



ПОИСКИ ФАКТЫ ГИПОТЕЗЫ

И. В. Бестужев-Лада

РАЗВИТИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О БУДУЩЕМ: ПЕРВЫЕ ШАГИ

(ПРЕЗЕНТИЗМ ПЕРВОБЫТНОГО МЫШЛЕНИЯ)

1

В общественной мысли стран Древнего Востока, не говоря уже об античном мире, мы находим довольно развитые представления о будущем человечества — и религиозные, и утопические, и философские¹. Как и когда они сложились? Каковы были их предпосылки?

Изучение материалов, освещающих характер первобытного мышления, приводит к выводу, что оно лишь после долгого развития выработало представление о прошлом и будущем как о категориях, отличных от настоящего. На ранних стадиях первобытного общества проблема длительности времени, видимо, вообще не осознавалась человеком. Даже на более поздних стадиях, наблюдавшихся этнографами, до четкого различия между событиями прошлого, настоящего и будущего как последовательно разворачивающегося исторического процесса было еще очень далеко.

Меланезийцы, писал известный этнограф Б. Малиновской о своих впечатлениях от посещения островов Тихого океана, не имеют того, «что можно было бы назвать представлением о развитии мира и общества, т. е. они не оглядываются назад, они не видят вереницы последовательных изменений, происходивших в природе и человечестве, как это имеет место у нас... Для туземцев земля и человечество остаются всегда одинаковыми и вечно юными»².

Прежде чем человек обнаружил, что существует «иное время» — время, не тождественное настоящему, — ему пришлось задуматься над возможностью «иного мира» — мира, не тождественного окружающему. И только позднее оказался мыслимым переход к конструированию «иного мира в ином времени».

Дело в том, что первые зачатки представлений о возможности существования «иного мира» были связаны не с понятием смены времен (выработанным значительно позднее), а с необходимостью ответа совсем не на абстрактный, напротив, весьма актуальный для первобытной общины вопрос: что происходит с умершими?

Судя по данным археологических раскопок, приблизительно до мустьерской эпохи этот вопрос тоже оставался вне умственного поля зрения первобытного человека: отношение к умершим не могло быть иным, чем мы наблюдаем, например, в стаде животных. Но на рубеже мустьерской

¹ См. И. В. Бестужев, Развитие представлений о будущем человечества в до-марксовской общественной мысли (Основные проблемы), «Вопросы истории», 1966, № 11.

² B. Malinowsky, Argonauts of the Western Pacific, London, 1922, p. 300—301.

и верхнепалеолитической эпохи обнаруживается сдвиг: появляются следы ритуальных погребений. «Неандертальские погребения,— пишет С. А. Токарев,— еще нельзя считать бесспорным доказательством наличия религиозных представлений у наших предков того времени. Но захоронения умерших могли быть одним из источников, из которых впоследствии развились такие представления»³.

Не углубляясь в продолжающиеся до сих пор споры между специалистами по поводу того, когда именно зародились в первобытном обществе религиозные представления, отметим — в самой общей схематической форме — признанную рядом ученых последовательность складывания концепций «иноного мира»:

1. С развитием техники добывания пищи и культуры вообще открывается возможность более или менее систематической, сознательной заботы о заболевших, раненых, умерших (причем последние рассматривались, надо полагать, как нечто вроде разновидности первых).

2. Так как длительный опыт показывал, что умершие, в отличие от выздоравливающих, не возвращаются к участию в жизни общины, а теряют прежний облик и появляются разве только в сновидениях — постепенно складывается представление, что они продолжают вести тот же образ жизни (ничего другого попросту не мыслилось) каким-то иным способом, оставаясь невидимыми, недоступными для непосредственного общения. Материалы первобытных погребений, в которых находятся предметы, необходимые умершему для продолжения прежнего образа жизни, являются наглядным подтверждением этого.

3. Поскольку длительный опыт показывал также, что все умершие «ведут себя» в общем и целом одинаково, — постепенно совершается следующий шаг: вырабатывается представление, что они существуют в каком-то ином мире, тесно связанном с окружающим, похожим на него, можно даже сказать — как бы пронизывающим его, но все же не совсем тождественным ему.

В этом пункте вопрос «что происходит с умершими?» органически вплетался в общую систему первобытной мифологии, оказываясь в русле зарождавшихся религиозных представлений. Здесь довольно-таки неопределенная концепция «иноного мира» приобретала все более явные черты «потустороннего мира», «загробного мира». Дальнейшее развитие этой концепции проходило в полном соответствии с эволюцией первобытной мифологии.

Разумеется, от идеи «иноного мира» до представлений об «ином будущем» — дистанция была еще огромного размера. Даже самые поздние, наиболее развитые концепции «потустороннего мира» первобытных религий обычно, как две капли воды, походили на земной. Так, по верованиям некоторых индейских племен Северной Америки, душа умершего отправляется по дороге мертвых, питается древесной корой, доходит до реки мертвых, видит на другом берегу селения умерших и после разных испытаний попадает в привычную обстановку: гонится на душе лыж по душе снега за душой лося или бобра. В «селениях мертвых», по верованиям гилеков, все — как у нас: такая же земля, такое же небо, море, реки, леса; только солнце светит там, когда у нас ночь, а луна — когда у нас день. Ожившие покойники продолжают там жить в таких же селениях, как на земле, ловят рыбу, бьют зверей, устраивают родовые праздники, женятся и плодятся⁴.

Раз возникнув, представления о загробном мире начали развиваться далее в соответствии с общим развитием первобытной мифологии и рели-

³ С. А. Токарев, *Религия в истории народов мира*, М., 1964, стр. 8—9.

⁴ Л. Я. Штернберг, *Первобытная религия в свете этнографии*, Л., 1936, стр. 48—49.

гии. Сначала, видимо, эта идея носила крайне неопределенный характер. Загробный мир не отделялся от земного, как нечто особое. По всему складу первобытного мышления должно было господствовать убеждение, что умершие обитают где-то рядом, неподалеку, прячась на день в укромных или трудно-доступных местах и появляясь ночью (сновидения!) в прежнем кругу сородичей. Затем постепенно, по мере накопления опыта и повышения уровня мышления, местопребывание душ умерших отдалось в соседние области или на другие острова, словом, за пределы племенной территории, где нельзя было воочию убедиться, что ничего сверхъестественного нет и там. Наконец, когда для первобытной мысли картина загробного мира не только где-то неподалеку, но и вообще на земле перестала казаться достаточно убедительной, этот своеобразный мир «живых мертвецов» был перенесен под воду, под землю и на небеса.

Само собой разумеется, что приведенная здесь краткая «история» первобытного загробного мира очень схематична. В подлинной истории первобытного общества она развивалась гораздо сложнее. Но общие тенденции, очерченные выше, находят подтверждение в материалах этнографических исследований.

Процесс зарождения концепции загробного мира можно проследить по верованиям австралийских племен. «Представления о загробном существовании души у австралийцев весьма смутны и неопределенны, — пишет С. А. Токарев. — У некоторых племен есть поверье, что души умерших бродят по земле, у других — что они отправляются на север или на небо»⁵. У многих племен вообще нет еще представлений об особом загробном мире⁶. У других наблюдалась уже в зачаточном виде «вера в особое царство душ»⁷.

Последующие ступени развития концепции загробного мира обнаруживаются у народов Сибири, Северной и Южной Америки, на островах Тихого океана.

Если, например, жители Соломоновых островов верят, что духи умерших просто направляются в особую страну Бетиндало, куда плывут на специальной лодке и куда допускаются только после соблюдения определенного ритуала, то на Новых Гебридах представление о загробном мире гораздо сложнее.

Наконец, на определенной стадии развития появляется упоминавшаяся нами доктрина «трех миров»: земного, небесного и подземного. Она встречается у древних греков, римлян, германцев. Г. М. Василевич в статье «Ранние представления о мире у эвенков» сообщает о сформировавшейся у них чрезвычайно сложной концепции мироздания, которая включает «верхний мир», состоящий из девяти «небес», средний (земной) мир, два «нижних мира» и еще три мира, охватывающие перечисленные двенадцать — причем повсюду, как правило, абсолютно те же природа, быт обитателей и пр.⁸

2

Мы говорили о том, что на деле развитие представлений об «ином мире» протекало значительно сложнее, чем это схематически изображено здесь. Оно было неразрывно связано или, точнее сказать, органически вплеталось в другой, еще более многосторонний процесс — эволюцию пер-

⁵ С. А. Токарев, Указ. раб., стр. 37.

⁶ Там же, стр. 43.

⁷ «Народы Австралии и Океании» (серия «Народы мира. Этнографические очерки»), М., 1956, стр. 234.

⁸ «Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований», «Труды Ин-та этнографии АН СССР», нов. серия, т. 51, М., 1959, стр. 169.

зобытной мифологии. Именно на плоскости совмещения обоих процессов и смогла зародиться, очевидно, концепция «иног мира в ином времени».

Эволюция первобытной мифологии исследована этнографами сравнительно хорошо. Она охватывает, в самом грубом приближении, следующие пять типов мифов, которые условно можно рассматривать как пять стадий развития:

1. Простые этиологические мифы — попытки объяснить явления окружающей действительности (преимущественно явления природы).

2. Этногонические мифы — ответ на вопросы о происхождении этносов — племен, родов, их социального уклада (порядков родового строя).

3. Антропогонические мифы — ответ на вопросы о происхождении человека, людей.

4. Космогонические мифы — ответ на вопросы о происхождении мира.

5. Эсхатологические мифы — попытки задаться вопросом о возможности изменения или гибели окружающего мира.

Как видим, это действительно нечто вроде пяти ступеней в стремлении первобытного человека раскрыть доступным его пониманию способом тайны мироздания. Каждая новая ступень — еще один шаг в причинной цепи объяснений и при этом — всегда шаг от конкретного, актуального к абстрактному, имеющему меньшее практическое значение. Последовательность ступеней строго логична: сначала ответ на самые простые, «злободневные» вопросы (Почему идет дождь, гремит гром? Почему одно животное ведет себя так, а другое иначе?) Затем столь же «злободневные» вопросы посложнее (Как возникли существующие нравы и обычаи?). Затем вопрос более отвлеченного характера (Кто родоначальник племени?). Затем еще более отвлеченный и к тому же более сложный (Как возник окружающий мир?) Наконец, предельно сложный и абстрактный вопрос (Всегда ли окружающий мир останется таким, как сейчас?).

Нетрудно заметить, что здесь налицо примерно та же картина открытия мира, которая знакома всем по вопросам ребенка, постепенно усложняющего свои бесконечные «почему?».

«Предпосылкой возникновения мифов,— отмечал немецкий этнограф Ф. Гребнер,— служит очень сильная, но ограниченная в пределах каузальной потребности туземца. Ограниченная настолько, что он делает только один шаг назад в причинной цепи данного явления. Он почти никогда не спрашивает, откуда же произошли те или иные обуславливающие данное явление процессы или состояния. У него действительно есть каузальная потребность, но он не способен мыслить исторически»⁹.

Типичные примеры простых этиологических мифов — хорошо знакомые всем сказки племен и народностей, стоящих (или сравнительно недавно стоявших) на соответствующем уровне развития родового строя. Такие, например, как сказка о том, отчего у ястреба пятна на крыльях (обжегся на костре). Или о том, как возникли реки и озера (проползла огромная змея, а озера — места, где она отдыхала). И так далее.

Таким образом, сборники сказок различных племен Африки, Азии, Латинской Америки, Океании — это не просто занимательное чтение для детей, уму которых подобного рода истории особенно близки и интересны. Это — первые шаги человечества в постижении окружающего мира, первая глава истории, точнее предыстории философии.

Простые этиологические мифы сплошь и рядом не сведены еще в единую систему мифологии, не связаны непосредственно с первобытной религией. Они, как правило, — продукт стихийного народного мифотворчества, продукт простой любознательности человеческого ума. Явления

⁹ F. Graebner. Das Weltbild der Primitiven, München, 1924, S. 21.

окружающей действительности объясняются в них преимущественно через «одушевление», олицетворение природы. Это дает возможность игнорировать при объяснении явлений проблему длительности времени, долго бывшую недоступной, как уже говорилось, для умственного взора первобытного человека: причину явления можно «объяснить», не вдаваясь в сложности понимания процесса смены прошлого настоящим.

Этнографы констатируют, что эта стадия развития первобытной мифологии для подавляющего большинства племен была давно пройденным этапом уже в XIX в. Только у тасманийцев и австралийцев сохранились более или менее заметные следы начального рубежа дальнейшей эволюции. «Австралийское мышление,— писал А. М. Золотарев,— мы застаем на той ступени мифотворчества, когда космогоническая проблема еще не стоит перед человеком, когда отдельные разрозненные мифы еще не слились в пусть противоречивую, но всеобъемлющую систему, когда не сложился любимый народный тип героя — культуртрегера, демииурга. В многочисленных разрозненных поверхностных мифах австралийцев действуют серые, еще обезличенные, однообразные и нехитрые герои, появляющиеся только однажды, чтобы уступить место другим безымянным персонажам»¹⁰.

Этногонические мифы отличаются от простых этиологических по меньшей мере двумя существенными моментами: во-первых, в повествование вводится элемент довольно нечеткого еще разграничения между прошлым и настоящим, во-вторых, разрозненные прежде мифы постепенно собираются в более или менее цельную систему мифологии, чему кстати немало способствует упорядочение повествования во времени: раз одно событие в устах рассказчика предшествует другому — хаотическое нагромождение отдельных рассказов рано или поздно превращается в цепочки событий, между которыми устанавливается определенная связь.

Вместе с тем, этногонические мифы представляют собой ту ступень в развитии первобытного мифотворчества, на которой внимание человека целиком занято еще конкретными явлениями окружающего мира, не поднимаясь до таких сравнительно более абстрактных проблем, как проблема «начала начал» в объяснении происхождения и этого мира, и самого человека. Здесь проходит грань, отделяющая этногонические мифы от антропо- и космогонических.

Одна из наиболее популярных разновидностей этногонических мифов — рассказ о братьях (или сестрах) — близнецах, которым приписывается установление существующих родовых порядков. В своих первых, самых примитивных вариантах этот рассказ встречается в мифологии многих племен и народностей всех континентов земного шара, отражая определенную стадию развития родового строя. Первоначально, по мнению А. М. Золотарева, «близнецный миф имел ограниченную, конкретную, связанную с повседневной жизнью целевую установку: объяснить происхождение дуально-родовой организации и внедрить в головы людей представление об обязательности экзогамного запрета. Подобный круг вопросов был гораздо более понятен и близок первобытному человеку, гораздо более важен практически, чем абстрактная проблема происхождения мира»¹¹.

Постепенно, по мере накопления опыта, расширения кругозора человека, развития первобытного мышления, возникает вопрос о начале всех начал, о появлении самого человека.

Вопрос о происхождении самого человека оказался чрезвычайно актуальным потому, что первобытная мифология срастается с первобыт-

¹⁰ А. М. Золотарев, Родовой строй и первобытная мифология, М., 1964, стр. 93.

¹¹ Там же, стр. 127.

ной религией, с тотемизмом, в системе которого проблема родословной человека занимает важное место. Естественно, что при таких условиях и ответ на данный вопрос полностью соответствовал духу тотемизма: люди такого-то племени произошли от своего тотемического предка из мира животных (реже — растений).

Два момента обращают на себя внимание при анализе этногонических и антропологических мифов:

1. В общем русле развития первобытной мифологии и религии эти мифы все теснее сплетаются с верованиями в потусторонний мир, который при этом обретает черты не просто зеркального отображения окружающего мира, а особого мира тотемических предков, откуда человек появляется и куда он отправляется после смерти. Так, по верованиям австралийского племени куам, когда человек после смерти направляется в царство духов, там его встречает его тотем и знакомит со всеми родственниками, включая «родственников» из мира животных и растений¹². Таким образом, концепция «иного мира в пространстве» начинает смыкаться с нарождающейся концепцией «иного мира во времени».

2. В общем русле развития тотемизма возникают верования в перевоплощение душ (метемпсихоз), которые оказывают все более сильное влияние на трактовку вопроса о происхождении человека. Правда, в рамках первобытной религии эти верования далеко не приобрели еще характера законченной религиозно-философской доктрины, находясь по существу в зародышевом состоянии. Но все же они позволяли в доступных уму первобытного человека категориях искать все более и более глубокого ответа на вопросы о том, откуда появился человек и какова его дальнейшая судьба. Речь шла уже не просто о том, что после смерти человек отправляется в потусторонний мир, являющийся копией земного, а о том, что данный человек — возможно, результат очередного перевоплощения душ и впереди его ждет новое перевоплощение, т. е. качественно иное состояние. Ясно, что все это должно было во многом содействовать развитию концепции «иного мира в ином времени» как мира, качественно отличного от земного.

Позже представления о «переселении душ» получили в первобытной религии значительное развитие. Так, по верованиям тиялов даже в загробном мире человека снова ожидают болезни и смерть. Оттуда душе придется перекочевать еще раз в новый, третий мир, причем каждый раз душа как бы «мельчает», обращаясь все в меньшие и меньшие существа: в птичку, комара и, наконец, в прах. Иногда души снова рождаются в прежнем мире, совершая опять и опять бесконечный ряд превращений¹³.

Как видим, здесь налицо целая религиозно-философская концепция. В индуизме и буддизме мы столкнемся с такого рода представлениями, уже доведенными до своего логического завершения и образующими чрезвычайно сложную религиозно-философскую систему, которая охватывает и прошлое, и настоящее, и будущее всего мироздания.

Словом, тотемизм давал первобытной общине адекватную уровню первобытного мышления идеологию, включая готовую «историю» (тотемические предки) и даже «философию истории» (циклы перевоплощения). Он обслуживал насущные потребности общины, устанавливая ряд порядков и ограничений. В то же время он сильно тормозил и техническое, и социальное, и умственное развитие членов общины, подавляя всякую инициативу, всякую конструктивную мысль страхом перед сверхъестественными силами, канонами религиозной морали.

¹² А. М. Золотарев, Указ. раб., стр. 90.

¹³ Л. Я. Штернберг, Указ. раб., стр. 48—49.

Таким образом, на эволюцию первобытной мифологии оказывал возрастающее влияние целый ряд довольно противоречивых (нередко внутренне противоречивых) факторов. Это несколько тормозило процесс эволюции, но, понятно, не могло приостановить его.

В процессе этой эволюции мысль первобытного человека все чаще и настойчивее обращалась к тому состоянию окружающего мира, которое должно было служить фоном действий тотемических предков. Сравнительно развитые уже представления о загробном мире, о появлении человека, о перевоплощении душ вплотную подвели к идее некоего иного состояния мира, предшествовавшего настоящему. Космогонические мотивы постепенно нарастают, получают все более значительный удельный вес и в конечном итоге становятся главным или одним из главных сюжетов мифа. Появляется следующий, еще более высокий тип первобытных мифов — космогонические мифы.

По ходу дальнейшей эволюции космогонических мифов первобытная мысль сумела подняться до поразительных высот абстракции и относительно логической завершенности в картине происхождения мира.

Так, на заключительных этапах процесса эволюции мы встречаем, например, самоанский (сходный с другими полинезийскими) миф о сотворении мира, представляющий «сложную метафизическую систему, которая гласит, что сначала было ничто, потом из этого ничто стали появляться различные силы, или качества, возникли аромат, пыль, появилось познаваемое и т. п., и т. д. — длинный ряд отвлеченных понятий. Небо вступило в брак с Землей и от этого брака произошло пространство. Огонь и Вода тоже вступили между собой в брак, и отсюда возникли твердая почва, скалы, деревья»¹⁴.

Еще более впечатляет космогонический миф маори, напоминающий классические греческие мифы о происхождении богов и мира: «Из Развития появился Рост; из Роста появилась Энергия, из Энергии появилась Мысль; из Мысли появилось Сознание; из Сознания появилось Желание» и т. д. вплоть до появления Ранги и Папа, т. е. Неба и Земли¹⁵.

При этом обнаруживается интересная закономерность: на определенном этапе развития космогонические мифы, как правило, обязательно превращаются в религиозные доктрины, которые включают догмы о всемогущем божестве или иных сверхъестественных силах, сотворивших мир, управляющих им, наказывая грешников и награждая праведников, как на этом, так и на том свете, наконец, — что представляет для нас в данном случае особый интерес — преобразовывающих созданный ими мир на каких-то иных началах. Возникает новый и последний тип первобытных мифов — эсхатологические мифы.

В этом превращении нет ничего удивительного. Дело в том, что процесс развития космогонических мифов происходит на практике в тесном переплетении с процессом развития первобытной религии в условиях кризиса и начинающегося (или даже продолжающегося) разложения первобытнообщинного строя. Появляется неведомая прежде идея воздаяния в загробном мире, куда переносятся все до единого представления, связанные с растущим социальным неравенством. Появляется идея о награждающих и карающих божествах, которые освящают это растущее социальное неравенство. Усложняется и сама система космогонии, подводящая вплотную к идее о возможности преобразования некогда созданного мира. Это уже не стихийное народное мифотворчество, а продукт чисто богословских размышлений жрецов — выделившейся обособленной касты, которая формирует идеологию сообразно интересам правящей верхушки.

¹⁴ «Народы Австралии и Океании», стр. 629.

¹⁵ Там же, стр. 701.

В знакомой уже нам полинезийской мифологии появляется главный бог — Тангароа, который «существует в пространстве, но неизвестно, когда и откуда пришел», который «обитает в протяжении», который «всегда существовал и не имеет начала». Этот бог олицетворяет добрую силу, противостоящую злой в лице его сына (по другим версиям — младшего брата) Ронго-громовержца¹⁶. И что самое главное — Ронго не только карает людей за их грехи: «древний пророк предсказал, что Ронго вернется на судне странной формы», т. е. наступит как бы второе пришествие божества со всеми проистекающими отсюда последствиями (насчет которых, впрочем, не успело еще сложиться никаких определенных догм)¹⁷.

Связь нового типа мифов с зарождением и развитием идеи мессианства — идеи о грядущем пришествии божества или его посланца, чтобы изменить существующие порядки или даже вообще все мироздание — очевидна и закономерна. Эта идея характерна для многих религий складывающегося классового общества, когда интересы господствующей верхушки требовали дать какое-то утешение, надежду массам, чтобы ослабить остроту растущих социальных противоречий. То, что зарождение нового типа мифов на основе этой идеи происходило в недрах самого родового строя (как разлагающегося строя), а не было чем-то привнесенным извне — например, христианскими миссионерами, также, видимо, не вызывает сомнений; известно, что капитан Джеймс Кук, открывший Гавайские острова, был принят за воплощение божества именно на основании мифа о втором пришествии Ронго, который задолго до этого стал предметом культа¹⁸. Но вот в дальнейшем развитии эсхатологических мифов много неясного.

Дело в том, что на многих островах Океании мессианские движения развились именно как ответ на притеснения колонизаторов и под влиянием в ряде случаев христианских миссионеров. Вопрос о соотношении внутренних и внешних факторов в развитии первобытной мифологии — по крайней мере, на протяжении последних полутора-двух веков — требует еще тщательного исследования.

Позже, на более высоких ступенях складывания классового общества эсхатологические мифы получают значительное развитие. Так, у древних германцев в замечательном «прорицании провидицы» (Первая песня «Эдды», где изложены и космогонические сказания) говорится о том, что все темные силы некогда восстанут, боги и люди погибнут в борьбе с ними и в великом пожаре исчезнет мир, но за гибелью мира должно последовать его возрождение и обновление, так что новое поколение богов и людей будет жить в изобилии и спокойствии.

Еще более развиты эсхатологические мифы в религиях уже сложившихся ранних классовых обществ. В мифах майя, например, обнаруживается своеобразная «история будущего»: после рассказа о мировых эрах, перемежающихся всемирными потопами, следует описание следующей, грядущей катастрофы мира. Согласно мифам ацтеков, в истории вселенной сменяют друг друга мировые периоды, или циклы; их уже было четыре; каждый из циклов заканчивается катастрофой — мировой пожар, потоп, буря, голод (последовательность этих событий по разным версиям различна)¹⁹.

Однако здесь мы уже выходим за рамки собственно первобытной религии и мифологии, вторгаясь в сферу развития религиозных представлений о будущем в ранних классовых обществах.

¹⁶ «Народы Австралии и Океании», стр. 629.

¹⁷ А. М. Золотарев, Указ. раб., стр. 129.

¹⁸ Там же. См. также Д. Д. Тумаркин, Вторжение колонизаторов в «край вечной весны», М., 1964, стр. 42 и сл.

¹⁹ С. А. Токарев, Указ. раб., стр. 219—220.

3

По мере развития мифологии, обрисовывалась известная последовательность исторических событий в виде смены различных эпох: вот некое исходное состояние до сотворения мира, вот эпоха сотворения мира и установления существующих порядков, вот современная эпоха и, наконец, рождающиеся проблески представления о грядущей эре, когда состоится второе пришествие основателей мира или мир вообще погибнет (после чего все начнется сначала). Но так как мышление первобытного человека не в состоянии было охватить этот процесс во всей его сложной последовательности, то путь к пониманию его как смены времен прошел через ряд промежуточных этапов.

Образно говоря, если на ранних этапах развития первобытного мышления для человека существовало только одно время — настоящее, то прежде чем перед его сознанием раскрылись все три времени — прошлое, настоящее и будущее, он долго оперировал несколько иной, удивительной для нас системой двух времен: настоящего и иного — не прошлого и не будущего, а просто иного, так сказать, ненастоящего.

В частности, видимо, у всех австралийских племен, заключает С. А. Токарев, «было представление о том, что в древние мифические времена все было не так, как теперь»²⁰. При этом «сложилось даже представление об особой эпохе, когда будто бы происходили события, описываемые в мифах. Эта мифическая «эпоха», это отдаленное, покрытое туманом седой древности прошлое называется у аранда особым словом алчера (или алчеринга). У арабана ему соответствует слово вингара. К стародавнему, полному чудес прошлому аранда относили введение всех знакомых им обычаев и обрядов. Ссылка на то, что так было во времена алчера, обычно служила обоснованием тех или иных обрядов, правил, запретов»²¹.

Мифические предки австралийцев — «вечные, несотворенные» (алджирангамиджина). Они живут и теперь. Таким образом, отдаленное прошлое для австралийцев — одновременно и прошедшее и настоящее: «иной мир» тесно связан с окружающим, образует с ним как бы единое целое и все ритуалы как раз имеют целью именно обеспечить должное взаимодействие обоих миров²².

«Умственная жизнь первобытных людей (а следовательно, и их социальные институты), — утверждает Л. Леви-Брюль, — зависит от того основного и первоначального факта, что в их представлениях чувственный мир и мир «иной» составляют нечто единое. Совокупность невидимых существ для них нераздельна от совокупности существ видимых... «Иной» мир является не менее непосредственно данным, чем видимый мир, он обладает большей действительностью и внушает более страха»²³.

Для марксистов представляется несостоятельной концепция Л. Леви-Брюля, согласно которой социальные институты первобытных людей определялись умственной жизнью последних, а та, в свою очередь, зависела от их представлений о внешнем мире. Эти и другие его идеалистические концепции были подвергнуты справедливой критике советскими этнографами. Однако в только что приведенной цитате имеется и рациональное зерно, подтверждаемое, как мы видели, наблюдениями ряда других этнографов: мифическая эпоха в первобытном мышлении — это,

²⁰ Там же, стр. 38.

²¹ «Народы Австралии и Океании», стр. 247.

²² См. Л. Леви-Брюль, *Сверхъестественное в первобытном мышлении*, М., 1937, стр. 322.

²³ Л. Леви-Брюль, *Первобытное мышление*, М., 1930, стр. 263.

действительно, не просто далекое прошлое, а в то же время и настоящее. На основании только что приведенного тезиса Л. Леви-Брюль по-своему ставит проблему об особенностях генезиса социального идеала в первобытном обществе. «Идея исторического развития остается совершенно чуждой этим первобытным существам,— пишет он.— Тем больше оснований для отсутствия у них идеи прогресса. Выработка этого понятия предполагает существование какого-то действительного прогресса в познании природы и в практическом применении этого познания. Но ведь у этих первобытных людей прогресс этот если и не равен нулю, то все же обычно является крайне медленным. Притом первобытные люди не придают ему никакого значения. Зачем, в самом деле, доискиваться, как явления обусловливают друг друга, раз цель и последовательность этих явлений может быть в любой момент изменена или прервана вмешательством какой-нибудь сверхъестественной силы? Ориентированные таким образом умы всегда будут преимущественно обращаться к мифическому миру, где пребывают силы, от которых зависит их благополучие или несчастье и содействие которых необходимо для успеха их предприятий, каковы бы последние ни были... Их идеал, их заветное желание до окончания века остаются в том, чтобы сопричастоваться «сверхприроде», т. е. мифическим существам, которым их общественная группа только и обязана своим происхождением в прошлом, своим существованием в настоящее время и защитой в будущем»²⁴.

Такая постановка проблемы во многих отношениях представляет интерес, но в целом, на наш взгляд, не выдерживает критики, потому что остаются непонятными причины, по которым первобытное мышление ориентируется именно таким, а не каким-либо другим образом. Л. Леви-Брюль идет здесь, как и повсюду в своих трудах, не от условий жизни первобытного общества, а от особенностей мышления людей в ту эпоху. Грубо говоря, он как бы считает, что условия жизни сознательно определялись людьми сообразно их мировоззрению, «ориентации» их умов. Но откуда взялась такая ориентация? Идеалистический подход не дает на этот вопрос убедительного ответа. Кроме того, игнорируется динамика становления социального идеала. Вопреки данным этнографических наблюдений, представляется, будто первобытное мышление с начала и до конца «ориентировано» в интересующем нас отношении одинаково, не отличаясь качественно различными стадиями. На примере эволюции первобытной мифологии мы видели, что это не соответствует действительности. Да и с чисто фактической стороны дела слишком очевидно, что «ориентация» первобытного мышления тесно связана с идеологией первобытного общества, а та, в свою очередь, на определенном этапе развития начинает отражать интересы наиболее влиятельных групп этого общества. Не просто «сопричастие сверхприроде», а такое «сопричастие», которое укрепляет существующие социальные порядки (а на стадии разложения первобытнообщинного строя соответствует интересам родоплеменной верхушки) — это прямо-таки бросается в глаза.

Материалистическая концепция генезиса социального идеала в первобытном обществе не отличается подобного рода недочетами и не противоречит наблюдаемым фактам. Если рассматривать условия жизни первобытного общества как основу идеологии этого общества, то логичны и понятны определенные особенности идеологии, причины, по которым первобытное мышление не могло подняться выше определенного уровня и по которым оно «ориентировалось» в определенном направлении (учитывая, разумеется, механизм отражения действительности в челове-

²⁴ Л. Леви-Брюль, Сверхъестественное в первобытном мышлении, стр. 326, 327.

ском сознании на разных уровнях его развития). Становятся очевидными и определенные закономерности развития первобытной идеологии соответственно закономерностям развития условий жизни и, на их основе, развития духовной жизни. Наконец, становятся объяснимыми особенности социального идеала в ту эпоху — идеала, сущность которого сводится к укреплению социальных порядков родового строя, либо восстановлению их там, где они начали подрываться ходом исторического развития, либо к изменению их соответственно интересам родоплеменной верхушки на определенной стадии начинающегося разложения родовой общины (когда единый прежде социальный идеал начинает дифференцироваться, «расслаиваться» в соответствии с растущими противоречиями интересов различных социальных групп общины).

Сказанное полностью относится и к развитию представлений об «ином мире», и к эволюции первобытной мифологии, и к зарождению представлений о возможности «иного будущего», и ко всем другим компонентам процесса развития первобытной идеологии. Ведь вопросы о том, как появились существующие порядки, сами люди, мир в целом, а также куда «уходят» умершие и т. п., порождались не праздным любопытством. Ответы на них имели актуальнейшее значение для жизни родовой общины. Речь шла об авторитете старейшин, о воспитании молодежи в традициях сложившихся порядков, о поведении в отношении умерших — словом, о многих важных сторонах образа жизни общины. Именно это подталкивало мышление первобытного человека, долго не выходявшее за узкий круг конкретно-эмпирических понятий, связанных с потребностями и впечатлениями текущих дней, к работе над достаточно абстрактной проблемой возможности иного состояния мира, иного будущего.

Итак, исходное состояние общественной мысли, которое предшествовало возникновению представлений о будущем, вырисовывается как сложный процесс. В общем и целом это состояние можно охарактеризовать как презентизм первобытного мышления: прошедшее и будущее мыслится в большей или меньшей степени (смотря по уровню развития мышления) подобным настоящему; именно поэтому, кстати сказать, для первобытного человека оказывается возможным «предсказывать» будущее гаданием и даже «воздействовать» на него с помощью магии. Но на каждой конкретной стадии развития первобытного мышления — соответственно стадиям развития первобытного общества вообще и первобытной идеологии в частности — этот своеобразный презентизм не оставался одним и тем же. Его содержание менялось: сложились образы «культурных героев», которым приписывалось открытие возможности использования огня, изобретение орудий, установление существующих порядков; было выработано представление о происхождении человека из животного мира, появилась даже идея реинкарнации — вера в то, что душа покойника вновь воплощается в животное, в растение, в другое человеческое тело; была выработана идея первоначального хаоса, из которого образовался существующий мир, т. е. идея о возможности существования в прошлом некоего «иного мира»; наконец, возникли проблески идеи о возможности наступления изменений в будущем — разумеется, изменений эсхатологического толка.

Весь этот идейный арсенал перешел впоследствии на вооружение современных религий. Но нас в данном случае интересует не роль этого круга понятий в истории религии, а зарождение самой идеи о возможности существования «иного мира в ином будущем». Это было значительное достижение в развитии мысли человека от конкретного к абстрактному — зародыш последующих представлений о таком будущем, которое может и должно отличаться от настоящего.