

ВРЕМЯ СНОВИДЕНИЙ И РЕВОЛЮЦИЯ

"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... Всякий народ до тех только пор и народ, пока имеет своего бога особого, а всех остальных на свете богов исключает безо всякого примирения; пока верует в то, что своим богом победит и изгонит из мира всех остальных богов". И еще: "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".

Так говорит Шатов, один из героев романа Ф.М. Достоевского "Бесы" (*Достоевский* 1957: 265–266).

Мысли эти могут показаться парадоксальными, но в них есть своя правда. Она заключается в том, что существуют два исторических типа религий. Первые можно условно назвать религиями этническими, вторые – надэтническими. Первые связаны по своему происхождению с этническими общностями – первобытными или архаическими общинами, племенами, народами – и тяготеют к ним, стремятся замкнуться в этнических границах. Вторые выходят за эти границы и, распространяясь, охватывают обширные культурно-исторические миры. Таковы прежде всего мировые религии – христианство, ислам и буддизм. Справедливость процитированных слов состоит в том, что этническая религия является как бы самовыражением породившего ее этноса, символом его самоотжествления и, в силу этого, противопоставления другим этносам. Этим она коренным образом отличается от религии надэтнической, обращенной одинаково ко всем людям, ко всем народам. Верно в словах героя Достоевского и то, что этническая религия, наполняя собою все грани духовной культуры, включает и "понятие о зле и добре".

Шатов говорит о религиях этнических и только о них. Он забыл, что существует христианство. Мысли его не христианские. Христианскому сознанию чужд узкий национализм, противопоставление своего народа другим народам, расам, культурам, "своего бога" – другим богам.

Религии архаических обществ характеризуются рядом универсальных особенностей, которые способно обнаружить лишь сравнительно-этнографическое исследование. Дополненное методом исторической реконструкции, основанной на комплексном анализе этнографических и археологических данных, оно может восстановить в главных чертах и религию первобытного человечества. Опыт такого исследования предложен мною в книге, к которой я и отсылаю любознательного читателя (*Кабо* 1979: 60–107; 2002; см. также: <http://aboriginals.narod.ru>).

В бесконечном многообразии верований и культов архаических обществ имеется форма религиозной активности, особенно тесно связанная с их образом жизни и повсеместно распространенная, – продуцирующие обряды. Магическая направленность их на природу, источник и основу существования общества, их повсеместность – все дает право полагать, что мы имеем дело с одной из древнейших и универсальных форм религии. Она тесно связана с сопровождающими человека на всем его жизненном пути "обрядами перехода" и прежде всего с инициациями. Это позволяет реконструировать их общий источник – древнейший первообряд, направленный на сохране-

Владимир Рафаилович Кабо – доктор исторических наук, с 1957 г. по 1990 г. сотрудник Института этнографии АН СССР, в настоящее время – член Австралийского института по изучению аборигенов (Канберра), этнограф-австраловед, историк первобытного общества и культуры; e-mail: elgovor@iimetro.com.au и elena.govor@anu.edu.au

ние и утверждение природного и человеческого миров, на продолжение жизни во всей ее полноте.

К одной из первоначальных форм первобытного религиозного космоса относятся и образы высших существ, демиургов и культурных героев, творцов мира и человека, создателей культуры. Первобытное сознание проецирует на них свои представления о генезисе мира и человека. В этих образах отразилось творческое начало формирующейся человеческой личности. Универсальность данного явления также свидетельствует о глубокой его древности. Здесь мы имеем дело еще с одной универсалией архаического сознания.

В древнейший религиозный комплекс входили и другие компоненты; я пишу о них в книге "Круг и крест".

Духовной культуре архаических обществ в целом, как и их религии, свойственны локальность, этничность. Даже универсальные явления предстают в конкретных, локально-ограниченных формах, связанных с отдельными социальными общностями. Люди, принадлежащие к разным общностям, отличают друг друга по способам выполнения тех или иных обрядов, характеру верований, мифологическим сюжетам, особенностям изобразительного искусства или музыкально-песенного творчества. Во всем этом запечатлена "душа народа" – понятие трудновыразимое в научных терминах, но реальное, с которым имеет дело каждый опытный этнограф. Нормы первобытной этики нередко "останавливаются" на границе своей общности и не распространяются на представителей других общностей, иногда даже ближайших соседей. Этот феномен можно назвать "этнической относительностью", этнической детерминированностью архаического сознания.

Религиозность – явление личностное, религия – явление социальное. Это верно и для архаического общества. Роль личности очень велика в магии, шаманизме, религиозном лидерстве, но неповторимый облик духовной культуры формируется обществом.

Религия архаических обществ, вероятно, наиболее "земная" из всех исторических типов религий – она тесно связана с землей, с территорией расселения социальной общности. В космогонии аборигенов Австралии земля предстает матерью всего живого (Rose 1992: 218–229). В наше время вновь возрождается древний образ Земли-Матери, отвечающий стремлению аборигенов утвердить свое право на землю. Земля по-прежнему рассматривается ими как священное наследие предков. Таким было представление о земле и у народов-земледельцев – например, о Матери-Земле у русских крестьян; я писал об этом в очерке "Судьбы общины".

В своем развитии, отражающем объективную логику исторического процесса, религии архаических обществ стремятся преодолеть локальную ограниченность, этноцентризм, выйти за 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 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 этносоциальной и земной основы, формировавшей ее прежде. Она обращается к отдельной человеческой душе, к человеку как представителю человечества, а не общины, племени, народа или расы.

Разумеется, различия между архаическими и мировыми религиями не следует абсолютизировать. Речь идет лишь о ведущих тенденциях, которые делают мировые религии в чем-то принципиально иными, чем религии традиционные.

Что же происходит с религией архаического общества в условиях естественной или насильственной ломки традиционных общественных устоев, как преобразуется она при столкновении с мировыми религиями?

В конце XIX–XX в. многие традиционные общества мира были охвачены религиозными движениями, пронизанными идеями профетического, мессианистского, апокалипсического характера, причудливо сочетающими традиционные верования с элементами привнесенного извне христианства. Человечество снова столкнулось с поразительным явлением – социальные движения угнетенных народов при всех исторических и этнических различиях между ними предстают как движения религиозные. В этом находит выражение некая закономерность, обусловленная значением религии в жизни этих обществ. Одно из таких обществ – аборигены Австралии.

Отражением сдвигов в сознании аборигенов стали так называемые странствующие культы, названные так потому, что они распространялись на обширных территориях, переходя от одного племени к другому, обращались ко всем аборигенам независимо от их племенной принадлежности. Истреблению коренного населения, эпидемиям, захвату земель, принадлежащих аборигенам, – всему, что несло с собой вторжение европейцев, – аборигены Австралии пытались противопоставить могущество героев мифического Времени сновидений, когда были заложены устои миропорядка. И одно из самых ранних массовых религиозных движений – Байаме ваганна – началось как ответ на эпидемию оспы, разразившуюся в 1830-е годы на юго-востоке континента. Байаме – одно из высших существ местных племен – призывался в ходе обрядов, чтобы защитить аборигенов от постигшего их бедствия (McDonald 2005: 671).

В странствующих культах впервые обнаружилась и характерная в основном уже для религий классовых обществ тенденция к стиранию социальных различий. Аборигенам Австралии и некоторым другим архаическим обществам, несмотря на глубокие традиции первобытного коллективизма, свойственны элементы социальной неоднородности. Общественный статус людей старшего возраста, особенно мужчин, выше, чем статус людей более молодого возраста. У аборигенов Австралии мужчины старшего возраста – хранители не только производственных навыков и социальных норм, но и эзотерической, доступной только посвященным сферы духовной культуры, включающей мифы, интерпретацию верований, руководство религиозной жизнью. А лидерство в религиозно-ритуальной сфере, прохождение всех стадий посвящения, или инициации, обладание священными знаниями, не доступными непосвященным, – источник авторитета, условие руководящего положения в обществе. Общество аборигенов Австралии было, в известном смысле, системой религиозно санкционированных социальных статусов.

И вот более 100 лет тому назад в пустынях Центральной Австралии возникло и широко распространилось другое религиозное движение, получившее название *курунгара* (*курун* на языке питъянтъятъяра – "жизненная сила"). Оно отразило конфликт поколений, протест молодого поколения аборигенов против глубоко укоренившейся системы, при которой старшие мужчины "монополизировали" важнейшие обряды и мифы, охраняя их содержание от непосвященных. Вероятно, этот конфликт давно назревал, но он был ускорен тем, что во главе движения оказались молодые люди, затронутые воздействием европейской колонизации. Они надеялись с помощью новой обрядности и новой мифологии, создаваемых ими на фундаменте традиционной религии, занять то же положение в социальной системе, которое принадлежало людям старшего возраста. Мучительные обряды инициации были упрощены, их проведение перестало быть прерогативой старших мужчин, женщины оказались допущены к обрядам, локальные различия в религиозно-обрядовой сфере стирались. 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 *курунгара* преодолевал племенную замкнутость, вклю-

чая в число приверженцев людей, принадлежащих к различным племенным традициям.

Одни авторы видели в культе курангара творческие поиски нового духовного опыта, другие находили в нем элементы эсхатологической веры в конец мира, порожденные начавшимся разрушением традиционной культуры (*Lommel 1952; Petri 1954; Burridge 1963; Lanternari 1963*). Нет сомнения, однако, что в возникновении этого культа сыграл свою роль и фактор, не отмеченный исследователями, – назревание противоречий внутри самой традиционной системы социальных статусов. Культ курангара возник в такое время, когда аборигены начали испытывать воздействие западной культуры, но корни его лежали глубже: он стал выражением протеста молодого поколения во имя своеобразно понимаемой социальной справедливости.

В конце XIX в. на востоке Центральной Австралии и в Квинсленде появился культ молонга. В течение нескольких лет он охватил все племена Центральной и Южной Австралии и через два десятилетия был обнаружен на юго-западе континента (*Roth 1897: 118–125*). В широчайшем распространении этого культа сыграл свою роль новый фактор – конфликт двух противостоящих рас. Это было одно из первых в Австралии антиколониальных религиозных движений. Обряды молонга изображали грядущую битву черных и белых; в конце обрядов появлялся дух Великой Матери, древнего мифологического образа, которая проглатывала всех белых.

В культе молонга, в отличие от более поздних культов, не было еще никакого компромисса с христианством. Но в середине XX в. произошло нечто совершенно новое. Христианство успело пустить прочные корни, и теперь аборигены принимали участие одинаково и в традиционных эзотерических культах, и в христианских обрядах. В каком-то смысле это было возвращением к традиционной системе культурных ценностей, но и на этот раз инициаторами нового движения были не старшие мужчины, которым прежде принадлежало решающее слово во всем, связанном с религиозной и общественной жизнью, а люди молодого и среднего возрастов. В обрядах, снова воспроизводились странствия и деяния мифических предков, возрождались обряды посвящения. Возникла новая, синкретическая форма религии, сочетающая элементы местных культов и христианства, Закон аборигенов и Библию. Абориген-пастух Томми Дыламанга выступил во главе этого движения в роли харизматического лидера, пророка нового учения, в котором вера в героев мифического Времени сновидений сочеталась с утопической мечтой о грядущем обществе равенства и справедливости (*Petri, Petri-Odermann 1970*). И он, и другие лидеры движения были номинально христианами и в то же время активными и влиятельными деятелями новой синкретической религии. В устремленности ее адептов к торжеству равенства и справедливости выразилось не только недовольство неполноправным положением аборигенов в мире, где господствует белый человек, но и сохраняющаяся неудовлетворенность собственным обществом с его системой статусов и привилегий. Еще раз обнаружилось, что в традиционном обществе охотников и собирателей издавна готовилась почва для грядущих социальных потрясений и сдвигов, предшествующих переходу в какое-то новое состояние. Вторжение европейцев было только толчком, ускорившим этот процесс.

В начале 1960-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, и в этом, очевидно, проявилась его синкретическая духовная сущность. Самим своим обликом он как бы символизировал равенство вер и рас. Он предсказал, что земля снова будет принадлежать аборигенам, что не будет больше различий между белыми и черными – все будут равны. Но это произойдет только тогда, когда окрепнет самосознание аборигенов как единого народа, и лишь в том случае, если аборигены останутся верны древнему Закону – традиционным духовным ценностям. Иисус явился на землю в образе преображенного мифиче-

ского героя, покровителя своего народа и хранителя его культуры. 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 воды потопа поглотят всех белых (*Petri, Petri-Odermann* 1964). Аборигены даже уверяли, что где-то в глубине страны находится большая каменная лодка, та самая, которую прислал Джинимин; ни один белый никогда не видел ее.

Культ Джинимина типологически находится в ряду так называемых культов карго, широко распространившихся в XX столетии в Океании и других частях света и пронизанных идеями раннехристианского мессианизма и эсхатологизма (*Уорсли* 1963). Но имеются в нем и свои особенности. Так, если лодка, посылаемая Джинимином, напоминает нам корабли, наполненные грузом, в культах карго большой интерес представляет само уникальное ее содержимое. Оно дихотомично, подобно коже Джинимина, и 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. Верные Закону аборигены в конце концов овладеют и могуществом белых. Потоп – символ грядущего катаклизма, конца мира. Ему предшествует установление социальной справедливости, возвращение земли аборигенам, но завершится все это неизбежной катастрофой и спасением "верных". Таков, по моему мнению, зашифрованный в символах смысл мифа о Джинимине. Подобно раннехристианским хилиастическим учениям, культ Джинимина связан с верой в осуществление идеала справедливости еще до конца мира. В то же время в нем отразилось стремление аборигенов к утверждению ценностей традиционной духовной культуры. Идеал справедливости, составляющий пафос мифа, сформировался не сегодня, он закладывался еще до столкновения с европейцами в недрах самой традиционной культуры.

Замечательно и то, как христианство, попадая на новую для него почву, в обстановку социальной напряженности, порождающей смутное ощущение надвигающейся катастрофы, воспроизводит черты, свойственные ему в тот ранний период, когда оно распространялось среди угнетенных социальных слоев и этнических групп Римской империи. А в обращении культа Джинимина и других странствующих культов ко всем аборигенам, независимо от племенной принадлежности и социального статуса, нельзя не видеть характерного признака религиозной системы принципиально нового типа, родственного раннему христианству.

Аборигены называют Библию Временем сновидений белых людей. Библейская идея создания мира органично вошла в концепцию Времени сновидений, а библейские мифы стали эпизодами мифологии аборигенов. Библия оказалась для аборигенов источником захватывающих историй о катастрофах и бедствиях и выразила их собственные настроения. В Библии нашла опору антиколониальная направленность их движений. На страницах Ветхого завета Бог карал нечестивцев наводнением, голодом, болезнями, войнами; так он поступит и теперь. Аборигены Кимберли утверждают, что Ноев ковчег остановился в Австралии, в Большой песчаной пустыне, когда воды потопа отхлынули. Уверения миссионеров, что это произошло где-то в Старом Свете, воспринимаются как обман, как попытка белых людей монополизировать божественную благодать – ведь ковчег был наполнен бесценным, священным грузом (*Kolig* 1980). Образ ковчег вошел в апокалипсические ожидания аборигенов, согласно которым они переживут грядущую мировую катастрофу на борту ковчег и будут наслаждаться тысячелетним царством, обещанным миссионерами, а белые погибнут. Войдя в мифологическую систему аборигенов, Библия и христианство окрасили ее тревожным, пророческим, апокалипсическим светом.

Образ библейского Бога "упал" на подготовленную почву, он стал одним из высших существ мифологического пантеона аборигенов. В Арнемленде он получил тра-

диционное имя местных мифических творцов – Вонгар – и был признан верховным творцом (Vos 1988). Ведь он создал землю *ex nihilo* ("из ничего") и деятельность его имела универсальный характер, тогда как другие герои мифов создавали природный мир и культуру на уже существующей земле и были привязаны к отдельным этносам и локасам.

Религия аборигенов никогда не была закрытой системой, она по-прежнему открыта к восприятию и творческой переработке нового религиозного опыта. Представления о Христе, одарившем людей нравственными и социальными нормами, приобрели яркую антиевропейскую окраску. В мифе аборигенов бандьяланг Христос, подобно им самим, – униженный и нищий человек, и европейцы, которых аборигены отождествляют с римлянами, убили его. Аборигены, принявшие Христа, пойдут в рай, а европейцы – в ад. Библейские мифы накладываются на реальный австралийский ландшафт – аборигены точно указывают место смерти и воскресения Иисуса Христа.

Заметные элементы ландшафта – скалы, водоемы, деревья – всегда ассоциировались аборигенами с героями Времени сновидений, которые в конце своего земного пути превратились в эти скалы, водоемы или деревья. На земле племени бандьяланг стоят в ряд 12 деревьев. Аборигены утверждают, что Иисус проходил здесь, и эти деревья – его апостолы.

По другому традиционному представлению, во Время сновидений предки людей были животными. В странствующем культе священной бабочки, который в 1940-е годы распространился от Южной Австралии до Квинсленда, говорилось о том, что бабочка была предком Иисуса.

Люди племени бандьяланг считают себя потомками библейского Иакова, – родоначальника 12 племен Израиля, – сыновья которого приплыли из Святой земли на парусном корабле, потерпевшем крушение у берегов Нового Южного Уэльса. Им удалось спастись в лодке из коры – такими лодками аборигены пользовались еще недавно, – и от них произошли первые 12 австралийских племен. Бандьяланг верят, что они – потомки одного из них (McDonald 2001). Великий миф, созданный творческим воображением древних евреев и первых христиан, обрел новую жизнь на пустынном берегу далекого континента.

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 (Berndt 1962). Бурамара, подобно Джинимину, стремился к преодолению стены между черными и белыми, к социальной справедливости. 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 племенами, а в конечном счете – к единству всех аборигенов под знаменем общего духовного наследия, обогащенного по-своему понимаемым христианством. Если в некоторых новых культах женщины по-прежнему отстранялись от отдельных обрядов и верований, в движении Бурамара был преодолен и этот запрет.

В отличие от культа Джинимина, культ о-ва Элко не был эсхатологичен по своей сути, ему не было свойственно ожидание грядущей катастрофы и гибели белых. В то же время этому культу, культу Джинимина и движению Томми Дыламанга одинаково присущ пророческий характер, во главе каждого из них стоял пророк нового учения – либо реальный (Бурамара, Дыламанга), либо легендарный или полуполулегендарный (Джинимин). В этом равно сказывается воздействие и Библии, и древних мифов о культурных героях. Эти культы появились в эпоху социального напряжения, страстного ожидания грядущих перемен, в эпоху, благоприятную для возникновения проро-

ческих движений и религиозного творчества, как это не раз бывало в истории человечества.

Культы Джинимина и о-ва Элко, подобно культу курангара, были как бы перевернутым отражением старых культов, это было возрождением традиционной духовной культуры путем разрыва с архаическими табу, которые делили людей на посвященных и непосвященных, на "своих" и "чужих". Аборигены как бы пришли к пониманию того, что сохранение или возрождение их как народа в эпоху социальных перемен возможно лишь на основе собственной самобытной культуры, обращенной ко всем аборигенам без различия.

В 1960–1970-е годы в Северо-Западной Австралии широко распространился странствующий культ воагайя, подобный культу курангара и молонга. Он проник сюда из внутренних областей континента, впитывая по пути мифы и обряды многих племен Северной Территории. В обрядах воагайя принимали участие преимущественно мужчины и лишь в незначительной мере женщины; стена между теми и другими была преодолена здесь лишь частично. Это было оформлено пространственно, наличием сакральной зоны для мужчин и несакральной зоны для женщин и детей. Обряды, которые продолжались много дней подряд и привлекали сотни участников из разных племенных групп, имели характер традиционных тотемических ритуалов – они воспроизводили деяния героев мифической древности. Обрядовая форма культа и его мифологическое содержание восходили к древней религиозной традиции, но, как и в других странствующих культах, на нее наслоились элементы христианской эсхатологии наряду с устремленностью к социальной справедливости (Kolig 1981a).

Процесс мифотворчества продолжается в Австралии и в наше время. В мифах, созданных в конце XX в., видное место занимает капитан Кук. Он отказывается признать древний Закон аборигенов и вместо него обманом устанавливает свой собственный закон. По этому закону земля, принадлежавшая аборигенам, переходит в собственность европейцев, а сами аборигены должны работать на них. Отрицательному образу капитана Кука противостоит положительный герой – легендарный разбойник-бушрейнджер Нед Келли. Он спускается с неба, окруженный ангелами. Они – друзья аборигенов, защищают их, убивают полицейских. Неду Келли, подобно Христу, удается насытить множество аборигенов котелком чая и маленьким дампером – лепешкой, испеченной в золе. В конце концов, капитан Кук все же убивает Неда Келли. Его погребают, но на третий день он воскресает и сопровождаемый ужасным грохотом и землетрясением поднимается на небо (Rose 1992: 182–184).

В культах, возникших и распространившихся в XX в., на смену древнему мировоззрению, предполагающему неизменность миропорядка, предустановленного Временем сновидений, приходит новое, историческое по сути своей, миропонимание, вторгающееся в классическую мифологическую модель и преобразующее ее.

Некоторые исследователи видят в современных социально-религиозных движениях аборигенов признаки социальной революции, а одна из книг, посвященных этим движениям, так и называется: "Безмолвная революция" (Kolig 1981b). Они ознакомили собой важный сдвиг в мировоззрении аборигенов, придали ему социально-преобразующую направленность. Многие участники движения сделали поистине революционный шаг, уравнив в доступе к религиозным обрядам, мифам и эмблемам женщин и молодых мужчин с мужчинами старшего возраста, а наряду с этим уравнив в доступе к обрядам, мифам и эмблемам одного племени людей других племен и этим обеспечив широчайшее распространение новых культов. Здесь несомненна аналогия с ранним христианством, которое возникло как религия восстановления социальной справедливости, отрицавшая деление людей на "верных" и "неверных", "своих" и "чужих", обращенная ко всем людям без различия их социального положения и этнической принадлежности.

Часто думают, что архаическое общество и революция – понятия несовместимые. Однако даже странствующие культы аборигенов Австралии, не говоря уже о культах карго народов Океании, Пляске духов у индейцев Северной Америки и многих других массовых религиозных движениях XIX–XX вв., имели революционный характер (Jarvie 1964: 64–66). Почти всем им свойственно нечто общее. Обычно движением руководит пророк, получивший откровение свыше и несущий его своим последователям. За пророком может стоять некто, кто руководит им самим; это может быть не одно лицо, а некая группа – видимо, так было в бурханизме, о котором я буду говорить дальше. Почти все эти движения имеют апокалипсический, или миллснаристский, характер – они ожидают в ближайшем будущем "конца света", наступления тысячелетнего царства, земного рая. Все общества, охваченные этими движениями, находятся в состоянии кризиса, обусловленного внутренними или внешними факторами либо теми и другими одновременно. Под внешними факторами чаще всего имеется в виду иноземная колонизация.

Один из важнейших результатов перемен, происходящих в обществе аборигенов, – изменение социальной роли религии. В традиционных условиях роль ее была противоречивой – она способствовала интеграции небольших религиозных общностей, отделяя их в то же время от других таких же общностей; она объединяла полно посвященных взрослых мужчин, хранителей мифов и культов, отделяя их от непосвященных членов той же общности, чему содействовала строгая секретность наиболее священной части религиозного комплекса. В новых условиях религия становится орудием объединения прежде разобщенных племен и общин. Меняется значение религии и в системе социальных статусов. Иерархическая общественная структура разрушается, а наряду с этим создается новая религия, характеризующаяся большей открытостью, эгалитарностью и динамизмом – как вертикальным (социальным), так и горизонтальным (пространственным).

Согласно традиционным представлениям аборигенов, физическое продолжение человеческого рода невозможно без обращения к обрядам, способствующим космической стабильности, сохранению на должном уровне естественных ресурсов и тем самым обеспечению людей средствами существования. Изменившиеся условия жизни отделили ритуал от повседневного труда, существование аборигенов теперь не зависит от священных обрядов и мифов, как это было прежде.

В связи с происходящими переменами становится иным и значение религиозного лидерства. С утратой религией функции сохранения космической стабильности прежнее значение религиозного лидерства было подорвано. На место традиционных религиозных руководителей выдвинулись другие лидеры, которых не знало традиционное 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.

Религия стала знаменем социального протеста и в этом качестве нашла поддержку в христианстве. Аборигены взяли из него то, что отвечает настроениям протеста, сопротивления доминированию белых, что несет тот потенциал революционности, который воодушевлял социальные движения раннего и средневекового христианства. Вот почему христианство так органично вписалось в систему духовной культуры аборигенов.

Еще недавно многие аборигены были вынуждены покидать их древние земли, следствием чего были искусственное объединение представителей различных племен в местах новых поселений и отрыв локальных культов от местной географии, с которой они всегда были тесно связаны. Возвращение аборигенов на их племенные земли ведет к восстановлению утраченных связей культа с землей, к возрождению местных

культов. Происходит частичное восстановление прежней локально-культурной структуры. Люди стремятся вернуться не только на свою землю, когда-то покинутую их отцами, но и к своим тотемическим святилищам, возродить на вновь обретенной земле предков древнюю религиозно-обрядовую жизнь. Наряду с новыми явлениями, которых общество аборигенов не знало прежде, идет процесс воссоздания традиционной духовной культуры из обломков. Без нее, считают аборигены, они исчезнут как народ. Теперь, когда земля возвращается к тем, кто жил на ней в течение тысячелетий, она обретает для них свойство быть не просто обитаемым пространством, но условием духовного возрождения.

* * *

Обращение к религиозным движениям иных культурно-исторических миров обнаруживает глубокое типологическое сходство, объединяющее эти движения. В качестве примера я избрал скотоводов Горного Алтая. К началу XX в. они были расселены небольшими, разбросанными по обширной территории стойбищами-айлами. Основной структурной единицей общества была айльская община – кочевая или полукочевая. Издавна шел процесс социального расслоения, усиленный воздействием товарно-денежной экономики. Из среды рядовых кочевников выделились состоятельные байские семьи, а над теми и другими возвышалось наследственное сословие землевладельцев-зайсанов. Сохранялись древние формы религии, главным образом шаманизм. Во главе пантеона божеств и духов находились доброе божество Ульгень и злой владыка подземного мира Эрлик, которым приносились жертвы. Сохранялись и древние родовые культы – культ огня и культ гор. На местные верования и культы наслаивались, с одной стороны, влияние монгольского ламаизма, с другой – насильственная христианизация. Но если принятие христианства было формальным и не отразилось на массовом религиозном сознании, совсем иным оказалось влияние буддизма. Подобно христианству в Австралии, буддизм органически сочетался с традиционным мировоззрением и, как и в Австралии, это привело к образованию сложного, оригинального сплава.

В 1904–1905 гг. Алтай охватило религиозное движение, известное как бурханизм. Оно было во многом ответом на колониальную политику русского правительства, которое поощряло захват земель, принадлежащих алтайцам, русскими крестьянами. Колонизация края затрагивала жизненные интересы коренного населения. Сокращение пастбищ и поголовья скота вызвало резкое его обнищание, разрушался традиционный уклад жизни, туземное население оттеснялось все дальше в глубь Алтая. Все это напоминает происходившее тогда же в далекой Австралии.

Пламя давно готово было вспыхнуть по мере того, как накапливалось топливо, – все сильнее ощущалось социально-психологическое напряжение. Оно вспыхнуло весной 1904 г., когда алтаец-пастух Чет Челпанов объявил, что ему явился всадник на белом коне и в белом одеянии. Всадник возвестил о себе, что он – Ойрот-хан, некогда добровольно покинувший свой народ, и что он вернется, чтобы спасти его. Но прежде чем это произойдет, алтайцы должны отказаться от старых шаманских божеств, уничтожить атрибуты шаманского культа, не обращаться более к содействию шаманов, не приносить кровавые жертвы и молиться единому богу – Бурхану. Это было, по существу, требованием покончить с верованиями и обрядами, с которыми связывалась общинно-родовая разобщенность, и обратиться к вере в единого бога, олицетворяющего общность всех алтайцев как единого народа. Бурханизм отразил формирующееся этническое самосознание алтайцев. Но наряду с отказом от традиционной религии алтайцы должны отказаться и от общения с христианами-русскими, представляющими в их глазах иноземное владычество, и выбросить русские деньги как его символ.

По словам Челпанова, вера в Бурхана – старая, забытая алтайцами вера их предков. Действительно, имя Бурхана как верховного божества, творца мира, было известно на Алтае с давних времен.

Не случаен и миф об Ойрот-хане. Типологически это один из вариантов широко распространенного образа героя, покинувшего свой народ, чтобы вернуться к нему, когда пробьет час. В этом типологическом ряду находится и образ еврейского Мессии, и ожидание второго пришествия Христа. В историческом контексте образ и имя героя связаны с воспоминаниями о том, что в средние века алтайские племена подчинялись западным монголам, ойратам, и в XV–XVIII вв. находились в составе Ойратско-Джунгарского государства. Легенды об Ойрот-хане давно ходили среди алтайцев. Распространению слухов о возвращении Ойрот-хана всегда предшествовало появление его пророков, либо говоривших и действовавших от его имени, либо выдававших себя за него самого. Так, в 1870-х годах на Алтае появился человек, которого принимали за Ойрот-хана; второй такой случай произошел в 1880-х годах; наконец, в 1900 г. за Ойрот-хана выдавал себя нищенствующий лама (*Потанов* 1953: 357–358).

Как широко распространен в мире образ Мессии-победителя на белом коне! Мы встречаем его в Апокалипсисе: "И вот, конь белый, и на нем всадник, имеющий лук, и дан был ему венец; и вышел он... чтобы победить" (Откр. 6:2). В эсхатологических пророчествах русской религиозной секты бегунов, относящихся к началу XIX в., говорилось о скором явлении Спасителя на белом коне, который поведет верное ему войско на битву с войском Антихриста – армией русского царя (*Никольский* 1983). На белом коне явился Челпанову и спаситель алтайского народа – алтайский Мессия Ойрот-хан, а по некоторым сведениям – сам Бурхан. Образ старца в белом, на белом коне появляется во всех рассказах о видениях Челпанова, и в верованиях алтайцев он издавна олицетворял Хозяина Алтая.

Движение быстро распространилось, охватив все коренное население западного и южного Алтая. Сжигались бубны шаманов, прекратились камлания. Люди съезжались из дальних стойбищ на моления, которые насчитывали сотни участников. Ничего подобного Алтай не знал прежде. Возглавляли эти моления жрецы и проповедники новой религии – ярлыкчи. В проповедях звучали не только религиозно-этические, но и антирусские призывы. Хотя главными участниками движения были рядовые скотоводы, большую роль в нем играла верхушка общества – зайсаны и баи, противники русификации и христианизации алтайского населения. Успеху движения способствовали политические факторы, воздействие которых ощущалось и в этой далекой горной окраине империи – неудачи России в войне с Японией и первая русская революция. В этой ситуации протест против русского владычества выразился в неожиданной ориентации на врага России – Японию. Миф об Ойрот-хане обогатился новыми подробностями: оказалось, что когда-то он ушел в Японию и теперь явится оттуда, чтобы освободить своих братьев по расе.

Бурханизм, однако, не вытеснил полностью прежние верования. Ульгень, сын его Яик и другие божества были включены в пантеон бурханизма. Сохранился культ огня, культ гор, культ Хозяина Алтая. Бурханизм возник на почве древних верований и частично вобрал их в себя, подобно религиозным движениям аборигенов Австралии. Как и там, традиционные верования были переосмыслены, приобрели новое звучание. Челпанов, подобно пророкам других религиозных движений мира, предсказывал грядущую катастрофу и гибель неверных. Алтайцы, не принявшие новую веру, не признающие Бурхана, погибнут в огне, а вместе с ними небесный огонь истребит русских.

Власти были серьезно встревожены происходящим на Алтае. В донесении томского губернатора в Петербург говорилось о нежелательности привлекать в помощь полиции местное русское население, так как "оно охотно произвело бы побоище вследствие всегдашнего враждебного настроения к инородцам" (*Екеев* 2005: 9). На языке

русского бюрократа "инородцы" – это коренное население края, аборигены Алтая, а поведение русского населения здесь ничем по существу не отличалось от поведения европейских колонистов по отношению к аборигенам Австралии.

В июне 1904 г. в урочище Теренг состоялось массовое моление – *мюрголь*, на которое съехались алтайцы из ближних и дальних аилов. Оно было разогнано отрядом вооруженных русских крестьян и полиции, среди алтайцев были убитые и раненые. После побоища, которое предвидел губернатор, крестьянами были сожжены десятки алтайских аилов, их хозяева изгнаны, имущество, скот и деньги разграблены (Екеев 2005: 12; Шерстова 2005: 25). Эти события, как часто бывает в подобных случаях, лишь усилили размах движения – оно приобрело общеалтайский характер.

Бурханистское движение типологически входит в круг религиозных антиколониальных движений, широко распространившихся в XIX–XX вв., в эпоху кризиса мировых империй. По своей сущности оно мало чем отличается от аналогичных движений у народов Океании или у аборигенов Австралии. Об антиколониальной направленности бурханистского движения свидетельствует и тот факт, что оно вспыхивало особенно ярко в годы, когда события войны и революции сотрясали Российскую империю. Не случайно, что с новой силой оно вспыхнуло еще раз в 1916 г., во время Первой мировой войны, и в феврале–марте 1917 г., когда среди алтайцев снова распространились слухи о скором появлении Ойрот-хана, который наконец-то освободит алтайцев от русского владычества (Данилин 1993: 138–139; Косьмин 2005: 59).

И уже в 1990–2000-е годы телеуты – соседи и близкие родственники алтайцев – ожидали пришествия Шуню-хана, телеутского Мессии, подобного Ойрот-хану. Некоторые утверждали даже, что в них вселился дух Шуню-хана (Батьянова 2005: 82). Так когда-то на Алтае появлялись люди, выдававшие себя за Ойрот-хана.

Бурханизм не умер – в наши дни он возродился снова.

В годы Второй мировой войны группа профессоров московских вузов с семьями жила на Алтае. И вот однажды мой друг Шура Кан, пытаясь заглянуть в будущее Алтая, написал стихи, в которых были такие строки:

Войны промчатся вихрь бурный,
И, попивая свой коктейль,
Сын Кандаракова культурный
Прочтет в Усть-Коксе "Дейли Мейл".

Кандараков был крупным местным партийным деятелем. Усть-Кокса – большое селение в глубине Горного Алтая.

Не знаю, читает ли сын Кандаракова английские газеты. Но я не сомневаюсь в том, что дети и внуки Кандаракова сегодня жадно читают новейшие исследования о древних верованиях алтайцев – вроде книги "Алтайский билик – древние корни народной мудрости России". Эти книги служат им незаменимым пособием для возрождения алтайского национального самосознания. И не только алтайского. Учение, излагаемое в упомянутой книге, по словам ее авторов, имеет "стратегическое значение для народов России и Евразии в современную переходную эпоху" (Функ 2005: 4).

"Идеи возрождения шаманизма и бурханизма – пишет Д.А. Функ – все более охватывают умы и сердца алтайцев. Сегодняшняя ситуация в Республике Алтай вполне может быть сопоставима с началом XX века" (Там же). Добавлю к этому: она очень напоминает и современную ситуацию в Австралии.

Для бурханизма, как и для других аналогичных движений, характерны эсхатологические ожидания, отражающие поиски путей освобождения от чужеземного доминирования. Такое состояние нередко совпадает с периодами социальных кризисов. Люди стремятся к восстановлению справедливости, к реализации дремлющего в глубинах массового сознания архетипа "золотого века", архетипа универсального, совсем не обязательно связанного с влиянием той или иной мировой религии. Эта жажда восстановления социальной гармонии причудливо сочетается со смутным ощущением надви-

гающей катастрофы. Вот почему так часто в этих движениях люди стремятся избавиться от всего, что связывает их с этим миром, чтобы очищенными, обновленными встретить грядущее. Это нередко выражается в уничтожении материальных ценностей – именно поэтому бурханисты уничтожали русские деньги и ломали сельскохозяйственный инвентарь русского производства. Конечно, в этом выразился прежде всего протест против иноземного господства, но не только – отмеченное мною явление здесь тоже налицо.

Характерна для движений этого типа и такая черта, как реинкарнация мифического героя в его пророках. Пророк либо выступает в образе героя, – вспомним австралийского Джинимина, – либо герой является пророку в видениях и обращается через него к своему народу, как это было с Четом Челпановым. Пророки профетических движений – Макс Вебер называл их "харизматическими лидерами" – люди выдающихся личных качеств, способные повести за собой массы людей, как бы вырывая из глубин коллективного сознания дремлющие в нем силы. Их этический пафос заставляет вспомнить библейских пророков. Содержание их проповеди нередко отмечено ярко выраженной инверсией, революционным упразднением привычного порядка вещей. Говоря словами Нового завета: "Будут первые последними, и последние первыми" (Мф. 19: 30; 20:16).

Возникновение подобных движений отражает не только ситуацию социального кризиса, но и кризиса религиозной идеологии. Они стремятся выйти за границы традиционных этнических культов и с этой целью либо берут на вооружение элементы мировых религий, либо преобразуют собственную религию, а чаще делают и то, и другое. Нечто подобное произошло и в бурханизме: он не только преобразовал древнюю шаманистскую религию, но и вобрал в себя некоторые элементы монгольского буддизма.

В то же время воздействие христианства в бурханизме не ощущается. Этим он особенно интересен и важен для типологических сопоставлений с движениями, на которых в той или иной степени отразилось влияние христианства. Вот почему так продуктивно сопоставление бурханизма с массовыми религиозными движениями аборигенов Австралии. Ведь различие между ними не только в том, что в одном случае на движении сказалось влияние буддизма, а в других – христианства, но и в том, что общества эти глубоко различны.

Христианство в эпоху его возникновения и в первые века его распространения несло в себе черты, типологически и структурно сближающие его с движениями, о которых говорилось выше. Так, вера в возвращение Ойрот-хана "повторяет" адвентистскую веру в неминуемое возвращение Христа, характерную для раннего христианства. Но при всем своем мессианизме, корни бурханистского движения лежат не в иудео-христианстве и не в буддизме, не в тех или иных заимствованиях, а в глубинных, имманентных процессах, еще недостаточно исследованных.

Религия не только чутко реагирует на изменчивую этнокультурную и социально-историческую ситуацию, она реализует изначально заложенный в ней потенциал. Даже в условиях первобытной нерасчлененности явлений духовной и социальной жизни каждое явление потенциально уже содержало в себе, – как будущий колос содержится в зерне, – свои основные свойства, нечто самое существенное в нем. Это относится и к религии. Духовное не сводимо к материальному. Религия не сводима к социальному или экономическому, хотя она тесно взаимодействует с ними. Более того, временами она оказывает мощное воздействие на всю жизнь общества. История религиозных движений – это не только ответы на вызовы извне, но и выражение процессов, протекающих в глубинах массового религиозного сознания. Чтобы понять сущность этих процессов, необходимо понимать сущность самого религиозного сознания.

Примеры того, как преобразуются традиционные религии, отражая нарастание социального кризиса, когда, казалось бы, заколебались и готовы рухнуть древние осно-

вы жизни, как возникают новые религиозные движения, охватывая обширные территории, – примеры этого предлагает нам история всех континентов. А если этот процесс подталкивается иноземным, иноэтническим, инокультурным вторжением, если к тому же это вторжение угрожает самому существованию народа или его культуры, кризис приобретает многосторонний и лавинообразный характер.

Социальные процессы реализуются в архаических и традиционных обществах в значительной степени через религию. Во многом это связано с тесным переплетением религии и других сфер общественного сознания, культуры, общественной жизни. Массовые социальные движения выступают здесь как религиозные, активисты этих движений мыслят категориями религии. Религия, которая выходит за локальные границы и охватывает в своем распространении крупную совокупность прежде разобщенных социальных миров, выступает в качестве этноинтегрирующего фактора. Странствующие культы, массовые религиозные движения ориентированы на преодоление этнических и иных границ. Рождается осознание единства различных этносов, а затем и самосознание входящих в него людей как новой этнической общности. Это самосознание находит в религии свой символ; таким символом на Алтае стал образ верховного божества – Бурхана.

Отмеченные явления не только объясняют многое в истории раннего христианства и других великих религий – они помогают глубже понять происходящее в современных нам обществах. Не случайно исследователи религиозных движений Австралии и Океании, Америки и Африки прибегают к таким понятиям как хилиазм, мессианизм, эсхатологизм. Понятие хилиазма восходит к раннехристианской доктрине и включает веру во второе пришествие и тысячелетнее царство Христа, осуществление извечной мечты человечества о возвращении "золотого века", о справедливом социальном мироустройстве. Мессианские ожидания, как известно, были свойственны еще иудаизму. Ко времени возникновения христианства среди евреев распространилась вера в то, что Бог пришлет на землю национального вождя, который соберет под своим водительством еврейские армии, чтобы изгнать римлян. Христианство возникло в обстановке национального кризиса, обострения социальных противоречий и конфликта между коренным населением Палестины и завоевателями-римлянами, и мессианские чаяния евреев несомненно отразились на его идеологии. Аналогичные явления свойственны и религиозным движениям, рассмотренным выше, и объясняется это не только влиянием христианства, но прежде всего сходством социальных условий, а также характером традиционной идеологии, в которой в той или иной форме всегда присутствовал образ героя-спасителя.

В основе мифологической структуры, объединяющей такие явления, как австралийские странствующие культы и алтайский бурханизм, находится общая архетипическая мифологема. Сюжетный стержень ее – уход героя и порча мира, возвращение героя как спасителя и обновление вселенной. Условие возрождения этой мифологемы в разное время и в разных частях света – мифологизирующая природа мышления ее носителей. Это свойство мышления "включается" обычно в кризисных исторических ситуациях. Воздействие христианского мессианизма падает на уже подготовленную почву. Более того – он сам восходит к тому же древнему архетипу. Эту эсхатологическую мифологему мы отчетливо видим и в культе Христа-Джинимина, и в бурханизме. Решающим в ней является преобразование мира – предсказанные Откровением Иоанна Богослова "новое небо и новая земля" – и прекращение времени: "времени уже не будет".

Эсхатологическая мифологема распространена повсеместно, ее укорененность в сознании русского народа отмечает Ю.М. Лотман (*Лотман* 1995: 248–250). Она характеризуется отрицанием существующего общественного строя, стихийной революционностью и утопической верой в торжество справедливости. Обновление мира связы-

валось ею с осуждением реальной власти как власти Антихриста. Главными выразителями этих настроений были религиозные сектантские движения.

Архаическому сознанию все же более свойственно обращать свои взоры в прошлое в поисках моделей и архетипов для настоящего и будущего. Оно видит в прошлом, мифологическом прошлом, образец, на который ориентируется и который стремится воспроизвести в настоящем. Время как бы замкнуто в себе, мифологическое прошлое является вместе с тем и настоящим, и будущим, оно воспроизводится в каждом новом поколении, цикл повторяется снова и снова. Но сквозь мифологическое миропонимание все более пробивается миропонимание историческое, которому свойственно представление о необратимом потоке времени, устремленном в будущее, когда жизнь становится не просто бесконечным повторением прошлого, но превращением прошлого в будущее. Становление этого нового сознания сопровождается социальное развитие, способствует ему и стимулируется им. Сущность этого процесса состоит в том, что по мере преодоления этнических и социальных границ, по мере преодоления мифологического циклизма и прорыва в историю, новое религиозное сознание, становясь все более универсальным, все более обращается к отдельной человеческой личности, ищет свою опору не в социуме, но в человеке.

Литература

- Батьянова 2005 – Батьянова Е.П. Телеутская версия бурханизма // Этнограф. обозрение (далее – ЭО), 2005. № 4.
- Данилин 1993 – Данилин А.Г. Бурханизм. Горно-Алтайск, 1993.
- Достоевский 1957 – Достоевский Ф.М. Собр. соч. Т. 7. М., 1957.
- Екеев 2005 – Екеев Н.В. Движение бурханистов на Алтае в 1904–1905 гг. // ЭО. 2005. № 4.
- Кабо 1979 – Кабо В. Теоретические проблемы реконструкции первобытности // Этнография как источник реконструкции истории первобытного общества. М., 1979.
- Кабо 2002 – Кабо В. Круг и крест: Размышления этнолога о первобытной духовности. Канберра, 2002.
- Косьмин 2005 – Косьмин В.К. Влияние монгольского буддизма на формирование и развитие бурханизма на Алтае // ЭО. 2005. № 4.
- Лотман 1995 – Лотман Ю.М. Пушкин. СПб., 1995.
- Никольский 1983 – Никольский Н.М. История русской церкви. М., 1983.
- Потапов 1953 – Потапов Л.П. Очерки по истории алтайцев. М.-Л., 1953.
- Уорсли 1963 – Уорсли П. Когда вострубит труба. М., 1963.
- Функ 2005 – Функ Д.А. Вместо введения // ЭО. 2005. № 4.
- Шерстова 2005 – Шерстова Л.И. Бурханизм в Горном Алтае // ЭО. 2005. № 4.
- Berndt 1962 – Berndt R.M. An Adjustment Movement in Arnhem Land, Northern Territory of Australia. P., 1962.
- Bos 1988 – Bos R. The Dreaming and social change in Arnhem Land // Aboriginal Australians and Christian Missions / Ed. T. Swain and D.B. Rose. Bedford Park, 1988.
- Burridge 1963 – Burridge K. New Heaven, New Earth. Oxford, 1969.
- Jarvie 1964 – Jarvie I.C. The Revolution in Anthropology. L., 1964.
- Kolig 1980 – Kolig E. Noah's Ark revisited: on the myth-land connection in traditional Aboriginal thought // Oceania. 1980. Vol. 51. № 2.
- Kolig 1981a – Kolig E. Woagaia: weltanschaulicher Wandel und neue Formen der Religiosität in Nordwest-Australien. Baessler-Archiv, 1981. Bd. 29. Hf. 2.
- Kolig 1981b – Kolig E. The Silent Revolution. Philadelphia, 1981.
- Lanternari 1963 – Lanternari V. The Religion of the Oppressed. L., 1963.
- Lommel 1952 – Lommel A. Die Unambal. Hamburg, 1952.
- McDonald 2001 – McDonald H. Blood, Bones and Spirit. Melbourne, 2001.
- McDonald 2005 – McDonald H. Australian indigenous religions: new religious movements // The Encyclopedia of Religion / Ed. L. Jones. 2nd ed. Detroit, 2005.
- Petri 1954 – Petri H. Sterbende Welt in Nordwest-Australien. Braunschweig, 1954.
- Petri, Petri-Odermann 1964 – Petri H., Petri-Odermann G. Nativismus und Millenarismus im gegenwärtigen Australien. Festschrift für A.E. Jensen. München, 1964.

- Petri, Petri-Odermann* 1970 – *Petri H., Petri-Odermann G.* Stability and change: present-day historic aspects among Australian Aborigines // *Australian Aboriginal Anthropology*. Nedlands, 1970.
- Rose* 1992 – *Rose D.B.* Dingo Makes Us Human: Life and Land in Aboriginal Australia. Cambridge, 1992.
- Roth* 1897 – *Roth W.E.* Ethnological Studies among the North-West-Central Queensland Aborigines. Brisbane, 1897.

Special Section of the Issue: Anthropology of Dreams: For the 150th Anniversary of Sigmund Freud (guest editor: S.V. Sokolovski)

This issue's special section introduces a research field that has been but rarely touched by Russian anthropologists. It is intended as a commemoration of the 150th anniversary of Sigmund Freud, a scholar whose influence on many national anthropological traditions remains great and perhaps continues to grow. A selection of articles presenting the state of the art in anthropological research on dreams includes two review essays (by Barbara Tedlock, who focuses on the recent shift towards the dialogical practice of sharing dream narratives between ethnographers and their interlocutors, and by Sergei Sokolovski, who stresses the importance of dream studies for such diverse human pursuits as anthropology, art, and advertisement); case descriptions of the Khant (a Finno-Ugrian people residing in the Lower Ob' river area) and the Altai culture of dream interpretation, made by "indigenous anthropologists" Tatiana Moldanova and Svetlana Tiukhteneva; a comparative study of dreaming cultures of the South and the North-East Siberia, presented by Elena Batianova; an essay in auto-ethnography of dreaming by Nogai anthropologist Akhmct Yarlykapov; and an article by V. Kabo who discusses religious beliefs of native Australians and Altaians, including the dreamtime aspect which is essentially important in the context of the present discussion.