

Частное образовательное учреждение высшего образования

«СВЯТО-ФИЛАРЕТОВСКИЙ ИНСТИТУТ»

(СФИ)

Принято
ученым советом СФИ
19.04.2021 г., протокол № 2;

Утверждено
приказом ректора
от 20.04.2021 г. № 13/1-21 од;

Рабочая программа дисциплины

Религия и культура

(для очной, заочной форм обучения)

в рамках программы профессиональной переподготовки
«Религия, культура и общество»

Приём 2021 г. по очной, заочной формам обучения

Москва 2021

ПОЯСНИТЕЛЬНАЯ ЗАПИСКА

Курс «Религия и культура» предназначен для студентов 1 курса факультета дополнительного профессионального образования по религиоведению Свято-Филаретовского православно-христианского института.

Предмет курса – изучение культурных форм и процессов, интерпретация основных культурологических и религиоведческих понятий и концепций.

Цель курса – сформировать у студентов представления о характере и типах взаимоотношений отношениях между религией и культурой.

Задачи курса - ознакомить студентов со смыслообразующими основаниями и типологией культур, основными понятиями культурологии и культурной (социальной) антропологии, представить систему культурологических и культурно-антропологических концепций.

Методология курса - историко-типологический подход, демонстрация принципиальной множественности культурологических, культурно-антропологических и религиоведческих понятий и концепций.

Объем курса для вечернего отделения составляет 40 часов (30 часов лекций, 8 часов семинарских занятий и 2 часа итоговая письменная работы), для заочного отделения – 40 часов лекций в аудиозаписи.

На последнем занятии студенты пишут итоговую письменную работу в форме теста. В процессе обучения студенты выполняют аналитическую работу «Анализ сайта религиозной организации».

СОДЕРЖАНИЕ КУРСА

Тема 1. Введение в курс «Религия и культура»

Предмет и задачи курса. Культурологический и культурно-антропологический подходы к изучению культуры. Этимология понятия «культура» от эпохи античности до наших дней. Понятие «культура» в трудах мыслителей эпохи Просвещения (И.Аделунг, И.Гердер, И.Кант). Понятие «культура» становится научным термином. Основные подходы к определению культуры: описательный (Э. Тайлор), исторический (Э. Сэпир), нормативный (К. Уисслер), психологический (Р.Бенедикт), генетический (Л. Уайт). Культурная антропология и культурология. Основные понятия наук о культуре: культурные универсалии, культурная статика и культурная динамика, функции культуры. Фундаментальные характеристики культуры (Дж.Мердок). Трудности определения понятия религия. «Религия», «квазирелигия», «псевдорелигия». Религия: основные подходы к пониманию и определению: П. Бергер, У. Джеймс, Э. Дюркгейм, К. Маркс и Ф.Энгельс, Р.Отто, П. Тиллих, Э.Трельч, П.А. Флоренский, Э.Фромм. Функции религии по Э. Дюркгейму. Структура религии.

Тема 2. «Культура-вера». Примитивная религия и культура

Примитивная религия и культура религия в культурно-антропологических концепциях XX века. Признаки примитивная культура: признаки. Причины повышенного интереса культурных антропологов к примитивной религии Теории примитивной культуры и религии. Фундаментальные основания эволюционной парадигмы. Классики эволюционизма (Л. Морган, Э. Тайлор, Д. Фрезер). Борьба эволюционистов против расово-антропологической школы (А. Гобино). Эволюция первобытной культуры в концепции Э. Тайлора. Метод пережитков Анимизм. Фетишизм. Тотемизм. Кризис эволюционизма. Диффузионистский подход к изучению истории культуры (Ф. Ратцель). «Божественное социальное» и коллективные представления. Значение концепции Э. Дюркгейма. Концепция первобытности в работах Л. Леви-Брюля. Б. Маллиновский и функциональный подход к изучению примитивной культуры. Концепция культурной

преемственности (М. Мид). Становление семиотического знания (Ф. Соссюр). Три вида знаков по Ч. Пирсу. Структуралистский подход к изучению магии, мифологии и первобытной религии (К. Леви-Стросс). «Ситуация постмодерна» в культурно антропологическом и культурологическом знании

Тема 3. Религия и культура этноса.

Проблема определения понятия «этнос» (С. Широкогоров). Этничность. Виды этнических общностей. Уровни этничности. Основные подходы к изучению этносов (примордиализм, инструментализм, конструктивизм). Теория пассионарности (Л.Гумилева). Этничность, как «социальный стигмат» (Ф.Барт). Классификации этносов. Структура этноса. Этнос и субэтнос. Этнос и суперэтнос. Конфессиональные факторы обособления и сближения этносов. Религия и процессы этногенеза. Этнические функции религии. Религия и характер хозяйственной деятельности (М. Вебер, К. Доусон). Национальная религия. Этнический фактор в мировых религиях. Концепции «религиозных наций». Варианты развития отношений между религией и культурой этноса. Этноконфессиональные общности. Религия и этнокультурная идентичность.

Тема 4. Мифология и культура

Миф - проблема определения. Миф как сакральное повествование. Признаки и структура мифа по М. Элиаде. Миф и сказка (В.Я. Пропп). Функции мифа (Б. Малиновский). Исторические формы бытования мифа. Основные подходы к классификации мифов. Космогонические и космологические, теогонические и теологические, этиологические, сотериологические, танатологические, эсхатологические, тотемические, календарные и др. Мифы – исторические повествования. Мифологический герой. Мифы о культурном герое. Развитие представлений о мифе и его роли в истории культуры в философии, культурной антропологии и культурологии в XVIII –XX вв. Натурмифологический (М.Мюллер, А. Потебня) и антропологический (Д. Фрезер) подходы к изучению мифа. Интерпретация мифа в рамках структурализма (К. Леви-Стросс). Мифокритика (Н. Фрай). Миф и современная культура. Политическая мифология (Э. Кассирер). Мифология и реклама. Мифология массовой культуры. Миф, как «похищенный язык» (Р. Барт).

Тема 5. Ритуал в системе культуры.

Ритуал как социокультурный феномен (В.Н. Топоров). Основные подходы к определению ритуала (В.Фукс, Дж. и А. Теодорсоны. Ритуалы и роли. Выразительные средства ритуала (язык, жест, мимика, танец, пение, пантомима, цвет). Ритуалы и мифы. Функция ритуала в культуре (Э. Дюркгейм, Б. Малиновский, М. Мосс). Ритуал и социокультурная идентичность. Ритуал и чувство сопричастности. Ритуалы и ценности. Символизм ритуальных практик. Религиозные символы в концепции М. Элиаде. Ритуалы и традиция. Ритуалы магические и ритуалы религиозные: общее и особенное. Признаки религиозного ритуала. Функции ритуала. Классификация ритуалов: положительные и отрицательные. Кризисные ритуалы, ритуалы избегания. Похоронные и свадебные ритуалы. Ритуалы интенсификации. Ритуалы инициации и перехода. Ритуалы и системы родства. Культуры ритуального типа. Ритуал и игра. Ритуал и этикет. (по А.Байбурину). Специфика религиозного ритуала. Секуляризация ритуала в новейшее время. Изменение статуса и роли ритуала в современном обществе.

Тема 6. Религиозные ценности и нормы культуры. Интеллектуальная культура и религия.

Культура, как совокупность ценностей. Ценности – диминанты сознания. Г.Риккерт о ценностях. Культурные ценности как представления о желательном. Классификации ценностей (религиозные, социальные, политические, нравственные, эстетические, экономические). Религия, как «генератор» ценностей. М. Вебер о ценностях.

Взаимодействие между религиозными ценностями и ценностями секуляризованной культуры (К. Доусон). Полиморфизм ценностей. Ценностные конфликты между поколениями (М. Мид). Ценностные ориентации личности. Культурные нормы. Основные подходы к классификации социокультурных норм. Формальные и неформальные санкции. Концепция Грита Хофстеде. Р. Мертон об аномии. Народная религия и интеллектуальная религиозность. Интеллектуальная история и интеллектуальная культура (А.Лавджой «Великая цепь бытия»). Вера и идея (Х. Ортега-и-Гассет). «Естественная теология» и научное изучение религии (К.Доусон «Религия и культура»). Религия и идеология. Религия и политическая культура. Классификация политических культур (Г. Алмонд и С. Верба). Религия и ментальность. Исследование истории ментальности в работах Л.Февра («Ф.Рабле и проблема неверия в XVI веке»), Ф.Арьеса («Человек перед лицом смерти»), К. Гинзбурга («Сыр и черви»).

Тема 7 Религия и культура в истории Древней и Средневековой Руси.

Специфика языческих верований и практик восточных славян. Высшая и низшая мифология. Мифологические персонажи, заведовавшие индивидуальной и коллективной судьбой. Архаичность восточнославянской мифологии. Крещение Руси и начало русской истории. Специфика религиозно-культурных отношений в Древней Руси. Феномен «двоеверия» в религиозной культуре Древней Руси. «Трансплантация» канонов и стилей византийской христианской культуры на русскую почву (Д.С. Лихачев). Теория «Москва – III Рим» и ее значение. Церковь и интеллектуальная культура в Западной Европе и на Руси: общее и особенное. Религия и художественная культура. Становление и развитие публицистики. Нил Сорский и его ученики. «Просветитель» Иосифа Волоцкого. Процесс «оповседневивания» религиозных ценностей. Феномен древнерусской книжности (М.С. Киселева). Феномен древнерусской святости (Г. Федотов). Религия и проблема формирования этнокультурной идентичности. Государство и церковь. Церковный раскол и кризис древнерусской духовности и религиозной культуры в XVIIв.

Тема 8. Религия и культура в истории России Нового и времени.

Секуляризация и вестернизация русской культуры в XVIII в. Петр I и Ф. Прокопович. «Духовный регламент» (1721). Становление субкультур: светской (секуляризованной) и церковной (духовной) по И.В. Кондакову. Трансформации духовного сословия. Основные процессы в русской религиозной культуре XVIII века. Роль Петра III и Екатерины II. Культурные «разрывы» между сословиями. Народные религиозные движения в России в XVIII – первой половине XIX вв. Александр I и религиозная ситуация в империи в первой четверти XIX века. Славянофильство и панславизм. Проблема народной религиозности в России во второй половине XIX века (А.Н. Энгельгардт). Народ и народничество. Героизм и терроризм. (С.Н.Булгаков). Религиозные и культурные истоки советского коммунизма и тоталитаризма (Н.А.Бердяев).

Тема 9. Религия и культура в русской истории рубежа XIX-XX веков. Религия и революция

Прекращение гонений на старообрядцев. Эмансипация духовенства. Роль семинаристов в русской науке и культуре, материализм и интеллигенция. Развитие этнического самосознания российского общества. Государственная политика в области религии (Д.А. Толстой, К. Победоносцев, В.Мещерский). Польский вопрос. Славянофильство и панславизм. А. Хомяков. Н. Данилевский и К. Леонтьев. Трансформация политической культуры в России в конце XIX – начале XX вв. Феномен русского радикализма и революционного терроризма (С. Нечаев, П.Ткачев, А. Желябов, С. Кравчинский, Б. Савинков, И.Каляев). Русский радикализм и религия. Основные компоненты русского

серебряного века (по И.В. Кондакову). «Новое религиозное сознание» и революция. Н.Бердяев, Д.Мережковский, В.Розанов и др.

Тема 10. Тоталитаризм и религия

Тоталитаризм и религия: основные исследовательские ракурсы. Х. Арендт «Массы и тоталитаризм». Тоталитаризм – продукт массового общества. Х.Ортега-и-Гассат «Восстание масс». Предпосылки и этапы массовизации российского общества. Н. Бухарин «Азбука коммунизма». Религия и германский нацизм. Д. Бонхоффер «Сопrotивление и покорность». Большевизм и религия. Этапы гонений на религию в СССР. Н.Бердяев о религиозной специфике русского коммунизма. Основные уровни отношений по поводу сакральных явлений и предметов в СССР. Коммунистическая религия. Политический культ. Атеистическая идеология. Вырождение коммунистической религии в СССР.

Тема 11. Религия и массовая культура

Массовая культура. Два основных подхода к интерпретации понятия. Факторы становления и развития массового общества. Европейские интеллектуалы XX века о массовом обществе и его культуре (Ф. Ливис, Х. Ортега-и-Гассет, В.Беньямин, Э.Фромм, Г.Маркузе, П. Бурдьё). Религия массового общества. Традиционные религии в эпоху омаcсовления. «Новые религиозные группы» по Т.Роззаку. «Новая парадигма» социальных исследований религиозных практик. С. Уорен о феномене американской секуляризации. Специфика европейской религиозной ситуации в начале XXI века. Религия и культура в современном российском обществе: парадоксы, конфликты, перспективы.

Распределение часов по темам курса

Наименование темы	Акад. часов аудиторной работы		Часов самостоятельной работы	Всего акад. часов
	Часов лекций	Часов практических занятий		
Тема 1. Введение в курс «Религия и культура»	2		1	3
Тема 2 «Культура-вера». Примитивная религия и культура	2		2	4
Тема 3. Религия и культура этноса	3	1	3	7
Тема 4. Мифология и мировая культура.	3	1	3	7
Тема 5. Ритуал в системе культуры	3	1	3	7
Тема 6. Религиозные ценности и нормы культуры. Интеллектуальная культура и религия.	3	1	3	7

Тема 7. Религия и культура в истории древней и средневековой Руси	3	1	3	7
Тема 8. Религия и культура в русской истории Нового времени	3	1	3	7
Тема 9. Религия и культура в русской истории рубежа XIX-XX веков. Религия и революция	3	1	3	7
Тема 10. Тоталитаризм и религия	3	1	3	7
Тема 11. Религия и массовая культура	3	1	3	7
Итого	31	9	30	70

Перечень фильмов для просмотра и обсуждения на практических занятиях:

- Р. Брессон «Дневник сельского священника» (Франция, 1950);
- К. Дрейер «Слово» (Дания, 1955), «Страсти Жанны Д Арк» (Франция, 1928);
- Л. Бунюэль: «Назарин» (Мексика, 1958), «Виридиана» (Испания, 1961), «Симеон Столпник» (Мексика, 1965);
- И.Бергман «Трилогия веры»: «Сквозь тусклое стекло» (Швеция, 1961), «Причастие» (Швеция, 1962), «Молчание» (Швеция, 1963);
- Х. Тэсигахара «Женщина в песках» (Япония, 1964);
- А. Тарковский «Андрей Рублев» (СССР, 1968);
- К. Бовуа «Люди и боги» (Франция, 2010)
- М. Скорсезе «Молчание» (США, 2016)

Форма итогового контроля – экзамен.

Экзамен состоит из двух частей:

1. Тест по материалам лекционного курса и практических занятий – 1 час.
2. Аналитическая работа «Анализ сайта религиозной организации». Темы работы распределяются в начале изучения курса. Представление и обсуждение итогов работы происходит в ходе итогового занятия – 3 часа.

Список тем (сайтов) для итоговой аналитической работы «Анализ сайта религиозной организации» и методические рекомендации для ее выполнения

<i>Религиозная организация</i>	<i>Адрес сайта:</i>	<i>Ф.И.О. исследователей</i>
1. Объединенная церковь христиан веры евангельской	http://ochve.net/	
2. Церковь адвентистов седьмого дня	http://adventist.ru/	

3. Духовные христиане молокане	http://xn--d1aqnr.xn--plai	
4. Община российских духоборов	http://www.duhobor.ru/	
5. Русская православная старообрядческая церковь	http://rpsc.ru/	
6. Общество сознания Кришны в Москве	http://www.krishna.ru/	
7. Старообрядцы-беспоповцы Федосеевского согласия	http://www.staropomor.ru/index.html	
8. Традиционная буддийская сангха России	https://sangharussia.ru/	
9. Духовное управление мусульман России	http://dumrf.ru/	
10. Союз славянских общин славянской родной веры	http://www.rodnovery.ru/	
11. Церковь Иисуса Христа и святых последних дней	https://latter-daysaints.ru/	
12. Центральный хурул «Золотая обитель Будды Шакьямуни»	http://khurul.ru/	

Этапы и содержание работы:

1. Каждый слушатель группа выбирает для анализа один из сайтов, приведенных в таблице

Примечание. Список сайтов может быть изменен. Для анализа выбираются только сайты тех религиозных организаций, деятельность которых не запрещена на территории Российской Федерации.

2. На основании изучения сайта должны быть сделаны выводы о следующих особенностях функционирования конкретной религиозной организации:

- Декларируемые цели, миссия. В том виде, как она заявлены на сайте. Заявлена ли цель, связанная с противостоянием другим конфессиям, организациям, социальным культурным и этническим группам, лексика и фразеология, связанная с самооценкой религиозного движения (организации) и способами ведения полемики.
- Выразительные средства, используемые для самопрезентации: рисунки, видеоролики, аудиофайлы, цветовые решения сайта.
- Религиозные символы. Представлены ли какие-то иные символы, кроме религиозных (этнические, политические, коммерческие и пр.)
- Способ преподнесения (изложения) вероучения на сайте. Понятный язык, который используют создатели сайта. Его корректность, соответствие нормам толерантности.
- Кому адресована представленная информация (членам общины, неопитам, всем людям, интересующимся деятельностью организации)?
- Информация о мифах, ритуалах, праздниках, конференциях.
- Способ преподнесения и осмысления истории движения. Переживание травмы, связанной с гонениями, репрессиями
- Информация благотворительной деятельности. Проявление заботы об уязвимых категориях населения.
- Степень «открытости» организации. Наличие контактов, обратной связи, форумов, признаков свободного обсуждения вопросов, интересующих верующих, информации о деятельности храмов, молельных домов и пр.

- Наличие конфессиональных образовательных учреждений.
 - Наличие информации, не связанной с собственно религиозными аспектами деятельности организации.
3. Цель работы – приобретение слушателями навыка самостоятельного анализа специфики функционирования религиозных организаций в современной культуре,. Формирование способности работать в команде, толерантно воспринимать социальные, культурные и конфессиональные различия.
 4. Презентация и обсуждение результатов аналитической работы в ходе итогового занятия.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Справочные и информационные издания:

1. Народы и религии мира — М.: Большая Российская энциклопедия, 1998. – 928с.

учебные пособия:

1. Апинян, Т. А. Мифология: теория и событие: учебник / Т. А. Апинян. – СПб.: Изд-во СПб. гос. ун-та, 2005. – 270с.
2. Акопян К.З., Захаров А.В., Кагарлицкая С.Я. и др. Массовая культура Учебное пособие. — М.: Альфа-М: Инфра-М, 2004. — 304с.
3. Воеводина Л.Н. Мифология и культура: Учебное пособие. — М.: Институт общегуманитарных исследований, 2001. — 356с.
4. Ионин, Л. Г. Социология культуры. учеб. пособие для вузов /— М.: Изд. дом ГУ ВШЭ, 2004. — 427, с.
5. Кондаков И.В. Культурология. История культуры России./ Курс лекций. –М: ОМЕГА-Л, 2003.
6. Садохин А.П., Грушевицкая Т.Г. Этнология: Учебник для студ. высш. учеб. заведений. – М.: Издательский центр «Академия»; Высшая школа, 2000. – 304 с.

Научная:

1. Арутюнов, С. А. Культуры, народы, религии / С. А. Арутюнов, С. И. Рыжакова // Культурная антропология / С. А. Арутюнов, С. И. Рыжакова . – М.: Весь мир, 2004 . – С. 187-200.
2. Арндт Х. Истоки тоталитаризма - М.: ЦентрКом, 1996. - 672с.
3. Арьес Ф. Человек перед лицом смерти. –М, 1992.
4. Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. СПб.: Наука, 1993. —240 с.
5. Балагушкин Е. Г. Нетрадиционные религии в современной России. Морфологический анализ. Ч. 2. — М.: ИФ РАН, 2002. — 248с.
6. Барт Р. Миф сегодня. // Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. - М.: Издательская группа "Прогресс", "Универс", 1994. С.72-130.
7. Баранов А.С. Образ террориста в русской культуре конца XIX - начала XX вв. (С. Нечаев, В. Засулич, И. Каляев, Б. Савинков) // Общественные науки и современность. М.: Издание Президиума Российской Академии Наук, 1998. №2. С. 181-191.
8. Баранов А.С. Солдатская революция 1917 года и предпосылки становления массового общества в России // Свет Христов просвещает всех: Альманах Свято-Филаретовского института, №28, (осень 2018), С.98-116
9. Баранов А.С. Коммунистическая религия в контексте культуры советского общества // Ученые записки Комсомольского-на-Амуре государственного технического университета. Комсомольск - на Амуре: КНАГТУ, 2017. № IV – 2 (32) «Науки о человеке, обществе и культуре». С. 58-64.

10. Баранов А.С. Террористическая преемственность и культура. Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. – М.: МГУКИ, 2017. № 4 (78) июль-август. С.44-51
11. Бартольд В.В. Ислам и культура мусульманства –М.: МГТУ, 1992.
12. Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. - Париж: YMCAPress, 1955. 159с.
13. Бердяев Н.А. Царство духа и царство кесаря. - Париж: Ymca-press, 1951. — 165с
14. Бердяев Н.А.. Типы религиозной мысли в России Париж: - Париж: YMCA-Press, 1989 - 714с.
15. Бонхёффер Д. Б 81 Соппротивление и покорность: Пер. с нем.— М.: Издательская группа «Прогресс», 1994 — 344с.
16. Булгаков С.Н. Героизм и подвижничество. –М.: "Русская книга", 1992. – 528с.
17. Бубер М. Два образа веры. –М.: Республика, 1995.
18. Государство и церковь в XX веке: эволюция взаимоотношений, политический и социокультурный аспекты. Опыт России и Европы / А. И. Филимонова. — Москва: Книжный дом «Либроком», 2011. — 464с.
19. Бухарин Н.И., Преображенский Е. Азбука коммунизма - М.: Изд. центр "Терра", 1994. Физическое описание. - 316с.
20. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма. – М.: Ист-Вью, 2002. – 352 с.
21. Вера. Этнос. Нация. Религиозный компонент этнического сознания / Ред. кол.: М. П. Мчедлов (отв. ред.), Ю. А. Гаврилов, В. В. Горбунов и др. - М: Культурная революция, 2007. -368 с.
22. Гинзбург К. Г. Сыр и черви. Картина мира одного мельника, жившего в XVI в. / Пер. с итал. М.Л.Андреева, М.Н.Архангельской. — М.: РОССПЭН, 2000. - 272с.
23. Глазкова Т.А. Роль демифологизации в истории культуры //Вестник РГГУ, 2008, №10, С.126-134.
24. Григорьева А. А. Панславизм: идеология и политика: 40-е годы XIX — начало XX века: Монография. — Иркутск: Аспринт, 2013. — 200 с
25. Давыденкова А. Г., Козлова Т. И., Баев В. Г. Старообрядчество в культуре России. Философские и социально-правовые аспекты: Монография / Под общ. ред. М. А. Арефьева. — СПб.: Институт правоведения и предпринимательства, 2015. — 252с.
26. Доусон К. Г. Религия и культура / Пер. с англ., вступ. ст., коммент. К. Я. Кожурина. — СПб.: Алетейя, 2000. — 281 с.
27. Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни: тотемическая система в Австралии /пер. с франц. А. Апполонова и Т. Котельниковой. — М. : Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2018. — 736 с.
28. Карташев А.В. Очерки по истории Русской Церкви: В 2-х т. Т.1, - М.: Терра, 1992. — 686 с.; Т. 2, - М.: Терра, 1992. — 569с.
29. Кассирер Э. Техника современных политических мифов //Вестн. МГУ. Сер. 7, Философия. 1990. № 2. С. 58—65.
30. Киселева М.С. Учение книжное: текст и контекст древнерусской книжности. – М.: Индрик, 2000. – 256с
31. Кэмпбелл Д. Герой с тысячью лицами: Миф. Архетип. Бессознательное/ ред. И. Старых; пер. с англ. К. Семёнов. — СПб.: София, 1997. — 336с.
32. Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. — М.: Педагогика-Пресс, 1994. — 608 с.
33. Леви-Стросс К. В травяной лавке мифов // От мифа к литературе. –М.: Российский университет, 1993, С.11-21.
34. Леви- Стросс К. Первобытное мышление - М.: Республика, 1994. — 384с.
35. Леви-Стросс К. Мифологии. –М.: Флюид, 2007. — 784с.
36. Леонтьев К.Н. Византизм и славянство / Предисл. И. Ковыневой; Комм. свящ. Александра Задорнова. — М. : Изд-во Сретенского монастыря, 2010. — 280с.

37. Малиновский Б. Магия, религия, наука М.: "Рефл-бук", 1998 .- 304 с.
38. Маркузе Г. Одномерный человек. Исследование идеологии Развитого Индустриального Общества.: — М.: REFL-book, 1994. —368с.
39. Мелетинский Е.М. От мифа к литературе. —М.: РГГУ, 2002. — 169с.
40. Мертон Р. К. Социальная структура и аномия // Социология преступности (Современные буржуазные теории). — М.: Прогресс, 1966. — С. 299—313.
41. Мёрдок Дж. Фундаментальные характеристики культуры. // Антология исследований культуры. Т. 1. Интерпретация культуры. Санкт-Петербург. — Университетская книга, 1997. 728 с. — С.49-57.
42. Мид М. Культура и мир детства. Избранные произведения. —М.: Наука, 1988 — 430с.
43. Милюков П.Н. Очерки по истории русской культуры. В 3-х томах. Том 2-1. Церковь. Религия. Литература - М.: Прогресс-Культура, 1993. — 528с.
44. Могильнер М. Мифология "подпольного человека: радикальный микрокосм в России начала XX века как предмет семиотического анализа". — М.: Новое литературное обозрение, 1999. — 208с
45. Мосс М. Социальные функции священного/Избранные произведения: — СПб: Евразия, 2000. — 448с.
46. Николаев В.Г. Расово-антропологическая школа //Личность. Культура. Общество. 2006, Т.VIII, Спец. Выпуск 1 (33), С.104-112.
47. Орлова Э.А. Эволюционизм //Личность. Культура. Общество. 2006, Т.VIII, Спец. Выпуск 1 (33), С.113- 141.
48. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс. Перевод А.М. Гелескула. — М.: Искусство, 1991. — 320с
49. Одинцов М. Русская православная церковь накануне и в эпоху сталинского социализма 1917-1953 гг. - М.: Политическая энциклопедия, 2014. — 425с.
50. Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2008. 274с.
51. Пивоваров Д. В. Онтология религии. — СПб.: Владимир Даль, 2009. — 505 с.
52. Пыпин А. Н. Религиозные движения при Александре I / Предисловие А. Н. Цамутали; Художник Ю. С. Александров. — СПб.: Гуманитарное агентство «Академический проект», 2000. — 480с.
53. Руткевич Е.Д. «Новая парадигма » в социологии религии: Pro и Contra http://vestnik-iras.ru/files/File/Vestnik_2013_6/Rutkevich.pdf
54. Рэдклифф-Браун А.Р. Структура и функция в примитивном обществе. Очерки и лекции / Пер. с англ. — М.: Вост. Литература. — 304с.
55. Рыбаков Б.А. Язычество древней Руси. Рыбаков Б.А. М.: Наука, 1987. — 783с.
56. Скрынников Р.Г. Государство и церковь на Руси, XIV-XVI вв.: Подвижники русской церкви. - М.: Наука, СО, 1991. — 396 с.
57. Рыжов Ю.В. Ignoto Deo: Новая религиозность в культуре и искусстве. — М.: Смысл, 2006. — 328 с.
58. Сумерки богов. Ф. Ницше, З. Фрейд, Э. Фромм, А. Камю, Ж.П. Сартр - М.: Политиздат, 1990. - 398с.
59. Тишков В.А., Шнирельман В.А. Этничность и религия в современных конфликтах. — М.: Наука, 2012. — 650 с.
60. Топоров В.Н. Миф, Ритуал. Символ. Образ: Исследования в области мифопоэтического: Избранное. — М.: Издательская группа «Прогресс» — «Культура», 1995 — 624 с.
61. Тэрнер В. Символ и ритуал. - М.: Наука, 1983. — 277с
62. Тайлор Э. Б. Первобытная культура: Пер. с англ.- М.: Политиздат, 1989. — 573 с.
63. Троцкий Л. Терроризм и коммунизм М.: Директ-Медиа, 2015 — 411 с.
64. Фаликов Б. З. Культы и культура: от Елены Блаватской до Рона Хаббарда. — М.: РГГУ, 2007. — 264с.

65. Федотов Г.В. Святые Древней Руси / Предисл. Д. С. Лихачева и А. В. Меня. Комментарий С. С. Бычкова. М.: Моск. рабочий, 1990. — 269 с.
66. Флоровский Г. В. Пути русского богословия. / Отв. ред. О. А. Платонов. — М.: Институт русской цивилизации, 2009. — 848 с.
67. Фрезер Дж.Дж. Золотая ветвь. - М.: Политиздат, 1980. — 831 с. 10. Эванс-Причард Э. Теории примитивной религии. – М.: ОГИ, 2004. –204с.
68. Фромм Э. Иметь или быть. Пер. с англ. Н. Войсунской, И. Каменкович, Е. Комаровой и др. - М., Прогресс, 1990. 331с.
69. Хабермас Ю., Ратцингер Й. (Бенедикт XVI). Диалектика секуляризации. О Разуме и Религии/ Серия «Современное богословие». – М.: Библейскобогословский институт св. апостола Андрея, 2006. – 112с.
70. Хомяков А. С. Всемирная задача России / Составление и комментарии М. М. Панфилова / Отв. ред. О. А. Платонов. Изд. 2-е — М.: Институт русской цивилизации, Благословение, 2011. — 784с.
71. Эванс-Причард Э. Теории примитивной религии. –М.: 2004.
72. Элиаде М. Аспекты мифа / Пер. с фр. В.П. Большакова. –М.: «Академический проспект», 2010. —256с.
73. Элиаде М. Священное и мирское / Пер. с фр., предисл. и коммент. Н.К. Гарбовского. - М.: Изд-во МГУ, 1994. – 144с.
74. Эткинд А. Хлыст (секты, литература и революция). –М.: Новое литературное обозрение, 1998. –688с.
75. Ясперс К. Смысл и назначение истории –М.: Издательство политической литературы, 1991.

Тексты для чтения на семинарских занятиях

Вопросы для обсуждения:

1. Культурологический и культурно-антропологический подходы к изучению культуры: общее и особенное.
2. Что такое кросс-культурное исследование?
3. В чем заключаются основные теоретические ориентиры кросс-культурного исследования?

I. Д. Мердок. Фундаментальные характеристики культуры

Кросс-культурное исследование зиждется на убеждении, что все человеческие культуры, несмотря на их разнообразие, имеют в основе своей много общего и что эти общие аспекты культуры поддаются научному анализу. Теоретические ориентиры кросс-культурного исследования можно выразить в семи основных положениях. Они не претендуют на новизну, ибо все они разделяются многими обществоведами, а многие из них — всеми.

1. Культура передается посредством научения.

Культура не инстинктивна, не является чем-то врожденным и не передается биологически. Она состоит из привычек, т. е. таких способов реагирования, которые приобретаются каждым индивидом посредством научения от рождения и на протяжении всей его жизни. Это положение, конечно же, разделяется всеми антропологами, за исключением работающих в тоталитарных государствах. Однако оно имеет одно следствие, не всегда ясно осознаваемое. Если культура передается через научение, то она должна подчиняться тем законам научения, которые к настоящему времени были в мельчайших подробностях проработаны психологами. Принципы научения, насколько нам известно, в основе своей всегда одинаковы и применимы не только к человеческому роду, но в равной степени и к большинству видов млекопитающих. Поэтому мы вправе

ожидать, что все культуры, будучи передаваемыми посредством научения, будут обнаруживать в себе некоторые черты единообразия, являющиеся отражением этого универсального общего Фактора.

2. *Культура прививается воспитанием.*

Все животные способны к научению, но, видимо, один лишь человек умеет в Достаточно значительной мере передавать приобретенные привычки своему потомству. Мы можем приручить собаку, обучить ее разным трюкам и заронить в нее другие семена культуры, но она никогда не передаст их своим щенкам. Они воспримут только биологическое наследие своего вида, к которому в свой черед добавятся привычки, выработанные на основе опыта. Своей исключительностью в данном отношении человек обязан, видимо, фактору языка. Во всяком случае, многие привычки, которые люди приобретают путем научения, передаются от родителей к детям из поколения в поколение и, повторно прививаясь раз за разом, обретают такую устойчивость во времени, такую относительную независимость от индивидуальных носителей, что мы вправе определять их в совокупности как «культуру». Это положение тоже является общепринятым среди антропологов, но опять-таки имеет недостаточно оцененное следствие. Если культура прививается воспитанием, то все культуры должны нести на себе общий отпечаток процесса воспитания. Воспитание включает в себя не только передачу технических навыков и знаний, но также и дисциплинирование животных импульсов ребенка с целью приспособления его к социальной жизни. То, что в поведении проявляются некоторые регулярные свойства, которые отражают способы, при помощи которых эти импульсы связываются и перенаправляются в ранние годы жизни ребенка, определяющие его последующее личностное развитие, — это представляется очевидным исходя из данных психоанализа. В качестве примера можно привести внутрисемейные табу инцеста, которые, судя по всему, универсальны.

3. *Культура социальна.*

Культурные привычки сохраняются во времени не только благодаря тому, что передаются в процессе воспитания. Они, кроме того, еще и социальны; иначе говоря, они разделяются людьми, живущими в организованных коллективах, или обществах, и сохраняют свое относительное единообразие под воздействием социальных факторов. Короче говоря, это групповые привычки. Привычки, общие для членов социальной группы, образуют культуру этой группы. Данное положение принимается многими антропологами, но не всеми. Лоуи, например, настаивает на том, что «конкретная культура неизменно представляет собою искусственную единицу исследования, выделяемую исходя из практической целесообразности... Для этнолога существует только одна — естественная единица исследования — культура всего человечества повсюду и во все времена...». Автор не считает возможным принять это утверждение. С его точки зрения, коллективные, или разделяемые, привычки конкретной социальной группы — независимо от того, идет ли речь о семье, деревне, классе или племени, — образуют не «искусственную единицу исследования», а естественную единицу, т. е. культуру или субкультуру. Отрицать это означает для него отречься от того существеннейшего вклада, который был внесен в антропологию социологией. Если культура социальна, то ее судьба зависит от судьбы общества, ее носителя, и все культуры, сохранившиеся до нынешнего времени и доступные для исследования, должны обнаруживать в себе некоторые черты сходства, поскольку все они должны были обеспечивать выживание сообщества. Среди таких культурных универсалий мы, вероятно, можем отметить чувство групповой сплоченности механизмы социального контроля, организацию защиты от враждебного окружения и обеспечение воспроизводства населения.

4. *Культура идеационна.*

Групповые привычки, составляющие культуру, в значительной степени концептуализированы (или вербализированы) как идеальные нормы, или паттерны поведения. Существуют, естественно, и исключения. Например, грамматические правила, хотя и являясь выражением коллективных языковых привычек и таким образом относясь к области культуры, осознанно формулируются лишь в незначительной мере. Тем не менее каждому полевому антропологу известно, что большинство людей демонстрируют значительную степень осознания своих культурных норм, способны отделить их от чисто индивидуальных привычек, способны их концептуализировать и рассказать о них в мельчайших подробностях, в том числе и о тех обстоятельствах, в которых уместна каждая из рассматриваемых культурных норм и в которых следует ожидать санкций за их несоблюдение. Следовательно, в ограниченных рамках культуру полезно понимать как идеационное образование, а тот или иной ее элемент — как традиционно принятую и разделяемую членами группы или подгруппы идею о том, что тот или иной род поведения (внешнего, вербального или безотчетного) должен соответствовать определенному прецеденту. Эти идеальные нормы не следует путать с действительным поведением. В каждом отдельном случае поведение индивида является реакцией на текущее состояние его организма (внутренние побуждения) и восприятие той целостной ситуации, в которой он находится. При этом он естественным образом склонен следовать своим устоявшимся привычкам, в том числе и культурным, однако и его побуждения, и природа текущих обстоятельств могут подталкивать его к большим или меньшим отклонениям. Таким образом, поведение не следует автоматически за культурой и последняя является лишь одним из определяющих его факторов. Наряду с культурными нормами существуют, разумеется, нормы поведения, но их, в отличие от первых, можно определить только статистическими методами. У антропологов и социологов часто возникает путаница по этому поводу. Первые до недавних пор занимались преимущественно идеальными нормами, или паттернами, в то время как социологи, которые принадлежат к тому же обществу, что и исследуемые ими проблемы и читатели их работ, обычно говорят лишь о статистических нормах реального поведения, поскольку предполагают, что с культурой в целом они знакомы. Следовательно, типичное исследование сообщества и этнографическая монография, несмотря на то, что их часто сравнивают, фактически располагаются на разных полюсах. В той степени, в какой культура идеационна, мы можем утверждать, что во всех культурах должны обнаруживаться определенные сходства, проистекающие из универсальных законов, управляющих символическими мыслительными процессами. Например, в принципах магии во всем мире мы обнаруживаем определенные параллели.

5. *Культура обеспечивает удовлетворение.*

Культура всегда и с необходимостью обеспечивает удовлетворение базисных биологических потребностей и вторичных потребностей, возникающих на их основе. Элементы культуры — это проверенные привычные способы удовлетворения человеком своих побуждений во взаимодействии с внешним природным миром и своими собратьями

Это положение — неизбежный вывод из современной психологии «стимула и реакции». Культура состоит из привычек, а психология показывает, что привычки существуют лишь до тех пор, пока приносят удовлетворение. Удовлетворение подкрепляет привычки, упрочивает их и воспроизводит, в то время как отсутствие удовлетворения неизбежно приводит к их угасанию и исчезновению. Таким образом, элементы культуры могут продолжать существовать лишь при том условии, что они окружены для членов общества аурой удовлетворения, т. е. сопряжены с таким балансом удовольствия и страдания, в котором первое преобладает

Малиновский многие годы отстаивал этот тезис, однако большинство антропологов либо отвергали это положение, либо принимали, но таким образом, что оказывали ему медвежью услугу. Они не усматривали никаких проблем в устойчивости культуры; она

беспечно принималась как нечто само собой разумеющееся. Между тем, психологи разглядели здесь проблему и дали на нее определенный ответ. И проигнорировать его антропологи могут лишь на свой страх и риск. Если культура приносит удовлетворение, то во всех культурах должны проявляться широко распространенные черты сходства, ибо базисные человеческие побуждения повсюду одинаковы и требуют сходных форм удовлетворения. Понятие «универсального культурного паттерна»*, представленное на обсуждение Уисслером, видимо, основывается на этом положении.

6. *Культура адаптивна.*

Культурные изменения и сам процесс изменения, очевидно, столь же адаптивны, как и эволюция в органическом мире. Культура с течением времени приспособляется к географической среде, что было убедительно показано антропогеографами; вместе с тем влияние среды уже не воспринимается как движущая сила культурного развития. Кроме того, культура адаптируется к социальной среде соседних народов посредством заимствований и реорганизации. И, наконец, культура, вне всяких сомнений, имеет тенденцию приспособляться к биологическим и психологическим потребностям человеческого организма. По мере изменения условий жизни традиционные формы утрачивают ауру удовлетворения и исчезают; возникают и дают о себе знать новые потребности, а вслед за ними — приспособленные к ним новые культурные механизмы. Принятие положения об адаптивности культуры ни в коей мере не ведет ни к идее прогресса, ни к теории эволюционных стадий развития, ни к какому бы то ни было жесткому детерминизму вообще. Напротив, можно согласиться с Оплером⁸, который, основываясь на материале племени апачи, указывал, что приспособление к одним и тем же условиям может находить выражение в разных культурных формах, а похожие культурные формы могут быть приспособлением к разным условиям. Тем не менее, остается вероятность того, что некоторые параллели, отмечаемые нами в разных культурах, представляют собой возникшие независимо друг от друга приспособления к сопоставимым условиям.

Концепция культурного изменения как адаптационного процесса кажется некоторым антропологам несовместимой или даже вступающей в прямое противоречие с концепцией культурного изменения как исторического процесса. С точки зрения автора данной статьи, нет ничего несовместимого и антагонистичного в этих двух позициях — «функциональной» и «исторической», как их обычно называют. Напротив, он полагает, что обе они правильны и дополняют друг друга, так что лучшим было бы такое антропологическое исследование, в котором нашли бы совмещение оба подхода.

История культуры представляет собой последовательность уникальных событий, в которой последующие события обуславливаются предшествующими. С точки зрения культуры те события, которые оказывают воздействие на последующий ход событий, часто — если не как правило — бывают случайными, ибо их истоки выходят за пределы культурного континуума. Это могут быть природные события (например, наводнения и засухи), биологические события (например, эпидемии и моры) или психологические события (например, эмоциональные вспышки и изобретательная интуиция). Такие изменения влекут за собой изменение условий жизни общества. Они создают новые потребности и делают старые культурные формы неудовлетворительными, стимулируя тем самым поведение «методом проб и ошибок» и подталкивая к культурным нововведениям. Однако самыми значительными событиями являются, вероятно, исторические контакты с народами иных культур, ибо люди склонны в первую очередь пытаться воспользоваться для решения своих жизненных проблем культурными ресурсами соседей, а уже только потом полагаться на свою собственную изобретательность.

Таким образом, если поиск кросс-культурных обобщений претендует на успех, его первойшей необходимой предпосылкой должно стать безоговорочное признание историчности культуры, и в особенности роли диффузии в культурном развитии. Вместе с тем следует подчеркнуть, что исторические события, как и географический фактор,

обусловливают, но не определяют ход развития культуры. Человек приспосабливается к ним и избирательно опирается на них для решения своих проблем и удовлетворения своих потребностей.

7. Культура интегративна.

Будучи одним из продуктов процесса адаптации, элементы данной культуры имеют тенденцию образовывать согласованное и интегрированное целое. Выражение «имеют тенденцию» мы употребляем намеренно, ибо для нас неприемлема позиция некоторых крайних функционалистов, полагающих, что культуры и в самом деле являются интегрированными системами, отдельные части которых находятся в состоянии совершенного равновесия. Скорее, мы склоняемся к точке зрения Самнера, согласно которой народные обычаи «тяготеют к согласованности друг с другом», но фактически интеграция никогда не достигается по той простой причине, что исторические события постоянно оказывают на нее свое разрушительное воздействие.

Процесс интеграции занимает определенное время — всегда существует то, что Отборн называл «культурным лагом», — и задолго до завершения одного процесса начинаются многие другие. Например, в нашей культуре изменения, происшедшие в привычках, связанных с работой, отдыхом, сексом и религией после внедрения автомобиля, еще не завершились до конца. Если культура интегративна, то соответствия или корреляции между сходными элементами должны постоянно повторяться в разных, не связанных друг с другом культурах. На множество таких корреляций указал, например, Лоуи.

Если семь фундаментальных положений, очерченных выше, или хотя бы часть из них верны, то из этого неизбежно должно следовать, что в целом человеческие культуры, несмотря на их историческое многообразие, будут обнаруживать в себе некоторые повторяющиеся черты, которые доступны для научного анализа и должны позволить нам сформулировать посредством такого анализа ряд научных обобщений формулировка и проверка такого рода обобщений — основная цель кросс-культурного исследования.

II Б. Малиновский «Миф в примитивной психологии»

Вопросы для обсуждения:

1. Этимология понятия «миф» от эпохи античности до наших дней?
2. Основные подходы к классификации мифов?
3. В чем, по мнению Б. Малиновского заключаются основные функции мифа в жизни примитивного общества?

Мифы о смерти и повторяющихся жизненных циклах

В некоторых версиях мифов о происхождении жизнь человечества под землей сравнивается с жизнью человеческих душ после смерти в ныне существующем мире духов. Таким образом, как бы перекидывается мифологический мост, соединяющий первобытное прошлое и судьбу каждого реального человека, еще одно из тех связующих звеньев между мифом и жизнью, которые столь важны для понимания психологии и культурной ценности мифологии.

Параллель между первобытным состоянием человечества и загробным существованием душ можно провести даже еще дальше. Души умерших после смерти попадают на остров Тума. Там они проникают под землю через специальную дыру — своего рода инверсия первоначальных явлений. Еще более важно то мифологическое обстоятельство, что после некоторого периода существования в виде духа на острове

Тума, в потустороннем мире, человек стареет, седеет и покрывается морщинами; а затем он омолаживается, сбрасывая кожу. Точно так же делали люди в первобытные времена, когда они жили под землей. Когда они впервые вышли на поверхность, то еще не утратили этой способности; мужчины и женщины могли вечно оставаться молодыми.

Однако они утратили эту способность вследствие внешне тривиального, но важного и рокового происшествия. Жила-была когда-то в деревне Бвадела старая женщина вместе со своими дочерью и внучкой; три поколения чистой матрилинейной родословной. Однажды бабка и внучка отправились искупаться в ручье, образовавшемся во время прилива. Девочка осталась на берегу, а старая женщина отплыла на некоторое расстояние и скрылась из виду. Она сбросила свою кожу, и эта кожа, подхваченная приливной водой, поднялась вверх по ручью застряла в кустах. Превратившись в молодую девушку, женщина вернулась к внучке. Но та ее не узнала, испугалась и стала гнать прочь. Рассердившись и обидевшись, женщина отправилась обратно к месту купания, отыскивала свою старую кожу, вошла в нее и вернулась к внучке. На этот раз она была узнана и встречена следующими словами: "Сюда приходила молодая девушка; я испугалась и прогнала ее". На что старая женщина ответила: "Нет, ты просто не захотела признать меня. Ладно, теперь ты состаришься, а я умру". Они отправились домой, где ее дочь готовила еду. Старая женщина сказала дочери: "Я пошла купаться, и прилив унес мою кожу; твоя дочь не узнала меня и прогнала прочь. Теперь я не буду сбрасывать кожу. Мы все состаримся. Мы все умрем". После этого люди утратили способность менять кожу и оставаться молодыми. Единственные, кто сохранили способность менять кожу, — это "животные низа": змеи, крабы, игуаны и ящерицы; это потому, что люди когда-то тоже жили под землей. Эти животные выходят из-под земли и все еще могут менять кожу. Если бы люди жили сначала наверху, то "животные верха" — птицы, летающие лисицы и насекомые — так же могли бы менять свою кожу и возвращать свою молодость. <...>

Этот миф, несомненно, представляет собой не что иное как драматизированное поверье туземцев о прежней способности человека к омоложению и последующей утрате ее.

Итак, вследствие конфликта между бабкой и внучкой человеческие существа, все до единого, оказались подвержены увяданию и дряхлению, которые несет с собой старость. Однако этим их доля не исчерпывается, на этом их судьбы не обрываются, ибо старость, физическое дряхление и немощь — это еще не смертный приговор для туземцев. Для того чтобы понять весь цикл их верований, необходимо изучить представления о болезнях, старении и смерти. Житель Тробрианских островов — определенно оптимист в своем отношении к здоровью и смерти. Сила, бодрость и физическое совершенство являются для него естественным состоянием, на которое могут повлиять или которое могут нарушить лишь неблагоприятный случай или сверхъестественная причина. Случайные факторы — вроде переутомления, солнечного удара, переизбытка или переохлаждения — могут вызвать незначительное и временное недомогание. Ударом копья в сражении, ядом, падением с дерева или скалы человек может быть покалечен или убит. Случаются ли все эти несчастия, а также многие другие — когда, например, человек тонет в море или в реке, подвергается нападению крокодила или акулы — совершенно независимо от колдовства, для туземца всегда остается вопросом спорным. Но не существует сомнений в том, что все серьезные и особенно все смертельные болезни обусловлены различными формами колдовства. Среди этих последних преобладают обычные вредоносные практики местных магов, способных, как считается, посредством своих обрядов и заклинаний вызывать недуги, список которых покрывает едва ли не все обычные патологии, за исключением скоротечных болезней и эпидемий.

Источник колдовства всегда ищут в некоем воздействии, идущем с юга. Есть два места на Тробрианском архипелаге, где, как считается, зародилось колдовство, или, скорее, куда оно было перенесено с архипелага Д'Антракасто. Одно из них — это роща Лавайво между деревнями Ба-у и Бвойталу, а другое — южный остров Вакута. Оба этих

района до сих пор считаются самыми известными центрами колдовства. Район Бвойталу имеет особенно низкий социальный статус на острове; там живут самые искусные резчики по дереву и самые лучшие мастера плетения, однако, они употребляют в мясо пищу таких недостойных тварей, как скат и кустарниковая свинья. Эти туземцы долгое время были эндогамными и представляют, пожалуй, самый древний слой местной культуры острова. К ним колдовство было принесено с южного архипелага крабом. Об этом животном сообщается, что оно либо появилось из дыры в роще Лавайво, либо прилетело по воздуху и свалилось с неба в том же самом месте. Ко времени его появления человек и собака уже вышли на поверхность. Краб был красным, потому что содержал в себе колдовство. Собака увидела его и попыталась укусить. Тогда краб убил собаку, а после убил и человека. Но затем он пожалел о содеянном, его "брюшко шевельнулось", и он вернул человека к жизни. После чего человек предложил своему убийце и спасителю большую плату, покала, и попросил членистоногое отдать ему свою магию. Что и было сделано. Человек тут же воспользовался колдовством, чтобы убить своего благодетеля, краба. Затем, согласно правилу, которое якобы соблюдалось до недавнего времени, он убил своего ближайшего родственника по материнской линии. После этого колдовство оказалось в полном его распоряжении. Теперь крабы черные, потому что колдовство вышло из них; однако они живучи, потому что когда-то были распорядителями жизни и смерти.

Подобный миф бытует и на южном острове Вакута. Рассказывают, что где-то на северном берегу острова Норманби некое злобное существо, с виду похожее на человека, но не человеческое, вселилось в бамбук. Этот бамбук несло течением на север до тех пор, пока не прибило к берегу у мыса Яйвау или Вакута. Человек из близлежащей деревни Квадагила услышал доносившийся из бамбука голос и расколол его. Демон вышел наружу и обучил человека колдовству. Согласно информаторам с юга, это и была исходная точка в истории черной магии. В район Ба-у в Бвойталу черная магия попала с о-ва Вакута, а не непосредственно с южного архипелага. Другая версия жителей Вакуты утверждает, что таува-у пришло на Вакуту не в бамбуке, а более величественным образом. У Севатупа на северном берегу острова Норманби росло большое дерево, в котором обитало множество злобных существ. Дерево упало, его основание осталось на острове Норманби, ствол и ветви оказались над морем, а вершина пришлась на Вакуту. Поэтому колдовство наиболее распространено на южном архипелаге; море между основанием и верхушкой дерева богато рыбой, изобиловавшей в ветвях дерева, а местом, откуда колдовство пришло на Тробрианы, является южное побережье о-ва Вакута. Ибо в верхушке дерева скрывались три самых злобных существа (два существа мужского пола и одно женского), которые и передали свои магические знания жителям острова.

Эти мифологические истории — не более, чем одно из звеньев в цепи верований, окружающих кончину человека. Мифические эпизоды можно понять и должным образом оценить их значение только во взаимосвязи с верой в силу и природу колдовства и с чувствами и представлениями, с ним связанными. Выразительными рассказами о появлении колдовства не исчерпываются истории о сверхъестественных опасностях. По местному поверью, внезапная и скоротечная болезнь и смерть вызываются не колдунами-мужчинами, а летающими ведьмами, которые действуют совершенно иначе и которым в целом присущи более выраженные сверхъестественные свойства. Я не смог отыскать ни одного первичного мифа о происхождении такого ведовства. Вместе с тем, все связанное с этими ведьмами окружено комплексом поверий, образующих то, что может быть названо текущей мифологией, или мифологией настоящего. Но важно знать, что ореол сверхъестественных чар вокруг тех, кого считают ведьмами, порождает непрерывный поток историй. Такие истории можно считать мифами второго порядка, производными веры в сверхъестественные силы. Подобные истории рассказываются также и о колдунах-мужчинах.

Наконец, эпидемии. Они приписываются прямому действию злобных духов, тпувпу, которые, как мы видели, мифологически считаются чаще всего первоисточником всякого колдовства. Эти злобные существа постоянно обитают на юге. Время от времени они посещают Тробриапский архипелаг и, невидимые для обычных людей, расхаживают ночами по деревням, гремя своими чашками для лайма и стуча своими деревянными мечами-дубинками. И когда бы эти звуки ни слышались, жители деревни впадают в ужас, ибо те, кого шпува-у поражает своим деревянным оружием, умирают: такое вторжение всегда ассоциируется с массовыми смертями. Тогда в деревнях распространяется лериа, эпидемическое заболевание. Злобные духи могут иногда превращаться в рептилий, и тогда они становятся видимыми человеческому глазу. Такую рептилию не всегда легко отличить от обычной, но сделать это очень важно, так как раненный или обиженный таува-у мстит смертью.

Вокруг этого мифа сегодняшнего дня, вокруг этого местного предания о событиях, которые не принадлежат к прошлому, а случаются и поныне, опять же нарастает бесчисленное множество конкретных рассказов. События некоторых из них происходили даже во время моего пребывания на Тробрианских о-вах; однажды свирепствовала тяжелая дизентерия, а в 1918 году наблюдалась вспышка заболевания типа испанской инслюэнцы. Многие туземцы говорили, что слышали шпува-у. В Вавеле видели гигантскую ящерицу; человек, который убил ее, вскоре умер, а в деревне разразилась эпидемия. В то время, как я был в Обураку и в деревне распространялась болезнь, гребцы лодки, в которой я плыл, увидели настоящего таувпу, в мангровых зарослях появилась огромная многоцветная змея, которая с нашим приближением загадочно исчезла. И только из-за своей близорукости и, возможно, также из-за неумения распознавать таува-у, мне не удалось увидеть это чудо самому. Такую и подобные ей истории можно услышать десятками от туземцев во всех местностях. Рептилий этого типа следует помещать на высокие помосты и класть перед ними различные ценные подношения; в том, что так нередко делается, меня заверяли туземцы, которые сами были свидетелями подобных церемоний, но я никогда не видел этого своими глазами. И опять же, мне говорили, что некоторые женщины-ведьмы вступают в половую связь с таувау, а относительно одной, ныне живущей, это даже определенно утверждалось.

Пример таких верований показывает, как исходная матричная история постоянно порождает производные мифы. Так, будучи связано с представлениями о причинах всевозможных болезней и смерти, эти поверья и рассказы, которые отражают часть из них, а также всякое самое незначительное экстраординарное событие, какие постоянно подмечают туземцы, — все это образует единое органичное целое. Эти верования, несомненно, не представляют собой ни теорию, ни объяснения. С одной стороны, они представляют собой целый комплекс культурно значимых практик, ибо колдовство не только считается практиковавшимся ранее, но и практикуется в настоящее время, по крайней мере в его мужских формах. С другой стороны, рассматриваемый комплекс включает все прагматические реакции человека на болезнь и смерть; в нем выражены его эмоции, его предчувствия; он оказывает влияние на поведение человека. И снова миф предстает как нечто весьма отдаленное от чисто интеллектуальных объяснений. Теперь нам полностью известны туземные представления о тех факторах, которые некогда лишили человека способности к постоянному омоложению, и о тех, что в настоящее время укорачивают само его существование. Кстати, связь между этими факторами только косвенная. Туземцы верят, что хотя любая форма колдовства может повредить как ребенку, юноше или человеку в расцвете сил, так и пожилому человеку, все же старики подвержены ему сильнее. Таким образом, потеря способности к омоложению по меньшей мере подготовила почву для колдовства.

Однако было время, когда люди уже старели, умирали и таким образом становились духами, но все же оставались еще в деревнях среди живущих, — так же, как сейчас они витают вокруг своих жилищ, когда возвращаются в деревню во время

ежегодного праздника миламала. Но однажды старуха-дух, жившая в доме своих родственников, улеглась, свернувшись, на полу под одним из топчанов. Ее дочь, разносившая пищу домашним, нечаянно пролила немного варева из кокосовой чашки и обварила эту старуху, а та стала возмущаться и ругать дочь. На что последняя ответила: "Я думала, что ты ушла; я думала, что ты возвращаешься только раз в году, во время миламала". Старуха-дух обиделась и сказала: "Я отправлюсь на Туму и буду жить под землей". Затем она взяла кокосовый орех, разрубила его пополам, оставила себе половину с тремя "глазками", а другую отдала своей дочери. "Я даю тебе половину, которая слепа, и поэтому ты не будешь видеть меня. А себе я беру половину с глазами, и поэтому я буду видеть тебя, когда вернусь вместе с другими духами". Вот почему духи невидимы, хотя сами они могут видеть людей. В этом мифе содержится упоминание о ежегодном празднике миламала, когда духи возвращаются в свои деревни на время торжеств. Более подробный миф рассказывает о том, как был учрежден этот праздник миламала. В Китаве умерла женщина, оставив беременную дочь. Родился сын, но у молодой матери не доставало молока, чтобы кормить его. Когда на соседнем острове умирал мужчина, она попросила его передать ее покойной матери, которую он увидит в стране духов, чтобы та принесла еды своему внуку. Женщина-дух наполнила корзину пищей духов и пришла в деревню, повторяя нараспев: "Чью еду я несусь? Еду для своего внука, которую я отдам ему; я отдам ему его еду". Она сказала своей дочери: "Я принесла еду; мужчина передал мне, чтобы я принесла ее. Но я слаба; я боюсь, что люди могут принять меня за ведьму". Затем она испекла один клубень ямса и отдала его своему внуку. А потом отправилась в буш возделывать огород для своей дочери. Однако, когда она вернулась, ее дочь сильно испугалась, так как мать в облике духа была похожа на колдунью. Дочь стала прогонять ее: "Возвращайся на Туму, в страну духов, а то люди скажут, что ты ведьма". Старая женщина-дух сетовала в ответ: "Почему ты меня гонишь? Я думала, что останусь с гобой и буду возделывать огород для своего внука". Но дочь все твердила: "Уходи прочь, возвращайся на Туму". Тогда старая женщина взяла кокос, расколола его пополам, дала "слепую" половину дочери, а половину с тремя "глазками" оставила себе. Она сказала ей, что раз в году она и другие духи будут возвращаться во время миламала и смотреть на людей в деревнях, но сами будут оставаться невидимыми. Так ежегодный праздник стал тем, чем он и является по сей день.

Для того чтобы понять эти мифологические истории, необходимо соотнести их с туземными представлениями о мире духов, с обычными практиками людей в сезон миламала и с представлениями о взаимодействиях мира живых с миром мертвых, которые воплотились в местных формах спиритизма. После смерти каждый дух отправляется в потусторонний мир на остров Тума. У входа его встречает Топилета, страж мира душ. Новоприбывший подносит ему какой-нибудь ценный дар — т.е. духовную субстанцию одной из тех ценностей, которыми он был украшен после смерти. Когда он появляется среди духов, его приветствуют друзья и родственники, умершие раньше, и он сообщает им новости верхнего мира. Затем он начинает жить жизнью духов, которая сходна с земным существованием, хотя иногда, в угоду надеждам и упованиям человека, рассказчики и приукрашивают ее, превращая в сущий Рай. Но даже те туземцы, которые описывают жизнь духов такой прекрасной, не проявляют никакого стремления приобщиться к ней. Связь между духами и живыми людьми осуществляется несколькими путями. Многие люди видят духов своих умерших родственников или друзей, особенно на острове Тума или возле него. И наряду с этим существуют сейчас и, по-видимому, с незапамятных времен существовали мужчины и женщины, которые в трансе или во сне могут отправиться в долгое путешествие в потусторонний мир. Они принимают участие в жизни духов, приносят к ним и от них новости, передают важные послания и различные сообщения. И прежде всего они всегда готовы передать от живых людей духам дары в виде пищи и ценностей. Эти люди доводят до сознания других мужчин и женщин

реальность мира духов. Они также приносят немалое утешение живым, которые всегда с нетерпением ждут новостей от своих дорогих усопших.

Во время ежегодного праздника миламала духи возвращаются с Тумы в свои деревни. Для них возводится специальная высокая платформа, чтобы они могли сидеть и смотреть вниз на дела и забавы своих родственников. В огромных количествах выставляется на общее обозрение еда, чтобы радовать их сердца, равно как и сердца живых членов общины. Днем на циновках перед хижинной главы деревни и перед хижинами уважаемых и богатых ее жителей раскладывают всевозможные ценности. В деревне соблюдается ряд табу, чтобы предохранить невидимых духов от увечья. Нельзя проливать горячие жидкости, ведь можно обварить духов — как обварили ту старую женщину в мифе. Нельзя рубить дрова в пределах деревни и играть с копьями или палками или бросать метательные снаряды и т.п., чтобы не поранить балома, духа. Более того, духи проявляют свое присутствие добрыми и недобрыми знаками, выражая свое удовлетворение или обратное. Легкое раздражение духа иногда выражается неприятным запахом, более серьезное неодобрение проявляется в плохой погоде, несчастных случаях и порче имущества. В таких ситуациях — так же как и во время транса признанного медиума или при приближении смерти — мир духов представляется туземцам очень реальным и близким. Ясно, что миф включен в эти верования как их неотъемлемая часть. Отношения между человеком и духом, как они представлены в религиозных верованиях и опыте настоящего, имеют себе прямые и близкие аналоги в различных мифологических эпизодах. Здесь опять миф можно рассматривать как некий фон, на котором разворачивается панорама непрерывной перспективы — от индивидуальных личных забот, страхов и печалей, через традиционное обрамление верований, т.е. множество конкретных случаев, рассказываемых на основе собственного опыта и памяти прошлых поколений, непосредственно к той эпохе, когда подобные события якобы случались впервые.

Я представил факты и пересказал мифы так, будто существует обширная обобщающая схема взаимоувязанных верований. Эксплицитно такой схемы, конечно же, нет в туземном фольклоре. Но такой способ изложения, тем не менее, вполне адекватен определенной культурной реальности, ибо все конкретные проявления местных верований, все чувства и убеждения, связанные со смертью и жизнью после смерти, поддерживают друг друга и формируют большое органичное целое. Все разнообразие историй и представлений суммируется как вариации на тему, и туземцы спонтанно выявляют параллели и связи между ними. Мифы, религиозные верования и переживания, сопряженные с духами и сверхъестественным, — все это в действительности составляющие одного целого; на практике такое единство ментальных восприятий выражается в попытках связаться с потусторонним миром. Мифы являются лишь частью органичного целого; это развернутая повествовательная форма, проясняющая решающие моменты туземной веры. Когда мы изучаем ту или иную тему, подобным образом отлившуюся в рассказы, то находим, что все они относятся к тому, что можно назвать особенно неприятными или неутешительными истинами: потеря способности к омоложению, появление болезней, смерть в результате колдовства, отказ духов от постоянного контакта с людьми и в конце концов частичное восстановление связи с ними. Мы также видим, что мифы этого цикла более драматичны, а также более последовательны и в то же время более сложны, чем мифы о происхождении. Если не вдаваться в детали, то я думаю, что это обусловлено более глубоким метафизическим смыслом, более сильным эмоциональным зарядом историй, связанных с человеческой судьбой, по сравнению с историями о социологических прецедентах и установлениях.

Во всяком случае мы видим: миф особенно глубоко внедряется в эти сферы скорее не вследствие их особой загадочности, рождающей любознательность, а вследствие их эмоциональной окрашенности и прагматической значимости. Мы обнаружили, что идеи, проводниками которых являются такие мифы, связаны с наиболее болезненно

воспринимаемыми обстоятельствами жизни. Так, в центре внимания одного из таких рассказов (об учреждении праздника миламала и периодических возвращениях духов мертвых) ритуальные формы поведения человека и табу, сопряженные с верой в духов. Предметы, о которых идет речь в таких мифах, сами по себе вполне ясны; нет необходимости их "объяснять", и миф не выполняет этой функции даже отчасти. Что он делает на самом деле — так это трансформирует эмоции, порождаемые предчувствием, за которым даже в сознании туземца брезжит неизбежный и безжалостный конец. Миф прежде всего дает четкое представление об этом. Во-вторых, он низводит смутный, но всепоглощающий страх до уровня обыденной, повседневной реальности. Все самое вожделенное — сила вечной юности, способность к омоложению, спасающая от увядания и старости, — все это утрачено в результате нелепого происшествия, предотвратить которое было под силу ребенку и женщине. Разлука с любимыми после смерти, оказывается, обусловлена неловким обращением с кокосовой чашкой и пустяковой ссорой. А болезнь представляется чем-то некогда сидевшим внутри безобидного животного и вышедшим наружу в результате случайной встречи человека, собаки и краба. Человеческие ошибки, провинности и случайные промахи приобретают огромную значимость. Рок, судьба и неизбежность, напротив, низводятся до уровня небольших прегрешений людей. Чтобы понять это, наверное, следует иметь в виду, что на деле в своем отношении к смерти — своей собственной или любимых людей — туземец руководствуется не только верой и мифологическими представлениями. Его сильный страх смерти, его острое желание отсрочить ее и его глубокое горе от утраты любимых им людей вступают в противоречие с оптимизмом веры и представлениями о близости и доступности потустороннего мира, поддерживаемыми туземными обычаями и обрядами. Нельзя не замечать смутных сомнений, способных поколебать эту веру перед лицом смерти или ее угрозы. В долгих беседах с некоторыми серьезно болевшими туземцами и особенно с моим другом Багидо-у, болевшим туберкулезом, я чувствовал не вполне отчетливые - не артикулировавшиеся сознательно, но неизменно прорывавшиеся в словах каждого из них — глубокую горечь по поводу быстротечности жизни и всего лучшего в ней, все тот же страх перед неизбежным концом и все тот же немой вопрос: можно ли раз и навсегда избавиться от этой участи или по крайней мере хоть на время ее отодвинуть. Но те же самые люди цепляются и за единственную надежду, которую дает им их вера. Яркие картины, воссоздаваемые мифами, рассказами и поверьями о мире духов заслоняют от человека огромную эмоциональную бездну, зияющую перед ним.

III Элиаде М. Мефистофель и андрогин. Заметки о религиозных символах Что «открывают» нам символы

Вопросы для обсуждения:

1. Магические и религиозные ритуалы: общее и особенное.
2. Основные типы знаков по Ч. Пирсу. В чем принципиальное отличие символов от иных разновидностей знаков?
3. Сущность символов в концепции М. Элиаде

/.../ Символ — не слепок с объективной реальности. Он открывает нечто более глубокое, более фундаментальное. Попытаемся уяснить для себя разные аспекты, разные глубины, которые при этом открываются.

1. Символы способны открыть какую-либо модальность реального или какую-либо структуру Мира, которые не очевидны в плане непосредственного опыта. Для иллюстрации того, в каком смысле символ выражает модальность реального, недоступную человеческому опыту, рассмотрим пример: символику Вод, способную

открыть нам доформальное, виртуальное, хаотическое. Речь идет, разумеется, не о рациональном знании, а о получении данных о живом сознании, предшествовавшем размышлению, анализу. Именно из таких данных строится Мир. Позже, когда их значения будут поняты, придет время первых размышлений о причинах и основаниях Мира — исходный пункт для всех космологии и онтологии, от вед до пресократиков.

Что касается способности символов обнажать глубинные структуры Мира, здесь мы сошлемся на то, что уже было сказано выше об основных значениях Космического Древа. Оно открывает нам мир как живую целостность, периодически возрождающуюся и благодаря этому возрождению бесконечно плодотворную, богатую, неисчерпаемую. В этом случае мы также имеем дело не с осознанным знанием, а с непосредственным постижением «шифра» Мира. Мир «говорит» при посредничестве Космического Древа, и это «высказывание» оказывается понятным непосредственно. Мир мыслится как Жизнь, а для первобытного мышления Жизнь — это обличье Бытия.

Из этих замечаний вытекает следующее: религиозные символы, затрагивающие структуры жизни, открывают нам, что Жизнь — глубже, таинственнее, чем насущные ее проявления, доступные повседневному опыту. Они обнажают чудесную, необъяснимую сторону Жизни — и одновременно дают представление о сакральном измерении человеческого существования. «Расшифрованная» в свете религиозных символов, сама человеческая жизнь открывает нам свою темную сторону: она приходит «с другой стороны», из очень дальних далей; она «божественна», в том смысле, что она — создание богов или сверхъестественных существ.

2. Это подводит нас ко второму замечанию общего характера: для первобытных людей символы всегда религиозны, поскольку указывают всегда либо на нечто реальное, либо на структуру мира. С другой стороны, мир — создание богов или сверхъестественных существ; обнажить структуру мира — это то же самое, что выявить тайну или «зашифрованное» значение божественного творения. Именно по этой причине архаические религиозные символы включают в себя определенную онтологию — досистематическую, разумеется, — которая выражает одновременно суждение о мире и о человеческом существовании. Это суждение не сформулировано в виде понятия и не всегда может быть изложено в виде понятия.

3. Основной характеристикой религиозной символики является ее многовалентность, ее способность одновременно выражать многие значения, взаимосвязь между которыми в плане непосредственного опыта не очевидна. Символика Луны, например, обнаруживает исконно природную взаимосвязь между лунными ритмами, становлением времени, Водами, ростом растений, женщинами, смертью и воскресением, человеческой судьбой, ткачеством и т.д. В конечном счете символика Луны обнажает связь «мистического» порядка между различными уровнями космической реальности и определенными возможностями, заложенными в человеческом существовании. Заметим, что эта связь не выявляется ни в непосредственном спонтанном опыте, ни посредством критического размышления; она есть результат определенного способа существования в Мире.

Если даже допустить, что определенные функции Луны были открыты посредством внимательного наблюдения над лунными фазами (например, связь с дождем или менструациями), трудно постичь, каким образом вся ее символика в целом могла вырасти из сугубо рациональных усилий. Лишь при помощи знаний совершенно иного порядка можно узнать, к примеру, «лунную судьбу» человеческого существования, или то, что человек «измеряется» временными ритмами, совпадающими с фазами Луны, или то, что он обречен смерти, но, подобно тому как Луна через трое суток темноты вновь появляется на небе, человек также может начать свое существование сначала или во всяком случае питает надежду на загробную жизнь, которая обеспечивается или улучшается благодаря инициации.

4. Из этой способности религиозной символики обнажать множество значений, структурно связанных между собой, вытекает одно важное последствие: символ способен открывать нам ту плоскость, в которой разнородные реальности соединяются в одно целое или даже складываются в единую «систему». Иными словами, религиозный символ позволяет человеку обнаружить определенное единство Мира и в то же время обнаружить, что и его собственная судьба — неотъемлемая часть Мира. Взять хотя бы лунную символику. Понятно, в каком смысле разные значения лунных символов складываются в «систему». В разных регистрах (космологическом, антропологическом, «духовном») лунный ритм обнаруживает аналогичные структуры: везде мы имеем дело с вариантами существования, подчиненными закону времени и циклического становления, то есть с существованиями, обреченными «Жизни», в самую структуру которой включены смерть и возрождение. Благодаря символике Луны мир уже не кажется произвольным скоплением разнородных и разнообразных реальностей. Разные космические уровни сообщаются между собой, они некоторым образом «связаны» одним и тем же лунным ритмом — точно так же, как жизнь человеческая «соткана» Луной и судьба ее определена богинями-пряжами.

Другой пример еще лучше иллюстрирует эту способность символов открывать перспективу, в которой вещи предстают нам соединенными в единую систему. Символика Ночи и Тьмы — которую можно вычленивать из космогонических мифов, инициационных ритуалов, иконографии, представляющей ночные или подземные чудовища — обнаруживает структурную взаимосвязь между докосмической пренатальной Тьмой, с одной стороны, и смертью, возрождением, инициацией — с другой. Это позволяет нам не только интуитивно догадаться о каком-то варианте жизни, но и понять «место» этого способа жизни в мироздании и в условиях человеческого существования вообще. Символика космической Ночи позволяет человеку открыть для себя то, что существовало до него и до Мира, понять, как начало существовать все сущее и где «находилось» все сущее прежде, пока не очутилось здесь, перед ним. Повторим: здесь не умозрительное построение, а непосредственная догадка об этой тайне — о том, что все вещи имели свое начало и что все, что предшествует этому началу и имеет к нему отношение, обладает огромной ценностью для человеческого существования. Вспомним о великой важности ритуалов инициации, содержащих *regressus ad uterum*, благодаря которым человек может, как сам он верит, начать новую жизнь. Вспомним также бесчисленные церемонии, призванные периодически заново актуализировать первичный Хаос, чтобы возрождать Мир и человеческое общество.

5. Быть может, наиболее важная функция религиозной символики — особенно важная в силу той роли, которую она будет играть в позднейших философских построениях — это ее способность выражать парадоксальные ситуации или определенные структуры высшей реальности, которые невозможно выразить другими средствами. Достаточно будет одного примера: символика Симплегадов, насколько мы можем расшифровать ее в многочисленных мифах, легендах и образах, представляющих нам парадокс перехода из одного варианта существования в другой — перенос с этого света на тот, с Земли на Небо или в Ад или переход из профанного, примитивно-плотского варианта существования к существованию духовному и т.д. Наиболее часто встречающиеся образы таковы: пройти между двумя сталкивающимися скалами или айсбергами, или между двумя горами, которые находятся в вечном движении, или между двумя челюстями, или проникнуть и невредимым выбраться из *vagina dentata*³, или войти внутрь горы, в которой не видно никакого отверстия, и т.д. Значение всех этих образов понятно: если существует возможность «прохода», этот проход может осуществиться только «мысленно», «духовно», в том понимании этих слов, какое возможно для архаических обществ, то есть имея в виду бесплотное существо и воображаемый мир, иначе говоря — мир идей. Пройти через Симплегады возможно, если чеповек ведет себя «как дух», то есть опирается на воображение и ум, и, стало быть, если он способен

оторваться от непосредственной реальности. Никакой другой символ «трудного перехода» — даже знаменитый мотив моста, острого, как острие меча, или лезвия бритвы, на которое дается намек в Катха-упанишаде — не даст нам понять лучше, чем Симплегады, что существует способ существования, недоступный непосредственному опыту, и что достичь этого способа можно только в том случае, если отказаться от наивной веры в неодолимое могущество материи.

Аналогичные замечания можно было бы сделать и относительно способности символов выражать противоречивые аспекты высшей реальности. Николай Кузанский рассматривал *coincidentia oppositorum* как определение, в наибольшей мере присущее природе Бога (см. главу II). Между тем этот символ использовался уже долгое время до того и означал как то, что мы называем «всеобщностью» или «абсолютом», так и парадоксальное сосуществование в божественном полярных и антагонистических принципов. Соединение Змеи (или другого символа хтонической тьмы и непроявленности) и Орла (символа солнечного света и проявленности) выражает в иконографии и в мифах тайну целостности или космического единства. Повторим: хотя понятия полярности и *coincidentia oppositorum* стали систематически применяться только с возникновением философских умозрительных построений, тем не менее символы, которыми исподволь были подготовлены эти понятия, были не продуктом критического мышления, а результатом экзистенциального напряжения. Лишь по мере того как человек, признавая свое присутствие в Мире, сталкивался с «шифром» Мира, с его «речью», он оказывался вынужден обнаруживать тайну противоречивых аспектов какой-либо реальности или сакральности, которую ему хотелось считать компактной и однородной. Человек, в простоте души, предчувствовал одно из величайших открытий человеческого духа в тот день, когда сквозь определенные религиозные символы угадал, что полярности и антагонизмы могут соединяться и интегрироваться в некое единство. С этого момента негативные и мрачные аспекты Космоса и Богов не только нашли себе оправдание, но и оказались неотъемлемой частью любой реальности или сакральности.

6. И наконец, следует подчеркнуть экзистенциальную ценность религиозной символики, то есть тот факт, что символ всегда имеет в виду какую-либо реальность или ситуацию, в которую вовлекается человеческое существование. Именно это экзистенциальное измерение отличает и отделяет символы от понятий. Символы еще сохраняют контакт с глубинными источниками жизни; они, так сказать, выражают «пережитую духовность». Поэтому символы обладают своего рода «нуминозной» аурой: они открывают нам, что модальности духа суть одновременно и проявления Жизни, и, соответственно, вовлекают в себя человеческое существование. Религиозный символ не только обнажает структуру реальности или масштабы существования; одновременно он придает значение человеческому существованию. Вот почему даже те символы, что соотносятся с высшей реальностью, представляют собой одновременно и экзистенциальные откровения для того, кто сумеет расшифровать скрытый в них смысл.

Религиозный символ передает человеческую ситуацию в космологических терминах, и наоборот; точнее, он обнажает взаимосвязь между структурами человеческого существования и космическими структурами. Человек не чувствует себя «одиноким» в Космосе, он «открыт» Миру, который благодаря символу становится человеку понятней и ближе. С другой стороны, космологические валентности символики позволяют человеку вырваться из своей субъективной ситуации, признать объективность своего личного опыта.

Отсюда следует, что тот, кто понимает символ, не только «открывается» навстречу объективному миру, но в то же время обретает возможность выйти за пределы своей частной ситуации и получить доступ к пониманию всеобщего. Это объясняется тем, что символы «взрывают» непосредственную реальность и частные ситуации. Коль скоро какое-то дерево воплощает для нас Мировое Древо, или лопата ассимилируется с фаллосом, а земледельческий труд — с актом произведения на свет потомства и т.п., то

можно сказать, что непосредственная реальность этих предметов или действий «взрывается» под натиском сил более глубокой реальности. То же самое происходит, когда речь идет об индивидуальной ситуации, например, о ситуации неопита, запертого в инициационной хижине: символика «взрывает» эту частную ситуацию, обнажая ее «образцовость», то есть бесконечную повторяемость в многообразных и многовариантных контекстах (ведь инициационная хижина ассимилируется с материнским лоном и в то же время с чревом Чудовища и с Адом, а тьма, как мы видели, символизирует Космическую ночь, доформальное начало, зачаточное состояние Мира и т. д.). Благодаря символу индивидуальный опыт «оживляется» и преобразуется в духовный акт. «Пережить» символ и правильно расшифровать содержащееся в нем послание — это означает раскрыться навстречу Духу и в конечном счете получить доступ к всеобщему.

IV А. Рэдклиф-Браун «Табу»

Вопросы для обсуждения:

1. Что такое ценности и нормы?
2. Характер взаимосвязей между ценностями и нормами культуры.
3. Роль религии в становлении или трансформации ценностей и норм культуры.

/.../ Английское слово *taboo** происходит от полинезийского слова *tábu* (с ударением на первом слоге). В языках Полинезии это слово означает просто-напросто "запрещать", "запретное" и прилагается к любому виду запретов. Правило этикета, приказ вождя, наизидание детям не трогать чужих вещей – все это может быть выражено словом *tabu*.

Ранние путешественники по Полинезии заимствовали это слово для обозначения особого рода запретов. Их можно проиллюстрировать следующим примером. Некоторые объекты, такие, как новорожденный, труп или особа вождя, считаются *tabu*. Это означает, что следует избегать, насколько возможно, прикосновения к ним. Тот, кто дотронется до какого-либо из табуированных объектов, сразу же сам становится *tabu*. В этом заключается двойной смысл. Во-первых, человек, на которого наложено *tabu* в этом смысле слова, должен соблюдать ряд ограничений в своем поведении; например, ему нельзя есть руками. Он считается особенно уязвимым. Говорят, что если он не будет соблюдать предписываемые обычаям меры предосторожности, то заболеет, может быть даже умрет. Во-вторых, он сам представляет собой опасность для окружающих – сам является *tabu* в том же смысле, равно как и вещи, к которым он прикасается. Если он дотронется до очага или сосуда, в котором варится пища, опасные свойства передадутся этой пище, и она, таким образом, повредит тому, кто ее отведал. Человека, сделавшегося *tabu* таким способом, как прикосновение к трупу, можно вернуть к нормальному состоянию при помощи ритуала очищения или десакрализации. Тогда о нем говорят, что он снова стал *noa* (антоним *tabu*). <...>

Я хотел бы обратиться к обычаям, которые мы рассматриваем как "ритуальные избегания" или "ритуальные запреты", и дать им определение, опираясь, в свою очередь, на два других фундаментальных понятия. Для обозначения этих понятий я привык употреблять термины "ритуальный статус" и "ритуальная значимость". <...>

Ритуальный запрет – это правило поведения, связанное с верой в то, что его несоблюдение приведет к нежелательному изменению ритуального статуса лица, это правило нарушившего. Изменение ритуального статуса по-разному понимается в различных обществах, но везде считается, что нарушителя ритуального запрета с большей или меньшей вероятностью постигнет более или менее серьезное несчастье.

<...> Полинезец, дотронувшийся до трупа, претерпевает, согласно местным верованиям, то, что я называю нежелательным изменением ритуального статуса. Несчастье, которое, как считается, ему угрожает, – это болезнь, поэтому он принимает

меры предосторожности и проходит особый ритуал, чтобы избежать опасности и восстановить прежний ритуальный статус.

Давайте рассмотрим два совершенно разных примера, взятых из современной английской действительности. Некоторые люди считают, что нельзя просыпать соль. Человеку, просыпавшему соль, грозит неприятность. Но он может избежать ее, бросив щепотку соли через плечо. Используя мою терминологию, можно сказать, что просыпание соли вызывает нежелательное изменение ритуального статуса того, кто это сделал, и этот человек может вернуться к нормальному, первоначальному статусу с помощью позитивного обряда бросания соли через плечо.

Адепту римской католической церкви, если только ему специально не разрешены отступления, религия предписывает отказ от мясной пищи по пятницам и во время постов. Нарушив это правило, он совершает грех и должен, как при любом грехе, исповедаться и получить отпущение. Эти играющие важную роль и отличающиеся от бросания соли способы могут и должны в интересах науки быть отнесены к одному и тому же общему, универсальному классу. Употребление мяса по пятницам приводит к нежелательному изменению ритуального статуса. Для восстановления нормального ритуального статуса нужно применить соответствующие зафиксированные традицией приемы.

К этим примерам можно добавить еще два, почерпнутых из практики других обществ. Если вы заглянете в пятую главу ветхозаветной книги Левит, то обнаружите, что, по верованиям древних евреев, соприкосновение с останками нечистого зверя, нечистой скотины или нечистого пресмыкающегося, даже если это случилось по неведению, делает человека нечистым, виновным и греховным. Осознав прегрешение, он должен исповедаться в своем грехе и сделать искупительный дар – овцу, ягненка или козленка, – который жрец принесет в жертву в качестве возмещения за грех, и тогда этот грех будет отпущен ему. Здесь изменение ритуального статуса вследствие прикосновения к нечистому телу описывается как "грех", "нечистота", "виновность".

У восточноафриканского племени кикуйю слово *thahu* обозначает нежелательный ритуальный статус, приобретенный в результате несоблюдения правил избегания. Согласно верованиям кикуйю, лицо, сделавшееся *thahu*, заболит, возможно даже умрет, если не устранил *thahu* с помощью соответствующих ритуальных "исправляющих" мер, которые во всех серьезных случаях требуют услуг жреца или знахаря. Действия, порождающие ситуации нежелательного изменения статуса, – это прикосновение к трупам, несение мертвого тела, перешагивание через мертвеца, употребление пищи из разбитого горшка, соприкосновение с менструальными выделениями женщины и многое другое. Как у древних евреев человек может нечаянно провиниться, дотронувшись по неведению до трупа нечистого животного, так и у кикуйю человек может стать *thahu*, не осуществляя осознанно запретных действий. Если старик или женщина, выходя из хижины, поскользнется и упадет, он или она станет *thahu* и будет лежать, пока кто-нибудь из соседей старшего поколения не придет и не принесет в жертву овцу. Если сломается боковая жердь у кровати, то лежащий на ней человек станет *thahu* и будет нуждаться в очищении. Если на человека попадет помет коршуна или ворона, то он становится *thahu*; если в деревне оставит свои испражнения гиена или залает шакал, то вся деревня и ее жители становятся *thahu*.

Я намеренно выбрал два совершенно разных примера ритуальных избеганий из практики нашего современного общества. Правило, требующее воздержания от мясной пищи по пятницам и во время постов, – правило религиозное, равно как и правило (там, где оно имеется) не играть в гольф и теннис по воскресеньям. Я полагаю, все согласится, что правило, запрещающее просыпать соль, – нерелигиозное. Английский язык позволяет провести здесь очень четкие различия: нарушение правил религии есть грех, тогда как нарушения нерелигиозных правил связаны с представлением об удаче и неудаче. Это различие настолько очевидно для нас, что мы можем подумать, что найдем его в других обществах. Мой опыт знакомства с другими обществами свидетельствует о том, что в

некоторых из них подобное разграничение между греховными действиями и действиями, приносящими неудачу, не может быть сделано. Однако некоторые антропологи пытались разделить все обряды на два класса – религиозные и магические.

Эмиль Дюркгейм главное различие видит в том, что религиозные обряды являются общими и обязательными для религиозного сообщества или церкви, а магические – необязательны. Лицо, не соблюдающее религиозные предписания, виновно в неправильных действиях, тогда как тот, кто не соблюдал магических или связанных с верой в неудачу предостережений, просто действовал глупо. Это разграничение имеет большое теоретическое значение. Но его сложно применять при изучении обрядов простых обществ.

Сэр Джеймс Фрэйзер определяет религию как "способ умиротворения и успокоения сверхъестественных сил, которые, как считается, контролируют и природу, и человека", а магию он рассматривает как ошибочное применение понятия причинности. Если приложить эти определения к конкретным ритуальным запретам, то мы можем отнести к числу религиозных те правила, нарушение которых производит изменение в ритуальном статусе индивида вследствие оскорбления сверхъестественных сил, тогда как правилами магии мы будем считать те, нарушение которых непосредственно ведет к изменению ритуального статуса или к неприятности. И происходит это под влиянием скрытых причин. Просыпание соли, по определению сэра Джеймса Фрэзера, находится в сфере магии, а употребление мяса по пятницам – в сфере религии.

При попытках систематического использования этого разграничения возникают определенные затруднения. Так, по поводу маори сэр Джеймс Фрэйзер утверждает: "Основная санкция табу, или, иными словами, обстоятельство, понуждающее людей выполнять требования табу, – твердое убеждение в том, что нарушение этих требований обязательно и весьма скоро будет наказано *atua*, или духом, который поразит согрешившего мучительным заболеванием и доведет его до смерти". Это, как может показаться, делает полинезийское табу принадлежностью религии, а не магии. Однако мои личные наблюдения в Полинезии подсказывают мне, что обычно полинезийцы под изменением ритуального статуса понимают непосредственный результат таких действий, как прикосновение к мертвецу, и что, только когда они приступают к осмыслению целостной системы табу, лишь тогда они начинают размышлять о вмешательстве божеств и духов – *atua*. Между прочим, не следует думать, что полинезийское слово *atua* или *otua* всегда означает персонифицированное духовное существо.

Из различных способов дифференциации магии и религии я упомяну еще только один. По профессору Малиновскому, обряд является магическим, если "он преследует определенную практическую цель, которая известна всем, кто в нем участвует, и которую можно легко выяснить у любого туземного информатора", тогда как религиозным обряд является, если он просто экспрессивен и не имеет самостоятельных задач, будучи не средством достижения цели, а самоцелью. Этот критерий сложно применять из-за неопределенности значения конструкции "определенная практическая цель". Избежать неудачи вследствие просыпания соли, я полагаю, – практическая цель, хотя и не очень определенная. Желание угодить Богу всеми своими действиями и таким образом избежать пребывания в чистилище, вероятно, вполне определенно, но профессор Малиновский стал бы рассматривать его как непрактическое. Что же можно сказать о стремлении полинезийцев избежать болезней и возможной смерти, которое они приводят в качестве обоснования запрета прикасаться к вождям, трупам и новорожденным?

Видя такое отсутствие какого-либо согласия по поводу определения магии и религии, а также сути различий между ними и видя множество примеров тому, что квалификация ритуалов как магических или религиозных зависит от избранного определения, мы вынуждены принять единственно надежное решение (по крайней мере при настоящем состоянии антропологического знания): избегать, насколько возможно, использования

сомнительных терминов до тех пор, пока не будет достигнуто некоторое общее соглашение по их поводу.

Другое разграничение, которое в нашем обществе мы проводим между разными типами ритуальных избеганий, – это разграничение между священным и нечистым. К одним вещам нужно относиться осторожно потому, что они священны, к другим же – потому, что они нечисты. Однако, как показали Робертсон Смит и сэр Джеймс Фрэзер, существует множество обществ, где это различие абсолютно не признается. Например, полинезиец не мыслит вождя или храм священными, а труп – нечистым. Он и то и другое считает опасным. Гавайский пример проиллюстрирует такое фундаментальное отождествление священного и нечистого. На Гавайях в прежние времена, если простолюдин совершал инцест со своей сестрой, он становился *kapu* (гавайская разновидность табу). Его присутствие считалось крайне опасным для всего сообщества, и, так как он не мог быть "очищен", его лишали жизни. Но если вождь высшего ранга, который в силу своего положения являлся, разумеется, священным (*kapu*), женился на сестре, он становился еще более священным. Высшей степенью неприкосновенности и священности обладал вождь, рожденный от брата и сестры, которые, в свою очередь, сами были детьми брата и сестры. Священность подобного вождя и нечистота лица, обреченного на смерть за инцест, имеют один источник и суть одно и то же. И то и другое выражается утверждением, что данное лицо является *kapu*. При изучении относительно простых обществ очень важно тщательно избегать осмысления и идей, и поведения людей с точки зрения наших современных представлений о священном и -нечистом. Поскольку большинство находит это трудным, постольку желательно иметь в арсенале термины, не имеющие таких коннотаций. Дюркгейм и другие авторы использовали слово "сакральный" (*sacred*) как емкий термин, означающий и "священный" (*holy*), и "нечистый" (*unclean*) одновременно. По-французски это проще сделать, чем по-английски; во французском это отчасти оправдывается тем, что латинское слово *sacer* обозначало такие "священные" объекты, как боги, а также такие "проклятые" объекты, как люди, виновные в конкретных преступлениях. А в английском языке определенно существует тенденция отождествлять сакральное со священным. Я думаю, для ясности мышления очень полезно принять более широкий термин, не имеющий нежелательных коннотаций. Я отважусь предложить термин "ритуальная значимость".

Обо всем, что является объектом ритуальных избеганий, или табу, – о человеке, материальных объектах, месте, слове или имени, событии или происшествии, дне недели или времени года – можно сказать, что оно обладает ритуальной значимостью. Так, в Полинезии вожди, трупы и новорожденные имеют ритуальную значимость. В Англии для некоторых соль обладает ритуальной значимостью. Для христиан ритуальную значимость имеют все воскресенья и Страстная пятница, а для евреев – все субботы и День искуплений. Ритуальная значимость демонстрируется в поведении по отношению к тому или иному объекту или событию. Она проявляется не только в негативных, но и в позитивных ритуалах, и обладают ею объекты, на которые направлены позитивные ритуалы, а также объекты, слова и места, используемые в этих ритуалах. Обширный класс позитивных ритуалов (ритуалы посвящения или сакрализации) имеет своей целью наделить объекты ритуальной значимостью. Можно заметить, что в общем всё, обладающее значимостью в позитивных ритуалах, является также объектом того или иного рода ритуального избегания или, на худой конец, ритуальной почитания.

Слово "значимость" в том смысле, в котором я его употребляю, всегда указывает на отношения между субъектом и объектом. Отношения могут быть установлены двумя способами: либо с помощью утверждения, что объект обладает *значимостью* для субъекта, либо что объект представляет *интерес* для субъекта. Мы можем употреблять термины таким образом для указания на любой вид поведения по отношению к объекту. Отношение проявляется в поведении и определяется поведением. <...>

Каждое конкретное общество характеризуется определенным набором значимостей, или ценностей, – моральных, эстетических, экономических и т.д. В простом обществе существует большое согласие в оценках между его членами, хотя, конечно, согласие никогда не бывает полным. В сложном современном обществе мы обнаружим гораздо больше несогласия, если возьмем общество в целом, но столкнемся с большой степенью согласия среди членов одной группы или одного класса внутри общества. <...>

Среди членов общества мы обнаруживаем определенную степень согласия по поводу ритуальной значимости, которой они наделяют различные объекты. Также мы обнаруживаем, что большая часть этих ритуальных значимостей – социальные значимости, определенные выше. Так, в Австралии для локального тотемического клана тотемические центры, ассоциируемые с ними природные виды, т.е. тотемы, и относящиеся к ним мифы и ритуалы имеют особую социальную значимость; общая заинтересованность в них образует между индивидами прочную и продолжительную связь.

Ритуальные значимости имеются во всех известных обществах и от общества к обществу обнаруживают громадные расхождения. Задача естественных наук об обществах (а таковой я считаю и социальную антропологию) – открыть глубокое, недоступное непосредственному восприятию единообразие, скрывающееся за поверхностными различиями. Это, конечно, в высшей степени сложная задача, реализация которой была начата сэром Дж. Фрэнсером и другими и которая еще потребует многолетней работы множества авторов. Конечной целью должно быть, я считаю, нахождение относительно адекватного ответа на вопрос *как относятся ритуал и ритуальные значимости к организации человеческого общества*? <...>

КОММЕНТАРИИ

**Текнонимия* – способ избегания личного имени, прямого родственного термина или каких-то иных запретных (чаще всего по религиозным мотивам) слов и словосочетаний, которые в обычных обстоятельствах используются при обращении к человеку или упоминании о нем в третьем лице. Наиболее распространенный пример текнонимии – обращение к человеку как к родственнику какого-либо другого человека. Так, сын, обращаясь к матери, не называет ее соответствующим термином родства и не произносит ее личного имени, а говорит, "жена такого-то (имя ее мужа)" или "сестра такого-то (имя ее брата)" и т.п.

Семинар V К. Доусон «Религия и культура»

Вопросы для обсуждения:

1. Что такое этнос? Назовите основные подходы к исследованию этносов и этнической культуры
2. Религиозный фактор в формировании этнокультурной идентичности.
3. Характер взаимоотношений между религией и культурой в концепции К. Доусона?

Отношение между религией и культурой

Социальная культура — это организованный образ жизни, основанный на общей традиции и обусловленный общим окружением. Тем самым культура не идентична ни с понятием цивилизации, подразумевающей высокий уровень сознательной рационализации, ни с самим обществом, поскольку она обычно включает в себя множество независимых социальных единиц.

Тот факт, что культура является образом жизни, приспособленным к особой окружающей среде, предполагает некий уровень социальной специализации и направление социальной энергии в некие русла. Мы видим это наиболее ясно в случае

изолированных маргинальных культур, подобных культурам эскимосов в Арктике или бушменов в Южной Африке. В этих случаях взаимосвязь социального организма, экономической функции и географического окружения является настолько полной, что культура становится неотделимой от расы.

Но это не означает, как полагают расисты, что культура является результатом предопределенной расовой наследственности. Наоборот, было бы правильнее сказать, что раса является продуктом культуры и что дифференциация расовых типов представляет собой кульминационный момент в многовековом процессе культурной изоляции и специализации на самом примитивном уровне, так же как в современности национальность и дифференциация национальных типов скорее являются результатами роста особых культурных традиций, нежели наоборот.

В самом деле, замечательно, насколько быстро человеческий тип формируется или преобразуется благодаря новому образу жизни или новой окружающей среде. Возьмите несколько сотен тысяч англичан и ирландцев XIX века, пересадите их в Австралию, дайте им приспособить свои социальные обычаи и социальную организацию к этому новому окружению — и через столетие вы обнаружите новый человеческий тип, который и физически, и психологически будет отличен от типа, принадлежащего к родительскому обществу. Тем не менее, несмотря на эти далеко идущие изменения, фактор культурной традиции остается господствующим. Новый тип австралийца — не разновидность туземного типа австралийца, но разновидность британского типа, так что австралийскому аборигену два этих типа, возможно, покажутся похожими до неразличимости. Ведь образ жизни любого отдельного общества оказывает настолько мощное влияние на своих членов, что унаследованные отличительные черты характера и склонности пронизывают культурную модель, как многоцветные нити вплетаются в узор ткани. Таким образом, культура является формой общества. Общество без культуры — бесформенное общество, толпа или сборище индивидов, соединенных сиюминутными потребностями, тогда как чем культура сильнее, тем больше она наполняет собой и видоизменяет разнообразный человеческий материал, из которого создана.

Каково же тогда отношение культуры к религии? Понятно, что общий образ жизни подразумевает общее мировоззрение, общие нормы поведения и общую систему ценностей. Следовательно, культура есть духовная общность, обязанная своим единством общим верованиям и общему образу жизни в гораздо большей степени, чем любому единообразию материального типа. Современному человеку, живущему в высоко секуляризованном обществе, теперь легко представлять этот общий взгляд на жизнь в качестве чисто мирского, не имеющего необходимой связи с религиозными верованиями. Но в прошлом это было не так. С самого начала человек уже рассматривает свою жизнь и жизнь общества в качестве теснейшим образом зависимых от сил, находящихся вне его контроля, — сверхчеловеческих сил, управляющих одновременно и миром, и человеческой жизнью. “Ни один человек, — сказал индейский охотник, — не может следовать по жизни без посторонней помощи, и он не может получить помощь, в которой нуждается, от людей”.

Это убеждение в том, что “путь человека — не в нем самом”, что не в человеческой власти направлять собственные шаги, старо как само человечество. Наиболее ясное и живое выражение этой веры мы можем найти среди первобытных народов — возможно, в первую очередь среди охотничьих народов, подобных североамериканским индейцам, чья концепция зависимости от духовных сил была описана с исключительной полнотой рядом таких блестящих ученых и исследователей, как Дж. О. Дорсе, Ф. Боас и Рут Бенедикт.

Но мы найдем также это убеждение и среди гораздо более примитивных племен, не говоря уже обо всех высших религиях. Следовательно, с самого начала социальный образ жизни, являющийся культурой, намеренно упорядочивался и направлялся в соответствии с высшими законами жизни, являющимися религией. Как небесные силы управляют временами года, так божественные силы управляют жизнью человека и общества, и вести

свои дела независимо от этих сил для общины кажется столь же иррациональным, как возделывать землю, не обращая внимания на порядок времен года. Полная секуляризация общественной жизни — относительно современное и аномальное явление. На протяжении большей части человеческой истории, во все эпохи и при всех состояниях общества, религия была великой, центральной объединяющей силой в культуре. Она являлась попечительницей традиции, хранительницей нравственного закона, воспитательницей и учительницей мудрости. <...>

Религия — это ключ к истории. Мы не сможем понять внутренней формы общества, пока не поймем его религию. Мы не сможем понять его культурные достижения, пока не поймем религиозные верования, стоящие за ними. Во все века первые творческие произведения культуры обязаны своим происхождением религиозному вдохновению и посвящены религиозной цели. Храмы богов — наиболее прочные создания человека. Религия стоит в преддверии всех великих литератур мира. Философия является ее плодом и ребенком, который постоянно возвращается к своей родительнице.

И то же самое верно относительно социальных институтов. Царская власть и законодательство являются религиозными институтами, и даже сегодня они полностью не утратили своего божественного характера, как мы видим в английской церемонии коронации и в формулах наших судов.

Все институты семьи, брака и родства имеют религиозное происхождение и утверждались (и всё еще утверждаются поныне) со значительных религиозных санкций. Самая ранняя социальная дифференциация и всё, что имело наиболее мощное влияние на культуру, обязано своим происхождением развитию специализированных социальных классов или институтов, на которые возлагалась функция поддержания отношений между обществом и божественными силами. <...>

Чем примитивнее культура, тем, конечно же, меньше в ней места для четкой дифференциации социальных функций, но, с другой стороны, тем непосредственнее ее религия связана с элементарными жизненными потребностями, так что социально-экономический образ жизни наполняется религией и смешивается с ней более полно, чем в случае высших культур. <...>

Все исторические религии — от низших до высших — сходятся на двух пунктах: во-первых, на вере в существование божественных или сверхъестественных сил, чья природа таинственна, но которые контролируют мир и жизнь человека; и во-вторых, на ассоциации этих сил с отдельными людьми, вещами, местами или церемониями, которые действуют как каналы сообщения или способы доступа между человеческим и божественным мирами. Так, на низших уровнях культуры мы находим шамана, фетиш, святое место и священный танец, в то время как на высшем уровне — пророка и жреца, икону или священный символ, храм и божественную литургию. Таким образом, каждая великая историческая культура, рассматриваемая изнутри глазами ее членов, представляет собой теогамии, совместное движение божественного и человеческого в пределах священной традиции.

Как правило, творческая роль в образовании культуры приписывается божественным или полубожественным мифическим личностям — культурным героям или божественным предкам, которые передали своим потомкам или последователям не только сакральные мифы или религиозные обряды, но также ремесла и принципы социальной организации. <...>

Для постороннего наблюдателя самой поразительной чертой первобытной культуры является ее крайний консерватизм. Общество следует одним и тем же путем привычки и обычая с иррациональной настойчивостью животной жизни. Но в действительности всякая живая культура в сильной степени динамична. В ней господствует необходимость поддержания общей жизни; и отвратить силы зла и смерти и достичь жизни, хорошей судьбы и процветания возможно лишь благодаря непрерывному усилию по поддержанию индивидуальной и социальной дисциплины. Поэтому в

первобытной культуре видное место занимает аскетический элемент, равно как и в первобытной и развитой религиях. Закон жизни — это закон жертвоприношения и дисциплины. Если охотник собирается поймать свою добычу, воин — победить своих врагов, а земледелец — получить плоды земные, они должны отдавать в той же мере, что и брать. И они не думают об отдаче в понятиях навоза, тренировки или атлетического упражнения — они рассматривают ее в религиозных понятиях, в качестве жертвоприношения, епитимьи и ритуального акта, которым отплачивают силам свыше. В этом смысл ритуалов, связанных с плодородием, в земледельческой культуре, аскетических практик индейцев равнин и культа животных-хранителей у первобытных охотников — все они являются ключами к пониманию своих соответствующих культур. Также и обряды инициации, занимающие столь значительное место в каждой форме культуры, представляют собой интенсивное усилие социальной дисциплины, направленное на инкорпорацию индивида в общину с санкции религиозных сил. Эти обряды не просто суровые испытания на социальную пригодность, осуществляемые для приготовления кандидата к взрослой жизни в качестве полноправного члена общины, — в еще большей степени они являются инициациями в священные мистерии, которые наделяют их новыми силами. В некоторых случаях эти инициации предполагают превышающие обычные нормы психологические испытания, так что будущая социальная карьера юноши может зависеть от природы его визионерского опыта. “Юноши ваши должны видеть видения, а старцы ваши должны видеть сны”. Это не более чем обычный опыт многих нецивилизованных народов, и он показывает, как, даже в наиболее низких формах культуры, религия стремится выйти за пределы социального образа жизни и открыть путь для прямого доступа к высшему миру.

Таким образом, хотя культура есть, в сущности, организованный образ жизни, она никогда не понимается как просто созданный человеком порядок. Социальный образ жизни основывается на религиозном законе жизни, а этот закон, в свою очередь, зависит от нечеловеческих сил, которые не могут быть познаны каким-либо образом, но которые остаются, по сути своей, таинственными, поскольку они сверхчеловечны и сверхъестественны.

Следовательно, отношение между религией и культурой всегда двусторонне. Образ жизни влияет на подход к религии, а религиозное отношение влияет на образ жизни. То, что ощущается жизненно важным в существовании народа, приводится в тесное отношение с религией и окружается религиозными санкциями, так что всякому экономическому и социальному образу жизни соответствует своя форма религии. И поскольку это так, возможно построить классификацию религий, основанную на главных социологических и экономических типах культуры. Так, мы можем выделить религию охотника, религию земледельца и религию воина. Или же религию племени, религию города и религию империи. Конечно же, эти типы являются абстракциями и не могут быть приложены исключительно и массовым образом к исторической действительности каждой отдельной культуры. Однако они ценны и полезны в пределах присущих им границ, и едва ли возможно понять отдельную религию независимо от них. Например, религия охотника характеризуется существованием шаманов или пророков, сновидениями и культом духов животных. Многое из того, что на первый взгляд кажется необъяснимым в культуре и религии народа, занимающегося охотой, может быть понято, когда мы посмотрим на него в контексте этих практик и идей. Таким же образом и религия земледельца характеризуется культом Матери Земли и культом плодородия, которые повторяются с замечательной похожестью везде, где только обнаруживается земледельческая культура. А поскольку земледельческий образ жизни лежит в основании высших цивилизаций, то даже тогда, когда последние контролируются завоевавшим их народом воинов и сознательно отождествляют себя с их жизнью, мы не можем понять развитие высших религий, пока не примем во внимание лежащий в их основе слой

земледельческой религии, которая сохраняется как подводный и полузабытый элемент в духовной традиции культуры.

Кажется, всё это может привести к утверждению, что религия настолько обусловлена культурой и экономикой, что сама является продуктом культуры. Но как бы далеко ни зашел этот процесс культурного обусловливания (а он действительно может зайти очень далеко), мы никогда не сможем исключить альтернативного решения — что культура формируется и изменяется религией. Очевидно, что образ жизни человека — это путь, посредством которого он понимает реальность, и, следовательно, путь, по которому он подходит к религии. Однако предмет религии, по сути своей, выходит за пределы человеческой жизни и образа жизни человека. Напротив мира человеческого опыта и социального поведения находится мир божественной силы и тайны, который понимается первобытным человеком не в меньшей степени, чем просвещенным теистом, в качестве творческого, по существу своему, и предельного источника всякой силы.

Следовательно, в то время как на практике религия народа ограничена и обусловлена его культурой, в теории (и даже в теории первобытного народа) культура является умышленным усилием привести человеческую жизнь в отношение с божественной реальностью и подчинить ее божественной власти. Таким образом, культурный процесс открыт для изменения в обоих направлениях. Любое материальное изменение, преобразующее внешние условия жизни, будет также изменением культурного образа жизни и тем самым произведет новое религиозное отношение. И подобно этому любое духовное изменение, преобразующее взгляды людей на реальность, будет стремиться к изменению их образа жизни и тем самым произведет новую форму культуры. <...>

С точки зрения теолога, изучающего природу божественного как такового, не существует непреодолимой трудности при объяснении культурной дифференциации религии и развития религиозных типов, соответствующих природе первобытных культурных типов. Ведь до тех пор пока культура представляет собой природный образ жизни, она отражает определенные аспекты реальности и обладает собственной частной истиной и собственной шкалой ценностей, обеспечивающими способ подхода к трансцендентным истинам и ценностям и открывающими, так сказать, новое окно в небеса, так же как и на землю. Следовательно, каждый образ жизни является потенциальным путем к Богу, поскольку жизнь, к которой он стремится, не ограничивается материальным удовлетворением и животной деятельностью, но протягивает руку за свои пределы — к вечной жизни. Теолог учит, что каждое существо по своей природе обладает врожденным стремлением к Богу — природной склонностью к тому, что является абсолютным универсальным благом.

Следовательно, частные блага отдельных культур не бесперспективны, но являются посредниками, благодаря которым происходит постижение универсального блага и по которым эти культуры ориентируются в направлении блага, превосходящего их собственные силу и знание.

VI X. Ортега-и-Гассет «Идеи и верования»

Вопросы для обсуждения:

1. Народная религия и интеллектуальная религиозность: общее и особенное.
2. «Естественная теология» и научное изучение религии (К. Доусон «Религия и культура»).
3. Религия и ментальность. Исследование истории ментальности трудах представителей школы «Анналов» .

Сомнение и верование. - "Пучина сомнений". - Место идей.

Человеку свойственно веровать, и можно сказать, что самый глубинный слой нашей жизни, слой, поддерживающий и несущий на себе все прочие, образуется посредством верований. Вот та твердая почва, на которой мы трудимся в поте лица. (Между прочим, метафора "твердь" ведет происхождение от одного из самых базовых верований, без которого мы не смогли бы существовать: я имею в виду верование в то, что, несмотря на случающиеся время от времени землетрясения, почва твердая. Вообразите, что последует, если завтра почему-либо это верование нас покинет. Прогноз метаморфоз, которые произойдут в связи с такой переменной в жизни, - вот превосходный материал для введения в историческое мышление.)

И, однако, в этой фундаментальной области наших верований то здесь, то там, точно люки, зияют провалы - провалы сомнений. Сейчас пришло время сказать, что сомнение, сомнение не методического или интеллектуального свойства, подлинное сомнение, - это способ существования верования, в общем устройстве жизни оно принадлежит тому же уровню, что и верования. В сомнении тоже пребывают. С той оговоркой, что это тяжкое пребывание. В сомнениях пребывают как в пропасти, - иными словами, падая. Ибо это отрицание стабильности. Мы внезапно ощущаем, что почва уходит из-под ног, и кажется, что мы падаем в пустоту, что ухватиться не за что и жить нечем. Словно сама смерть вторгается в нашу жизнь, словно при нас зачеркивают наше собственное существование.

Тем не менее у сомнения и верования имеется общая черта: в сомнении и веровании "пребывается", мы не полагаем сомнение, не задаемся им. Сомнение вовсе не идея, которую можно обдумать, а можно и не думать о ней, можно отстаивать, критиковать, формулировать, а можно этого и не делать, нет, мы и есть оно. Не считите за парадокс, но мне представляется очень затруднительной задачей описать, что такое подлинное сомнение, и остается только сказать, что мы верим нашему сомнению. Если бы это было не так, если бы мы сомневались в собственном сомнении, оно оказалось бы вполне безобидной вещью.

Но самое страшное в том и заключается, что оно живет и действует по тем же законам, что и верование, принадлежит тому же уровню. Таким образом, различие между верой и сомнением состоит не в том, чтобы верить или не верить. Сомнение - это не "не верить" по отношению к "верить" и также это "не верить в то, что это не так" по отношению к "верить в то, что это так". Отличительный признак сомнения в том, что в него веруется. Вера полагает Бога существующим или несуществующим. Она помещает нас в ситуацию утверждения или отрицания, в обоих случаях однозначную, и потому, находясь в ней, мы не теряем ощущения стабильности. Больше всего нам мешает толком разобраться с ролью сомнения в нашей жизни подозрение, что оно не обращает нас лицом к реальности. Эта ошибка проистекает из непонимания природы верования и сомнения. Как было бы удобно: усомнишься в чем-нибудь - и оно тотчас перестает быть реальным. Но такого не бывает, - сомнение ввергает нас в сферу сомнительного, в реальность не менее очевидную, нежели рожденная верованием, но только многозначную, двусмысленную, непостоянную, сталкиваясь с которой мы не знаем, ни что думать, ни что делать. Сомнение в итоге оказывается пребыванием в нестабильности как таковой, это жизнь в миг землетрясения, землетрясения постоянного и неизбежного.

На эти мгновения, да и вообще на многое в человеческой жизни, самый яркий свет проливает не научная мысль, а язык повседневности. Мыслители, как это ни странно, всегда пренебрегали этой существеннейшей реальностью, они просто отворачивались от нее. И напротив, непрофессиональный мыслитель, больше прислушивавшийся к тому, что для него суть важно, пристальнее вглядывавшийся в собственное существование, оставил в просторечии следы своих прозрений. Мы слишком часто забываем, что язык сам по себе мысль, доктрина. Используя его в качестве инструмента для самых сложных теоретических комбинаций, мы не принимаем всерьез изначальной идеологии, которой

он, язык, является. Когда мы наугад, не очень заботясь о выражении, используем уже готовые языковые формулы и внимаем тому, что они говорят нам по собственному усмотрению, нас поражает точность и пронизательность, с какой они открывают реальность. Все выражения повседневного языка, имеющие отношение к сомнительному, свидетельствуют, что человек ощущает сомнение как нетвердость, нестабильность. Сомнительное представляет собой текучую реальность, в которой человек не может сыскать опоры и падает. Отсюда: "пребывать в пучине сомнений" - контрапункт к уже упоминавшейся метафоре "твердь".

Образ сомнения передается в языке как флюктуация, колебание, прилив и отлив. И так оно и есть, мир сомнительного - морской пейзаж, вызывающий предчувствие кораблекрушения. Сомнение, представленное как волновое колебание, позволяет нам осознать, до какой степени оно является верованием, насколько оно под пару верованию. Ведь сомневаться - значит пребывать разом в двух антагонистических верованиях, соперничающих между собой, отталкивающих нас от одного к другому, выбивая из-под ног почву. В "сомневаться", "раздваиваться" ясно просматривается "два". Естественная человеческая реакция на разверзающуюся в тверди его верований пропасть - постараться вынырнуть из "пучины сомнений". Но что для этого надо делать? Ведь для области сомнительного как раз и характерно, что мы не знаем, что делать. Что можно поделат, если то, что с нами происходит, заключается именно в том, что мы не знаем, что делать, потому что мир - в данном случае какая-то его часть - предстает двусмысленным? С этим ничего не сделаешь. В такой ситуации человек начинает заниматься странным делом, которое и на дело-то почти не похоже: человек принимается думать. Думать о какой-либо вещи - это самое малое из того, что можно с этой вещью сделать. Это даже не значит прикоснуться к ней. И шевелиться для этого тоже не нужно.

И все же, когда все вокруг рушится, у нас остается возможность поразмышлять над тем, что рушится. Интеллект - это самое доступное человеку орудие. Он всегда под рукой. Пока человек верит, он не склонен им пользоваться, потому что интеллектуальное усилие тягостно. Но, впав в сомнения, человек хватается за интеллект как за спасательный круг. Прорехи в наших верованиях - вот те бреши, куда вторгаются идеи. Ведь назначение идей состоит в том, чтобы заменить нестабильный, двусмысленный мир на мир, в котором нет места двусмысленности. Как это достигается? С помощью воображения, изобретения миров. Идея - это воображение. Человеку не дано никакого заранее предопределенного мира. Ему даны только радости и горести жизни. Влекомый ими человек должен изобрести мир. Большую часть самого себя человек наследует от предшествующих поколений и поступает в жизни как сложившаяся система верований. Но каждому человеку приходится на свой страх и риск управляться с сомнительным, со всем тем, что стоит под вопросом. С этой целью он выстраивает воображаемые миры и проектирует свое в них поведение. Среди этих миров один кажется ему в идее наиболее прочным и устойчивым, и человек называет этот мир истиной или правдой. Но заметьте: истинное или даже научно истинное есть не что иное, как частный случай фантастического. Бывают точные фантазии. Более того, быть точным может только фантастическое. И нет иного способа хорошенько понять человека, как только принять к сведению, что у математики одни корни с поэзией, что и та и другая связаны с даром воображения.