

ПРОБЛЕМЫ ОБЩЕЙ И РЕГИОНАЛЬНОЙ ЭТНОГРАФИИ

К 75-летию А. М. Решетова



РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК

МУЗЕЙ АНТРОПОЛОГИИ И ЭТНОГРАФИИ
ИМ. ПЕТРА ВЕЛИКОГО (КУНСТКАМЕРА)

ПРОБЛЕМЫ
ОБЩЕЙ И РЕГИОНАЛЬНОЙ
ЭТНОГРАФИИ

(К 75-летию А.М. Решетова)

СБОРНИК СТАТЕЙ



Санкт-Петербург
2007

1. Левин М.Г. Этническая антропология Японии. М, 1971.
2. Козинцев А.Г. Этническая краниоскопия: Расовая изменчивость швов черепа современного человека. Л., 1988; Kozintsev A.G. Ethnic epigenetics: A new approach // Homo. 1992. Vol. 43. № 3. S. 213–244.
3. Kozintsev A.G. Ainu, Japanese, their ancestors and neighbours // Journal of the Anthropological Society of Nippon. 1990. Vol. 98. № 3. P. 247–267; Kozintsev A.G. Ethnic epigenetics: A new approach...; Kozintsev A.G. Prehistoric and recent populations of Japan: Multivariate of cranioscopic data // Arctic Anthropology. 1992. Vol. 29. № 1. P. 104–111.
4. Kozintsev A.G. Ainu origins in the light of modern physical anthropology // Homo. 1993. Vol. 44. № 2. S. 105–127.
5. Козинцев А.Г. Этническая краниоскопия...
6. Там же.
7. Kouchi M. Geographic variation in modern Japanese somatometric data and its interpretation // University of Tokyo Museum Bulletin. 1983. Vol. 22. P. 1–102.
8. Левин М.Г. Этническая антропология Японии...
9. Там же.
10. Там же.
11. Hanihara K. Estimation of the number of early migrants to Japan: A simulative study // Journal of the Anthropological Society of Nippon. 1987. Vol. 95. № 4. P. 391–403.
12. Koyama S. Jomon subsistence and population. Senri Ethnological Studies, National Museum of Ethnology. 1979. Vol. 2. P. 1–65; цит. по: Hanihara K. Estimation of the number of early migrants to Japan: A simulative study...
13. Долгих Б.О. Родовой и племенной состав народов Сибири в XVII в. / Труды Ин-та этнографии АН СССР. М., 1960 Т. 55. С. 616.
14. Aikens C.M., Higuchi T. Prehistory of Japan. N.Y., 1982; Akazawa T. Hunter-gatherer adaptation and the transition to food production in Japan // Hunters in Transition. Cambridge, 1986. P. 151–165.

В. Кабо

ТЕНЬ СКАЛЫ

Жанр эссе, стоящий на полдороге между научным исследованием и поэмой в прозе, позволяет дать некоторое место бездоказательной интуиции.

Г. Померанц. Долгая дорога истории

В бесконечном многообразии религиозных верований человечества существует нечто общее, что объединяет их и проходит через всю историю. Религия строится на понятии, или ощущении, священного. Священное — универсальная категория общечеловеческого

сознания, категория априорная, не выводимая из опыта. Люди с глубокой древности ощущали священное как особое состояние действительности. В атмосфере священного любое явление преобразуется, приобретает новые свойства и новое значение, которых оно не имело прежде. Когда камень становится предметом культа, он почитается не как камень, но как воплощение священного. Атмосфера священного сопровождала и сопровождает религиозный ритуал и в таинственной глубине палеолитической пещеры, и в сумраке тропического леса, и в современном храме.

Видеть мистическое или священное в обычных предметах — свойство не только первобытного сознания. Способность переходить от обыденного к священному присуща человеку любого общества. Вступая в сакральное время и пространство, человек любой культуры как бы выпадает из обыденного времени и пространства и входит в мир событий и явлений, которые длятся бесконечно и возобновляются снова и снова. Ощущение священного вносит в мир особое измерение. Следуя ему, люди вычленили в пространстве и времени особые, сакральные зоны и периоды — начиная с палеолитических пещер, в глубине которых совершались священные обряды и которые в этой функции были тем же, чем являются храмы современных религий.

Различные этнические группы аборигенов Австралии называли это явление по-разному — алчера или алчеринга (алтьерре или алтьерренге) на языке аранда, тьюкурпа на языке пинтупи, унгуд на языке нгариньин, вонгар в Арнемленде и так далее, — но везде эти слова, ассоциируемые с очень многими вещами и явлениями, выражали в то же время нечто общее: сакральную сущность мира. С распространением английского языка аборигены стали называть это общее словом Dreaming, Время сновидений. Оно отразило фундаментальное понятие их традиционной религии.

Аборигены пинтупи различают понятия тьюкуртьяну (буквально «из Времени сновидений») — абсолютное начало, основу всего существующего, его сакральную сущность — и юти — реальный, осязаемый, феноменальный мир. Юти — результат творческого процесса, имевшего место во Время сновидений, тьюкурпа. Этот процесс продолжается и в настоящем, он реактуализуется в каждом священном обряде. Тьюкурпа и юти образуют два уровня действительности — метафизический и феноменальный¹.

Вселенная насыщена Временем сновидений, как атмосфера — электричеством. Она являет собою некое единое, органическое целое, подобное живому, одухотворенному организму. Земля хранит память о Времени сновидений, о событиях, которые происходили на этой земле, о предках и мифических героях, которые проходили по ней; места, где они ушли в землю или превратились в скалы, на-

полнены их могуществом, творческим потенциалом. Души людей приходят из этих священных мест; вот почему каждый абориген имеет на земле своего племени «свой Дриминг». Более того, вся воспринимаемая нашими чувствами вселенная — лишь эманация, результат мистического истечения творческой энергии предков и героев Времени сновидений. Эта концепция имеет нечто родственное представлениям неоплатоников и гностиков эпохи поздней Римской империи и раннего христианства и свидетельствует о глубоких истоках этих представлений. Феноменальный мир — лишь объективация мифа. Поток времени не движение из прошлого в будущее, но превращение субъективного бытия героев мифологии в объективное состояние физического мира.

В конце концов наш мир — только сон героев Времени сновидений.

Священный обряд-мистерия — воспроизведение событий Времени сновидений. Цель его — общение с творческими силами вселенной, продолжение творческого процесса в природе и человеческом обществе. Обряд не спектакль, участники его не актеры, в ходе обряда они перевоплощаются, теперь они — сами герои Времени сновидений, участники реальных событий. Мифологема становится живой реальностью, сакральное время мифа живет в пространстве и времени обряда, как живет оно и в храме. Такова глубочайшая сущность архаического религиозного ритуала.

Древняя традиция продолжает жить и в мистериях архаических охотников, и в современных храмах. Христианская церковь утверждает, что в храме в момент богослужения совершается приобщение верующих к вечности. Участие в богослужении — не просто воспоминание о событиях, о которых свидетельствует священная история, но само действительное, возможное только через богослужение участие в этих событиях.

Религиозная жизнь первобытного охотника и современного человека — ступени на историческом пути богопознания. Многое в архаической религии — предчувствие мировых религий. «Полнота религиозного откровения, — писал Бердяев, — достигается лишь на протяжении всего исторического процесса, почва для него создается лишь бесконечным опытом человеческим, и потому религиозному творчеству нет предела»².

Одним из древнейших явлений, вошедших, в преобразованном виде, в мировые религии, является вера в высшие существа. Она стоит как бы в центре исторического процесса богопознания и широко представлена в религиях аборигенов Австралии и других архаических обществ. Высшие существа этих религий выступают предтечами образа единого Бога-творца монотеистических религий. Уходя корнями своими в глубины архаического сознания, образ этот раскрывался в истории, постигался человеческим сознанием на протя-

жени тысячелетий. О высших существах архаических религий я писал в книге «Круг и крест»³. Добавлю к сказанному там лишь один пример. Бушмены г/ви, живущие в пустыне Калахари, верят, что и они, и весь известный им мир созданы творцом Нади́ма. Создав упорядоченный мир, Нади́ма предоставил ему функционировать без его вмешательства. Он, однако, не покинул созданный им мир, он присутствует повсюду, он вездесущ и всеведущ и наказывает людей за поступки, подрывающие установленный им порядок⁴. Он не только творец, но и хранитель мира — а это, может быть, важнейшая функция высшего существа.

Аборигены юго-восточной Австралии — камиларои, вирадьюри и некоторые другие — совершая обряды инициации-бора, делали на земле два круга, большой и малый, и соединяли их тропой. Большой круг, внутри которого в начале обряда находились еще не прошедшие обряд подростки, должен был изображать землю, малый круг — небо. У тропы, соединяющей их, находилось дерево, символизирующее связь неба и земли, главный космологический символ аборигенов⁵. Соединяя мир земной и мир небесный, где иницируемых ожидает высшее существо Байаме, патрон инициаций, это дерево — в метафизическом смысле — связывает материальный, обыденный мир с духовным, сакральным. В обряде инициации оно символизирует путь, который предстоит пройти неопитам, их перерождение для новой жизни и приобретение ими сакрального знания.

На вершине космического дерева аборигены иногда устраивали орлиное гнездо. Космическое дерево с птицей на вершине входит и в символику сибирского шаманизма. Фигура птицы на вершине дерева или столба — традиционный атрибут святилищ и мест шаманских камланий. Дерево — центр или ось вселенной — связывает верхний, средний и нижний миры, а птица является посредником между ними. У тюркских народов Саяно-Алтая и обских угров птица — дарительница жизни, образ ее связан с богиней-матерью Умай (в саяно-алтайской традиции) и Калтац (у обских угров). Шаманы и герои эпических сказаний рождаются от птиц, будущий шаман воспитывается в гнезде, что находится на космическом дереве⁶. И сибирские, и австралийские шаманы обладали способностью летать, посещая иные миры. Полет шамана в образе птицы широко представлен в австралийских мифах и в символике сибирского шаманства. Шаман — медиатор между мирами, между сакральной и обыденной зонами вселенной. Намеки на полет шамана или его души в облике птицы мы встречаем в искусстве палеолита — например в пещере Ляско.

Инициация подростков и инициация шамана типологически очень близки. Их сближает не только главная тема обеих инициаций — смерть и возрождение неопита для новой жизни и новой со-

циальной роли, но и характер ритуала, символизирующего временную смерть, за которой следует возрождение. Вудущего шамана расчленяют духи, подростка подвергают мучительным испытаниям старшие мужчины.

Так проходит через века и контипепты сложный комплекс явлений-архетипов:

Инициация

Космическое дерево

Связь земного, или обыденного, и небесного, или сакрального миров

Шаман и птица как медиаторы между мирами

Полет шамана.

Символическая функция таких древних графем, как круг, концентрическая окружность, спираль, восходит к палеолиту и сохраняется на протяжении тысячелетий⁷. Таков и лабиринт — один из наиболее сложных и универсальных архетипов коллективного сознания. Возникнув еще в палеолите и объединив затем множество культурных традиций, он оставался символом мира мертвых, отражением представлений о смерти и возрождении. Это связывает лабиринт с инициацией как символической смертью неопита и его вторым рождением. В некоторых группах юго-восточной Австралии неопитов проводили над изображенным на земле лабиринтом. У индейцев хопи лабиринт символизировал рождение и был связан с культом Матери-земли. Он изображал ребенка в чреве матери. В Индии изображение лабиринта применялось в магии, облегчающей роды. Идея продолжения жизни через смерть заложена в петроглифе бронзового века из Испании с рисунком фаллоса в центре лабиринта. Скандинавские каменные лабиринты, расположенные на берегах морей, использовались в магии рыболовства — в этом видна связь с архаической продуцирующей обрядностью, ориентированной на овладение производительной мощью природы⁸.

Толос в Эпидавре (Греция, IV в. до н.э.) представляет собою круглое подземное сооружение с лабиринтом внутри, образованным концентрическими окружностями. Греческие толосы, круглые в плане, как правило, были культовыми сооружениями. Толос в Эпидавре был святилищем Асклепия, бога врачевания, способного воскрешать мертвых. Атрибутом его была змея — связанное с подземным миром хтоническое существо, да и сам Асклепий — змей. Вспомним, кстати, миф абorigенов Арнемленда (северная Австралия), рассказывающий о сестрах Вагилаг. Сестры и их дети были проглочены, а затем извергнуты Великим змеем. Миф является метафорой перехода из одного уровня существования в другой, физического и духовного преобразования, и змей выступает в этом событии главным

действующим лицом. Образ змея символизирует подземный и небесный миры, смерть и возрождение, и все эти символы составляют единый космологический миф.

Мотив лабиринта вошел и в западно-европейское церковное искусство. Начиная со средневековья он символизировал Путь жизни, восхождение души к Богу, духовное преображение. Русская икона «Дорога в рай» (XVII в.), опубликованная в моей книге, благодаря своему происхождению и содержанию представляет в этом ряду исключительное явление⁹. Дорога в рай изображена в виде лабиринта, в котором блуждает греховная человеческая душа. В центре лабиринта — древо познания, к которому и ведет трудная дорога познания добра и зла. Христианство переосмыслило древний универсальный символ дороги в обитель мертвых в духе христианского миропонимания.

Поразительная устойчивость и широчайшее распространение образа лабиринта как явления культуры можно объяснить лишь заложенным в глубинах общечеловеческого сознания древним архетипом.

С символом лабиринта связана и символика спирали. Спираль, объединяющая систему концентрических окружностей, выражает собою пограничное состояние между неподвижностью и движением, временем и вечностью, она связана с идеей циклизма, круговорота жизни и смерти. Само мифологическое мышление движется как бы по спирали. Как символ мироздания и вечности, а возможно и мира мертвых, спирали вырезаны на одной стороне пластины из палеолитического местонахождения Мальта (Сибирь), а на другой ее стороне изображены змеи — олицетворение подземного мира. В Сибири мы встречаем спирали и на погребальных масках таштыкской культуры, относимой к железному веку — знак принадлежности погребенного к миру мертвых и выражение надежды на его возрождение. На глиняной табличке из Вавилона показаны внутренности жертвенного животного, уложенные в форме двойной спирали¹⁰. На Западе двойная спираль изображалась строителями мегалитических комплексов. Спирали, вырезанные на каменных блоках, встречают посетителей при входе в мегалитические святилища и погребальные сооружения на о-ве Мальта, в Ирландии и других местах. Чтобы войти внутрь, нужно было миновать изображения спиралей, возможно, несущих надежду на возвращение к новой жизни. В Нью-Грейндж (Ирландия) у входа в обитель мертвых виден и другой символ — триквестр, тройная спираль, символ круговорота жизни и вечного обновления¹¹.

Индейцы навахо использовали изображение спирали, образованной змеями, в обряде лечебной магии¹², а змея, как мы помним, символизировала бога врачевания Асклепия. Ритуальное вращение дервишей, членов мусульманских суфийских братств, воспроизво-

дит божественный акт творения и магически способствует продолжению творческого процесса и сохранению жизни.

И, наконец, мандала — символ, родственный лабиринту и спирали. Мандала, в буддизме махаяны, — священная модель Вселенной, ритуальная космограмма. Ее концентрическая структура призвана выразить восхождение души к центру, символизирующему духовное преображение и просветление. Вспомним в этой связи икону «Дорога в рай», о которой говорилось выше.

Итак, перед нами еще одна совокупность связанных между собой явлений — архетипов. Истоки ее — в глубочайшей древности, и она тоже проходит через века, континенты, культуры. В ее основе — визуальные полисемантические символы, свидетельствующие об очень ранней способности человека к символическому мышлению, с течением времени «обрастающие» все новыми значениями.

Мы обнаружили, что существуют не только архетипы как отдельные явления общественного сознания и поведения, но целые комплексы тесно связанных между собой явлений, которые можно называть архетипами-комплексами. Такое понимание архетипов существенно отличается от юнгианского.

Сложной структурой обладает и сам посвятельный комплекс, принадлежащий к древнейшим универсальным формам религии. Характерные особенности обрядов инициации, прежде всего все то, что происходит на фазе лиминальности, во время которой неопиты проходят состояния символической смерти и нового рождения, когда они не только лишены статуса — подавлена сама их личность и они образуют то, что В. Тэрнер называет коммунитас, общину, стоящую за рамками общества¹³, — все это в дальнейшем находит развитие в многочисленных общественных институтах вплоть до тюрем и концлагерей.

Архаические инициации получают новую жизнь в эсхатологических движениях, в религиозных братствах и орденах, образующих социальные структуры, подобные коммунитас. Инициации мистических братств ислама обладают теми же чертами, что и архаические инициации подростков. Это и «второе рождение», и положение ученика — мюрида, «сына шейха», — обязанного своему «отцу» безусловным повиновением, и братство учеников, ведущих аскетическую жизнь. Экстатическое состояние одержимости и транса, характерное для суфиев и дервишей, свойственно архаическому шаманству. Во время священного танца дервиши поют:

Сквозь три существования

Проходит жизнь моя:

Я был сырой,

Меня изжарили,

Теперь я обожжен.

Что это, как не суть инициации шамана (его духовное преображение), выраженная в немногих словах?

Джалаледдин Руми, великий мистик и визионер XIII в., поэт и музыкант, основатель братства «вертящихся дервишей», был автором этих строк. «Много дорог ведет к Богу, я избрал дорогу танца и музыки», — говорил Руми; не сближает ли это его с великими шаманами?

Я упомянул выше об очень ранней способности человека к символическому мышлению. Археологически она засвидетельствована на стадии антропогенеза. Речь идет о круглых раковинах, просверленных в центре, очевидно, для подвешивания, заполированных вследствие длительного употребления. Найдены они в местонахождениях нижнего и среднего палеолита — в пещере Схул в Израиле (их древность достигает 100 тыс. лет), в Оуэд Джеббана в Алжире (90 тыс. лет), в пещере Бломбос в Южной Африке (75 тыс. лет)¹⁴. Возможно, они употреблялись как украшения или знаки статуса. Как бы то ни было, это несомненное свидетельство символического мышления уже в нижнем палеолите — значительно раньше, чем допускают многие исследователи. А способность к символическому мышлению — основа религиозно-мифологического мышления.

Религия — явление в значительной мере автономное. Она взаимодействует с другими сферами культуры, но не обусловлена ими, не детерминирована социальными, экономическими и иными факторами. Она живет своей собственной жизнью, как бы реализуя заложенную в ней программу. Чувство священного скрыто в самой природе человека. Мы едва ли в состоянии убедительно, опираясь на факты, ответить на вопрос о происхождении этого чувства, но этнология установила твердо его универсальность, воплощенную в бесконечном многообразии форм, этнически и культурно обусловленном. Как полагает Рудольф Отто, ощущение священного находится в основе непосредственного, иррационального, личного религиозного опыта, оно предшествует религии как социальному институту, как системе верований и культов¹⁵. Задолго до того, как Отто написал свою книгу, он путешествовал по странам Востока. В Тунисе, сидя в синагоге и слушая восклицания молящихся «кадеш, кадеш, кадеш» (кадеш — святой, священный), он, по его словам, испытал чувство глубокого благоговейного трепета, мистического присутствия священного, возносящего человека над повседневной реальностью. И это переживание стало началом его размышлений о священном как архетипической основе религии¹⁶.

В архаическом обществе религия — сам образ жизни, она пронизывает собою все существование человека. Такое, например, характерное явление социальной организации аборигенов Австралии, как мужское доминирование, неразрывно связано с эзотерическим, недоступным для непосвященных религиозно-мифологическим комплексом.

Аборигены Австралии, как и другие охотники и собиратели, погруженные в космический ритм, ощущающие себя частью природы, как правило, не стремились влиять на природу, навязывая ей свою волю, заставляя ее меняться в нужном им направлении, хотя они и пытались, например, вызвать дождь во время продолжительных засух. Главное, чего они хотели, — чтобы природа не менялась. Это настойчивое желание сохранить космическую стабильность, порядок вещей, установленный во Времени сновидений, определяло в традиционных условиях их поведение и психологию. Перемены опасны — эта психологическая установка была причиной необычайной устойчивости технологических традиций, форм и типов орудий и других предметов материальной культуры, характерной для первобытного общества. Окружение предметов культуры религиозно-магической аурой, надделение их мистическими свойствами способствовало сохранению культурных достижений, закреплению нового, возникновению традиции, «серийной повторяемости». Устойчивость достижений культуры — одно из важнейших ее завоеваний. В соответствии с этой же системой ценностей люди, добывая средства жизнеобеспечения охотой, рыболовством, собирательством, стремились делать так, чтобы добытое не превышало необходимого прожиточного минимума.

И все же религиозное творчество свойственно и архаическим охотникам. Творчество в области духовной культуры нередко опережало развитие в других направлениях; именно так было у австралийцев. Массовые религиозные движения, вовлекающие в свою орбиту людей многих племен, странствующие культы, о которых я писал в очерке «Время сновидений и революция»¹⁷, — яркие примеры религиозного творчества. Но хотя эти явления стимулировались социальной ситуацией и порою воплощались в невиданных прежде формах религиозной жизни, они не затрагивали основ сложившейся религиозно-философской системы.

Пророческое начало носит революционный характер и в традиционных обществах. Мы видим это и в Австралии, наблюдая пророков новых религиозных движений. Но, как правило, инициаторы перемен, желая оправдать и утвердить их в сознании соплеменников, апеллировали к древнему Закону. Новое искало поддержку в мифологическом прошлом. Христианство, припесенное колонизацией, инкорпорировалось аборигенами в их собственную систему верований.

В традиционном представлении аборигенов Австралии только герои Времени сновидений обладают творческим потенциалом, они — творцы мира; люди же приняли мир как дар свыше и должны этот дар сохранить таким, каким они его получили. Это достигается реактуализацией событий Времени сновидений, иначе говоря —

творческого процесса мирозидания. Процесс этот не прекращается, и людям дана возможность участвовать в нем, совершая обряды или посещая святилища. И тогда они превращаются на время в активных соучастников творчества.

Перед нами — два лица архаической религии, совмещение двух тенденций — религиозного творчества и стремления сохранить этой традиционной духовности. Религиозная жизнь архаических обществ — взаимодействие социально-исторических условий и религии как уникального явления, независимого от этих условий. Религия как бы преломляется в социально-исторической обстановке подобно рефракции света, который, не теряя своих физических свойств, преломляется в различных иноприродных средах.

В реальной жизни религиозное творчество никогда не прекращалось. И в наши дни возникают новые святилища, принадлежащие людям, переселившимся из других мест. Святилища «обрастают» мифами, и на этой основе формируются новые культы¹⁸. Работа мифологического сознания не прекращается, как это было и в далеком прошлом по мере расселения аборигенов по континенту и освоения новых земель.

Религии этнические, замкнутые в своем племени или народе, исторически противопоставлены религиям, преодолевающим традиционный этноцентризм. Дихотомия религиозного этноцентризма и религиозного универсализма обретает некую аналогию в дихотомии мифологического и исторического времени. Мифологическому сознанию свойственно циклическое понимание времени, историческому — понимание времени как цепи неповторимых событий. Мифологическое время замкнуто в себе и обратимо, историческое — открыто и необратимо. Миф, для которого прошлое является настоящим, а настоящее — прошлым, снимает проблему времени; для исторического сознания проблема времени сохраняет все свое значение. Историческое сознание эсхатологично, катастрофично, оно тревожно ждет прекращения времени, когда, говоря словами Апокалипсиса, «времени уже не будет». Эсхатологизм — учение о конце истории. Понимание истории как трагедии, имеющей свое начало, внутреннее развитие и конец, содержится уже в Библии. Между мифологическим и историческим сознанием, однако, нет пропасти, эсхатологизм и катастрофичность заложены уже в мифологическом сознании.

Ожидание мировой катастрофы преследовало человечество на протяжении тысячелетий. Его знали цивилизации Древнего Египта и Месопотамии, Индии и Ирана; оно отразилось в наиболее раннем памятнике христианской литературы — Откровении Иоанна Богослова. Особенно усиливались такие настроения в периоды социальных кризисов. Это происходит и в наше время.

Дохристианская и раннехристианская апокалипсическая литература отмечена пророчествами, которые в аллегорической, эзотерической форме несли божественную весть о судьбах мира и конце истории. Еврейские апокалипсические тексты, рожденные в обстановке испытаний и разочарований, связанных с иноземным владычеством и разрушением храма, были проникнуты надеждой на победу парода над его врагами, но говорилось в них о победе добра над злом, света над тьмой. В мире происходит вечная борьба доброго и злого начал, и добро в конце концов восторжествует. Истоки этих идей нередко видят в иранском зороастризме, оказавшем влияние на еврейское сектантство (например, на кумранскую общину), а затем и на христианство. Имеется в виду зороастрийское дуалистическое учение о борьбе Ахурамазды и Ангро-Майнью, олицетворяющих доброе и злое начала в мире¹⁹.

Но есть в этой парадигме и нечто гораздо более древнее, свойственное еще архаическому мировосприятию и, возможно, заложенное в древнейших пластах общечеловеческого сознания. В архаическом миропонимании мифологема «вечного возвращения», предустановленности мирового порядка сочетается с понятиями о добре и зле, с их олицетворениями в мифологических образах. У тасманийцев они олицетворены в образах доброго существа, пребывающего на небе, и его зловещего антипода; первое правит днем, и с ним связано все хорошее, второе — ночью, и ему приписывается все пагубное, включая и саму смерть. В тасманийском мифе доброе и злое существа занимают такое же равноправное положение, как и боги, олицетворяющие добро и зло в зороастрийской традиции. Вот из каких глубин пришли и зороастрийское, и другие дуалистические представления о господстве в мире доброго и злого начал.

Сознанию архаического общества свойственно и представление о фатальном несовершенстве человека и нарушении им неких условий, что ведет к катастрофическим последствиям. Таковы мифы о нарушении традиционных предписаний и запретов и наказании за это, например мифы аборигенов Австралии о нарушении правил поведения проходящими инициацию подростками, вследствие чего происходит стихийное бедствие — пожар или наводнение. Такие мифы — предтечи библейского мифа о нарушении правил поведения первыми людьми. В других австралийских мифах нарушителями Закона оказываются сестры-прародительницы, вступившие в кровосмесительную связь.

Дихотомия добра и зла — одна из глубочайших и древнейших категорий сознания. Мировое зло и противостоящее ему добро всегда мыслились фундаментальными принципами бытия. Об этом свидетельствуют многочисленные факты этнологии, относящиеся к охотникам и собирателям всех частей света²⁰.

Благодаря Откровению Иоанна Богослова тема апокалипсиса оказала глубокое воздействие на сознание христианского мира. В средневековой Европе люди жили в ожидании пришествия Антихриста и конца мира. В русском религиозном сектантстве это продолжалось вплоть до XIX в.

Вторая половина XX в. отмечена новой вспышкой интереса к апокалипсизму и апокалипсическим пророчествам. Никогда после Средневековья Запад не был в такой мере охвачен тревожным предчувствием грядущих потрясений и бедствий. Это неудивительно: десятки миллионов людей погибли в двух мировых войнах, стали жертвами Холокоста и тоталитаризма. А с появлением ядерного оружия перспектива всемирной катастрофы стала всеми признанной реальностью.

Апокалипсические ожидания не обошли и мир ислама. Апокалипсизм характерен для него, как и для христианства. Коран содержит предсказания о конце света. В мире воцарится мусульманский аналог Антихриста, «ложный мессия» — Даджжал. За всемирной катастрофой последует воскресение из мертвых и страшный суд, на котором человечество предстанет перед Аллахом.

Еще Л. Леви-Брюль признавал, что многие черты первобытного мышления сохраняются и в современном обществе, что умственная деятельность человека нашего общества является одновременно рациональной и иррациональной, элементы мистического мышления присутствуют и в ней²¹. Мышление современного человека мистично и мифологично, вероятно, не в меньшей степени, чем мышление архаического охотника. История XX века показала это со всей наглядностью: люди в нацистской Германии и Советском Союзе жили в тени двух великих мифологем нашего времени. Мифологичность мышления современного человека, его способность воспринимать миф как реальность объясняют, почему миллионы людей и на Западе, и на Востоке жили и продолжают жить в мире мифов — не унаследованных, а созданных в наше время, почему политики и масс-медиа так успешно манипулируют общественным сознанием, почему мифы, овладевая массами, становятся движущей силой истории.

Религиозно-мифологическое мышление всегда сосуществовало с рациональным и научным. Одни и те же люди в разных обстоятельствах могут переходить от одного типа мышления к другому, и это характерно для любого общества. В жизни африканцев азанде, например, рациональное и религиозно-магическое мышление играют одинаково большую роль²². Вера азанде в колдовство хорошо уживается с рациональным, эмпирическим пониманием причин и следствий. Историческое время не вытесняет сразу и полностью мифологическое, оно может «смыкаться» с мифологическим, история — переходить в миф²³.

По утверждению К. Уайттекера, исследователя восточных мифологий, китайцы никогда не проводили четкого различия между мифами и реальностью, между героями мифов и историческими личностями. Председатель Мао казался китайцам подобным всемогущему божеству. В годы культурной революции можно было услышать объяснение стюардессы, что пользоваться специальными ремнями в целях безопасности нет никакой необходимости, так как великий кормчий Мао наблюдает за безопасностью полетов²⁴.

Религиозно-мифологическое мышление при всей своей универсальности обладает одной особенностью — оно ускользает от исследователя, подходящего к нему с обычным научно-теоретическим инструментарием. Религия, будучи социальным явлением, остается явлением глубоко личным, интимным. Она нуждается в «понимании». Она требует особого научного подхода.

Такой подход получил название феноменологического. Одним из первых его предложил протестантский теолог и философ Фридрих Шлейермахер в 1799 г. Сущность религии, говорил он, в непосредственном, интуитивном переживании или чувстве зависимости от бесконечного. Религия обладает самостоятельным, феноменальным бытием, ее невозможно понять, пытаясь объяснить ее какими-либо иными, вне религии находящимися явлениями. Постичь сущность религии можно только в понятиях самой религии.

На рубеже XIX–XX веков феноменологический подход к изучению религии получил дальнейшее развитие в трудах Вильгельма Дильтея, в его концепции о «понимании» как методологической основе гуманитарных наук или наук о духе, в отличие от наук о природе, основанных на эксперименте. Противопоставляя науки о природе наукам о духе, Дильтей противопоставлял естественно-научный метод «объяснения» методу «вживания», погружения в духовную жизнь общества и личности. Ведь мир природы дан нам в качестве внешнего объекта, а мир человека — это мы сами.

К феноменологическому направлению в изучении религии близки идеи Эдмунда Гуссерля, основателя феноменологии в философии. Феноменология исходит из того, что факты должны говорить сами за себя, любые предвзятые схемы — философские, психологические, социологические — должны быть отвергнуты. Надо «вернуться» к самим явлениям, освободиться от предрассудков, эмоциональных суждений, теоретических спекуляций — и только тогда явления обнаружат свою сущность.

Феноменологический подход — враг редукционизма, сведения сложного к чему-то более элементарному, более понятному. Редукционизм игнорирует специфику сложных явлений, а такой была уже первобытная религия. Пытаясь понять религию, как и любой другой феномен духовной культуры, надо увидеть мир их собственными глазами.

Идеи Дильтея оказали большое влияние на последующих исследователей духовной культуры²⁵. Одним из наиболее известных представителей феноменологической традиции является Мирче Элиаде. Подобно другим сторонникам этого метода, он считал, что пытаться понять сущность религиозного феномена обращением к физиологии, психологии, общественным явлениям или экономике — путь ложный, он пренебрегает главным — уникальной и несводимой ни к чему иному основой религиозного опыта, которую мы называем чувством или понятием священного²⁶. Элиаде — противник редукционизма и демистификации религии, популярных в интеллектуальных кругах западного мира. Феноменологический метод он называет герменевтическим. Герменевтика — искусство толкования текстов, фактов, явлений посредством «вживания», интуиции, понимания.

Независимо от В. Дильтея и Г. Риккерта, противопоставлявших историю, имеющую дело с единичными, неповторимыми явлениями и событиями, естественным наукам, имеющим дело с законами, к тому же выводу пришел Достоевский. «История никогда не была наукой и никогда не сможет ею стать... Будущее, по мнению Достоевского, — пишет Ф. Степун, — не выводимо из прошлого и настоящего. Это было бы возможно, если бы в истории действовали законы, как они действуют в естественных науках. Но понятие закона к истории не приложимо, о будущем можно только гадать, его можно предчувствовать, быть может предугадывать в художественных образах»²⁷.

Макс Вебер, опираясь на методологический принцип понимания, подобно Дильтею утверждал, что духовную культуру невозможно постичь без обращения к системе ценностей, заложенных в сознании ее носителей. В центре социальной реальности для Вебера — ценностно-мотивированное поведение отдельных людей. Социальные процессы пуждаются в истолковании индивидуальных мотивов. Таков подход Вебера и к религии — это хорошо видно в его труде «Протестантская этика и дух капитализма»²⁸. Для Вебера главное в современном капитализме — его этос, устойчивая совокупность нравственных ценностей, а не сущность его как экономической системы.

Внимание Вебера к роли и значению индивидуального ценностно-мотивированного поведения в крупных социальных и религиозных процессах заслуживает особенного внимания. Ведь религия не существует в абстракции, это — прежде всего сами люди. Быть может, правильнее говорить не об исламе, буддизме или христианстве, а о мусульманах, буддистах и христианах. На микросоциальном уровне, внутри великих религиозных традиций, таких, например, как индуизм, существует множество «малых традиций», нередко ограниченных одной деревенской общиной. Они представляют собой автономные религиозные образования, характеризующиеся локальными особенностями верований и культа. В католицизме и пра-

вославию, в различных направлениях ислама и буддизма под «покровом» официальной религии сохраняется целый мир локальных культов, местных святых и святынь, на поверхностный взгляд христианских, мусульманских или буддийских, но в действительности ведущих свое происхождение из глубокой дохристианской, доисламской, добуддийской древности и многое удержавших от того времени. Это — мир народных религий: народного христианства, ислама и буддизма. Вот это и есть подлинная религия народных масс.

Вебер видел эволюцию религиозного сознания как процесс рационализации религии, который выразился, например, в утрате религиозным ритуализмом и магией их прежнего значения. Я бы сказал, что прежнее свое значение утратила сама традиционная религия. Массовое религиозно-мифологическое сознание реализуется теперь в других формах, которые можно назвать парарелигиозными или псевдорелигиозными.

К сказанному о Вебере и феноменологической школе я бы добавил, что принцип понимания находит аналогию в культуре аборигенов Австралии. Для них услышать миф мало, необходимо его понимать. А понимание мифа, интерпретация его — все это требует не только знаний, но, прежде всего, приобщения к миру сакрального. Люди учатся этому с юности, но полного понимания мифа, овладения необходимыми для этого знаниями и, главное, духовного прозрения они достигают только в старости.

Человеческое общество — сложная система, способная к «свободному выбору» альтернативных путей эволюции. Историки и социальные антропологи показывают это на примере самых разных обществ всех континентов. Однолинейный эволюционизм отброшен, его сменили многолинейные теории эволюции, а на место теории общественных формаций пришла цивилизационная парадигма²⁹. При этом выясняется, что многие общества, несмотря на большие различия между ними, обнаруживают «поразительную степень сходства»³⁰.

В чем именно состоит это сходство и чем оно объясняется? Ответить на этот вопрос предоставим автору цитируемой статьи. Как я думаю, многие сходные явления в самых разных обществах и культурах объясняются тем, что явления эти восходят к неким общим для этих обществ архетипам коллективного сознания и поведения.

С.С. Аверинцев рассматривал древние цивилизации как своего рода водораздел, преградивший поток культурной преемственности между первобытностью и более поздними обществами. Эти цивилизации, по его словам, «отличны принципиально от первобытной архаики». В качестве одного из примеров он избрал древние Афины, где все гражданские права имели лишь члены общины, а чужаки были бесправными рабами. Человеку «вне общины» давался ста-

тус жертвенного животного. И это в эпоху, когда Афины были «самым просвещенным и свободным государством тогдашнего мира»³¹.

Речь здесь идет о явлении, очень характерном для первобытных и архаических обществ, в которых моральные нормы распространялись исключительно на людей своей общности. Чужака можно было убить, принести в жертву, превратить в раба; чужие были потенциальными врагами, их подозревали в колдовстве и вообще не считали людьми. Я называю это первобытной этнической относительностью, этнической детерминированностью общественного сознания. И вот оказывается, что это явление существовало не только в эпоху первобытности. И Древняя Греция, и другие цивилизации древнего мира во многом продолжали традиции предшествующих им архаических культур. То же самое относится и к обществам, пришедшим им на смену, социальная и культурная преемственность между ними не прерывалась.

В глубине тысячелетий — писал Михаил Гершензон — «был добыт весь существенный опыт человечества... Первобытная мудрость содержала в себе все религии и всю науку». Тогда-то «зародились вечные течения, текущие от пращуров до нас и дальше в будущее»³². Гершензон обращается к архаическим верованиям, мифам Ригведы, религии Ветхого завета и Древней Греции, метафизике Гераклита и поэзии Пушкина, чтобы проследить некую общую идею, связывающую их. Такой подход мне кажется очень плодотворным.

Формационная и цивилизационная парадигмы могут не противоречить одна другой, а сочетаться. Именно это я пытался выразить, в предварительной форме, когда писал о двух культурных блоках внутри каждой первобытной этнической культуры. Один из них связывает между собой различные общества, другой делает каждое общество уникальным; первый характеризуется наличием универсальных явлений, второй — неповторимым культурным своеобразием³³. Все это относится, разумеется, не только к первобытному обществу.

Следует признать, что возможны различные концепции исторического процесса, имеющие равное право на существование. Это зависит от тех задач, которые ставит перед собой исследователь, от эвристической программы исследования. Так, анализ социально-экономической структуры первобытного общества строился мною на концепции первобытнообщинной формации. В основу исследования была положена классическая формационная парадигма исторического процесса. Но она не применима для изучения духовной культуры. Здесь необходимы иные методы, иной методологический инструментарий, а, главное, сам исследователь должен обладать способностью видеть вещи в иной перспективе.

Возможности исторического познания неограниченны. Совмещение этнологии и истории открывает перед обеими науками новые

пути, новое, еще не освоенное пространство. Мифологическое мышление, которые определяло и продолжает определять отношение людей к миру, архетипы общественного сознания и поведения, которые воспроизводятся в разные эпохи то в одних, то в других группах человечества, связывая их между собой, — все это ставит перед нами новые проблемы и требует новых решений. Историческая наука, обогащенная этнологией, приобретает новую глубину — способность смотреть не только в далекое прошлое, но и в глубины общечеловеческого сознания.

Взгляни на эту скалу, — сказал мудрец. — Она стоит здесь, посреди пустыни, подобно гигантскому допотопному зверю. Она стоит здесь со дня основания мира. Утром, на восходе солнца, она отбрасывает на землю далекую тень. Потом солнце поднимается, тень становится все меньше, но в расселинах всегда прохладно, сквозь камни струится вода и на каменных стенах видны рисунки древних людей. А с приближением вечера огромная тень снова ложится на пустыню. И так будет всегда, пока солнце не перестанет совершать свой путь по небу. Пойдем, укроемся в ущелье от его палящих лучей.

1. Myers F.R. *Pintupi Country, Pintupi Self*. Washington, 1986. P. 48–51.
2. Бердяев Н. Собр. соч. Париж, 1989. Т. 3. Типы религиозной мысли в России. С. 165.
3. Кабо В. Круг и крест. Размышления этнолога о первобытной духовности. Канберра, 2002. С. 73–99.
4. Silberbauer G.B. A sense of place // *Key Issues in Hunter-Gatherer Research*. Oxford, 1994. P. 129, 135.
5. Blows J.M. *Eagle and Crow. An Exploration of an Australian Aboriginal Myth*. N.Y., 1995. P. 92, 173–74, 181.
6. Сагалаев А.М. Птица, дающая жизнь (из тюрко-угорских мифологических параллелей) // *Мировоззрение финно-угорских народов*. Новосибирск, 1990. С. 29–33.
7. Подробнее о происхождении и семантике этих символов, а также лабиринта, я пишу в книгах «Круг и крест» (ч. II «Религиозный мир палеолита», гл. «Искусство и символизм») и «Ванджина и икона».
8. Kern H. *Through the Labyrinth. Designs and Meanings over 5,000 Years*. Мюнх; Л., 2000. P. 31, fig. 14, 70, 649–51, 655; Fisher A. and Gerster G. *The Art of the Maze*. L., 2000. P. 12, 143.
9. Кабо В. Ванджина и икона. Искусство аборигенов Австралии и русская иконопись. Канберра, 2002. С. 14–15, рис. 7.
10. Purce J. *The Mystic Spiral // Journey of the Soul*. L., 1980, fig. 2; Kern H. *Through the Labyrinth...* fig. 2.
11. Hawkes J. *The Atlas of Early Man*. L., 1976. P. 71, 83; Purce J. *The Mystic Spiral...* fig. 55, 56.
12. Purce J. *The Mystic Spiral...* fig. 9.
13. Тэрнер В. Символ и ритуал. М., 1983.

14. Bednarik R. Middle Pleistocene beads and symbolism // *Anthropos*. 2005. Bd. 100. № 2. S. 537–552; *The Sydney Morning Herald*. 2006. June 24–25. P. 19.
15. Otto R. *The Idea of the Holy*. Oxford, 1923 (1-е изд. — 1917).
16. Bennett C. *In Search of the Sacred. Anthropology and the Study of Religions*. L.; N.Y., 1996. P. 90–92.
17. Этнографическое обозрение. 2006. № 6 (в печати).
18. Merlan F. *Caging the Rainbow*. Honolulu, 1995. P. 209–228.
19. Например: Cohn N. *Cosmos, Chaos and the World to Come. The Ancient Roots of Apocalyptic Faith*. New Haven, 1993.
20. Подробнее об этом: Кабо В. *Круг и крест... С. 307–325* (гл. «Первобытная этика»).
21. Леви-Брюль Л. *Первобытное мышление*. М., 1930. С. 4, 319–320.
22. Evans-Pritchard E.E. *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Oxford, 1937.
23. Эванс-Причард Э.Э. *Нуэры*. М., 1985. С. 99.
24. *An Introduction to Oriental Mythology* / Ed. Whittaker C. New Jersey, 1989. P. 13.
25. Например: Leeuw G. van der. *Phaenomenologie der Religion*. Тьбинген, 1933; англ. пер.: *Religion in Essence and Manifestation*. N.Y., 1938.
26. Eliade M. *Patterns in Comparative Religion*. N.Y., 1972. P. XIII.
27. Степун Ф. *Встречи*. Мюнхен, 1962. С. 23.
28. Вебер М. *Избранные произведения*. М., 1990.
29. Например: *Альтернативные пути к цивилизации*. М., 2000.
30. Классен Х.Дж.М. *Проблемы, парадоксы и перспективы эволюционизма // Альтернативные пути к цивилизации*. М., 2000. С. 17.
31. Авериц С.С. *Глубокие корни общности // Лики культуры: Альмапах*. М., 1995. Т. 1. С. 431–444.
32. Гершензон М. *Гольфстрем*. М., 1922. С. 5.
33. Кабо В.Р. *Первобытная доземледельческая община*. М., 1986. С. 7, 261.

Е.А. Окладникова

ЭТНОГРАФИЧЕСКИЙ МУЗЕЙНЫЙ ПРЕДМЕТ ЭПОХИ ПОСТМОДЕРНА: СНОЛОВКА ОДЖИВВЕ

В 1998 г. состав американского собрания МАЭ РАН пополнился новой коллекцией, в которую вошли сувенирные изделия индейцев Прерий. Среди многих произведений этнографического сувенирного искусства коренного населения Северной Америки последней четверти XX в. оказалось приспособление для ловли сновидений — сноловка.

Сегодня старые этнографические вещи стали поступать в музей реже, чем предметы современные, сувениры. Последние десятилетия этнографические музеи перестают чураться «аэропортного искусства», которое пока отлеживается в фондах, набирая «исторический вес». Некоторые сувенирные этнографические предметы, например