

НЕСТОР ПИЛЯВСКИЙ

КУЛЬТЫ

18+

ОДЕРЖИМОСТИ

ГЛАЗАМИ

УЧЕНЫМ

НЕВИДИМЫЕ ОСАДЧИКИ



Культурная среда (АСТ)

Нестор Пилявский

**Невидимые всадники. Культы
одержимости глазами ученых**

«Издательство АСТ»

2024

УДК 398.49

ББК 398.49

Пилявский Н.

Невидимые всадники. Культы одержимости глазами ученых /
Н. Пилявский — «Издательство АСТ», 2024 — (Культурная среда
(АСТ))

ISBN 978-5-17-152578-1

Книга «Невидимые всадники. Культы одержимости глазами ученых» откроет путь в религиозную историю народов Африки и африканской диаспоры Нового Света, познакомит с тайнами культов одержимости и удивительными открытиями антропологов. Автор предлагает особый взгляд на исторические корни и развитие африканских культур, пытаясь найти ответы на множество загадок. В чем связь вуду и движения Black Lives Matter? Как забеременеть духом преждевременно скончавшегося ребенка, чтобы превратить его во взрослого воина? Почему колониальная этнография считала магию проявлением дикости и отсталости, а современные ученые заявляют, что духов и божеств нельзя свести к одному лишь человеческому воображению? Какими бывают состояния транса и способы в них погрузиться? Вы узнаете об истоках и преобразованиях ритуальных практик вуду, сантерии, зар и других направлений, о взаимодействии их последователей с современными технологиями и глобализацией. Увидите, как эти культы адаптируются и переживают изменения в сегодняшнем мире, сохраняя свою древнюю сущность. Если вы готовы последовать за автором и проникнуть в мир «невидимых всадников», пора открыть эту книгу. Сохранен издательский макет.

УДК 398.49

ББК 398.49

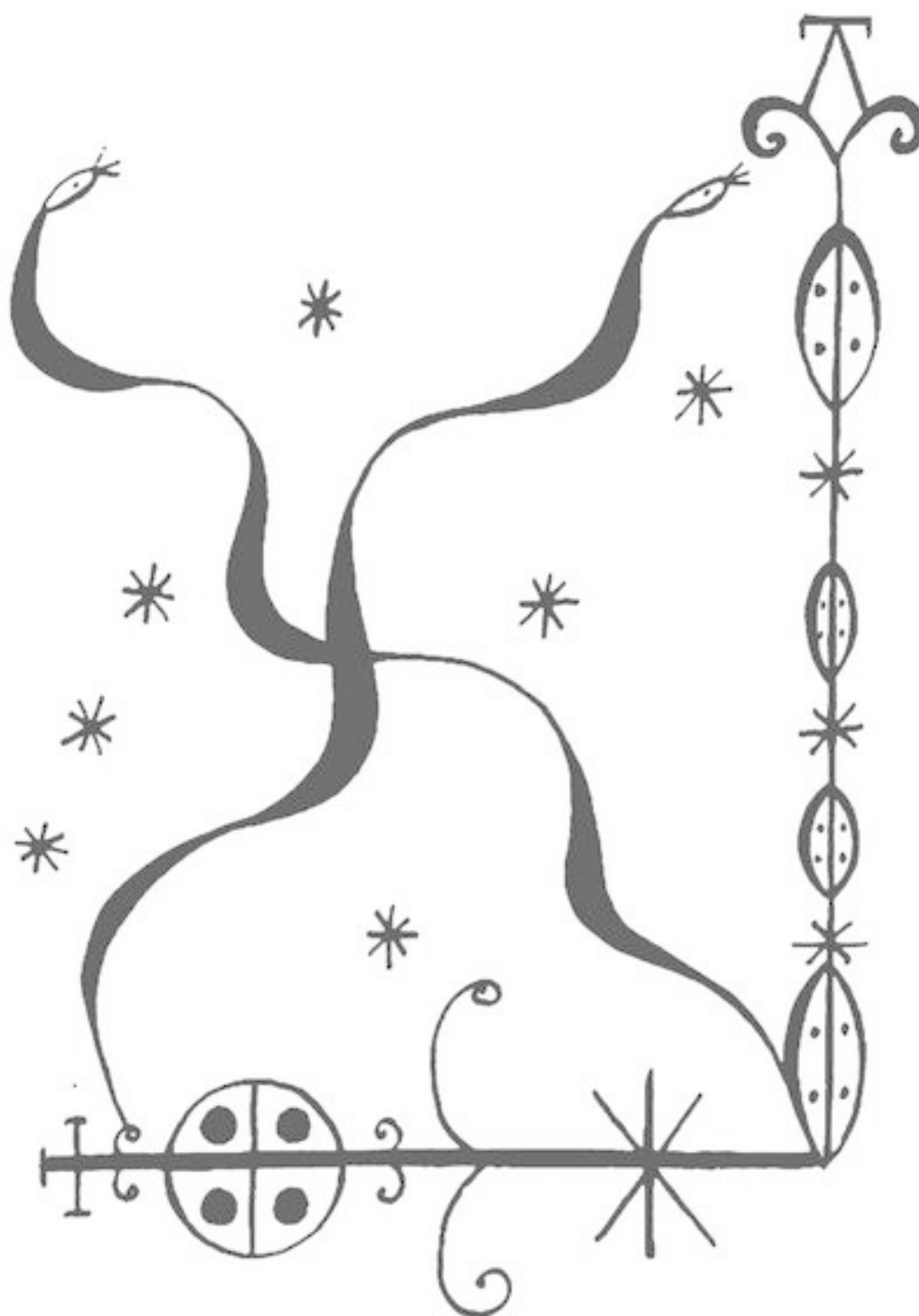
ISBN 978-5-17-152578-1

© Пилявский Н., 2024

© Издательство АСТ, 2024

Содержание

Предисловие. Обыкновенные духи и странные антропологи	8
Часть I. Наука и магия	13
1.1. Тело и дух: небинарная антропология против философского идеализма	13
1.2. Экзорцизм и эволюционизм: как падшие ангелы превратились в олицетворение грозных сил природы	20
1.3. «Расколдовать мир»: постмодернистские оборотни против позитивизма	25
Конец ознакомительного фрагмента.	26



Нестор Пилявский
Невидимые всадники. Культы
одержимости глазами ученых

© Н. Пилявский, 2024

© Издательство АСТ, 2024

Эта книга посвящается Маме Франсиске, Папе Кандело, Ма Руфине, Франсиско Съете Райос, Та Хосе, Папе Конго, Тата Хулиану, Розе Баха а Кабанда, всем африканцам, которые страдали от рабства, оберегали свою культуру и боролись за свою свободу.

Она написана с памятью и вниманием к тем исследователям, которые были захвачены мощными, непреодолимыми ветрами африканских духов и сделались не только учеными-антропологами, но и художниками человеческой стихии. Это Зора Нил Хёрстон, Мишель Лейрис, Хуберт Фихте, Роберт Фаррис Томпсон, Наталия Боливар Аростеги и, конечно же, Майя Дерен, талантливая кинематографистка и хореограф, великая поэтическая натура, одна из первых запечатлевшая вуду и создавшая фильм «Божественные всадники: живые боги Гаити». Название моей монографии – оммаж названию этого фильма и одноименной книге госпожи Дерен, вдохновившей несколько поколений этнографов.

Я благодарю своих информантов: колдунов, медиков, жрецов, целителей, художников, исследователей и простых людей, имевших дело с культурами одержимости. Граждане разных стран по обе стороны Атлантического океана, но в большей степени кубинцы, передавали мне знания и открывали пути в невероятно богатый, парадоксальный и удивительный африканский психокосмос. Все их имена указаны в небольших интервью, которыми сопровождаются главы данной книги.

Также я с благодарностью называю имена людей, которые дополнили эту книгу своими фотоматериалами: Дани дель Пино Родригес, Хиран Гонсалес Менья и Джимми Мартинес из Республики Куба, Данило Малунго из Бразилии, Андрей Луконин из России, Олатеху Оладепо из Нигерии, Поль Меданг Томби из Габона, Лав Лионс и Жозе Азор из Гаити.

Предисловие. Обыкновенные духи и странные антропологи

Вера в духов – явление всеобщее, и едва ли в мире найдется культура, в которой нет хотя бы следов такой веры. Не менее распространено и представление об одержимости духами как о возможности захватить разум и тело человека и распоряжаться ими по своему усмотрению. По данным Эрики Бургиньон (1924–2015), одной из первых исследовательниц трансовых состояний в гаитянском *вуду*, такое представление встречается в 74 % из 488 человеческих сообществ [Bourguignon, 1976]. Э. Бургиньон говорит об одержимости духами как об очень древней идее, менявшейся в зависимости от тех или иных исторических обстоятельств. Следы этой идеи проявляются в обыденной речи: например, мы говорим: «Я не знаю, что на нее нашло» или «Я был сам не свой» [Бургиньон, 2001: 42, 428]. Одним словом, духи и одержимость ими – явление вполне *обыкновенное*, чрезвычайно распространенное, а потому оно не могло не стать одной из классических тем в исследованиях человеческих обществ.

Настоящая книга, однако, посвящена не одержимости как таковой, а культурам одержимости. Под этим термином подразумеваются особые религиозные или религиозно-магические традиции, которые выстраивают свою основную ритуальную деятельность вокруг одержимости и видят в ней нечто чрезвычайно важное и даже определяющее поведение человека – не только во время обрядов, но и в обыденной жизни.

Подобные культы не всегда считают одержимость чем-то желанным. В отличие от *вуду* или *сантерии*, где вселение божеств и предков в тела адептов почитается за честь, в культурах, известных под общим названием *зар*, одержимость духом мыслится не заслугой или милостью высших сил, а скорее чем-то вроде проклятия, которого стоило бы избегать. Однако адепты *зар* не избавляются от овладевающим ими духов, а приспособливаются и делают их важнейшей частью своей жизни.

В европейской культуре одержимость обычно демонизируется, а духи изгоняются, подвергаясь *экзорцизму*. Но и в христианстве есть периферийные практики с иным подходом, своего рода культы одержимости: несколько специфических направлений, практикующих одержимость Святым Духом (*харизматы* среди протестантов и католиков) и, реже, отдельными святыми (болгарское *нестинарство*). Но в целом христианству и выросшей из него европейской культуре, где не принято терять самоконтроль, одержимость кажется чем-то опасным и подозрительным – еретическим, если опираться на религиозное видение, или патологическим, если говорить в терминах светской культуры, отдающей, как правило, одержимость на откуп психиатрии.

В других обществах одержимость может находиться в центре религиозной практики: она бывает желательной, и ее учатся достигать. Иной вариант – одержимость не считается чем-то однозначно положительным, но всё же становится основой для обрядов и институций. Одержимость духами может определять не только сценарии и смыслы обряда, но и космологию, понимание человеком своего места в мире. Она также влияет на организацию семейной или общественной жизни.

Таким образом, в культурах одержимости последняя является ключевым смысловым элементом всей мистической логики, а тела последователей превращаются в орудия духов или становятся «сценой сверхъестественного», где образуются и разыгрываются связи между людьми с одной стороны и духами, мертвецами, божествами – с другой [Maldonado López, 2017: 112].

Подобных культов одержимости огромное множество, и я не ставлю себе цель коснуться их всех. Эмпирический материал книги скорректирован моими полевыми исследованиями и общением с информантами из Кубы, Гаити, Венесуэлы, Бразилии, США, Габона, Камеруна,

Нигерии, Омана и некоторых других стран. Даже если говорить только о культурах африканского происхождения, за пределами рассмотрения остались *аком* (Гана), *тро* (Того), *эгунгун* (Нигерия), *хаука* (Нигер), *лемба* (Республика Конго), *шангоизм* и спиритуальный баптизм (Тринидад), *кумина* (Ямайка) и множество других.

Задачей книги является не описание культов одержимости, на что не хватило бы и много-томника, а создание панорамы взаимоотношений спиритуальной одержимости и науки, главным образом – социально-культурной антропологии. В центр внимания я сознательно помещаю *миноритарных* или *странных антропологов*, которые сильно выбивались за принятые в их времена академические рамки и имели особые отношения с изучаемыми этническими и религиозными сообществами. Пусть эти исследователи не поднимались на вершины академического мира, из-за чего о них меньше пишут и говорят, но именно они предвосхитили те научные тенденции, что стали определяющими к нашему времени, в том числе *деколониализм*.

Разумеется, в книге уделено внимание и классическим, институализированным антропологам, таким как Бронислав Малиновский, Эдвард Эван Эванс-Причард, Мелвилл Херсковиц, Эрика Бургиньон или наши современники Дженис Бодди и Майкл Ламбек. Однако в истории постепенного разворачивания антропологии от «расколдовывания мира» к попыткам «открыть его заколдованность заново», в череде выдающихся идей и блистательных имен, в эпоху исследовательских парадигм и методологических подходов мне бы хотелось выделить исследователей, связанных не только с антропологией, но и с миром искусства. Не в последнюю очередь благодаря этому, будучи свободными от научной ортодоксии и кабинетных «смирительных рубашек», они смогли честнее, свободнее и точнее понять «туземные сообщества» с их магией, демонизмом и одержимостью. Это не только американская исследовательница *вуду* и кинематографистка Майя Дерен (1917–1961) – украинская эмигрантка, поразившая американскую богему своими фильмами и сама имевшая опыт одержимости, она же автор труда *«Божественные всадники: живые боги Гаити»*, с названием которого я сознательно связал название настоящей книги. Также среди них – афроамериканская активистка Зора Нил Хёрстон (1891–1960), французский поэт и коллекционер Мишель Лейрис (1901–1990), немецкий писатель и путешественник Хуберт Фихте (1935–1986), американский искусствовед Роберт Фаррис Томпсон (1932–2021), кубинская революционерка, ведьма и художница Наталия Боливар Аростеги (р. 1934) и многие другие, кого я упоминаю вскользь. Все они были одновременно этнологами, а Наталия Боливар творит и здравствует поныне. Этих очень разных исследователей объединяет важное качество: они не только не замкнуты в тесном академическом кружке, но и в разное время приложили немало усилий для «подрыва» консервативных положений в антропологии изнутри, чтобы наука пересмотрела сама себя.

Исследователь культа *зар* Мишель Лейрис, беспокойный и лиричный, был едва ли не первым, кто изменил само антропологическое письмо и связал наблюдения за внешним миром с откровенным самоанализом. Он же призвал коллег прекратить грабеж культурного наследия изучаемых народов (скупку за копейки или принудительное изъятие артефактов). Лейрис описывает, как в бытность ассистентом Марсея Гриоля, открывшего миру невероятную мифологию *догонов*, он отправился в очередной поход за священными предметами. Орудя специальным ножом, он заметил двух африканцев – совсем безобидных, обративших к нему свои немые взгляды. В этот момент антрополог почувствовал глубокое внутреннее отвращение и понимание того, что значит быть «белым человеком с ножом в руке».

Подобно Мишелю Лейрису и Майе Дерен, великой поэтической натурой обладал и Хуберт Фихте. Все они были неравнодушными исследователями, носившими в себе внутреннюю Африку, полную парадоксов, красоты и жестокости, что изменялась сама и меняла их. Но Хуберт Фихте пошел дальше Лейриса, бросив вызов западной идее разделения природы и духовности, природы и культуры. Воздвигая между этими концептами границу, западный ум ищет возможности подчинить первое второму: природу и бытие – разуму и производству.

Фихте показал узость культурно-материалистического подхода к религиозным верованиям: такая оптика не в состоянии ухватить саму человеческую реальность переживаемого спиритуального опыта. Кроме того, этот подход ставит исследуемые сообщества на заведомо более низкую позицию, объективирует их и изымает из них содержание. Лучше всего это чувствуют и выражают сами местные жители. Какой-то гаитянин бросил Хуберту Фихте фразу: «*Когда антропологи приходят, боги покидают нас... Боги покинули нас и вернулись в Африку*» [Fichte, 1976: 214].

Антропологи – часть колониальных отрядов. Они приходят вместе с проповедниками и врачами, вслед за торговцами и солдатами. Они остаются с племенами и народами уже в постколониальной реальности, и тогда к ним присоединяются художники, коллекционеры, туристы, любители психотропных зелий и «экзотических штучек». *Бабалао* и антрополог, кубинец Рауль Канисарес, основавший в США одну из церквей *сантерии*, вспоминает в своей книге, как старая афрокубинка, недовольная вторжением белых людей в ее религию и последовавшей за этим коммерциализацией *сантерии*, горестно жаловалась: «*Белые украли у нас всё, даже наших оришей*» [Canizares, 1999: 180]. Можно добавить: украли и продали.

Сам Фихте различил в ритуальном языке *вуду* с его литаниями, перечнями божеств и перформативным трансом речевой сюрреализм, который, как оказалось, существовал еще до графа Лотреамона и Жана Жене. Похожее прозрение посетило и Андре Мальро, французского философа, министра кабинета Шарля де Голля. Во время путешествий по Гаити он обнаружил в местной живописи мотивы и формы, считавшиеся изобретением европейского абстракционизма и экспрессионизма. Афроамериканские культы открылись Фихте в грязных лужах, в булькающих голосах мертвецов, в любострастных или воинственных танцах, в пронзительной и конкретной материальной реальности. Андре Пьер, один из самых известных гаитянских художников прошлого века и *хунган* (жрец *вуду*), признался Фихте, что язык *вуду* – это голод, и этот язык должен оставаться тайным:

*«Я спрашиваю, почему нет газеты на креольском языке.
Он отвечает: у иностранцев не должно быть возможности изучать
креольский язык.
Они не должны понимать, когда люди плачут от голода.
Только вуду помогает людям.
Ни католическая церковь, ни протестантские секты»*
[Fichte, 1976: 136].

К слову, Андре Пьер позже подружится с Майей Дерен, и это соединит *вуду* с миром художественных салонов. Именно Дерен посоветовала Пьеру выставить свои работы в США, так западный мир узнал о *гаитянском наиве* – этим термином искусствоведы маркировали искусство Пьера, как бы детское, непосредственное и волшебное. Оно тотчас стало модным и превратилось в предмет желания коллекционеров.

Безусловно, антропология – это наука, родившаяся из глобального колониального проекта Запада. Но парадоксальное зерно – залог будущих трансформаций – она содержала в себе изначально. Всматриваясь в жизнь туземца, вслушиваясь в голоса духов и божеств, антрополог знакомится с чем-то совершенно отличным от привычного в своей науке и культуре. Со временем эта наука меняется и даже превращается в интеллектуальный авангард деколонизации. Именно поэтому радикальная программа Фихте, которую поначалу не приняли всерьез, сознательно или бессознательно развивалась другими антропологами.

В постколониальном мире карибского культурного ареала, роскошного и буйного, как тропические джунгли, современные антропологи находят материал и идеи для всеобщей деколонизации, для нового витка в развитии человечества. Они отмечают, что африканские диаспоры Нового Света становятся ключевым геоисторическим полем глобальных культурных про-

цессов [Mignolo, Escobar, 2010; Lao-Montes, 2007], а религия, мифология и магия этих диаспор предлагают миру опыт, способный перезапустить обветшалую колониальную академию и обогатить людей креативными экологическими моделями [Isasi-Díaz, Mendieta, 2012; Concha-Holmes, 2012].

Миноритарные антропологи, которых я уже назвал и еще назову на страницах этой книги, играли своеобразную роль *трикстеров*, переворачивая науку изнутри и вытесняя надменный голос колониального всезнайки с университетской и универсалистской картиной мира «голосами туземцев», а с ними – и голосами духов, говорящих устами одержимых. Стенли Криппнер (р. 1932), один из самых необычных исследователей своего времени, писал, что миссия трикстера состоит в том, чтобы новое появилось буквально ниоткуда и заняло место старого, разрушив узколюбое человеческое самодовольство: «*Элемент трикстерства содержится также в трансперсональных и аномальных переживаниях. Они, говоря терминологией постмодерна, по сути, являются “деконструкцией”, в том смысле, что они подрывают привычные границы, классификации и категории мышления*» [Криппнер, 2002].

Интересно, что к трикстерским приемам и парадоксам обращаются не только исследователи, разделяющие трансперсональные или близкие к парапсихологии подходы (что было особенно распространено на рубеже XX–XXI веков), но и современные антропологи, занятые *деколонизацией мышления* – попытками сдвинуть социальные науки с «мертвой точки» большого евроцентричного нарратива, чтобы тем самым открыть новые, невиданные миры, иные логики, множественные и парадоксальные онтологии. Имея цель объяснить одержимость духами, подразумевающую совмещение двух (или более) субъектов в одном теле, антропологи Матан Шапиро и Диана Эспирито Санто призывают «*вспомнить образ трикстера, широко известной мифологической фигуры, которая всегда изображается как парадоксальная сущность, поскольку объединяет противоположности в нашем созидании социально допустимого беспорядка*». Взгляните на вудуистского *трикстера* Легбу, действующего с помощью лжи, которая оказывается истиной, где обман – на самом деле откровение. *Трикстер* одновременно герой и дурак, пронизательный хищник и незадачливая жертва, лжец и вершитель правосудия, податель смыслов и хозяин бессмыслицы – он уклоняется от четкой классификации. Не стоит ли исследователям так же учиться парадоксальному, многовекторному и гибкому мышлению – мышлению *становления*, – чтобы вникнуть в человеческую динамику магии и одержимости [Shapiro, Espírito Santo, 2022: 9–10]?

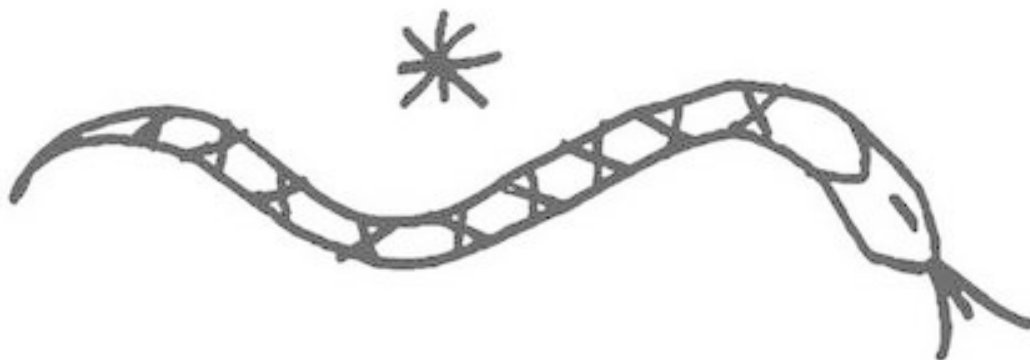
Следует сказать, что *странными антропологами* в каком-то смысле были не только названные мной подрывные фигуры, но и классические ученые, работавшие, казалось бы, исходя из родового колониального посыла антропологии. Дело в том, что социально-культурная антропология в целом является особенной наукой, поскольку располагается на перекрестке, *в переходном пространстве*, соединяющем научное и ненаучное. Когда Эдвард Эванс-Причард (1902–1973) вывел антропологию из плена биологии, он приблизил ее не только к историческим наукам, но и в каком-то смысле – к искусству. Антропология оказалась искусством переводов и интерпретаций, а поэтому со временем приобрела особый статус между наукой (в западном понимании) и культурой (точнее, разными культурами).

Антропология – это *странная наука* (быть может, шаманы и духи-трикстеры действительно сильно повлияли на антропологов?), которая саму научность и науку рассматривает как одну из культур, а ученых – как одно из племен или сообществ с собственными ритуалами и верованиями. Из этого следует, что и различные племена можно понимать как среду образования тех или иных рациональных моделей (*инокультурных наук*). Медицинская антропология, к примеру, уравнивает «обычную» биомедицину (докторов в белых халатах) с другими медицинскими традициями мира, будь то индийская *аюрведа* или искусство перуанских *курундеро*, понимая ее, по сути, как этномедицину европейцев. Закономерным (и в то же время парадоксальным) образом антропология, стартовавшая как колониальный проект, но пережившая

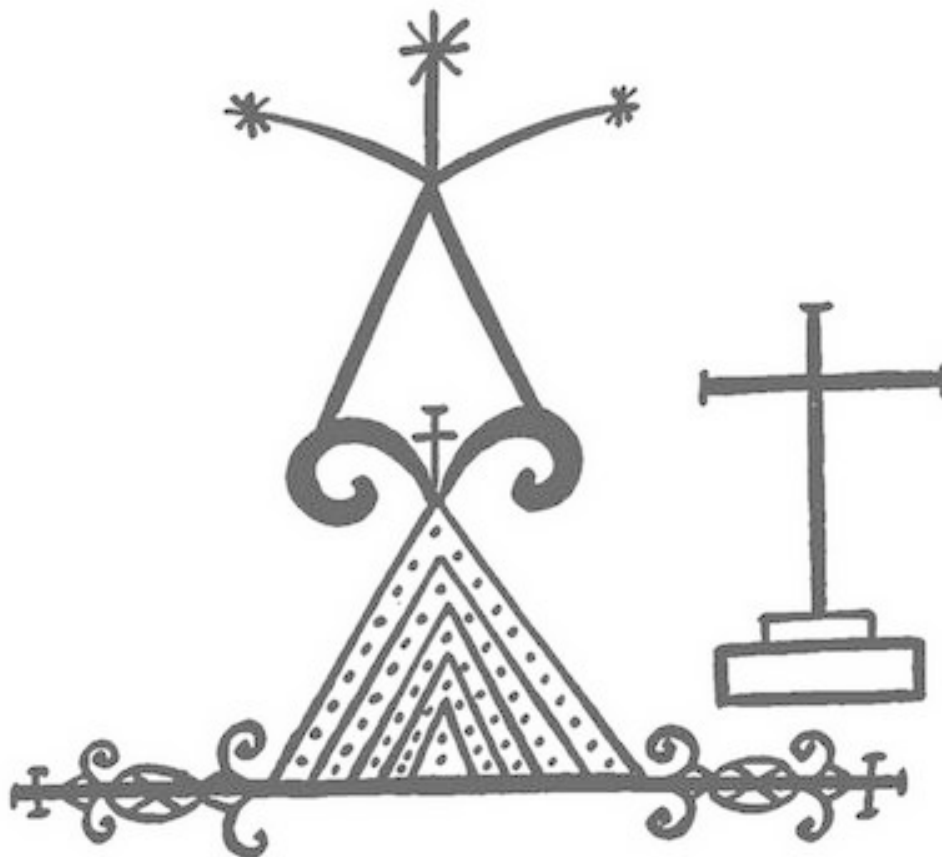
опыт внимательного вслушивания и взглядывания в действия шаманов и медиумов, оказалась в авангарде глобального проекта деколонизации знания.

Разрабатывая различия между шаманизмом и культурами одержимости, бельгийский этнолог и антрополог, писатель и режиссер, специалист по Центральной Африке Люк де Ёш (1927–2012) ввел новый термин – *адорцизм*. Практики *адорцизма* заключаются в адаптации человека к присутствию в его жизни и телесности духов, будучи таким образом противопоставлены практикам *экзорцизма* – изгнания потусторонних сил. *Адорцизм*, в отличие от *экзорцизма*, приспособливает и закрепляет духов в психической и культурной среде [De Neusch, 1971]. Думаю, эту оптику можно использовать и в отношении истории антропологических учений.

Одной из задач данной книги является демонстрация того, что господствовавшее долгое время в антропологии представление о духах и колдовстве как о проявлении болезни или безграмотности «отсталых народов» наследует еще донаучной европейской парадигме вселенского *экзорцизма*, пришедшей с христианством. После отделения церкви от государства и возникновения социальных наук речь шла уже не об изгнании, собственно, демонов, в реальности которых европейцы разуверились, но об изгнании из тел и разумов покоренных народов «духов и бесов», коими считались невежество, иллюзии, дикие нравы и «неправильные» верования. Когда же антропология признала за всеми культурами равенство, достоинство и право на свои *этнометафизические* истины, западная наука перешла в режим *адорцизма*. Теперь уже она приспособливается к *инокультурным реальностям* с их разнообразными и магическими космологиями. Это приспособление проходит непросто, но в интеллектуальном отношении – весьма захватывающе.



Часть I. Наука и магия



1.1. Тело и дух: небинарная антропология против философского идеализма

Прежде чем перейти к основному материалу, нам придется ответить на важный вопрос: можем ли мы вообще говорить о духах, об одержимости духами? Проблема в том, что понятие «дух» (лат. *spiritus*) автоматически приводит нас к европейской религиозной и философской традиции, в которой дух обычно противопоставляется телу, а спиритуальное – телесному, физическому. Даже без этого противопоставления отношения духа и тела образуют напряженную и драматическую диадку. Трактовать дух и использовать спиритуальные понятия в этом ключе – значит упускать африканские или афрогенные (происходящие из Африки) контексты, которые являются основными для данной книги. Как на Востоке, так и в Африке главенствует не дуальное мировоззрение, выведенное из оппозиции духа (сознания) и тела (материи), а представление о целостной духовно-физической вовлеченности человека в бытие.

Американский исследователь афро-кубинской колдовской традиции *пало* (*пало монте*, *пало майомбе*) Тодд Р. Очоа вовсе отказался от использования терминов «дух» и «духи», обозначая существ из этой традиции их прямыми названиями: *нкиси*, *нфумбе* и т. д. Он также использует испанский термин *muertos* (*мертвые*). По мнению Очоа, существа, с которыми взаимодействуют последователи *пало* (их называют *палеро*), составляют своеобразный континуум

– нечто вроде текучей, динамичной, где-то сгущающейся, а где-то истончающейся атмосферы. Эта атмосфера – океан или космос мертвецов, пронизывающий всё мироздание и известный в космологии банту под названием Калунга, – является одновременно и онтологической, и объяснительной моделью, которая раскрывается в мифологических противоречиях и парадоксах и не стремится к какой-либо последовательности или иерархичности – всему тому, чего обычно требует мировоззрение, определяемое главенством духа или сознания. Вот что Очоа пишет в книге «Сообщество мертвых: Нкита Мунанкита и благословение пало на Кубе», обобщая воззрения кубинки Исидры, ставшей для антрополога после посвящения в культ *пало* наставницей и крестной матерью (*мадриной*):

«На протяжении месяцев Исидра утверждала, что Калунга – это блистание меняющихся текстур на поверхности пало. Таким образом, порядок объяснения, который она предлагает, далек от какой-либо полноты; он полон пробелов и зияющих лакун. Атмосфера мертвых как эпистемологическое и космологическое основание не приближается к абсолютному пониманию мира, предполагаемому божеством или западными философскими понятиями, такими как “идея” Платона или “дух” Гегеля, хотя и можно, пожалуй, поискать, где атмосфера мертвых могла бы расположиться внутри гегелевского движения» [Ochoa, 2010: 38].

Где-то в истории сознания, какой ее видят Гегель и европейские философы, где-то в складках и внутренних напластованиях диалектики, пишет Очоа, можно найти «*мертвецов Исидры, какими они приходили к ней и жили с ней ежедневно*». Но в целом европейское понятие «дух» (нем. *Geist*) для описания африканских и афроамериканских культов одержимости, по мнению антрополога, не подходит. С ним можно было бы согласиться, если бы не два «но».

Во-первых, термин «дух» давно вошел в обиход самих практиков афроамериканских культов. На той же Кубе мы имеем (исп.): *espíritu* – дух; *espíritu burlón* – беспокойный, насмешливый дух, полтергейст; *misa espiritual* – спиритическая месса; *espiritista* – спиритист, и т. д. На Гаити *лоа* – существа, которым служат вудуисты, их также называют по-европейски «духами» или «богами», хотя до недавнего времени чаще обозначали их как *тайны* (фр. *Mystères*) или *невидимые* (фр. *Invisibles*). Подобная же терминология бытует и в самой Африке.

Разумеется, употребляя термины «дух» и «спиритуальный» в неевропейском или в смешанном контексте, необходимо всегда иметь в виду взгляд на дух и плоть, далекий от диалектической традиции Европы. Согласно африканскому видению, знание существует не исключительно внутри обзирающих мир сознаний, но воплощено в телесности и природности, распределено по материальной и космологической целостности мира. Не случайно исследователь афроамериканского искусства и философии Роберт Фаррис Томпсон, один из немногих белых академиков, пользующихся огромным уважением и признанием в среде самих почитателей *оришей* и *лоа*, назвал свою знаменитую книгу «*Плоть духа*» (*Flash of the Spirit*). Этим названием он, с одной стороны, снял дуальные противопоставления, свойственные европейским онтологиям, а с другой – разъяснил методологию и контекст своего исследования. Изящные статуэтки Йорубаленда, залитые жертвенной кровью алтари в деревнях Бенина, многочисленные вудуистские *рвен* (куклы, бутылки, свертки), выкладываемые на полу ритуальные узоры *веве* и вышитые блестками флаги, изошренные космограммы, магические печати и письмены тайных обществ, ощерившиеся гвоздями и копьями конголезские фигурки *нкиси-нконди*, афрокубинские котлы *нганги*, священные камни *сантериш*, называемые *отан*, и многое-многое другое – всё это представляет собой плоть духов, всё это – суть тела, воплощенные знания, пребывающие в непосредственном контакте с нами космологические силы, тайны и интенсивности, гнездящиеся в прихотливой и загадочной материальности разнообразных природных и искусственных сборок [Thompson, 1984].

Во-вторых, причина, которая вынуждает пользоваться привычными терминами, прагматическая: невозможно каждый раз использовать новые названия классов тех или иных существ, описывая различные культы (*нкиси*, *мпунгу*, *нфумбе* и *симби* в *пало*, *ориши* и *эггуну* в *сантериш*

и *кандомбле*, *лоа* и *где* в *вуду*, *зары* в культе *зар* и т. д.), без того, чтобы перегрузить текст и запутать читателя.

Тем не менее, отправляясь навстречу духам и их культам, мы должны усвоить, насколько их содержание отлично от привычного белому миру представления о бестелесных сущностях, парящих над грубой материей. Такое перенесение конвенциональных взглядов и подходов несколько не приблизило бы нас к исследуемому материалу, а напротив, отдалило бы от него.

Итак, в африканских феноменологиях духи могут быть телесными, их существование прямо увязывается с телесностью или воплощенностью. У них может быть даже по несколько тел сразу. Они обладают способностью становиться более (или менее) «густыми» и «материальными» в зависимости от манипуляций верующих и биографии духа [Espírito Santo, 2019].

К примеру, духи мертвых, с которыми работают последователи афрокарибского спиритизма, не осуществляющие кровавых жертвоприношений, считаются более «легкими и разреженными», чем *нкиси*, обитающие в материальных сборках из различных природных материалов и питающиеся кровью животных.

Ориши, воплощенные в камнях и специальных инструментах, также питаются кровью – витальной субстанцией, объединяющей невидимую силу и видимую материальность. «*Я не хочу другой еды, кроме крови (Ogúñale didé ko wá bu dí eyé)*», – поется в песне от имени свирепой *ориши* Ойя, хозяйки штормов и кладбищ в культурах *йоруба* [Cabrega, 1957: 144]. В ритуальных песнях *пало монте*, сопровождающих окропление кровью святыни-обиталища духов *нкиси*, может петься о том, что *tata quiere menga* (т. е. *мама хочет крови*) [Ochoa, 2010: 245].

Эти существа не просто принимают символические подношения от своих последователей, они именно *питаются, едят*: для описания обряда употребляется бантуизм *uria* (*udia*, *ndia*) – глагол, обозначающий «кормить» и «кормиться» [Cabrega, 2001: 54], либо такое же по смыслу испанское слово *comer*.

Духи или сообщества, семьи духов в афрогенных традициях чаще всего *воплощены* в том или ином сакральном объекте (т. н. фетише). Если этот объект будет разрушен или истощен, то и дух может утратить свое существование.

У вудуистов Западной Африки зафиксировано противопоставление материализованных и конкретных фетишей абстрактному, бестелесному и безликому Богу-Творцу. Если верховный Бог находится далеко от простых смертных и обычно не вмешивается в их дела, то фетиши, воплощающие тех или иных духов *водунов*, реальны, подручны и близки. Почему? Потому что они сами были телесны. Они, в отличие от Всевышнего, жили на Земле и умирали, были людьми, животными и растениями, а теперь имеют телесность в виде заполненных тайными составами статуэток, горшков и других алтарных предметов.

Телесность, или воплощенность, *водунов* поддерживается кровью жертв. Их реальность продолжается, пока им приносятся жертвы, а если этого не делать, то они могут умереть уже в качестве фетишей-*водунов*, как умерли в предыдущих воплощениях людьми, животными или растениями, достигшими с перерождениями более сильного статуса [Chesi, 1980: 135]. Смерть такого фетиша дурно отразится на его владельце (или на целом сообществе людей, если он обслуживает общину), поскольку фетиш и человек онтологически вложены друг в друга и составляют сборку, пребывающую в непрерывном процессе самопереопределения. И здесь нужно обратить внимание на экзистенциальную подоплеку вудуистской (шире – африканской) феноменологии: *существенно* или, если угодно, онтологически насыщено и причастно человеку то, что уже умерло и *живет жизнью мертвого, питаясь и набираясь сил от подношений живых*, которые, в свою очередь, *покуда они живы, направляются мертвыми*.



Жертвоприношение петухов для Эшу, представленного головой в центре. 2013 г. Гавана, Куба

Ориши, древние божества народа *йоруба*, принявшие на Кубе в ходе исторического смешения (*синкретизации*) культур и практик облик католических святых (тут их чаще всего так и называют – *santos*, исп. *святые*), населяют не только камни *отан*, но и непосредственно тела людей. Такая воплощенность духов еще более важна в контексте данной книги, чем их материализованность в фетишах и алтарях. Во-первых, духи населяют тела медиумов в процессе одержимости, во-вторых – тела любых инициированных последователей культов, с которыми духи оказываются связанными телесно. Это происходит посредством шрамирования и/или тайных манипуляций с головой и накладывается навсегда, в повседневности и до самой смерти. Как любят говорить на Гаити: «*Белые люди идут в церковь, чтобы пообщаться с Богом, а мы идем на церемонию вуду, чтобы самим стать богами*».

В ходе ритуальных танцев, когда медиум достигает состояния одержимости, его могут переодевать, вручать ему атрибуты тех или иных духов (мачете, топоры, плети, скипетры и пр.), а сами его телодвижения демонстрируют историю, характер и биографию вселившейся сущности. К примеру, человек, одержимый *оришей*-старцем Бабалу Айе (чаще известным под католическим именем Святой Лазарь), может ковылять и казаться больным. *Лоа*-змея Дамбала заставляет своих адептов шипеть и ползать по полу, афробразильские трикстеры *эшу* заливаются зловещим смехом, богиня любви Очун (бразильское произношение – Ошун) танцует женственно и чувственно, и т. д. Исходя из этого, мы можем говорить, что дух выступает агентом трансформации социального, то есть представленного общине тела человека [Turner, 1995].

Божества и духи культов одержимости распределены не только по фетишам, магическим предметам и телам медиумов, но и по цепочкам посвящения, объединяющим адептов и сакральные, содержащие силу духов предметы в одну разветвленную систему. Эти цепочки посвящения отображаются в специальных молитвах общины (*моюббах*) и, в случае *пало монте*, в именах колдовских котлов *нганг*, которые так же, как и сами адепты, составляют длинные сакральные генеалогии – одна *нганга* в ходе ее создания «рождается» от другой [Kerestetzki, 2016: 95–96, 199]. Духи, их ритуальные ассамбляжи, называемые на Кубе *fundamento* (*исн.* основа), и люди образуют круг, скрепленный обрядовыми клятвами и кровью [Cabrera, 1986: 135]. Уже на уровне метафор ясно проступает телесная акцентированность духов: свеча освещает тьму в глубине котла *нганги* как гробницу с телом мертвеца. Котел представляет гроб-

ницу, поскольку в нем находятся некоторые кости *нфумбе* – мертвеца, с которым колдун заключил специальный пакт [Kerestetzi, 2016: 93].

Духи в афрогенных культурах, хотя и обладают определенной идентичностью, предстают скорее чем-то вроде волн, гибких и изменчивых флуктуаций. Они процессуальны, а не эссенциальны. Поэтому не только каждое могущественное божество (*ориши, лоя*), но даже один и тот же дух предка-мертвеца по ходу церемонии может одновременно захватить несколько тел живых, чтобы танцевать через них и сообщать им свою волю [Ochoa, 2010: 80]. Таких духов ошибочно было бы представлять как *сущность*, они скорее – поток, сила, вид.

Овладение человека духом нарушает диалектические, бинарные представления, поскольку человек одновременно вмещает и «самого себя», и «другого». Но это парадоксально только для тех, кто привык идентифицировать человека как замкнутого индивида. Для понимания логики одержимости необходимо обратиться к понятию одновременности (*симультанности*), когда два события, две сущности, две личности, две диспозиции происходят в одно и то же время в одной и той же системе отсчета – в теле:

«Что, если мы подумаем об одновременности как о чем-то отражающем и воссоздающем космологические предположения по-новому, а не как о пространственно-временном “нарушении” диалектических или иных бинарных классификаций? Что, если мы подумаем об одержимости как об интеркультурном проявлении игры, но не в смысле разыгрывания или театра, а в смысле возможности явить парадокс в человеческой жизни? И, таким образом, что, если главным в спиритуальной одержимости является не радикальная инаковость, бинарное “другое”, а скорее феноменальная игра с неопределенностью, которая, как можно обнаружить, допускает одновременное возникновение нескольких противоречий?» [Shapiro, Espírito Santo, 2022: 6].



Алтарь неподалеку от церкви Пресвятой Девы из Реглы, которая в *сантерии* отождествляется с *оришей* Йемайей, владычицей моря. Большая спиритическая кукла – Мама Франсиска, покровительница *йоруба*, рядом с ней голова Эшу и католические статуэтки. 13 мая 2019 г. Гавана, Куба. Фото Дани дель Пино Родригеса

На Кубе гибкость и гибридность духов обосновывается понятием *потока* (исп. *corriente*). Духи сочетают в себе человеческие и нечеловеческие элементы (животные, растительные, стихийные, предметные) и располагаются в *спиритуальных потоках*, где индивидуальное и коллективное переплетено друг с другом и с архетипическими образами этнокультурной памяти [Espírito Santo, 2015: 66, 94–95; Маничкин, 2020b]. Духовные потоки, несущие невидимых существ сквозь телесность видимых, многомерны. Поэтому тела и духов в африканских традициях можно назвать *мультимодальными*.

Потоками мыслят не только приверженцы карибского спиритизма и *сантериш*. Это динамичное понятие близко, к примеру, афрохристианской пятидесятнической церкви в Гане, активно практикующей одержимость Святым Духом – до такой степени, что пастора можно сравнить с лодманом, который рулит в бурных потоках ритуальной атмосферы. Эта атмосфера, сгущаясь или, напротив, становясь более жидкой, пронизывает едиными ритмами как телесное, так и бесплотное [Reinhardt, 2022].

В афрокарибском спиритизме идентичности вкладываются друг в друга и взаимно запутываются. К примеру, дух женщины, ставшей после смерти частью духовного потока коллективного духа-предка по имени Мама Франсиска, развивается в духовном потоке (исп. *corriente espiritual*) *ориши* Йемайи (Святой Девы Марии из Реглы) – владычицы моря, хозяйки рыб и покровительницы плодородия, являющейся как бы патронессой Франсиски:

*«Corre el agua, corre el agua, corre el agua Yemayá.
Corre el agua, corre el agua, con corriente espiritual.
A remar a remar a remar a remar a remar a remar a remar todo el mundo,
A remar que la Virgen nos va acompañar.
Rema pero rema mi Yemayá.*

*(Течет вода, бежит вода, течет вода Йемайя.
Течет вода, бежит вода с духовным потоком.
Греби, греби, греби, греби, греби, греби по всему миру, греби,
И да сопровождает нас Дева.
Греби да греби, моя Йемайя)».*

Из интервью с жрецом пало монте – тата нкиси малонго Ярианом И., живущим в г. Пинар-дель-Рио, Куба, 2019 г.

– Скажи мне, Яриан, где живут мертвецы, духи?

– Везде. Они живут с нами, а мы живем с ними. Они живут на кладбищах, в корнях и в кронах деревьев, в воде, в лесу, в котле *нганга*. Вот в моей трости тоже есть *нфумбе*. Когда я стучу этой тростью по полу, он слышит меня и приходит. Или приводит других.

– В эту трость вложен секрет?

– Конечно. Там находится кость моего *нфумбе*.

– А где живут святые?

– Есть разные святые. Ори живет внутри головы всех людей, Ори – это наше сознание. Есть *эшу*, который живет на затылке, хотя другие *эшу* живут на перекрестках и в кустах. Святой Лазарь живет в больницах и на кладбищах. Его мать Нана Буруку живет на болотах. Папа Огун живет на железной дороге. Когда я прохожу через железную дорогу, я целую пальцы и прикасаюсь к рельсам. Потому что Сарабанда – а это и есть Огун в *пало монте* – покровительствует мне. Ориша Очун живет в реках. Но если кто-то имеет ее

своей матерью, проходит церемонию коронации, становится *сантеро*, то Очун будет также жить в голове этого человека. Его голова будет принадлежать ей.

– В христианстве считают, что святые живут на небе. Вы в это не верите?

– Почему нет? Они спускаются в тела *сантеро* с небес, из *орун* (высший мир. – *Прим. авт.*) на землю. Некоторые никогда не спускаются. Есть разные святые, их очень много. Некоторые предпочитают жить в лесу. В лесу очень много разных духов. Центр всего – это религия, а центр религии – это лес. Есть священные деревья, это тоже *ориши*. *Ориша* Ироку – это дерево сейба. Оно растет из земли, а не из неба, но это дерево – не что иное, как святой!

Мы много раз встречались с Ярианом на Кубе, а несколько раз – и в Москве, куда он приезжал погостить. Когда мы переходили железную дорогу, он действительно послал рельсам почтительный поцелуй. Таким же способом он приветствовал и крыльцо православной церкви: «это дом Нсамби», т. е. Всевышнего. Внутри церкви имелась рака с мощами какого-то святого старца, и Яриан не преминул попытаться выйти с ним на связь. Он вдруг начал отбивать своей магической, изукрашенной резными скорпионами тростью дробь о мраморный пол и вслушиваться во что-то. Кажется, русский православный *нфумбе* на связь не вышел. Возможно, просто не успел: на нас так выразительно уставился служитель церкви, что я посчитал за благо поскорее увлечь своего информанта к выходу.

1.2. Экзорцизм и эволюционизм: как падшие ангелы превратились в олицетворение грозных сил природы

Внимание к «туземным онтологиям», к трактовке духов и божеств изнутри культур – результат работы антропологов второй половины XX – начала XXI века. Чтобы понять, как к этой проблеме относилась наука ранее, необходимо произвести небольшую ретроспективу. Этнографические истоки того, что принято называть модерном – современностью, – обозначились в Европе с развитием капитализма и отделением религии от государственности.

Большинство ученых дореволюционной Европы были верующими христианами и формировали свои теории, исходя из учения Церкви. Многие из них считали, что язычники поклоняются вполне реальным сущностям, но, в отличие от праведных христиан, имеют дело не с Богом и не со святым, а с бесами, взявшими на себя роль высших сил. Этот взгляд христиане унаследовали от иудеев. Если для язычников чужие боги были всё же богами, для приверженцев монотеизма боги народов суть демоны.

Любопытные путешественники, самоотверженные миссионеры и авантюрные конкистадоры с ужасом описывали наблюдаемые ими обряды туземцев, будь то монголы, ацтеки или африканцы, называя их не иначе как сатанинскими «беснованиями». Всё это подлежало изгнанию – избавлению человечества от власти темных сил, т. е. вселенскому экзорцизму: *«Облекитесь во всеоружие Божие, чтобы вам можно было стать против козней дьявольских, потому что наша брань не против крови и плоти, но против начальств, против властей, против мироправителей тьмы века сего, против духов злобы поднебесной»* (Еф. 6:11-12).

Подобный монотеистический взгляд, происходивший из Библии, европейцы пронесли вплоть до XVIII века.

Христианская картина мироустройства поделила историческое и географическое бытие на две части: ветхую – языческую, дьявольскую, и новую – христианскую, боговдохновенную. Соответственно этой картине всевозможных гномов, koboldов и кикимор европейского фольклора интеллектуалы домодернового Запада тоже идентифицировали как падших ангелов или воинство Сатаны. Общение с этими существами трактовалось в качестве темного наущения, осуждалось либо и вовсе преследовалось.

Но уже в эпоху Просвещения понимание нехристианских духов как злокозненных бесов, которые морочат голову туземцам, лишь бы не допустить их до евангельского спасения, осталось в ведении только духовных лиц. Ученые же, отделившись от церковных институций, принялись искать другие, не религиозные объяснения феномену. Так началось «расколдовывание мира», которое со временем повергнет в уныние скучающих по мифу романтиков, но будет высоко оценено позитивной наукой.

Одним из первых расколдовывать мир принялся французский дворянин Шарль де Бросс (1709–1777), автор трактата *«О культуре богов-фетишей, или Сравнение древней религии Египта с современной религией Нигритии»* [Бросс, 1973]. Эпиграф, взятый просветителем из Вергилия, словно бы предуведомляет путешествие в inferнальный мир: *«И за спиной у себя не видит змей ядовитых. Чудища-боги идут и псоглавый Анубис с оружием...»* (Вергилий Публий Марон. Энеида, книга VIII, 698-700, пер. с лат. С. А. Ошерова).

Де Бросс не без юмора описывает культ питона у населения Гвинейского залива, перемежая свидетельства очевидцев и свои рассуждения забавными историями о том, как чернокожие преследовали белых гостей, если те по незнанию обижали их любимых змей. Он сравнивает верования различных африканских племен с религией древнего Египта и приходит к выводу, что первоначально многобожие носило фетишистский характер. Предполагая существование невидимых сил и страшась их, первобытные фетишисты объединяли в своем сознании невидимую силу и видимый объект – собственно фетиш, которым могло быть животное, камень,

растение или что-то еще. Так, по мнению французского просветителя, и возникли первобытные культы, которые позже превратились в «туманные дебри древней мифологии».

Де Бросс совершает своего рода революцию, выводя этнографические исследования из-под власти теологии и демонологии. За верой в духов и языческих божеств, по его мнению, скрывается вовсе не дьявольское наваждение, а всего лишь игра воображения, помноженная на «невежество и варварство». Чем еще можно объяснить «безумную экзекуцию», когда змеепоклонники уничтожили «почти всех свиней в стране» после того, как принадлежащий некоему голландскому колонисту кабан сожрал питона?

Обобщая накопленные сведения, де Бросс описывает, как западноафриканские «дикари» поклоняются своим индивидуальным и племенным фетишам, обращаясь к ним по самым разным нуждам – вызвать дождь, добиться победы в войне, наловить много рыбы... Его несколько не ужасают обряды жителей Гвинеи, поскольку никакой бесовщины в них он не видит. Культ питона в Уиде (к слову, сохранившийся там до сих пор) де Бросс описывает вполне добродушно, пусть и с высокомерием просвещенного колонизатора:

«Полосатые змеи, хотя они и безвредны, становятся, однако, всем в тягость благодаря своей чрезвычайной фамиллярности: в большую жару они заползают в жилище, размещаются на мебели, проскальзывают даже в постели, где часто и рожают своих детенышей. Никто не осмеливается их согнать, но бегут за соседним жрецом, который берет фетиши на руки и тихо выносит во двор. Если хотите навсегда лишиться дружбы негров, нет лучшего средства, как заговорить о змее без должного уважения: они тотчас затыкают уши и бегут от всякого общения с нечестивыми» [Бросс, 1973: 26].

Эпоха Просвещения – это постепенное вытеснение из европейского идеологического пространства культа Бога культом разума. Соответственно этому меняется и трактовка антропологического антипода, европейского Другого: теперь «дикари» и язычники – это в первую очередь невежды, а не дьяволопоклонники. Колониальную политику начинают проводить под флагами уже не христианизации и мирового экзорцизма, а гуманизации и просвещения.

Нетрудно увидеть, что программа экзорцизма, изменив свое содержание, не изменила сути: миссия евангелизации народов сменилась миссией просвещения и цивилизации, но сам мотив изгнания никуда не делся. Только изгонять из умов и тел покоренных туземцев просвещенные европейцы принялись не «духов злобы поднебесной», а демонов варварства, отсталости, необразованности. Чем по большому счету является модернизация, как не экзорцизмом без бога?

Внерелигиозные колонизаторы рассматривали духов и богов туземных народов как враждебные, вредные иллюзии, проявления культурно-исторической инерции. На смену клерикальному подходу пришел светский, но для самих туземцев это мало что поменяло. Белые люди по-прежнему силились «выселить» из их жизни духов, а в одержимости стали видеть проявления социальных недугов и коллективной психической нестабильности.

Идеи Шарля де Бросса имели развитие. Он, хотя и был вольнодумцем, оставался верующим католиком, а потому в своих антропологических построениях делал исключение для «избранного народа»: евреи, а вслед за ними и христиане у де Бросса – единственные, чьи религиозные воззрения и культурные практики развились не из фетишизма, а из первоначально явленной им свыше истины. Из-за такой религиозной избирательности де Бросса его труды подверглись бурной критике со стороны идейных наследников. Несмотря на то что термин «фетишизм» надежно вошел в культурную антропологию и религиоведение (а затем перебрался и в психоанализ), позднейшие эволюционисты уже не выделяли из общего числа людей иудеев и христиан, находя у них следы того же самого фетишизма.

Благодаря британскому этнологу Эдуарду Тайлору (1832–1917) фетишизм перестал считаться универсальной матрицей всех религий и культур и стал трактоваться в качестве одной из ветвей анимизма. По Тайлору, на заре своих достижений человечество вело себя подобно

легковерному и любопытному ребенку. Оно приписывало явлениям природы одушевленность, порождая религию и магию. В религии, несмотря на ее иллюзорную основу, Тайлор видел положительное начало – ведь религиозные обряды и вера помогали людям сплотиться и двигаться к новым, более сложным уровням социальной организации. Магию же, которую Тайлор искусственно отделял от религии, он не жаловал, полагая примитивным и грубым пережитком прошлого, тормозящим общественный прогресс.

Первобытный человек, считал Тайлор, за каждым непонятным ему явлением видел духов: их существование придавало происходящему смысл, объясняло и упорядочивало его. Британский антрополог приводил в пример только что проснувшегося человека: какое-то время мы еще можем верить, что реально пережили сновидческий опыт. Первобытный человек, просыпаясь, не только продолжал верить в реальность пережитого им во сне, но и полагал, что отсутствовал на месте, где спал, либо думал, что его посещали другие люди и существа. Поскольку известно, что человеческие тела не совершают никаких экскурсий во сне, первобытный человек объяснял свой сновидческий опыт тем, что его «я» (душа или дух) может покидать тело и где-то блуждать. Примерно таким образом наши древние предки, уверял британец, объясняли не только непонятные им психические явления и состояния, но также феномены окружающей среды, животных, растения, стихии, а главное – смерть, столь напоминающую долгий сон. Отсюда якобы и возникли самые ранние религиозные и магические представления.

У Тайлора было много продолжателей. Некоторые из них развивали и уточняли его идеи с помощью критики. К примеру, Роберт Рейналф Маретт (1866–1943) полагал, что в начале магии и религии лежит не миф, а ритуал, который рождается из беспорядочных, конвульсивных действий человека, захваченного чувством ужаса. Эту предшествующую стадию формирования религии он называл *преанимизмом*, а уже эволюционировавшее из нее более сложное представление, одушевлявшее те или иные силы природы, – *аниматизмом*. Большую известность получил Джеймс Фрейзер (1854–1941) с его капитальным трудом «*Золотая ветвь*». В целом Фрейзер соглашался с основными идеями эволюционизма, но уточнял, что магия предшествовала анимизму и религии в целом. Магию он понимал как веру человека в собственные волшебные силы. Уже разочаровавшись в такой вере, человек якобы стал приписывать волшебство богам и духам [Клейн, 2014: 210–215].

Поскольку магия, с точки зрения Тайлора и других эволюционистов, препятствовала прогрессу, культурная антропология была наделена миссией экзорцизма – очищения «дикаря» от невежества. Тайлор учредил антропологию как «науку социального реформатора», чем заложил колониальный образ этой науки. От этого образа мы так и не смогли полностью избавиться, замечает исследователь афробразильской традиции *кандомбле* Марсио Голдман: антропология всё еще остается наукой, призванной искоренять суеверия и способствовать просвещению невежд, и основывается она на представлении европейцев о наличии в их культуре *привилегированного доступа к истине*, иначе говоря – на утверждении, что люди, племена и народы могут ошибаться в отношении реальности и самих себя, а антропологи – нет [Goldman, 2015: 21].

Эволюционистская трактовка духов и божеств, с поправкой на исторический материализм, в целом восторжествовала в советской этнографии. Концепция Сергея Токарева (1899–1985) о возникновении религий из страха человека перед силами природы и общественными силами в упрощенном виде даже вошла в школьные учебники истории. Как за религией, так и за магией Токарев видел, в основном, страх и классифицировал обряды и пантеоны духов согласно этой идее. К примеру, он писал, что культ предков и характерные обряды, связанные с размежеванием между миром живых и миром мертвых, возникли не из-за страха смерти вообще, а из-за страха перед конкретными умершими, кого боялись и при жизни. Проще говоря, после смерти какого-нибудь жестокого предводителя люди боялись его потому, что

при жизни он имел обыкновение терзать пленников и пытаться непокорных. Они полагали, что подобный ирод может, не приведи Господь, вылезти из могилы и взяться за старое.

Одержимость С.А. Токарев трактовал в социально-историческом и в медицинско-психиатрическом ключе – как практику, характерную для шаманизма. Возникновение же шаманизма он, в свою очередь, связывал с процессами разложения первобытно-родовой общины. Тогда выделялись «родовые предводители, военачальники и храбрые воины, знахари и главари тайных союзов, опытные ремесленники-мастера и певцы-сказители», наделенные благодаря суевериям сверхъестественными свойствами, тайным знанием и магической силой:

«И вот к числу таких выделяющихся в общине своими необычными качествами людей относились, очевидно, и нервнобольные, припадочные, истерики, эпилептики. Они – “одержимые”, они – “бесноватые”, в них вселяются “духи”. Отсюда почти повсеместно на этой исторической ступени распространенное убеждение в сверхъестественном происхождении нервных заболеваний, вера в “одержимость”. Но особенно сильно действовал на воображение окружающих, вероятно, тот неврастеник, который научился овладевать своими припадками, их искусственно вызывать и регулировать. Такому человеку, естественно, приписывали не просто способность общаться с “духами”, но и дар намеренно их призывать, вселять в себя, побуждать их к нужным для людей действиям. Такой человек и становился шаманом. Больные – неврастеники, истерики, эпилептики – были и есть всегда. Но только при определенной общественной структуре, на определенной ступени исторического развития, а именно в распадающейся родовой общине, становятся подобные люди центрами притяжения для суеверных представлений. Только в условиях разложения родового строя нервнобольной может стать шаманом» [Токарев, 1990: 266–267].

Забегая вперед, отметим, что теория о психопатической природе шаманизма и одержимости духами в наше время считается устаревшей. В современном шамановедении возобладала точка зрения о преимущественной психической нормальности шаманов [Shirokogoroff, 1935]. Представления об истерической либо шизоморфной природе шаманской деятельности большинство этнографов в своих исследованиях не используют. Напротив, ученые, общавшиеся с шаманами, подчеркивают, что те, как правило, обладают высокой степенью сосредоточенности, часто сохраняют хорошее физическое состояние и демонстрируют развитый ум. Более того, услуги шаманов, если ими пользуются люди, находящиеся внутри народной культуры и верующие в духов, бывают весьма полезными [Адылов, 2008].

Также стоит заметить, что практика спиритуальной одержимости не ограничивается шаманскими культурами. Этот феномен распространен настолько широко, что исследователи признали его «очень древним представлением», которое было изменено и приспособлено к различным видам культурных моделей [Бургиньон, 2001: 428]. Наконец, полевые наблюдения за последователями культов одержимости, большинство которых ведут себя экстраординарно только во время обрядов, а в обычной жизни никаких психических особенностей могут не демонстрировать, заставили ученых выдвинуть на передний план социокультурные, а не психофизиологические стороны одержимости (Bourguignon, 1976).

Из интервью с жрецом кандомбле – пай де санту, баба Жуаном С., живущим в г. Сальвадор, Бразилия, 2019 г.

– В антропологии фетишем называют какой-то предмет, природный или искусственный, или животное, нечто, выступающее в роли носителя, субъекта или вместилища сакральных сил, нечто, чему поклоняются люди, вокруг чего они выстраивают культ. Этот термин сейчас подвергается большой критике в науке, многие давно отказались от теории фетишизма. Но он сохранился в кандомбле, афробразильской религии, идущей от культуры йоруба и восходящей к верованиям Анголы и Конго. Что для вас фетиши?

– Вы сказали «люди поклоняются». Это не так. Многим фетишам никто не поклоняется. Их могут почитать, но не поклоняться. Мы не становимся на колени перед любыми священными объектами. Перед некоторыми, напротив, запрещено становиться на колени. Есть фетиши, которые никто и не почитает, их просто используют. Некоторые фетиши можно даже ругать и наказывать. Это очень сложный и большой мир, множество разных вещей. Их нельзя взять и свести к одной формуле, как это любят делать ученые. Они говорят, что фетишизм зародился из-за того, что люди не знали природу огня, молнии, урагана, что они пугались разных неведомых им явлений, а потому приписывали каким-то вещам священную силу. Но ведь современные люди и в Африке, и здесь, в Латинской Америке, ходят в школу, учат физику и биологию и тем не менее почитают священных змей и различные фетиши. В нашем *террейру* (община. – Прим. авт.) есть даже один профессор. Почему же мы не расстанемся с религией? Тут должна быть другая причина.

– Какая?

– Мы верим, что вся вселенная пронизана силой *аше*, и чтобы направлять ее, используем специальные приемы и то, что может называться фетишем. Это путеводные огоньки, это колодцы силы и это точки соприкосновения различных измерений, не только миров, но и измерений внутри человека: искусства и смысла, медицины и мировоззрения. Мы осязаем *аше*, мы не живем в пустоте, которую заполняет погоня за званиями, или деньгами, или новой информацией. *Аше* дает нам счастье и уравновешенность через *оришей*.

– То есть через фетиши вы можете обрести счастье?

– Можно и так сказать.

– Вы почитаете священных змей?

– Во всех африканских религиях почитают змей. Есть множество мифов, гласящих о том, как из дыхания змея произошла сила магии, как великий змей создал вибрации силы, как змея помогала *оришам* спуститься с небес, как змеи управляют стихиями, явлениями природы и даже космоса. Змеи участвуют в наших обрядах, и они там не для того, чтобы пугать или поражать воображение. Нет, змея – это стремительный путь силы, тайна изменения и обновления. Гадюка и питон – это две из пяти форм энергии *аше*. Три других – земляной червь, улитка и дятел.

1.3. «Расколдовать мир»: постмодернистские оборотни против позитивизма

Когда на смену религиозной повестке пришла просвещенческая и восторжествовал культ разума, европейские ученые, более не рассматривая языческих богов и духов в качестве реально существующих демонов, всё же сохранили за ними вполне демонические, негативные свойства. Туземные онтологии по-прежнему подлежали изгнанию, считаясь проявлением дикости и отсталости, камнем преткновения на пути прогресса и гуманизма. Но теперь двигателем колонизации стал экзорцизм не во имя веры, а во имя цивилизации и социального развития. Искоренению подлежала как туземная, так и собственная европейская «архаика». Радикальным выражением исторической программы секуляризации (отделения общества от религиозных институтов), рационализации и демистификации стал призыв к дальнейшему «расколдовыванию мира», изложенный социологом Максом Вебером.

Эту фразу Вебер взял у поэта Ф. Шиллера [Jenkins, 2000: 11]. Хотя Шиллер, подобно другим романтикам, напротив, тосковал по всему волшебному и мифологическому, что отступало под нажимом позитивистской науки. Он описывал мир, из которого ушли античные боги, а вместе с ними ушла мифопоэтика, утратилась полнота Вселенной, вера в бессмертие и метаморфозы.

Социолог Вебер, как и поэт Шиллер, тоже вел историю «расколдовывания мира» со времен языческой древности – долгий и постепенный отказ человечества от объяснения природных феноменов и жизни через мистические и магические силы. Европейский протестантизм, как считал Вебер, закрепил внимание человека не на мифическом, а на земном, мирском, чем ознаменовал первую победу «расколдовывания». Однако его новой вехой должны были стать деятельность ученых и научное просвещение масс.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «Литрес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на Литрес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.