

УДК 39+159.955+291.2+281.93

ББК 70/79

О-77

Печатается по решению Редакционно-издательского совета
Российского этнографического музея

О-77 Островский А. Б.

Антропология мышления : Избранные статьи 1990–2016 гг. —
СПб. : Нестор-История, 2019. — 440 с., ил.

ISBN 978-5-4469-1523-1

УДК 39+159.955+291.2+281.93

ББК 70/79

ISBN 978-5-4469-1523-1



© Островский А.Б., тексты, 2019
© Российский этнографический музей,
иллюстрации, 2019

ВВЕДЕНИЕ

В данное издание вошли статьи, опубликованные в различные годы, в течение 1990–2016 гг. Составить из них цельное собрание работ под общим заголовком «Антропология мышления» подразумевает определенную претензию, а именно что автор все эти годы, осознанно или нет, мыслил в некоем отчетливом направлении, не упуская из виду главный предмет своего исследовательского внимания. И этот предмет — не что иное, как мышление носителей традиционной культуры. Иначе говоря, данная совокупность статей, будучи, конечно связанной с биографией их автора, представляет не какие-то ее вехи, а ориентиры единства, точнее, взаимного соответствия, ранее не определявшегося, предмета и метода в этнологическом изучении мышления. В силу этого требуются пояснения и касательно предмета, и метода (исследовательского подхода), и конкретных характеристик их единства.

Получив университетское образование по специальности «психология» и уже имея вполне успешный опыт социологической работы, я с 1980 г. начал освоение новой для себя профессии — этнографа. Испытывая определенное разочарование или, скорее, недоверие к возможностям продуктивного изучения неосознаваемых процессов мышления посредством экспериментов с индивидами или группами (как это делалось в общей и, соответственно, социальной психологии), я предположил, что аналогичные процессы органичным образом могут быть эксплицитно представлены в фактах культуры бесписьменных обществ, изучаемых, главным образом, этнографами.

Такое предположение первоначально возникло после знакомства с книгой Л. Леви-Брюля «Первобытное мышление» (более точный перевод ее названия — «Первобытный менталитет»). Не столько леви-брюлевские мистические «сопричастия» и его сомнительный акцент на ассоциации как главном инструменте ментальных переходов укрепили меня в этом предположении. Благодаря этому кабинетному мыслителю, хорошо осведомленному с эмпирическими наработками этнологов, я понял, что

в тотемических и, возможно, шире — мифологических представлениях и верованиях бесписьменных культур прочерчены и канонично закреплены маршруты, обычно совершаемые мышлением носителей этих культурных традиций в тех ситуациях, когда происходит апелляция к целостной картине мира.

Только после прочтения «Тотемизма сегодня» К. Леви-Строса мне стало понятно, что специфика рациональности этих закрепленных в культуре бесписьменных обществ ходов мышления обусловлена их подчинением социальным, социокультурным институтам. В данном случае — социокультурному различению между родами, составляющими социум как целое, каждый из которых психологически отождествляет себя с конкретным природным видом, тотемом («Природные виды хороши не для того, чтобы их кушать, а чтобы посредством них думать» — К. Леви-Строс).

Сложнее было понять две другие концепции Леви-Строса — «неприрученная мысль» (“*Pensée sauvage*”, 1962, именно так была названа его книга) и «логики мифа» (“*Mythologiques*”, 1964–1971, общее название четырехтомного исследования мифов). Леви-стросовский исследовательский акцент на поиске скрытой логики классификаций в бесписьменных культурах, высвечивании движения от частного к общему и обратно — все это позволяет обнаружить детерминанты специфических ходов мышления, выглядящих для наблюдателя как «бриколаж» (“*bricolage*”, или игра отскоком, т. е. с постоянно меняющимся направлением). Метод анализа мифов, созданный французским исследователем, позволяет проследить и эксплицировать операции мышления, регулярно совершаемые носителями традиции при потенциальных переходах от одного к другому варианту нарратива.

Ряд первых моих работ по антропологии мышления оказался неизбежно привязанным к методическому формулированию, интерпретации, а также и переводу на русский язык трудов К. Леви-Строса. Стержнем этих интерпретаций было мое убеждение в том, что конечный предмет, на который нацелены леви-стросовский структурально-антропологический подход и исследования конкретных фактов культуры (в особенности, тотемизма, мифологии и масок) — не что иное, как мышление: его маршру-

ты, ходы, единицы и операции в бесписьменных культурах. Также — растущее признание того, что мэтру уже удалось создать фундамент не только и не столько для социальной антропологии, сколько для антропологии мышления.

Необходимо отметить, что еще прежде, до меня ряд леви-стросовских достижений был эксплицирован, получил одобрение в работах фольклористов — в первую очередь, Е. М. Мелетинского и, в определенной мере, В. В. Иванова и В. Н. Топорова. Считаю, что мне удалось не только сделать более доступными ряд его работ для российских этнографов, философов, культурологов благодаря публикации переводов, но также впервые дать интерпретацию изученного им процессуального аспекта мифологического мышления в свете понятий общей психологии. Стоит подчеркнуть: ошибаются те ученые (такие имеются и во Франции), которые полагают, что Леви-Строс просто перенес достижения русской структурной лингвистики (Н. С. Трубецкого и Р. О. Якобсона) на изучение мифов и других фактов бесписьменной культуры. Убежден, что аналогия между, с одной стороны, смыслоразличительными признаками языка, их неосознаваемой бинарной формой и, с другой стороны, ключевыми признаками мифа — это лишь первый шаг, знаменующий определенное единство мышления и его языковой (речевой) оболочки. В отличие от этих языковых структур, ключевые признаки мифа образуют не просто «пучок», совокупность, а логически определенную структуру, задающую принцип движения мышления в пространстве мифологической семантики. Это движение — не инструмент для чего-то иного, оно направляется собственной целью: поиском ответов на вопросы «каким образом» и «почему».

Одна из методологических проблем, затрагиваемых Леви-Стросом в той или иной мере на протяжении его творчества, — взаимосвязь синхронии и диахронии культурного явления, т. е. ментальной целостности, присущей данному явлению, и его же исторического измерения. Будучи его заочным учеником, я не мог уклониться от рассмотрения этой проблемы в действии, причем на материале иных культурных традиций: в пластике православных нагрудных крестов и двух фольклорных сюжетах; эти работы образуют один из разделов данного издания.

Вскоре мне представился необходимой методологической ве- хой поиск *системы отсчета*, органичной традиционной беспись- менной культуре и продуктивной для изучения мышления ее носителей. Эта задача, созвучная направлению исследований российского психолога Л. С. Выготского (1896–1934), совер- шенно отличалась от парадигмы «логики мифа». Виртуальное движение мышления, прослеживаемое в «Мифологиках», про- исходит нередко на обширных территориях, а семантика, кото- рая подвергается трансформациям, детерминирована — наряду с некими устойчивыми элементами содержания («арматура») — только этно-экологическими особенностями. Согласно методо- логическому подходу Леви-Строса (подтвержденному им в лич- ной коммуникации в 1996 и 2001 гг.), все коды равноценны для движения мышления — и те, что задействуют ощущения (слу- ховые, зрительные, обонятельные и др.), и отношения родства, и моральные качества личности, и космологический, метеороло- гический коды, etc. Мне же представлялось необходимым найти такие дополнительные «ограничители» (термин Леви-Строса), с тем чтобы свойства мышления можно было определить в рам- ках той или иной историко-этнографической или этно-террито- риальной общности. Следовательно, требовалось либо принять гипотезу об иерархии кодов, специфичной для данной общности, либо отыскать иную гипотетическую систему отсчета для рели- гиозно-мифологических представлений и обусловленных ими фактов культуры. Я выбрал для себя второе.

В качестве *frame of reference* для обнаружения маршрутов мысли в тех или иных фактах культуры этноса (этно-террито- риальной общности) оказалась пригодной присущая ей *космо- логическая схема*. В различных работах отечественных и зару- бежных исследователей она составляла ядро «модели мира», «традиционной картины мира», «традиционного мировоззре- ния». Эта категория, в отличие от совокупности или даже не- кой иерархии кодов, представлялась более пригодной: во-пер- вых, она была объемлющей относительно многих ментальных фактов культуры и, во-вторых, подразумевала коммуникации людей с обитателями иных сфер мироздания (хозяева стихий, боги).

Эта гипотеза была применена мною к традиционному менталитету нивхов, а также других народов Амура и Сахалина при анализе композиции и семантики их амулетов, предназначенных для исцеления от различных заболеваний. Потребовалось учесть своеобразие космологической схемы, функционирующей в мифах и композиции амулетов в одном из ее трех модусов: 1) двухчастная схема, когда люди вступают во взаимодействие с обитателями одного из прочих локусов мироздания, чаще всего горной тайги или водной стихии; 2) трехчастная, когда представлены обитатели и «нашей деревни», и тайги, «воды»; 3) многочастная, когда задействован небесный и/или подземный локус. Удалось подтвердить детерминирующую роль космологической схемы (порознь для каждого из ее модусов): ключевые для мифологических нарративов и верований семиотические признаки обладают определяющей значимостью и для композиции амулетов. Эта гипотеза в целом подтверждена в моей книге «Мифология и верования нивхов» (1997), а в данном собрании работ на нее опираются две более ранние статьи.

В традиционных культурах, опосредствованных письменной мировоззренческой системой, картина мира не сводится к такой своей проекции, как единая космологическая схема, поскольку она имеет как минимум двухслойный характер. Так, в русском сельском социуме, каким он известен этнографам во второй половине XIX — начале XX в., православные представления сосуществуют с верованиями в духов природы, персонификацией стихий. С. В. Максимов, изучавший представительные материалы, собранные в 1890-х гг. Бюро В. Н. Тенишева в 24 губерниях Европейской России, обобщил их в трех разделах своей книги, соответственно им названной: «Нечистая, неведомая и крестная сила» (1899). Современные этнографы, а еще более фольклористы, предпочитают усматривать в т. н. народном православии некое мировоззренческое единство, довольствуясь тезисом о «причудливом переплетении» либо «сплаве» христианских и внехристианских представлений, верований. Обладая определенным полевым опытом в русском сельском социуме (13 экспедиций в различные регионы страны), я никоим образом не отвергаю существования фактов культуры, семантика которых

почерпнута из различных мировоззренческих источников. Полагаю, что в целях семиотического анализа того, как эти *мировоззренческие регистры* непротиворечиво сосуществуют в том или ином обряде, задавая его целостную структуру, нельзя упускать из виду происходящее из их несовпадения различие в адресате коммуникации и в конкретной семантике тех или иных ритуальных предметов. В специальном разделе издания этому посвящены две работы, в которых рассмотрена роль мировоззренческой двухслойности в связи с обрядами в ситуациях бедствия (эпидемии, эпизоотии) и вотивными предметами.

Еще одна проблема, характерная для «деревенских культур» — относительно автономных этнолокальных сообществ, сохраняющих мировоззренческую двухслойность, — это отнесение индивидов и, что не менее важно, конкретных поведенческих норм, к социально-психологическим категориям *свои / чужие*. Мое общение, происходившее во время музейных экспедиций 1994–2011 гг., со старообрядцами различных конфессий (направлений и толков — поповцами, беглопоповцами, а также часовенными, спасовцами и поморцами, федосеевцами), проживающими в различных сельских местностях европейской и азиатской части России, позволило по-новому высветить взаимодействие староверов с их односельчанами-православными, приверженцами РПЦ. Конфессионально «чужие», но при этом «свои» в этническом, этнолокальном и порой даже родственном измерениях, старообрядцы в течение в XX в. выработали ряд компромиссных поведенческих норм (каждая из которых — определенный результат мышления), делающих возможным соседское взаимодействие. Этому посвящено немало страниц в моей книге «Старообрядцы и православные в русском сельском социуме. Вторая половина XIX–XX век: Формы общения и ритуальная специфика» (2011), а в данном издании — две статьи. В этот же раздел включена статья, в которой проблема своих и чужих в соседском общении рассмотрена преимущественно на основе материалов Бюро В. Н. Тенишева, в свете возникшего в конце XIX в. в русской деревне имущественного расслоения.

Возвращаясь к проблеме иерархии либо, проще, различной значимости кодов, используемых мышлением в построении

фактов культуры, необходимо отметить отличие т. н. культурных кодов от леви-стросовских кодов в поле семантики мифов. «Культурные коды» — эта категория восходит, по-видимому, к семиотике культуры в целом (концепция Ю. М. Лотмана, популярная среди российских культурологов и ряда других гуманитарных исследователей). Отличие, во-первых, состоит в том, что совокупность тех или иных конкретных кодов, на которых держится структура мифа, служит инструментом сохранения и преобразования семантики именно мифологического нарратива, а не той или иной этнокультурной общности в целом. Во-вторых, коды мифомышления, функционирующие в повествованиях, вербализованы; а «культурные коды» предстают наблюдателю в своем первозданном чувственном модусе — например, как визуальный, слуховой (шумовой, музыкальный) и т. д., привнося в те или иные конкретные явления нечто общее для конкретной культуры.

В данное издание включены работы, характеризующие *визуальные опоры мышления*, выступающие в роли культурного кода. В отличие от этого, в отношении *числового кода* встречаются и статьи, где подразумеваются коды нарратива (при рассмотрении индо-буддийской космологической модели, библейских сюжетов, повествований о «злых днях»), и прочие статьи, в которых речь идет о числах, числовой символике, значимых для той или иной культурной традиции как таковой. Убежден, что в качестве культурных кодов эти два — визуальный и числовой — обладают несомненным приоритетом сравнительно с другими. Визуальный — не только благодаря дистантности зрительного восприятия, но и тому, что визуальные знаки, как никакие иные, обладают способностью к фрагментации (с сохранением семантики), перекombинации, образованию ассоциативных и пр. связей, включению в новые контексты — словом, к разнообразному функционированию в качестве символов. Числовой — не только благодаря пифагорейскому тезису, что «Число это всё», но и тому, что числа, будучи абстрактными маркерами, классификаторами, сохраняют всё же в традиционном менталитете глубинную семантическую связь со своим источником — будь то звездное небо, анатомия и физиология человеческого организма, календарные константы,

возраст жизни великой личности или же Имя Бога. Числа как ничто иное способны быть проводниками связи макро- и микрокосмоса, ментальными целителями ностальгии по их некоему былому единству.

Не берусь предсказать, займет ли свое место «антропология мышления» в качестве научно-учебной субдисциплины в ряду других, относящихся к предмету социально-антропологических исследований. Могу лишь предложить с сочувствием отнестись к собранным под одной обложкой этюдам, посвященным взаимосвязи предмета и метода на пути познания ходов мышления в традиционных культурах.

Выражаю глубокую благодарность администрации Российского этнографического музея, а также хранителям фондов музея и фотографу О. В. Ганичевой за оказанную поддержку при подготовке данного издания.

Особая признательность за поддержку — моей супруге Елене Петровне Островской, на протяжении долгих лет не утратившей благожелательного интереса к производимым мною поискам структурных черт мышления, воплощенных в фактах традиционных культур.

І. «ПЕРВОБЫТНОЕ МЫШЛЕНИЕ», «НЕПРИРУЧЕННАЯ МЫСЛЬ», ЕДИНИЦЫ И ОПЕРАЦИИ МЫШЛЕНИЯ

Проблема первобытного мышления в трудах Л. Я. Штернберга¹

Проблема первобытного мышления затрагивается Л. Я. Штернбергом в нескольких ракурсах, всякий раз она соотносится с этнографическим материалом либо возникает в его контексте. В более ранних работах исследователя — при изучении им языка и мифологии нивхов, верований народов Дальнего Востока, что и составляет осмысляемый им этнографический контекст, а позднее — в лекциях для студентов, изданных посмертно («Первобытная религия в свете этнографии». М.-Л., 1930).

Начнем с более поздней ситуации, когда ракурс рассмотрения был задан необходимостью ознакомить студенческую аудиторию с концепциями, объясняющими «своеобразие мышления примитивного человека»², в первую очередь с концепцией «дологического мышления» Л. Леви-Брюля, оценить ее и очертить свою позицию по этой методологически значимой проблематике. В лекции VI Штернберг формулирует три основных положения леви-брюлевской концепции: 1) безусловное подчинение мышления индивида тем идеям, которые возникли в обществе прежде; 2) всеобщность мистического компонента в восприятии примитивного человека; 3) «закон соучастия» [в переводе на русский язык утвердилось словосочетание «закон сопричастия»] — способность примитивного человека «отождествлять самые различные объекты, которые с нашей точки зрения не могут иметь никакой логической связи», таково свойство мышления благодаря «мистическому отношению к миру»³.

Штернберг дает критический разбор этим положениям, фактически отвергая их научную ценность. Во-первых, идеи, признаваемые коллективом, вряд ли возникли некогда с помощью дологического мышления. Во-вторых, как этнограф со значительным полевым опытом Штернберг не может принять тезис

о доминирующем мистическом отношении примитивного человека ко всему, что его окружает. Наконец, леви-брюлевский «закон соучастия», не открывая никакой специфической черты мышления, маскирует собой действительную проблему — о ней впервые заявлено Штернбергом: какие именно постепенно совершавшиеся ментальные преобразования в примитивной культуре (мы сказали бы, посредством ряда шагов) привели к тем выводам, которые выглядят, в примерах Леви-Брюля, как «странные ассоциации идей» (Л.Ш.), как отождествление объекта с его изображением и др.

Позиция Штернберга относительно проблемы некоей интеллектуальной особенности сформулирована им вполне отчетливо: «странные выводы, которые делает примитивный человек, являются результатом долгого процесса выработки идей, как общих, так и в частности религиозных, но не результатом особого ума примитивного человека»⁴.

Итак, за своеобразием ментальных связей, по Штернбергу, стоит *история мышления*, осуществлявшегося в конкретной культуре, а не мистическая направленность ума носителей этой культуры. В этом анти-леви-брюлевском положении еще нет, конечно, принципов «науки конкретного» и базовых классификаций, характерных для первобытного мышления, что спустя несколько десятилетий сформулирует К. Леви-Строс (La pensée sauvage. P., 1962)⁵.

Позиция Штернберга (как и позднее Леви-Строса) основана на безусловном доверии к интеллектуальным возможностям носителей бесписьменной культуры и безусловном отказе трактовать эмоциональные связи и переживания в качестве особых интеллектуальных процедур, якобы присущих примитивному человеку. Интересна формулировка Штернберга, заключающая его рассмотрение леви-брюлевской концепции: «...в сложном процессе психики примитивного человека несомненно участвуют и процессы рационалистические, и процессы бессознательные, процессы автоматического мышления, которые подчеркнуты этим ученым, но из этого не следует, что интеллектуальный аппарат примитивного человека отличен от нашего»⁶. Эта формулировка знаменательна, во-первых, тем, что вместо эмоциональных

мистических связей, фигурирующих у Леви-Брюля, Штернберг называет «процессы автоматического мышления», что свидетельствует о его знакомстве с психологической литературой (и, возможно, с трудами по психологии мышления Л. С. Выготского). Во-вторых, здесь содержится тезис об интеллектуальном аппарате, сходном с тем, каким обладает современный человек. Покажем, каковы обнаруженные Штернбергом интеллектуальные процедуры при изучении им языков и фактов культуры народов Амура и Сахалина.

Одним из первых (вслед за Н. Зеландом, В. Грубе и Л. И. Шренком) Штернберг обратил внимание на специфику имен числительных (количественных) в нивхском языке: для различных групп исчисляемых объектов используются разные «разряды» (Л.Ш.) имен числительных. В работе «Образцы материалов по изучению гилацкаго языка и фольклора» (1900) Штернберг называет «четыре крупных класса» объектов, обладающих специфическими числительными: люди, животные, деревья, «неодушевленные предметы» (приведен пример — дом) — и еще несколько «мелких классов», в которые входит один или несколько объектов, также со специфическими числительными. Именно Штернберг впервые подчеркнул, что специфика разрядов распространяется только на количества от 1 до 5 и кратные им десятки, сотни и т. д., а начиная с 6 «счет происходит почти единообразно»⁷.

В 1932 г. его ученик — Е. А. Крейнович выделил и описал 24 группы объектов, обладающих специфическими именами числительных, а позднее, в 1973 г. привел наиболее полное описание — 28 групп (в книге «Грамматика нивхского языка», 1962, лингвиста и философа В. З. Панфилова их 26)⁸. Крейновичу удалось обнаружить для всех групп объектов отчетливые унифицирующие признаки — формы, назначения и др. (длинные предметы, мелкие округлые предметы, парные предметы, снасти на горбушу и кету, остроги на нерпу, лодки, связки юколы и т. д.), а также, во многих случаях, для суффиксов соответствующих имен числительных — этимологическую связь с наименованием исчисляемых объектов. Панфилов, продолживший изучение нивхских числительных, установил для некоторых из них, входящих в первую пятерку (1, 2, 5), также этимологию корневых

элементов, общих для различных разрядов; в частности, происхождение корня в словах «пять» и «десять» от слова «рука». Лингвистические изыскания этих ученых развили заложенную Штернбергом проблематику логики классификаций, соотношения конкретного и абстрактного в их построении.

В крупной работе Штернберга, составившей значительный вклад в изучение мифологического эпоса и верований нивхов — «Материалы по изучению гяляцкаго языка и фольклора» (1908), также можно обнаружить ценные сведения, проливающие свет на лингвистическую фиксацию классификаций.

Благодаря тому, что почти все из 42 текстов, вошедших в это издание, опубликованы на двух языках (нивхском и русском), можно проследить, каким образом такая проблема мышления, как соотношение двух категорий: люди и животные — находит свое конкретное лингвистическое проявления в ситуациях разного типа.

Согласно систематизации Крейновича (это повторено затем у Панфилова), один и тот же разряд числительных используется «для счета людей и человекоподобных духов, морских, горных (лесных), небесных и духов подземного мира», а злые духи какой-либо сферы — посредством тех же терминов, что животные⁹. Однако злые духи отнюдь не всегда имеют звериный облик, они могут быть антропоморфными, в силу чего возникает ментальная проблема: в зависимости от какого фактора или при каких обстоятельствах они исчисляются как люди, а когда — как животные. Под этим углом зрения нами проанализированы все случаи фиксации имен числительных, сочетаемых со зловредными антропоморфными существами, содержащиеся в опубликованных в данном издании текстах. Оказалось, что зловредные антропоморфные существа горно-таежной либо водной стихии *милк*, *кинриш* («черти» в русском переводе) могут исчисляться то как звери, то как люди. Во всех случаях, когда они упоминаются вне непосредственного взаимодействия с людьми, их исчисляют, используя числительные *ньан*, *марш* (соответственно, «один», «два»)¹⁰, т. е. как зверей. Во всех же ситуациях, где эти существа крадут людей, убивают их, чтобы съесть, съедают, — их исчисляют, используя термины *ниныц* или *неныц* («один»)¹¹, т. е.

как людей, при этом сами они называют своих жертв «зверьми». Как только людям удастся одолеть «чертей», тех снова исчисляют, используя термины для разряда животных¹².

Исчисление рукотворных изображений духов-помощников *чхнай* также зависит от ситуации, точнее, в какой мере эта «фигура» (Л. Ш.) наделена функцией, важной для человека. Так, при простом упоминании деревянной, металлической или каменной «фигуры» употребляется числительное из разряда «для неодушевленных предметов» — *ньахри* («одна»); когда деревянная «фигура», оставленная в доме, рассказывает возвратившемуся герою о произошедшем в его отсутствие, ее исчисляют, используя термин *ниньц* — как человека; когда герой берет с собой в путь серебряную «фигуру», чтобы она ему помогала, ее исчисляют термином *ньан* — как животное¹³.

Несомненно, подобное лингвистическое различие типов ситуаций, в которых упоминаются, соответственно, злоредные обитатели иных космических сфер или же пластические изображения духов-помощников, определяется деятельностью мышления. В ситуациях, описывающих взаимодействие людей с «чертями», эту ментальную деятельность направляет признак (не названный, но подразумеваемый): субъект / объект охоты; а при взаимодействии с «фигурами»-помощниками — характер выполняемых ими функции.

Итак, благодаря изучению опубликованных Штернбергом на языке оригинала, выверенных фонетически и грамматически, пространных мифоэпических повествований можно прийти к заключению, что высказанное им при разборе концепции Леви-Брюля предположение о рациональной логике, присущей мышлению «примитивного человека», получает документальное подтверждение. Не только осознаваемые суждения, но и бессознательные («автоматические» — Л.Ш.) ментальные процессы, совершаемые сказителем, также носят рациональный характер. Вместе с тем, далекая от подчинения мистицизму, эта логика подвержена антропоцентризму: ментальные свойства, фиксируемые однозначно в языке, тех или иных существ и предметов определяются их ролью, функцией по отношению к человеку.

Необходимо отметить, что в картине мира нивхов, высвечиваемой мифоэпическими повествованиями (в обеих публикациях Штернберга — 1900 и 1908 гг.), также присутствуют и отчетливая логика, и антропоцентризм. Именно Штернберг первым охарактеризовал мировоззренческую функцию промысловой обрядности и связанных с ней верований нивхов в качестве культов стихий. «Стихия» (горная тайга, море и реки, небо, подземная сфера) в описываемой им модели мироздания нивхов — это наиболее общая ментальная категория, а более частными выступают хозяева («боги») каждой из этих четырех стихий, их обитатели, в том числе зловредные духи, а также четыре души шамана, полученные им, соответственно, от хозяев стихий — от *Пал'а*, *Тол'а*, от *Тлы* и *Млы-ыц'а*¹⁴. Конструирование модели мироздания из природных стихий задает, таким образом, и логическую ось общее / частное, и предоставляет инструмент для классификаций. Так, именно Штернбергом впервые описано присутствие двух очагов в доме амурских нивхов: *палц эрш туур* и *тол эрш туур* — очага горного хозяина и очага хозяина водной стихии, располагавшихся симметрично относительно матицы¹⁵. Систематизация культов нивхов — в рамках модели Штернберга — позднее была продолжена Е. А. Крейновичем и Ч.М. Таксами¹⁶, а идея ученого о матрице стихий как инструменте классификации — в нашем изучении композиции и семантики лечебных амулетов¹⁷.

Следует подчеркнуть, что благодаря значительному полевому опыту, не только тщательно фиксированному, но и постоянно осмысляемому самим исследователем, ему удалось обнаружить и другие логические свойства первобытного мышления: использование аналогий, построение плана *объективации* (термин Л.Ш.) — для внутрикультурных интерпретаций представлений о душе.

Приведем примеры аналогий, зафиксированных Штернбергом; нередко они сопряжены с уподоблением человеку и антропоцентризмом. В одной из наиболее ранних работ — «Орочи Татарского пролива» (1896) читаем: «У орочей, как и у первобытных народов вообще, не бог создал нас по образу и подобию своему, а, наоборот, они создали богов по своему образу и подобию. Чего нет в их общественной жизни, именно верховной вла-

сти, того они не могли внести и в мир богов»¹⁸. Здесь же, восстанавливая семантику касатки у орочей, исследователь пишет: «... касатка отнюдь не хозяин моря — хозяин моря другой, существо человекоподобное, у которого касатки играют роль полицейских (матросов, по выражению орочей), специально занятых тем, чтобы доставлять рыбу и тюленей орочу <...> Кормя касатку, ороч или амурский нани частью дает взятку низшему чину, полагая, что тот добросовестно поделится с хозяином»¹⁹.

Есть и более явный пример обнаружения Штернбергом аналогии в мышлении «примитивного человека». Комментируя небольшой мифологический текст о небесной удочке, зафиксированный им у сахалинских нивхов, автор отмечает, как бы восстанавливая интерпретацию, подразумеваемую в культуре нивхов: «Потерять колокольчик [упавший сверху вместе с небесной удочкой — А.О.] значит потерять ум»²⁰.

При описании конструкции лечебных амулетов у тунгусоязычных народов Штернберг большое внимание уделяет присутствию в композиции изображения больного органа, порой она сводится к этой «объективации»: «Манегры больное место лечат вырезанным изображением его, хромые привязыв[ают] к больной ноге маленькое изображение ноги или бедра; у слабогрудых висит на шее сердце»²¹. Согласно его описанию, у нанайцев при болезни рук делается трехчастный амулет (с петельчатым соединением частей между собой), и на одной из его частей имеется обычно изображение руки либо медвежьей лапы. Когда болит голова, нанайцы делают из гнилушки голову совы или деревянное изображение головы медведя, тигра. При болезни живота — изображение антропоморфного существа с птичьим лицом и выпяченным животом²². В приведенных примерах присутствует объективация (как бы вынесение вовне того места, где болит) в единстве с аналогией, уподоблением здоровому органу животного.

Термин «объективация» введен Штернбергом позднее, в его лекциях для студентов — при описании того, каким образом в самой культуре интерпретируется «душа» — некая субстанция, ответственная за биологическую, психическую жизнь индивида. Объективацию, наблюдаемые проявления души — *чегц / техн* — у нивхов примитивный человек, согласно исследователю,

усматривает в образах сновидения и, в особенности, в таких процессах организма, как дыхание и кровообращение²³. Еще один лингвистический коррелят души у нивхов — *царш* (кровь); исследователем зафиксировано, что этим же термином обозначаются орлиное перо и плавник рыбы²⁴, служащие животному средством движения. Позднее лингвистом Г. А. Отаиной были специально изучены корреляты представлений о душе — *тегн, цар, мегн* в различных диалектах, говорах нивхского языка²⁵.

Отчетливая мировоззренческая позиция Л. Я. Штернберга, тщательная фиксация им результатов полевых наблюдений, включая и лингвистические корреляты категорий, позволили исследователю заложить основы концепции первобытного мышления, его логического ядра. Свободное от религиозно-мистического тумана, мышление «примитивного человека» рационально, активно прибегает к аналогиям, движется в рамках классификаций, восходящих к космологии стихий, при этом окрашено антропоцентризмом.

Примечания

¹ Опубликовано: Лев Штернберг — гражданин, ученый, педагог: К 150-летию со дня рождения. СПб., 2012. С. 232–240.

² Штернберг Л. Я. Первобытная религия в свете этнографии. М. — Л., 1930. С. 281.

³ Там же. С. 281–283.

⁴ Там же. С. 284.

⁵ Издание в русском переводе: Леви-Строс К. Неприрученная мысль // Его же. Первобытное мышление. М., 1994 (переиздания: 1999; Тотемизм сегодня. Неприрученная мысль. М., 2008).

⁶ Штернберг Л. Я. Указ. соч. С. 284–285.

⁷ Штернберг Л. Я. Образцы материалов по изучению гиляцкого языка и фольклора // Известия Императорской Академии наук. 1900. № 4. С.

⁸ Крейнович Е. А. Гиляцкие числительные. Л., 1932; Его же Нивхгу. М., 1973. С. 160–162; Панфилов В. З. Грамматика нивхского языка. Ч. 1. М., 1962. С. 204–220.

⁹ Крейнович Е. А. Гиляцкие числительные. С. 6.

¹⁰ Штернберг Л. Я. Материалы по изучению... С. 6, 10, 49, 95, 99.

¹¹ Там же. С. 11, 35, 79–80. 93.

¹² Там же. С. 93, 111.

¹³ Там же. С. 64, 65, 112, 85.

¹⁴ Штернберг Л. Я. Материалы по этнографии сахалинских гиляков // Его же. Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны. Хабаровск, 1933. С. 322.

¹⁵ Штернберг Л. Я. Материалы по этнографии амурских гиляков // Его же. Гиляки, орочи, гольды... С. 315–316.

¹⁶ Крейнович Е. А. Очерк космогонических представлений гиляк о-ва Сахалина // Этнография. 1929. № 1; Таксами Ч. М. Система культур у нивхов // Сб. МАЭ. Т. 33. Л., 1977.

¹⁷ Островский А. Б. Мифология и верования нивхов. СПб., 1997; Его же. Религиозный менталитет и композиция лечебных амулетов нивхов // Нивхи / ред. Т. П. Роон. М., 2011.

¹⁸ Штернберг Л. Я. Орочи Татарского пролива // Его же. Гиляки, орочи, гольды... С. 426.

¹⁹ Там же. С. 430.

²⁰ Штернберг Л. Я. Гиляки, орочи, гольды... С. 345.

²¹ СПбФ АРАН. Ф. 282. Оп. 1. ед. хр. 151. Л. 69.

²² Штернберг Л. Я. Гиляки, орочи, гольды... С. 514.

²³ Штернберг Л. Я. Первобытная религия... С. 15, 288–289, 293–294.

²⁴ Нивхско-русский словарь, составленный С. А. Штернберг на основе словарной картотеки Л. Я. Штернберга // СПбФ АРАН. Ф. 282. Оп. 1. ед. хр. 35. Л. 331.

²⁵ Отаина Г. А. Отражение мифологических и религиозных представлений в нивхском языке // Культура народов Дальнего Востока: традиции и современность. Владивосток, 1984.

Обоснование антропологии мышления в трудах К. Леви-Строса¹

Клод Леви-Строс принадлежит к сравнительно небольшому числу ученых-гуманитариев, чьи труды проложили те интеллектуальные трассы, которые, по всей видимости, найдут продолжение в наступающем новом столетии. Его творческое долголетие, отмеченное неустанным развитием и методологии, и теории, в единстве со скрупулезной этнологической проработкой фактов традиционной бесписьменной культуры, стало своеобразным феноменом XX в. Благодаря работам Леви-Строса этнологическая проблематика — изучение системы родства, верований и мифологии так называемых примитивных обществ — обрела философско-психологическую значимость, получившую обоснование и содержательное наполнение главным образом в ходе изучения структур мифологического мышления.

Леви-Строс — один из немногих этнологов, получивших известность и признание в основном благодаря своим теоретическим работам. Его уникальный теоретический вклад состоит в создании структурного метода и в разработке концепций, раскрывающих механизмы функционирования «неприрученной мысли» в бесписьменной культуре и в особенности в семантическом поле мифов. Пик влияния леви-стросовского структурализма на этнологию и смежные дисциплины в западноевропейских странах и США приходится на 1960 — начало 1970-х гг. Однако и спустя десятилетия Леви-Строса называют во Франции «самым знаменитым и самым трудным из антропологов»², связывая это со значительностью затронутой им проблематики и поэтическим характером его письма и мышления. Работа «Раса и история» (1952) вот уже более сорока лет входит в общеобразовательную программу французских лицеев. В 1980–90-х гг. интерес ученых-гуманитариев фокусируется уже не столько на методе, сколько на теоретических результатах, полученных благодаря его применению. Как правило, и новые подходы, и наиболее значимые исследования в гуманитарных науках соотносятся с достижениями Леви-Строса. Так, создание теоретического каркаса психоаналитической антропологии в 1990-х гг. во Франции

СОДЕРЖАНИЕ

Введение..... 3

I. «Первобытное мышление», «неприрученная мысль», единицы и операции мышления

Проблема первобытного мышления
в трудах Л. Я. Штернберга 11
Обоснование антропологии мышления
в трудах К. Леви-Строса 20
Единицы и операции мифологического мышления
в ткани мифа 41
К онтологии мышления
(«Вспоминая Леви-Строса»: Беседа с А. Б. Островским) 70

II. Ментальные символы в историческом измерении

Люди-лососи и зубатая полость в мифологических текстах
народов севера Тихоокеанского побережья 94
Русская сказка «Медведь на липовой ноге»
(от структурной интерпретации к историческим корням) 115
Православные нагрудные кресты (зримые черты символов) 130

III. Космологическая схема, визуальные опоры в создании, преобразовании символов

Семантика медвежьих онгонов 155
Миф, экология, мышление: «дом горных жителей»
в представлениях нивхов 176
Ульчские *сэвэны* в конце XX — начале XXI в. 196
Мотив змеи в орнаментике «усодержателей» айнов 205

IV. Числовые коды в различных этнокультурных традициях

Зрительно-числовые коды в космологической модели
Васубандху 214
Алфавит и история: Числовой код космо-этногенеза
в книге Бытия 242
«Иосиф Прекрасный»: от сновидца к мученику 274

Числовая символика в традиционной культуре старообрядцев	285
Таблицы «злых дней» в русской рукописной традиции XVII–XX вв.....	292
Истоки перманентной сакральности чисел	301

V. Сочетание различных регистров мировоззрения

Лечебно-магический комплекс с иконой Божьей Матери.....	316
Ритуалы бедствия в русской деревне.....	334
Старообрядческий похоронно-поминальный комплекс как источник для реконструкции древнерусской обрядности...360	

VI. Свои / чужие в социальном, конфессиональном измерении

Аксиология богатства в русской крестьянской общине конца XIX в. (по материалам Бюро кн. В. Н. Тенишева).....	376
Категория «замирщение» в нормативных документах старообрядцев-беспоповцев XIX — начала XX в.....	389
Старообрядцы и православные в русском сельском социуме XX в. (поведенческие стратегии взаимодействия).....	401



Александр Борисович Островский

Антропология мышления

Избранные статьи 1990–2016 гг.

Текст приводится в авторской редакции

Выпускающий редактор *С. Г. Бочарова*

Оригинал-макет *А. А. Крыласов*

Дизайн обложки *О. Д. Курта*

Подписано в печать 14.12.2018. Формат 60×90/16

Бумага офсетная. Печать офсетная

Усл.-печ. л. 27,5

Тираж 120 экз. Заказ № 1559

Отпечатано в типографии
издательства «Нестор-История»

Тел. (812)235-15-86

По вопросам приобретения книг
издательства «Нестор-История»
звоните по тел.: +7 960 243 32 82