



DOI: 10.22250/2072-8662.2019.2.92-97

Белова А.Д.



## Когнитивная археология Дэвида Льюиса-Уильямса: новый взгляд на шаманизм

*Статья подготовлена при поддержке гранта РФФ № 16-18-10083 «Изучение религии в социокультурном контексте эпохи: история религиоведения и интеллектуальная история России XIX – первой половины XX вв.»*

**Аннотация.** В статье излагаются основные идеи археолога Дэвида Льюиса-Уильямса и его вклад в исследование шаманизма и анализ наскальных рисунков. В поле зрения автора попадают изображённые сюжеты, процессы нанесения, а также артефакты и этнографические свидетельства о предполагаемых ритуалах. Реконструкция ритуалов сопровождается у Льюиса-Уильямса авторской концепцией спектра сознания и его различных состояний. Универсальные ментальные образы, возникающие во время ИСС, играли большую роль в генезисе шаманизма, и их фиксация в наскальной живописи позволяет реконструировать состояние творцов изображений и роль трансовых переживаний. Автор находит подтверждения своей концепции в истории религий. В статье также приводятся критические замечания в адрес теории Льюиса-Уильямса, касающиеся в основном определения символической деятельности и недостаточному вниманию автора к социальной организации. Автор статьи частично соглашается с критикой, а также приводит вспомогательные теории, снимающие часть критики. В статье намечены перспективы использования метода Льюиса-Уильямса при анализе не только наскальных рисунков, но и фольклорных источников.

**Ключевые слова:** Льюис-Уильямс, наскальные изображения, изменённые состояния сознания, методология исследования религии, антропология, шаманизм, Богораз

Aleksandra D. Belova

## David Lewis-Williams's Cognitive Archeology: New Approach to Shamanism

*The research is supported by the grant of the Russian Science Foundation № 16-18-10083 «The Study of Religion in Social and Cultural Context of the Epoch: the History Religious Studies and Intellectual History of Russia XIX – first half of XX century»*

**Abstract.** The article outlines the main ideas of the archaeologist David Lewis-Williams and his contribution to the study of shamanism and the analysis of rock paintings. Author examines the depicted scenes, the process of the painting, as well as artifacts and ethnographic evidences of the alleged rituals. The reconstruction of rituals is accompanied by the Lewis-Williams's conception of the spectrum of consciousness and its various states. Universal mental images arising during ASCs played a large role in the genesis of shamanism, and their fixation in rock art allows one to reconstruct the inner state of the creators of images and the role of trance experiences. The author finds confirmation of his concept in the history of religions. The article also contains critical remarks on the Lewis-Williams' theory, mainly related to the definition of symbolic activity and the insufficient attention of the author to social organization. The author of the article partially agrees with the criticism, and also brings auxiliary theories that remove some of the criticism. The article outlines the prospects for using the Lewis-Williams' method in analyzing not only rock paintings, but also folklore sources.

**Key words:** Lewis-Williams, rock paintings, altered states of consciousness, methodology of religious studies, anthropology, shamanism, Bogoraz

Белова Александра Дмитриевна – магистр религиоведения, аспирант кафедры философии и религиоведения, лаборант-исследователь института философии СПбГУ; 199034, Санкт-Петербург, Университетская набережная, 9/11; bitter\_seed@mail.ru

Aleksandra D. Belova – Master in Religious Studies PhD Student, Research Assistant at St. Petersburg State University; 9/11 Universitetskaya naberezhnaya, St. Petersburg, Russia, 199034; bitter\_seed@mail.ru

Дэвид-Льюис Уильямс известен западному читателю серией книг, посвящённых анализу пещерного изобразительного искусства. Работая в Южной Африке над искусством бушменов, археолог представляет свои интерпретации не только изображений, но и процедур их нанесения, а также артефактов, обнаруженных в пещерах.

Исследователей наскальной живописи автор делит на два лагеря – пессимистов и оптимистов. Если первые отрицают всякую возможность познания того, как работало сознание «первобытных» художников, оптимисты – с множеством оговорок – считают, что познание всё-таки возможно [Lewis-Williams, Clottes, 2005, 14]. Относя себя к оптимистам, автор пытается реконструировать работу сознания предков эпохи верхнего палеолита – создателей наскальных изображений, ведь мозг и нервная система Homo sapiens sapiens, предка эпохи верхнего палеолита, не сильно отличаются от мозга и нервной системы наших современников. Это допущение является базовым и для когнитивного религиоведения в целом [Тремлин, 2013, 12]. В настоящей статье будет представлена аргументация Льюиса-Уильямса, некоторые критические замечания, которые вызвала его теория, а также показаны области применения его объяснительных моделей.

### **Религия и каменного века и происхождение наскальных изображений**

Льюис-Уильямс регулярно обращается не только к ключевым дискуссиям археологии, но в особенности к тем областям, которые намеренно замалчиваются другими авторами (в частности, к палеопсихологии) [Lewis-Williams, 2002, 112].

Критикуя влиятельную концепцию множественных интеллектов представленных в виде различных помещений собора, Льюис-Уильямс называет её «кафедральным вандализмом» [Lewis-Williams, 2002, 122]. Такое наименование связано с тем, что автор концепции, Стивен Митен, не только пытался показать эволюцию интеллекта и его постепенное усложнение, но и отмечал изоляцию различных «интеллектов» (технического, социального, лингвистического, естественно-исторического) от общего интеллекта. Со временем, благодаря развитию «когнитивной подвижности» (*cognitive fluidity*), условные стены между интеллектами разрушаются, и все области сознания начинают работать вместе [Mithen, 1996, 67].

Д. Льюиса-Уильямс не удовлетворён идеей изоляции интеллектов. Он критикует всеобщее использование учёными интеллекта и настаивает на том, что сознание в широком смысле влияет на поведение человека [Lewis-Williams, 2002, 124]. Не интеллект, а ментальные образы (*mental imagery*) могут явиться ключами к пониманию наскального искусства и мышления в целом. При анализе наскальных изображений автор пытается реконструировать смыслы, которыми наделялись эти изображения. Для этого Льюис-Уильямс обращается не только к самим рисункам, но и к процессу их нанесения, а также к пространственной организации пещер и символическому значению артефактов, обнаруженных на местах предполагаемых ритуалов. Автора интересует *изображение* как процесс – процесс создания рисунков, и *изображённое* – образы и сюжеты, которые он анализирует. Отсюда следуют два основных замечания, которые формируют его исследовательскую позицию. Во-первых, необходимо уделять изображениям не меньше внимания, чем этнографии. Во-вторых, нужно провести соответствие между этнографией и изображениями, попытаться найти как можно большее число совпадений [Lewis-Williams, 2011, 47–48], но основанных не на общепринятых допущениях, а на детальном анализе. Так, например, Льюис-Уильямс критикует популярную точку зрения о том, что в наскальных изображениях представлены сцены охоты. Почитание животных в виде их изображений или зоолатрия [см.: Забияко, 2018] представляют собой одну из ранних форм религиозности.

Ритуалы бушменов, благодаря анализу фрагментов наскальных изображений, обростают выдающимися подробностями. Так, проводится параллель между достижением ИСС во время ритуального танца и изображением крови, идущей из носа. Это наблюдение подтверждается и этнографией В.Г. Богораза, который присутствовал при носовом кровотечении чукотского шамана перед камланием [Богораз, 1939, 110].

### **Пограничные состояния и их символическая интерпретация**

Одним из главных наблюдений Льюиса-Уильямса является роль ИСС в творческом процессе шаманизма. Новаторский подход автора состоит в том, что он

представляет сознание в виде спектра – от бодрствования до глубокого транса – и каждую стадию снабжает соответствующими порождёнными ментальными образами [cf.: Lewis-Williams, 2002, 139, 149].

На одном из этапов погружения в изменённое состояние, согласно автору, наступают ощущения расслабления, подъёма и полёта, которые в дальнейшем находят выражение в соответствующих идеях мировых мифологий (особенно полёт). Кроме того, ИСС ведут к генерации сознанием видений вортекса – спиралевидных вихрей. Это явление обыграно в названии одной из статей: *cave in the mind* – зеркальное отражение *mind in the cave*. Переживание ментального образа пещеры ведёт к вере в хтонические миры, куда шаман получает доступ [Lewis-Williams, Clottes, 2005, 15].

Создатели рисунков подстраивались под рельеф пещеры, вероятно, для того, чтобы духи животных органично выходили из «другого мира» на помощь шаманам. Места рисунков, таким образом, составляли мембранную структуру, проницаемую во время ритуальных действий [Lewis-Williams, Clottes, 2005, 17]. Льюис-Уильямс полагает, вслед за классиками антропологии, что одной из основных функций шамана во время ритуала была медиация, то есть возможность быть посредником, перемещаясь между мирами.

«Одна из самых загадочных черт наскального искусства охотников-собирателей во всём мире – это тесная связь между изобразительными и геометрическими изображениями» [Lewis-Williams, 2010, 18]. ИСС, по Льюису-Уильямсу, проходит три стадии: 1) энтоптические феномены; 2) культурно-обусловленные видения; 3) глубокий транс. Первая стадия состоит в генерации визуальных иллюзий (*geometric mental images*), которые, как правило, возникают в виде мерцающих точек, зигзагов, решёток, параллельных линий, спиралевидных кривых и тонких извилистых линий. Вторая стадия, соответственно, предполагает наделение видений символическим и эмоциональным смыслом. Происходит «встраивание» увиденного в принятую систему убеждений. Наконец, на третьей стадии появляются целые сюжеты. Галлюцинации, отсюда, оказывают влияние не только на сознание, но и на соматические ощущения. Таким образом, «тело обеспечивает сырьё для того, что в различных социальных контекстах воспринимается как своего рода оборот сверхъестественных сил или существ» [Lewis-Williams, 2010, 146].

При приближении к третьей стадии возникают наиболее значимые образы – вортекс, часто представленный в форме тоннеля со светом в конце, имеющий форму сходящейся спирали и интерпретируемый часто как вход в «иной мир». Вортекс, или вихрь, через который человеку нужно пройти, представляется для Льюиса-Уильямса универсалией человеческого сознания, связанной со строением нервной системы и встречающейся в разных культурах. Здесь же автор прибегает к сибирскому шаманизму в качестве иллюстрации описанных феноменов. И если вортекс является визуальным выражением входа в третью стадию ИСС, то осуществляется это проникновение через полёт, не менее широко представленный в культурах, связанных с шаманизмом.

### Экстенсивная аргументация

Вероятно, одна из самых полемичных работ Льюиса-Уильямса «*Conceiving Gog: The Cognitive Origin and Evolution of Religion*» содержит разный сравнительного материал из всей истории религий. При этом основная линия его размышления, намеченная ещё в статьях 1990-х годов, сохраняется и обрастает примерами. В частности, идею об ИСС и их роли в формировании религиозности он иллюстрирует, привлекая видения апостола Павла или Августина. Автор полагает, что «теологическое» обоснование наступает *post hoc*, когда уже состоялось эмоциональное обращение [Lewis-Williams, 2010, 48].

Кросс-культурные и кросс-временные примеры, которыми автор иллюстрирует свои основные тезисы, могут спровоцировать справедливый скепсис. Однако универсальные теоретические обобщения не мешают исследователям-когнитивистам рассматривать артефакты давно исчезнувших религий через призму современных теорий сознания и мышления. В этом смысле Льюис-Уильямс не первый автор, осмелившийся на подобный методологический шаг. Так, профессор Лютер Мартин

применяет гипотезу представления о сверхчеловеческом агенте для анализа митраистских ритуалов [Martin, 2004]. Профессор из Хельсинки Ристо Уро сходным образом исследует причины «культурной успешности» раннего христианства, анализируя механизмы памяти в сочетании с ритуалами той эпохи [Uro, 2011].

Когнитивные теории, на которые опирались вышеназванные авторы, сами являются продуктом концептуализации сознания. В этом смысле Льюис-Уильямс идёт дальше, говоря о сплаве физиологических и культурных причин [Lewis-Williams, 2010, 250]. Правда, «культурные ожидания» автор понимает очень широко, часто сводя их к географическим условиям обитания народа и тем самым, очевидно, пытаясь снять проблему неразработанной мифологии. Так, он приводит в пример галлюцинации инуитского шамана, где появляется белый медведь, а бушмен будет видеть в сходном состоянии, соответственно, антилопу канна [Lewis-Williams, 2011, 96]. Кроме того, ставя вопрос об индивидуальном прорыве в потустороннюю реальность через посредничество галлюцинаций, автор фактически не решает проблему посредничества и социальной стратификации.

### **Критические замечания**

Одна из основных оппоненток Льюиса-Уильямса, Энн Соломон, формулирует восемь вопросов к археологу, каждый из которых касается отдельных аспектов его теории, изложенной в книге «San Spirituality: Roots, Expressions and Social Consequences» [Lewis-Williams, Pearce, 2004]. Она отмечает, что авторы не анализируют соотношение визуального опыта, языка и сознания отдавая предпочтение первому и переживанию ИСС. Способность создателей рисунков мыслить символически также подвергается критике. Автор замечает, что выведение символов из энтоптических феноменов не имеет смысла, поскольку неясно, как разграничивать важные видения от нерелевантных. Соломон задаётся вопросом, как учитывать графические способности – процесс обучения выпадает из поля зрения критикуемого ей автора. Наконец, замечания касаются избирательности аргументов, отсутствия связи с современными исследованиями сознания и социальных процессов [Solomon, 2006, 211–212]. Впрочем, автор сама избирательна в своей критике – подробно анализируются только первые две главы указанного сочинения.

В другой статье [Solomon, 2013] Соломон отрицает всякую связь носового кровотечения с трансовым состоянием, а изображение кровотечения в наскальном искусстве бушменов интерпретирует как знак «неизбежности фактической смерти». Смешение транса, исцеления, танцев и носового кровотечения представляется автору сомнительной объяснительной стратегией, когда Льюис-Уильямс (уже в другой книге) ставит обобщения выше детальной этнографии. Шаманизм и танец транса не могут, по мнению Соломон, служить достаточными основаниями для унификации разных культур [Solomon, 2013, 1212].

Не являясь апологетом теории Льюиса-Уильямса, мы частично согласны с замечаниями на его счёт. Однако автор имеет право полагаться на сознание, наделённое генеративным потенциалом. Кроме того, как отмечалось выше, оптимизм автора позволяет ему выдвигать гипотезы, и строить объяснительные модели в той же степени, в какой Соломон полагается на социальные факторы. Энн Соломон сама не отрицает существования транса, сложных космологий и отношений между миром мёртвых и миром живых.

### **Границы и перспективы метода Льюиса-Уильямса**

Всякая универсальная теория имеет свои лимиты. Действительно, порой автор «подтягивает» аргументы, полагая, что ИСС может метафорически изображаться в виде всего, что угодно. Так, изображение сексуального возбуждения в наскальном искусстве Южной Африки и Северной Америки, по предположению автора, также является метафорой изменённого состояния сознания [Lewis-Williams, 2002, 200].

Однако даже с учётом существенных ограничений «спектр сознания» Льюиса-Уильямса и то, что он называет энтоптическими феноменами, могут быть использованы при анализе шаманистских культур. Переход от ИСС к символу или знаку нуждается в прояснении, тем более что сам автор анализирует процессуальный характер создания изображений, а не работает с готовыми рисунками. В этом случае возможным недостающим звеном в цепочке между переживанием и рисунком

может являться «культивирование мысленных образов» (*mental imagery cultivation*). Ричард Нолл, автор концепта, предполагает, что «видению» образов предшествовал процесс обучения и отбор того, что является релевантным видением, а что – случайным. Культивация мысленных образов, подтверждённая этнографически и в целом принятая большинством антропологов благосклонно [см.: комментарии Noll et al., 1985, 451–461], может являться не только ответом на критику Энн Соломон, но и тем недостающим звеном, в котором теория Льюиса-Уильямса нуждается.

Кроме этого, обнаружение и попытка систематизации энтоптических феноменов является перспективным методологическим шагом. Если при анализе рисунков можно отыскивать свидетельства ИСС в виде линий, точек, зигзагов и т.д., то вортекс и полёт как более глубокие переживания получают более сложное символическое осмысление и обнаруживаются уже в мифологических сюжетах.

Например, в чукотских материалах присутствуют сюжеты полёта как перемещения между мирами. В «Чукчах» В.Г. Богораз уделяет большое внимание архитектуре миров, связующим элементом между которыми часто является дыра, но встречается и вортекс: в одной из сказок герой и его товарищи проникают в нижний мир через водоворот [Богораз, 1939, 41]. Помимо этого, мир мёртвых представляет собой извилистый лабиринт с множеством точек-ходов, через которые туда попадают умершие. Автор соответствующего рисунка увидел этот мир во время глубокого обморока, что вновь намекает на порождающую способность особых состояний сознания [Богораз, 1939, 44]. А поскольку, как отмечает Богораз, каждый третий или четвёртый чукча претендует на умение шаманить, собранные им материалы по этнографии и фольклору могут служить средством верификации гипотезы Льюиса-Уильямса.

Роль стадии трансформации в чукотских шаманских сказках может играть проглатывание, которое иногда сочетается с полётом: «Так в одной сказке Kukul'ryп заехал вглубь Америки, проглотил своего товарища и маленькую девочку и, обратившись в птицу, перенёс их к себе домой» [Богораз, 1939, 141]. Соседство проглатывания (попадания в вортекс) и полёта в мифе могут являться законсервированным в фольклоре отголоском ИСС.

Когнитивная археология Льюиса-Уильямса интересна не только как метод обнаружения ИСС у творцов наскальных изображений и рассказчиков шаманистских культур. Видения полёта и вортекса позволяют поставить вопрос о месте и роли пиковых переживаний в различных культурах. «Прочитать» культуру через мысленные образы, на наш взгляд, значит определить место пиковых переживаний (центральное или периферийное). Кроме того, благодаря описаниям стадий ИСС можно узнать их генеративный потенциал в каждом конкретном случае – иными словами, реконструировать отбор идей и работу с видениями.

### Список сокращений

ИСС – изменённые состояния сознания

### Библиографический список

1. Богораз, В.Г. Чукчи. Религия / В.Г. Богораз. – Ленинград: Главсевморпуть, 1939. – 211 с.
2. Забияко, А.П. Генезис религии: возникновение зоолатрии по материалам наскальных изображений / А.П. Забияко // Религиоведение. – 2018. – № 4. – С. 5–25.
3. Тремлин, Т. Когнитивный и сравнительный подходы: как новое когнитивное религиоведение может помочь сравнительному религиоведению? / Т. Тремлин // Религиоведческие исследования. – 2013. – № 1–2 (7–8). – С. 10–19.
4. Lewis-Williams, D. Conceiving God: The Cognitive Origin and Evolution of Religion / D. Lewis-Williams. – London: Thames & Hudson Ltd, 2010. – 342 p.
5. Lewis-Williams, D. The Mind in the Cave / D. Lewis-Williams. – London: Thames & Hudson Ltd, 2002. – 320 p.
6. Lewis-Williams, D. The Mind in the Cave – the Cave in the Mind: Altered Consciousness in the Upper Paleolithic / D. Lewis-Williams, J. Clottes // Anthropology of Consciousness. – 1998. – № 9(1). – P. 13–21.

7. Lewis-Williams, D. *San Spirituality. Roots, Expression and Social Consequences* / D. Lewis-Williams, D. Pearce. – Lanham: African Archaeology Series, Altamira Press, 2004. – 296 p.
8. Lewis-Williams, D. *San Rock Art* / D. Lewis-Williams. – Athens: Ohio University Press, 2011. – 157 p.
9. Martin, N.L. *Ritual Competence and Mithraic Ritual* / L.N. Martin, Light T., Wilson B. (eds.) *Religion as a Human Capacity*. – Leiden: Brill, 2004. – P. 245–263.
10. Mithen, S. *The prehistory of the mind* / S. Mithen. – London: Thames & Hudson Ltd, 1996. – 288 p.
11. Noll, R. *Mental Imagery Cultivation as a Cultural Phenomenon: The Role of Visions in Shamanism [and Comments and Reply]* / R. Noll, J. Achterberg, E. Bourguignon, L. George, M. Harner, L. Honko, Å. Hultkrantz, S. Krippner, C.W. Kiefer, R.J. Preston, A.L. Siikala, I.S. Vásquez, B.W. Lex, M. Winkelmann // *Current Anthropology*. – 1985. – Vol. 26. – No. 4. – P. 443–461.
12. Solomon, A. *San “Spirituality” and Human Evolution: Eight Questions for Lewis-Williams and Pearce* / A. Solomon // *The South African Archaeological Bulletin*. – Dec., 2006. – Vol. 61. – No. 184. – P. 209–212.
13. Solomon, A. *The death of trance: recent perspectives on San ethnographies and rock arts* / A. Solomon // *Antiquity*. – 2012. – № 87. – P. 1208–1213.
14. Uro, R. *Towards a Cognitive History of Early Christian Rituals* / R. Uro // *Changing Minds: Religion and Cognition Through the Ages* / Czachesz I., Biró T. (eds.). – Peeters, 2011. – P. 109–128.

*Текст поступил в редакцию 17.10.2018.*

---

### References

1. Bogoraz V.G. *Chukchi. Religiya* [Chukchi. Religion]. Leningrad: Glavsevmorput', 1939, 211 p. (in Russian).
2. Zabyako A.P. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2018, no. 4, pp. 5–25 (in Russian).
3. Tremlin T. *Religiovedcheskie issledovaniya* [Religious Studies]. 2013, no. 1–2 (7–8), pp. 10–19 (in Russian).
4. Lewis-Williams D. *Conceiving God: The Cognitive Origin and Evolution of Religion*. London: Thames & Hudson Ltd, 2010, 342 p.
5. Lewis-Williams D. *The Mind in the Cave*. London: Thames & Hudson Ltd, 2002, 320 p.
6. Lewis-Williams D., Clottes J. *Anthropology of Consciousness*. 1998, no. 9(1), pp. 13–21.
7. Lewis-Williams D., Pearce D. *San Spirituality. Roots, Expression and Social Consequences*. Lanham: African Archaeology Series, Altamira Press, 2004, 296 p.
8. Lewis-Williams D. *San Rock Art*. Athens: Ohio University Press, 2011, 157 p.
9. Martin N.L. *Religion as a Human Capacity*. Light T., Wilson B. (eds.). Leiden: Brill, 2004. pp. 245–263.
10. Mithen S. *The prehistory of the mind*. London: Thames & Hudson Ltd, 1996. 288 p.
11. Noll R. *Current Anthropology*. 1985, vol. 26, no. 4, pp. 443–461.
12. Solomon A. *The South African Archaeological Bulletin*. Dec., 2006, vol. 61, no. 184, pp. 209–212.
13. Solomon A. *Antiquity*. 2012, no. 87, pp. 1208–1213.
14. Uro R. *Changing Minds: Religion and Cognition Through the Ages*. Peeters, 2011, pp. 109–128.