

Люсьен Леви-Брюль

СВЕРХЪ ЕСТЕСТВЕННОЕ В ПЕРВОБЫТНОМ МЫШЛЕНИИ

москва «ПЕДАГОГИКАПРЕСС» 1994

==1

==2

Художник серии *Н. Н. Аникушин*

© Составление, послесловие, комментарии,
художественное оформление
"Педагогика-Пресс", 1994

==3

Леви-Брюль Л.

Л 36 Сверхъестественное в первобытном мышлении. — М.: Педагогика-Пресс, 1994. — 608 с. — (Серия: «Психология: Классические труды»),

ISBN 5-7155-0701-4

В центре внимания автора — известного французского философа, этнографа и психолога Люсьена Леви-Брюля (1857 — 1939) — проблемы природы человеческого мышления, культурной обусловленности его развития. Идеи Леви-Брюля породили плодотворную полемику и явились ценным вкладом в становление научного представления о природе сознания и мышления.

Работы, включенные в книгу, выходили на русском языке более 60 лет назад и давно стали библиографической редкостью.

Для психологов, социологов, философов и этнографов.

0303050000 — 033

Без объявл.

ББК 88.6

Л

005(03) — 94

ISBN 5-7155-0701-4

==4

Научное издание

Lucien Levy-Bruhl

LE SURNATUREL ET LA NATUREL DANS LA MENTALITE PRIMITIVE

Mentalité primitive Le surnaturel et la Naturel dans la mentalité primitive

==5

Оглавление

Часть первая ПЕРВОБЫТНОЕ МЫШЛЕНИЕ

Предисловие автора к русскому изданию 7

Введение 8

**Глава I КОЛЛЕКТИВНЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ В СОЗНАНИИ
ПЕРВОБЫТНЫХ ЛЮДЕЙ И ИХ МИСТИЧЕСКИЙ ХАРАКТЕР 27**

Глава II ЗАКОН ПАРТИЦИПАЦИИ (СОПРИЧАСТИЯ) ' 56

Глава III ОПЕРАЦИИ И ПРИЕМЫ ПРА-ЛОГИЧЕСКОГО МЫШЛЕНИЯ 87

**Глава IV МЫШЛЕНИЕ ПЕРВОБЫТНЫХ ЛЮДЕЙ В ОТНОШЕНИИ К ИХ
ЯЗЫКАМ 114**

**Глава V ПРА-ЛОГИЧЕСКОЕ МЫШЛЕНИЕ В ЕГО ОТНОШЕНИИ К
СЧИСЛЕНИЮ 144**

**Глава VI РЕЛИГИОЗНО-МАГИЧЕСКИЕ ИНСТИТУТЫ НИЗШИХ
ОБЩЕСТВ, ОСНОВАННЫЕ НА КОЛЛЕКТИВНЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ,
УПРАВЛЯЕМЫХ ЗАКОНОМ СОПРИЧАСТИЯ 177**

**Глава VII БЕЗРАЗЛИЧИЕ ПЕРВОБЫТНОГО МЫШЛЕНИЯ В
ОТНОШЕНИИ ЕСТЕСТВЕННЫХ ПРИЧИН 284**

Глава VIII МИСТИЧЕСКИЕ И НЕВИДИМЫЕ СИЛЫ (ПОТУСТОРОННИЙ МИР) 303

Глава IX ОСНОВНЫЕ ЧЕРТЫ ПЕРВОБЫТНОГО СОЗНАНИЯ 333

Глава X ПЕРЕХОД К ВЫСШИМ ТИПАМ МЫШЛЕНИЯ 348 602

Часть вторая СВЕРХЪЕСТЕСТВЕННОЕ В ПЕРВОБЫТНОМ МЫШЛЕНИИ 373

Введение Аффективная категория сверхъестественного 375

Глава I УДАЧА И НЕСЧАСТЬЕ 392

Глава II «РАСПОЛОЖЕНИЕ» СУЩЕСТВ И ПРЕДМЕТОВ 417

Глава III ЦЕРЕМОНИИ И ПЛЯСКИ 455

Глава IV КУЛЬТ ПРЕДКОВ И ПОКОЙНИКОВ 470

Глава V КОЛДОВСТВО 484

Глава VI ОСКВЕРНЕНИЕ И ОЧИЩЕНИЕ 505

Глава VII КРОВЬ, ЕЕ МИСТИЧЕСКИЕ СВОЙСТВА 522

Глава VIII НЕКОТОРЫЕ МЕТОДЫ ОЧИЩЕНИЯ 534

Литература, использованная Л. Леви-Брюлем 554

Люсьен Леви-Брюль и проблемы исторического развития мышления 575

Комментарии 587

Основные труды Л. Леви-Брюля 596

Именной указатель 597

Часть 1. ПЕРВОБЫТНОЕ МЫШЛЕНИЕ

==6

Предисловие автора к русскому изданию

«Первобытное мышление» — выражение, которым очень часто пользуются с некоторого времени. Работы, предложенные русскому читателю в настоящем издании, в известной мере содействовали привлечению внимания к этому предмету. Быть может, не бесполезно будет напомнить в нескольких словах, что я разумею под «первобытным мышлением».

Выражение «первобытное» — чисто условный термин, который не следует понимать в буквальном смысле. Первобытными мы называем такие народности, как австралийцы, фиджийцы, туземцы Андаманских островов и т. д. Когда белые вошли в соприкосновение с этими народностями, последние еще не знали металлов и их цивилизация напоминала общественный строй каменного века. Таким образом, европейцы столкнулись с людьми, которые казались скорее современниками наших предков неолитической или даже палеолитической эпохи, нежели нашими современниками. Отсюда и взялось название «первобытные народы», которое им было дано. Эта «первобытность», однако, весьма относительна. Если принять в расчет древность жизни человека на земле, то люди каменного века отнюдь не более первобытны, чем мы. О первобытном человеке в строгом смысле слова мы ровно ничего не знаем. Поэтому следует иметь в виду, что мы продолжаем пользоваться словом «первобытный» потому, что оно уже вошло в употребление, оно удобно и его трудно заменить. Этим термином, однако, мы обозначаем просто то, что немцы называют «естественные народы» (Naturvölker).

Но если это так, то существует ли достаточно устойчивое «первобытное мышление», четко отличающееся от нашего мышления, и вправе ли мы изучать его самостоятельно, как нечто обособленное? Мне представляется бесполезным спорить по этому поводу. Факты, изложенные в настоящем труде, достаточно полно отвечают на поставленный вопрос, если только анализ, который я попытался здесь дать, действительно верен и за этим мышлением можно признать характер пра-логического и мистического мышления.

Как бы там ни было, уместно будет предостеречь читателей против недоразумений, появлению которых до сего времени не смогли помешать мои оговорки и которые, несмотря на мои разъяснения, часто возникают вновь. Слово «пра-логическое» переводят термином «алогическое», как бы для того, чтобы показать, что первобытное мышление является нелогическим, т.е. что оно чуждо самым элементарным законам всякой мысли, что оно не способно осознавать, судить и рассуждать подобно тому, как это делаем мы. Очень

==7

легко доказать обратное. Первобытные люди весьма часто дают доказательства поразительной ловкости и искусности в организации своих охотничьих и рыболовных

предприятий, они очень часто обнаруживают дар изобретательности и поразительного мастерства в произведениях искусства, они говорят на языках, подчас чрезвычайно сложных, имеющих порой столь же тонкий синтаксис, как и наши собственные языки, а в миссионерских школах индейские дети учатся так же хорошо и быстро, как и дети белых. Кто может закрывать глаза на столь очевидные факты?

Однако другие факты, не менее поразительные, показывают, что в огромном количестве случаев первобытное мышление отличается от нашего. Оно совершенно иначе ориентировано. Его процессы протекают абсолютно иным путем. Там, где мы ищем вторичные причины, пытаемся найти устойчивые предшествующие моменты (антецеденты), первобытное мышление обращает внимание исключительно на мистические причины, действие которых оно чувствует повсюду. Оно без всяких затруднений допускает, что одно и то же существо может одновременно пребывать в двух или нескольких местах. Оно подчинено закону партиципации (сопричастности), оно в этих случаях обнаруживает полное безразличие к противоречиям, которых не терпит наш разум. Вот почему позволительно называть это мышление, при сравнении с нашим, пра-логическим.

«Все эти факты, — могут сказать, — наблюдаются также и в нашем обществе». Я и не думаю это оспаривать. Тем не менее бесспорно то обстоятельство, что наши мыслительные навыки отличаются от мышления австралийцев или даже негров банту в большом количестве случаев, а изучение «первобытного мышления» законно в принципе и полезно на деле. Это доказывается хотя бы следующим наблюдением. До тех пор пока мы изучали только привычные процессы человеческого ума, характерные для западных народов, не удавалось выявить ту мыслительную структуру, которую я попытался описать, а также пролить свет на результаты закона партиципации. Лишь анализ первобытного мышления выявил существенные черты этой организации.

Отсюда вовсе не следует, однако, что подобная структура встречается только у первобытных людей. Можно с полным правом утверждать обратное, и что касается меня, то я всегда имел это в виду. Не существует двух форм мышления у человечества, одной — пра-логической, другой — логической, отделенных одна от другой глухой стеной, а есть различные мыслительные структуры, которые существуют в одном и том же обществе и часто, быть может всегда, в одном и том же сознании.

Париж

Люсьен Леви-Брюль

==8

Введение

Представления, называемые коллективными, если определять только в общих чертах, не углубляя вопроса об их сущности, могут распознаваться по следующим признакам, присущим всем членам данной социальной группы: они передаются в ней из поколения в поколение, они навязываются в ней отдельным личностям, пробуждая в них, сообразно обстоятельствам, чувства уважения, страха, поклонения и т. д. в отношении своих объектов,

они не зависят в своем бытии от отдельной личности. Это происходит не потому, что представления предполагают некий коллективный субъект, отличный от индивидов, составляющих социальную группу, а потому, что они проявляют черты, которые невозможно осмыслить и понять путем одного только рассмотрения индивида как такового. Так, например, язык, хоть он и существует, собственно говоря, лишь в сознании личностей, которые на нем говорят, — тем не менее несомненная социальная реальность, базирующаяся на совокупности коллективных представлений. Язык навязывает себя каждой из этих личностей, он предсуществует ей и переживает ее.

Отсюда непосредственно вытекает весьма важное последствие, которое вполне основательно подчеркивалось социологами, но ускользало от антропологов. Для того чтобы понять механизм социальных институтов, особенно в низших обществах, следует предварительно отделаться от предрассудка, заключающегося в вере, будто коллективные представления вообще и представления в низших обществах в частности повинуются законам психологии, базирующейся на анализе индивидуального субъекта. Коллективные представления имеют свои собственные законы, которые не могут быть обнаружены, особенно если речь идет о первобытных людях, изучением белого взрослого и цивилизованного индивида. Напротив, лишь изучение коллективных представлений, их связей и сочетаний в низших обществах сможет, несомненно, пролить некоторый свет на генезис наших категорий и наших логических принципов. Уже Дюркгейм и его сотрудники дали несколько примеров того, чего можно достигнуть на этом пути. Последний, несомненно, приведет к новой и позитивной теории познания, основанной на сравнительном методе.

Столь огромная задача может быть выполнена лишь путем целого ряда последовательных усилий. Возможно, что решение этой задачи будет облегчено, если мы установим наиболее общие законы, кото-

==9

рым повинуются коллективные представления в низших обществах. Точно исследовать, каковы руководящие принципы первобытного мышления, как данные принципы проявляются в институтах и обычаях, в этом и заключается та предварительная проблема, которая служит объектом настоящего труда. Без работ моих предшественников — антропологов и этнографов разных стран, в особенности без указаний, полученных из работ только что упомянутой французской социологической школы, я бы никак не мог надеяться на разрешение данного вопроса или хотя бы даже на правильную его постановку. Лишь анализ, предложенный этой школой в отношении многочисленных коллективных представлений и притом наиболее существенных, как, например, представление о священном, о мана, о тотеме, о магическом и религиозном и т. д., сделал возможным попытку общего и систематического изучения коллективных представлений у первобытных людей. Основываясь на этих трудах, я смог показать, что механизм умственной деятельности так называемых первобытных людей не совпадает с тем механизмом, который нам знаком по человеку нашего общества: я счел себя даже в силах определить, в чем заключается это различие, и установить наиболее общие законы, свойственные первобытному мышлению.

Очень помогли мне психологи, которые вслед за Рибо стараются показать и выявить значение эмоциональных и моторных элементов в психической жизни вообще, вплоть до

интеллектуальной деятельности в точном смысле слова. «Логика чувствований» Рибо, «Психология эмоционального мышления» Майера (ограничимся указанием этих двух трудов) разрушили те слишком узкие рамки, в которые под влиянием формальной логики традиционная психология пыталась заключить жизнь мысли. Умственный механизм бесконечно более гибок, более сложен, более тонок, он затрагивает гораздо больше элементов психической жизни, чем это представлялось слишком одностороннему «интеллектуализму». Я извлек много пользы из психологических замечаний Рибо. Тем не менее предпринятое мною изыскание глубоко отличается от исследований Рибо. Его анализ относится главным образом к явлениям, интересным с точек зрения эмоциональной, аффективной или даже патологической. Кроме того, он почти не затрагивает коллективных явлений. Я, напротив, пытаюсь дать определение наиболее общих законов, которым повинуются коллективные представления (включая их аффективные и моторные элементы) в наименее культурных, какие только нам известны, обществах.

==10

Мысль, что высшие умственные функции должны изучаться при помощи сравнительного метода, т. е. социологически, не нова. Огюст Конт ясно выразил эту идею в своем «Курсе положительной философии», разделяя задачу изучения между биологией и социологией. Его знаменитая формула, согласно которой «не человечество следует определять, исходя из человека, а, напротив, человека — исходя из человечества», означает, что высшие умственные функции остаются непонятными, если ограничиваться изучением отдельной личности. Для того чтобы их понять, следует рассматривать эволюцию вида. В умственной жизни человека все, что не сводится к простой реакции организма на получаемые раздражения, неизбежно имеет социальную природу.

Идея была плодотворной. Однако плоды ее не обнаружались сразу, по крайней мере ни у самого Конта, ни у его более или менее прямых преемников. У Конта путь ей был прегражден социологической теорией, которую он считал возможным построить целиком и которая в действительности была не социологией, а философией истории. Конт считал доказанным, что его закон трех состояний точно выражает интеллектуальную эволюцию человечества, взятую в целом, а равно и умственное развитие отдельного общества, каким бы оно ни было. Конт поэтому считал лишним для организации изучения высших умственных процессов начинать со сравнительного исследования этих процессов у разных типов человеческого общества. Как для своей «мозговой таблицы» Конт не руководствовался анатомией, будучи априори убежденным в том, что работы анатомов подтвердят его классификацию и локализацию способностей, точно так же для построения теории высших умственных функций он удовлетворился законом трех состояний на том основании, что более частные законы обязательно уложатся в рамки основного. Точно так же он построил учение по схеме развития средиземноморской цивилизации, причем он априори не сомневался, что открытые таким образом законы будут действительны для всех человеческих обществ. Однако Конт являлся в известном смысле зачинателем положительной науки об умственных функциях и за ним следует признать в большой мере заслугу осознания и доказательства того, что эта наука должна быть социологической. Он, правда, не предпринял того исследования фактов, которого требует эта наука. Он даже не приступил к этому и в тот момент, когда он писал свою «Положительную политику», он, несомненно, считал такое исследование совершенно ненужным.

Это детальное и тщательное изучение умственных явлений у различных типов человеческого общества, необходимости которого Конт

==11

не видел, было начато другими. Исследование настойчиво осуществлялось рядом людей, которые работали не как философы, а как ученые, стремившиеся только к тому, чтобы собрать факты и их классифицировать. Я разумею антропологов и этнографов, в особенности английскую антропологическую школу. Капитальный труд главы этой школы Э. Б. Тэйлора «Первобытная культура», появившийся в 1871 г. и составивший эпоху в истории антропологической науки, указал путь целой группе многочисленных, весьма ревностных и дисциплинированных сотрудников, работы которых вполне достойны своего образца. Стараниями ученых было собрано значительное количество документов и фактов относительно институтов, нравов, языков, встречающихся в так называемых диких и первобытных обществах и вместе с тем касающихся тех коллективных представлений, которые господствуют в этих обществах. Работы подобного рода продолжались и в Германии, и во Франции. В Соединенных Штатах Этнологическое бюро Смитсоновского института опубликовало превосходные монографии об индейских племенах Северной Америки.

Чем больше, однако, обогащалось собрание документов и фактов, тем резче стала бросаться в глаза известная их однородность. По мере того как исследователи обнаруживали или, вернее, изучали народности низшего типа в самых отдаленных, а иногда совершенно противоположных точках земного шара, вскрывались поразительные аналогии между некоторыми из народностей, доходившие порой до полного сходства в мельчайших деталях: у разных народностей обнаруживались одни и те же институты, одни и те же магические или религиозные церемонии, одни и те же верования и обряды в отношении рождения и смерти, одни и те же мифы и т. д. Сравнительный метод, так сказать, напрашивался сам собой. Тэйлор в «Первобытной культуре» постоянно и весьма удачно применяет его. То же следует сказать о Фрээрере и его «Золотой ветви»¹ и о других представителях школы (Гартленд и Лэнг).

Они стали необходимыми предтечами и подготовителями положительной науки о высших умственных процессах. Однако и они, подобно Конту, не заложили основ новой науки, хотя и по совершенно другим причинам. Как же случилось, что применение сравнительного метода не привело их к положительной науке?

Может быть, это произошло оттого, что они не задавались общими проблемами, что после сравнения первобытных обществ между собою они не сравнивали их с нашим обществом? Отнюдь нет. Напротив,¹ Перевод сокращенного издания этой классической работы вышел в 1928 г. в издании «Атеиста» в четырех выпусках.

==12

английская антропологическая школа, по примеру своего главы, всегда и всюду старается показать связь между мышлением «дикарей» и мышлением «цивилизованных»; она даже стремится *объяснить* эту связь. Но как раз *объяснение* и помешало ей идти дальше. Объяснение было заранее готово. Она не искала объяснения в самих фактах, а навязывала его фактам. Обнаруживая в низших обществах институты и верования, столь отличные от наших, она не задала себе вопроса, не следует ли для того, чтобы понять это различие, изучить несколько гипотез. Для них само собой разумелось, что факты могут быть объяснены только *единственно возможным путем*. Но являются ли коллективные представления, присущие рассмотренным ими обществам, продуктом высших умственных процессов, тождественных с нашими, или они должны связываться с мышлением, отличным от нашего в известной, подлежащей определению мере? Эта альтернатива никогда не возникала в их сознании.

3

Не входя в критическое обсуждение метода, употребляемого этими учеными ¹, и полученных ими результатов (обсуждение, которое я бы не мог осуществить с надлежащей полнотой), я хотел бы показать, в нескольких словах, те последствия, которые повлекла для учения их вера в тождество «человеческого духа», совершенно одинакового с логической точки зрения всегда и повсюду. Эта тождественность принимается школой как постулат или, вернее говоря, как аксиома. Данное тождество считают лишним доказывать или даже просто формулировать: это само собой разумеющийся принцип, слишком очевидный, для того чтобы останавливаться на его рассмотрении. В результате коллективные представления первобытных людей, кажущиеся нам подчас столь странными, а также не менее странные сочетания этих представлений никогда не вызывают у представителей школы вопросов, разрешение которых могло бы обогатить или изменить нашу концепцию «человеческого ума». Мы наперед знаем, что их ум аналогичен нашему. Свою главную задачу школа видела в том, чтобы обнаружить, каким образом умственные функции, тождественные нашим, могли произвести такие представления и их сочетания. Здесь на сцену появлялась общая гипотеза, дорогая английской антропологической школе, — анимизм.

«Золотая ветвь» Фрэзера, например, отлично показывает, как анимизм объясняет множество верований и обычаев, распространенных

^•Об этом смотри в «Revue Philosophique» за январь и февраль 1909 г. статью Дюркгейма «Критическая проверка классических систем о происхождении религиозной мысли».

==13

почти всюду среди низших обществ, верований и обычаев, многочисленные следы которых сохранились и в нашем обществе. Легко заметить, что в гипотезе анимизма можно различить два момента. Во-первых, первобытный человек, пораженный и взволнованный видениями, являющимися ему во сне, где он видит покойников и отсутствующих людей, разговаривает с ними, сражается с ними, слышит и трогает их, — верит в объективную реальность этих

представлений. Следовательно, его собственное существование двойственно, подобно существованию мертвых или отсутствующих, являющихся ему во сне. Он, таким образом, допускает одновременно и свое действительное существование в качестве живой и сознательной личности и существование в качестве отдельной души, могущей выйти из тела и проявиться в виде «призрака». Анимизм видит здесь универсальное верование, присущее всем первобытным людям, ибо они подвластны той неизбежной психологической иллюзии, которая лежит в основе этого верования. Во-вторых, желая объяснить явления природы, поражающие их, т. е. установить причины видений, они тотчас обобщают то объяснение, которое дают своим снам и галлюцинациям. Во всех существах, за всеми явлениями природы они видят *души, духов, воли*, которые подобны обнаруживаемым ими в себе самих, у своих товарищей, у животных. Это наивная логическая операция, но такая же произвольная, такая же неизбежная для первобытного ума, как и психологическая иллюзия, которая предшествует операции и на которой последняя основана.

Таким образом, у первобытного человека без всякого усилия мысли, путем простого действия умственного механизма, тождественного у всех людей, возникает якобы «детская философия», несомненно грубая, но совершенно последовательная. Она не видит таких вопросов, которых она не могла бы сейчас же разрешить полностью. Если бы случилось невозможное и весь опыт, который накопили поколения людей в течение веков, внезапно исчез, если бы мы оказались перед лицом природы в положении настоящих первобытных людей, то мы неизбежно построили бы себе столь же первобытную «естественную философию». Эта философия являлась бы универсальным анимизмом, безупречным с логической точки зрения, так как он был бы основан на той ничтожной сумме положительных данных, которая находилась бы в нашем распоряжении.

Анимистическая гипотеза в этом смысле — непосредственное последствие аксиомы, которой подчинены труды английской антропологической школы. Эта гипотеза, на наш взгляд, помешала появлению положительной науки о высших умственных процессах, науки, к которой, казалось бы, сравнительный метод должен был бы обязательно привести исследователей. Объясняя анимистической гипотезой сход

==14

ство институтов, верований и обычаев в самых различных низших обществах, английская школа вовсе не думает о том, чтобы доказать лежащую в ее основе аксиому: высшие умственные функции в низших обществах тождественны нашим. Аксиома заменяет собой доказательство. Сам факт, что в человеческих обществах возникают мифы, коллективные представления, подобные тем, которые лежат в основе тотемизма, или веры в духов, во внетелесную душу, в симпатическую магию и т. д., считается неизбежным следствием строения «человеческого ума». Законы ассоциации идей, естественное и неизбежное применение принципа причинности должны были якобы породить вместе с анимизмом эти коллективные представления и их сочетания. Здесь нет ничего, кроме самопроизвольного действия неизменного логического и психологического механизма. Нет ничего понятнее, чем этот факт, подразумеваемый английской антропологической школой (если только его допустить), тождества умственного механизма у нас и у первобытных людей.

Но следует ли допускать такой факт? Этот вопрос я и хочу подвергнуть рассмотрению. Однако с самого начала ясно, что как только под сомнение ставится эта аксиома, то начинает колебаться и собственно анимистическая гипотеза, которая никак не может служить доказательством указанной аксиомы. Не впадая в порочный круг, нельзя объяснять самопроизвольное зарождение анимизма у первобытных людей определенной умственной структурой и параллельно доказывать наличие у первобытных людей данного строения ума, опираясь на самопроизвольный продукт этого умственного строения, на анимизм. Аксиома и ее следствия не могут служить друг другу опорой самоочевидности.

4

Остается, впрочем, надежда, что анимистическая гипотеза будет подтверждена фактами, что в ней найдут удовлетворительное объяснение институты и верования низших обществ. Этому делу Тэйлор, Фрэнгер, Лэнг и столько других представителей школы посвятили свои знания и талант. Тому, кто их не читал, трудно представить себе то необычайное обилие фактов, которое они приводят для доказательства своего тезиса. Однако в их детальном доказательстве следует различать два момента. Первый момент, который можно считать установленным, заключается в следующем: доказанным является наличие одинаковых институтов, верований и обычаев в огромном количестве обществ, аналогичных по типу, но удаленных одно от другого. Отсюда выводится законное заключение о наличии одинакового умственного механизма, порождающего одни и те же представ-

==15

ления: слишком ясно, что сходства подобного рода, столь обильные и точные, не могут быть случайными. Однако совокупность фактов, играющих решающую роль для первого момента, не имеет уже того значения, если речь идет о втором, когда требуется доказать, что эти представления имеют свой общий корень в анимистических верованиях, в самопроизвольной «естественной философии», которая является как бы первой реакцией человеческого сознания на воздействие опыта.

Конечно, такое объяснение каждого верования или каждого обычая вполне допустимо, всегда можно представить себе игру умственного механизма, которая могла бы породить данные обряд или верование у первобытного человека. Однако такое объяснение только выглядит допустимым и правдоподобным. Между тем первое правило осторожного метода: никогда не считать доказанным то, что только представляется правдоподобным. Столько случаев должно было уже предостеречь ученых и показать им, что правдоподобие редко является истиной. Это предосторожность, одинаково обязательная и для лингвистов, и для физиков, в науках, называемых гуманитарными, и в науках естественных. Разве у социолога меньше оснований для недоверия? Сам язык антропологов, сама форма их доказательств отчетливо показывают, что они не идут дальше правдоподобия, а количество сообщаемых фактов ровно ничего не прибавляет к убедительности их рассуждения.

Почти повсеместен в низших обществах обычай уничтожения и разрушения оружия мертвеца, его одежды, предметов, которыми он пользовался, его жилища. Иногда даже убивают жен и рабов покойника. Как объяснить такой обычай? «Этот обычай, — говорит Фрэнгер, — мог быть порожден идеей, будто мертвые гnevаются на живых, завладевающих их

имуществом. Представление о том, что души разрушенных таким образом предметов воссоединяются с покойником в стране духов, является менее простым и, вероятно, более поздним».

Конечно, этот обычай мог возникнуть таким путем, но мог и другим. Гипотеза Фрэзера не исключает всякой другой гипотезы, и он это признает. Что касается общего принципа, на который опирается Фрэзер и который отчетливо сформулирован им несколько дальше («В развитии мысли, как и в эволюции материи, более простое предшествует во времени»), то в основе его несомненно лежит система Герберта Спенсера, что, однако, не делает сам принцип более достоверным. Я сомневаюсь, чтобы можно было доказать данный принцип применительно к материи. Что касается «мысли», то известные нам факты свидетельствуют, скорее, против него. Фрэзер, по-видимому, смешивает здесь «простое» с «недифференцированным». Мы увидим,

==16

однако, что языки, на которых говорят наименее развитые из известных нам народностей (австралийцы, абипоны, туземцы Андаманских островов, фиджийцы и т.д.), отличаются крайней сложностью. Они значительно менее просты, хоть и значительно более первобытны, чем английский язык.

А вот другой пример, извлеченный из той же статьи Фрэзера. Существует обычай, весьма распространенный в самых разных странах и в разные времена, заключающийся в том, что в рот покойника кладут либо зерно, либо монету, либо кусочек золота. Фрэзер приводит множество данных, подтверждающих этот обычай. Затем он его объясняет: «Первоначальный обычай мог заключаться в том, что в рот покойника клали пищу; впоследствии пищу заменили драгоценным предметом (монетой или чем-нибудь другим), чтобы дать покойнику возможность самому купить себе пищу». Объяснение выглядит правдоподобным. Однако для одного случая, где мы можем его проверить, оно оказывается неправильным. Этот обычай действительно существует с незапамятных времен в Китае, и де Гроот приводит нам подлинное его объяснение на основании древних китайских текстов. Золото и нефрит — вещества чрезвычайной прочности. Они — символы небесной сферы, которая непоколебима, неистребима и никогда не разрушается. Поэтому золото и нефрит (а также жемчуг) обеспечивают жизнеспособность лиц, которые их глотают. Другими словами, эти вещества увеличивают силу душ проглотивших их людей, душ (shen), которые, подобно небу, составлены из начала Янг: золото, нефрит и жемчуг предохраняют покойников от разложения и благоприятствуют их возвращению к жизни.

Более того, «таоисты»¹ и их медицинские авторитеты утверждают, что человек, проглотивший золото, нефрит или жемчуг, не только удлиняет свою жизнь, но и обеспечивает существование своего тела после смерти, спасая его от разложения. Само существование учения предполагает, что, по представлению этих авторов, «сянь», приобретшие бессмертие поглощением перечисленных веществ, продолжают пользоваться своим телом после смерти и переносятся в царство бессмертных даже телесно. Это проливает новый свет на общий обычай древних и людей нового времени, заключающийся в том, что покойников предохраняют от разложения, кладя им в рот или в какое-нибудь другое отверстие три драгоценных вещества: это попытка сделать из покойника «сянь». В иных местах покойникам дают монету для закупок в другом мире, однако ее не кладут в рот. Речь идет о поверий, аналогичном тому, которое заставляет или побуждает в

Тао — первооснова бытия в учении полумифического китайского мудреца ЛаоТзе, основателя таонизма, автора книги Тао-Те-Кинг, «Канонической книги о Тао и Те». Тао — невидим, непостижим, неопределенен и тем не менее совершенен.

==17

Китае искать для гробов возможно более твердую древесину или древесину вечнозеленых деревьев: такие деревья, по представлению китайцев, богаче жизненной силой, которую они сообщают телу, находящемуся в гробу. Перед нами — случай встречающегося столь часто сопричастия (партиципации) через прикосновение.

Этих двух примеров, несомненно, достаточно. «Объяснения» английской антропологической школы, будучи всегда только правдоподобными, неизменно содержат известный коэффициент сомнительности, меняющийся в зависимости от случая. Они принимают за установленное, что пути, по их мнению, естественно ведущие к определенным верованиям и обычаям, являются именно теми, которыми шли члены обществ, где встречаются эти поверья и обряды. Нет ничего более рискованного, чем этот постулат, который подтверждается, быть может, только в 5 случаях из 100.

Далее, факты, требующие объяснения, т. е. институты, верования, обряды, социальны по преимуществу. Представления и сочетания представлений, предполагаемые этими фактами, должны иметь такой же характер. Они по необходимости «коллективные представления». Но в таком случае анимистическая гипотеза становится сомнительной и вместе с ней постулат, на котором она основана. Ибо и постулат и основанная на нем гипотеза оперируют умственным механизмом индивидуального человеческого сознания. Коллективные представления являются социальными фактами, как и институты, выражением которых они служат: если есть в современной социологии твердо установленное положение, так это то, что социальные факты имеют свои собственные законы, законы, которые не в состоянии выявить анализ индивида в качестве такового. Следовательно, претендовать на «объяснение» коллективных представлений, исходя единственно из механизма умственных операций, наблюдаемых у индивида (из ассоциации идей, из наивного применения принципа причинности и т.д.), — значит, совершать попытку, заранее обреченную на неудачу. Так как при этом пренебрегают существеннейшими элементами проблемы, то неудача неизбежна. Можно ли также применять в науке идею индивидуального человеческого сознания, абсолютно не затронутого каким-либо опытом? Стоит ли трудиться над исследованием того, как это сознание представляло бы себе естественные явления, происходящие в нем и вокруг него? Действительно, ведь у нас нет никакого способа узнать, что представляло собой подобное сознание. Как бы далеко в прошлое мы ни восходили, как бы «первобытны» ни были общества, подвергающиеся нашему наблюдению, мы везде и всюду встречаем только

социализированное сознание, если можно так выразиться, заполненное уже множеством коллективных представлений, которые восприняты этим

==18

сознанием по традиции, происхождение которых теряется во мраке времени.

Представление об индивидуальном человеческом сознании, не затронутом каким-либо опытом, является столь же химерическим, как и представление о дообщественном человеке. Оно не соответствует ничему, что могло бы сделать его научно проверенным фактом, и основывающиеся на этом представлении гипотезы могут быть только совершенно произвольными. Если, напротив, мы будем исходить из коллективных представлений как из чего-то данного, как из реальности, на которой должен быть основан научный анализ, то у нас, несомненно, не будет в распоряжении правдоподобных и заманчивых «объяснений», которые можно было бы противопоставить объяснению английской антропологической школы. Все окажется значительно менее простым. Перед нами возникнут сложные проблемы, и чаще всего у нас будет недостаточно данных для того, чтобы их разрешить. Решение, которое мы предложим, скорее всего будет гипотетическим. Но в таком случае по крайней мере можно надеяться, что положительное изучение коллективных представлений приведет нас малопомалу к познанию законов, которые ими управляют, даст нам возможность достичь более точной интерпретации мышления низших обществ и даже нашего собственного.

Следующий пример, быть может, выявит противоположность между точками зрения английской антропологической школы и той, на которую мы призываем встать. Тэйлор пишет: «В соответствии с этой детской первобытной философией, которая видит в человеческой жизни принцип, позволяющий непосредственно понять всю природу, дикарская теория мира приписывает все явления произвольному действию личных духов, распространенных повсюду. Это не продукт воображения, следующего только собственным своим побуждениям, а разумная индукция, согласно которой следствия вытекают из причин. Эта индукция привела грубых первобытных людей к заселению подобными призраками своих жилищ, своего окружения, обширной земли и небесных пространств. Духи являются просто олицетворенными причинами». Нет ничего проще, нет ничего более приемлемого, чем это «объяснение» огромной совокупности верований, если только допустить вместе с Тэйлором, что они являются результатом разумной индукции. Очень трудно, однако, с ним в этом согласиться. При рассмотрении коллективных представлений, предполагающих в низших обществах веру в духов, распространенных повсюду в природе, представлений, на которых основаны обычаи и обряды, связанные с этими духами, не создается впечатления, что они (представления) — продукт интеллектуальной любознательности в ее поисках причин. Мифы, погребальные обряды, аграрные обычаи, симпатическая магия

2*

==19

не кажутся порожденными потребностью в рациональном объяснении: они являются ответом на потребности, на коллективные чувства, гораздо более властные, могущественные и глубокие в первобытных обществах, чем указанная выше потребность рационального объяснения.

Я вовсе не говорю, что этой потребности в объяснении совершенно не существует. Подобно многим другим внутренним свойствам, которые разовьются впоследствии, если общественная группа будет прогрессировать, эта любознательность брезжит и, быть может, даже несколько проявляется в умственной деятельности этих обществ. Однако мы бы, несомненно, впали в противоречие с фактами, если бы видели в любознательности один из направляющих принципов умственной деятельности и источник коллективных представлений, относящихся к большей части явлений природы. Если Тэйлор и его ученики удовлетворяются данным «объяснением», то это происходит потому, что они выводят верования из деятельности индивидуального сознания, подобного их собственному. Но как только примешь во внимание коллективный характер представлений, то недостаточность объяснения становится ясной. Будучи коллективными, представления навязывают себя личности, т. е. они становятся для нее продуктом не рассуждения, а веры. А так как перевес и преобладание коллективных представлений тем сильнее вообще, чем меньше ушло вперед данное общество, то в сознании первобытного человека почти нет места для вопросов «как?» или «почему?». Совокупность коллективных представлений, которыми он одержим и которые вызывают в нем аффекты такой силы, что мы ее и представить не можем, малосовместима с бескорыстным созерцанием объектов, какое предполагается чисто интеллектуальным желанием знать их причину.

Не входя в подробное обсуждение анимистической гипотезы, которое появится ниже, я позволю себе думать, что формула Тэйлора, согласно которой «духи являются олицетворенными причинами», окажется недостаточной для объяснения того, чем являются духи в коллективных представлениях низших обществ. Что касается нас, то мы начнем с анализа этих представлений без всякой предвзятой мысли относительно умственного механизма, от которого они зависят, и, быть может, именно эти духи помогут нам понять, чем являются в действительности некоторые «причины». Быть может, мы обнаружим, что самое представление о «действующей причине» — проклятый вопрос для философов — своего рода отвлеченный осадок представления о мистической силе, приписываемой духам. Это, однако, гипотеза, от рассмотрения которой мы воздержимся, во всяком случае не станем доверять слишком категорическим и общим формулам. Английская антропологическая школа с ее всеобщей гипоте-

==20

зой анимизма, с ее предвзятыми идеями всегда имеет по крайней мере одно правдоподобное объяснение для собранных ею фактов. Обнаруживаются ли новые факты? Гипотеза достаточно обща и гибка, чтобы быть в состоянии объяснить и новые факты: все дело — в остроумии. В этом школа видит некоторого рода подтверждение своего учения. Однако подобное подтверждение имеет ту же цену, что и правдоподобные «объяснения» вообще, в отношении которых мы располагаем лишь новым примером.

Нас, без сомнения, могут спросить: каким образом ученый, подобный Тэйлору, обладающий столь удивительной пронизательностью, критика которого так проникновенна в отношении частных фактов, как смог он оказаться менее требовательным, когда вопрос встал об общей теории, каким образом его ученики могли в этом вопросе пойти по тому же пути? Быть может, в этом следует видеть влияние современной английской философии, и в частности учения об эволюции. В то время, когда появилась «Первобытная культура», и затем в течение ряда лет ассоциационистская ¹ психология казалась полной победительницей. Эволюционизм Спенсера, бывший тогда в большой моде, прельщал много умов. Они видели в учении Спенсера наиболее широкую формулу философского синтеза, формулу, которая могла быть одновременно приложена к любой категории естественных фактов и служить, таким образом, путеводной нитью для научного исследования. Формула применялась к истории Солнечной системы так же, как к происхождению организмов и умственной жизни. Следовало ожидать, что она будет распространена и на социальные факты. Спенсер не замедлил это сделать. Он также, как известно, принял в качестве руководящей гипотезы для объяснения мышления низших племен теорию анимизма, основанную на ассоциационистской психологии.

Ныне к эволюционизму Спенсера установилось достаточно суровое отношение: его обобщения кажутся скороспелыми, претенциозными и малообоснованными. Однако лет тридцать назад их можно было считать сильно и прочно обоснованными. Тэйлор и его ученики полагали, что в этом учении они нашли обоснование установленной ими непрерывности в развитии умственных функций человека. Учение позволяло им излагать указанный процесс развития как непрерывную эволюцию, этапы ее легко намечались, начиная от анимистических верований низших племен вплоть до концепции мира у Ньютона. В то же время Тэйлор в «Первобытной культуре», и в

¹ Особо видными представителями ассоциационизма были Гертли, Дж. Милль, А. Бэн и Дж. Льюис. Согласно учению ассоциационистов, законы ассоциации занимают в психологии такое же основное место, как закон всемирного тяготения в физике.

==21

особенности в заключении, старался опровергнуть теорию, согласно которой общества, называемые первобытными или дикими, в действительности выродились, а их учреждения и верования почти стерлись, но еще различимы остатками первоначального откровения ¹. Гипотезе богословского порядка Тэйлор не мог противопоставить ничего лучшего, как гипотезу эволюции, которая, по его мнению, была гипотезой научного порядка. Эта гипотеза дала ему рациональное истолкование фактов. То, что изображалось как след более совершенного предшествующего состояния, Тэйлор без труда объяснял с точки зрения эволюции, как рудимент или зародыш позднейшего более дифференцированного состояния.

Если, наконец, вспомнить те кажущиеся ясность и понятность, которые внесла общая гипотеза анимизма в массу фактов, то мы не будем удивляться успеху, который эта гипотеза разделила вместе с эволюционным учением, а равно и тому, что английская антропологическая школа в огромном своем большинстве остается верной данной гипотезе до нынешнего времени.

Ряды социальных фактов тесно связаны между собою и взаимно обуславливают друг друга. Следовательно, определенный тип общества, имеющий свои собственные учреждения и нравы, неизбежно будет иметь и собственное мышление. Различным социальным типам будут соответствовать различные формы мышления, тем более что сами учреждения и нравы в основе своей не что иное, как известный аспект или форма коллективных представлений, рассматриваемых, так сказать, объективно. Это приводит нас к сознанию, что сравнительное изучение разных типов человеческого общества неотделимо от сравнительного изучения коллективных представлений и их сочетаний, господствующих в этих обществах.

Не должны ли были подобные соображения стать преобладающими у естествоиспытателей, когда они, продолжая сохранять идею тождественности основных функций у всех живых существ или по крайней мере у всех животных, решились допустить различие основных типов между собой? Несомненно, питание, дыхание, секреция, размножение — процессы, которые в основе одинаковы, каков бы ни был организм, в котором они совершаются. Однако процессы могут совершаться в совокупности таких условий гистологического, анатомического, физиологического порядка, которые отличаются друг от друга. Общая биология сделала большой шаг вперед, когда она при-

^ыне католические патеры-этнологи Вильгельм Шмидт, Вильгельм Копперс и другие пытаются воскресить эту теорию под громким именем прамотеизма.

==22

знала, что не следует, как полагал Огюст Конт, искать в анализе человеческого организма что-то такое, что могло бы сделать более понятным организм губки. С тех пор перестали тормозить биологическое исследование в собственном смысле слова предвзятыми идеями о подчиненности одних существ другим, сохраняя в полной мере представление о возможности существования общих первоначальных форм, предшествовавших расхождению типов.

Точно так же существуют черты, общие всем человеческим обществам, черты, которыми последние отличаются от других животных обществ: в этих обществах наличествует язык, в них передаются от поколения к поколению традиции, в них существуют учреждения более или менее устойчивого характера; следовательно, высшие умственные функции в этих обществах не могут не иметь повсюду некоторую общую основу. Но, допустив это, все же приходится признать, что человеческие общества, как организмы, могут иметь структуры, глубоко различные между собой, а следовательно, и соответствующие различия в высших умственных функциях. Следует наперед отказаться от сведения умственных операций к единому типу, вне зависимости от рассматриваемых обществ, и от объяснения всех коллективных представлений одним и тем же неизменным логическим и психологическим механизмом. Если действительно существуют человеческие общества, различающиеся между собой по своему строению подобно тому, как беспозвоночные животные отличаются от позвоночных, то сравнительное изучение различных типов коллективного мышления не менее необходимо для науки о человеке, чем для биологии — сравнительная анатомия и физиология.

Нужно ли говорить, что такое сравнительное исследование наталкивается на трудности, пока непреодолимые? При теперешнем состоянии социологии нечего было бы и думать об организации подобного рода исследования. Определение типов мышления столь же трудно, как и определение типов общества, и по той же причине. То, что я пытаюсь дальше сделать в качестве предварительного опыта или введения, не что иное, как предварительное исследование самых общих законов, которым подчинены коллективные представления в малокультурных обществах, особенно в самых низших из нам известных. Я попытаюсь построить если не тип, то по крайней мере сводку свойств, общих группе близких между собой типов, и определить, таким образом, существенные черты мышления, свойственного низшим обществам.

Для того чтобы лучше выявить эти черты, я буду сравнивать их мышление с нашим, т. е. с мышлением обществ, вышедших из средиземноморской цивилизации, в которой развились рационалистическая философия и положительная наука. В таком сопоставлении двух ти-

==23

пов мышления, расстояние между которыми является наибольшим, имеется очевидное преимущество на первой стадии сравнительного исследования. Существенные различия между двумя типами резко бросаются в глаза, поэтому мы меньше рискуем упустить их. Кроме того, отталкиваясь от этих типов, мы сможем более закономерно перейти к изучению промежуточных или переходных форм.

Однако наша попытка, будучи ограничена таким образом, несомненно, покажется слишком смелой и весьма ненадежной. Наше исследование рискует остаться неполным, оно безусловно вызывает еще больше вопросов, чем разрешает, оно оставляет без разрешения немало серьезнейших проблем, которые затрагивает. Я не упускаю этого из виду, однако я предпочел в анализе столь темного для нас мышления ограничиться тем, что казалось мне наиболее ясным. В том, что касается мышления, свойственного нашему обществу и могущего послужить только предметом для сравнения, я буду рассматривать это мышление как нечто достаточно выявленное работами старых и современных философов, логиков и психологов, не входя в обсуждение тех изменений, которые последующий социологический анализ может внести в полученные до сего времени выводы. Таким образом, непосредственная задача моих изысканий заключается в том, чтобы исследовать в коллективных представлениях тот умственный механизм низших обществ, который управляет ими.

Но сами представления и их сочетания известны нам лишь через учреждения, верования, мифы, нравы низших обществ. А в каком виде дается нам материал? Почти неизменно мы получаем материал из рассказов путешественников, моряков, натуралистов, миссионеров, короче говоря, из свидетельств, собранных в этнографических трудах, относящихся к Старому и Новому Свету. Нет социолога, который не задумывался бы над ценностью имеющихся свидетельств: это основная проблема, к которой должны быть применены все обычные правила критики, но которой я здесь касаться не могу. Я должен во всяком случае отметить, что попытки научного наблюдения над низшими обществами, основанного на объективном, точном и тщательном методе, одним словом, возможно более похожего на то, которое применяется учеными в отношении явлений природы, что попытки эти весьма

недавнего происхождения. Но вот теперь, когда попытки начались, самого объекта наблюдений по какой-то иронии судьбы почти не стало. Деятнадцатый век был веком непоправимых потерь для сравнительного изучения человеческих обществ. Быстро угасали в разных местах земного шара как раз те общества, учреждения которых имели наибольший интерес для нашей науки. А те низшие общества, которые еще сохранились, обречены на скорое исчезновение; хорошие наблюдатели должны торопиться.

==24

Огромная масса старых наблюдений отнюдь не в состоянии возместить указанные потери. За редкими исключениями факты, собранные путешественниками на ходу, во время посещения какой-нибудь страны, имеют очень мало цены. «Эти путешественники, — как правильно замечает майор Поуэлл, — могут нам сообщить об учреждениях племенного родового общества не больше... чем дать нам точное описание флоры какой-нибудь страны, фауны какого-нибудь района или геологического строения какого-нибудь континента». Кроме того, те, которые первыми видели эти низшие общества, даже если им приходилось подолгу жить среди них, чаще всего были заняты совсем иными вещами, чем точным, тщательным и по возможности полным наблюдением над учреждениями и нравами, на которые они натолкнулись. Они отмечали только то, что казалось им наиболее замечательным, наиболее странным, что сильнее всего задевало их любопытство. Все это описывалось ими более или менее удачно. Однако собранные таким образом наблюдения оставались для них чем-то привходящим, наблюдения никогда не становились главным основанием для их пребывания среди этих племен. Кроме того, наблюдатели никогда не стеснялись давать истолкование фактам одновременно с их описанием. Самая идея критической проверки была им совершенно чужда. Как могло прийти им в голову, что все объяснения фактов суть просто вымыслы и лжеистолкования, что первобытные и дикари почти всегда весьма тщательно скрывают то, что наиболее существенно и священно в их учреждениях и верованиях?

Тем не менее, как хорошо показал Тэйлор, в свете того, что нам известно теперь, большинство этих старых наблюдений может быть подвергнуто исправлению и более ясному освещению. Некоторые из наблюдений становятся очень ценными: таковы, например, наблюдения миссионеров, так долго живших среди тех обществ, которые они нам рисуют, что они почти усвоили их манеру умозаключения, так что мы без особого труда можем отделить у них сами наблюдения от примешавшихся предвзятых идей. Мы разумею таких, между прочим, наблюдателей, как отцы-иезуиты, которые первыми вступили в общение с индейскими племенами Северной Америки (Добрицгоффер с абипонами в XVIII в.), с туземцами Самоа (Гернер), с меланезийцами (Кодрингтон) и т. д. У наиболее старых наблюдателей подобного рода имеется то преимущество, что они не знали никакой социологической теории, очень часто их сообщения именно тем важны для нас, что они ровно ничего не понимают в том, о чем сообщают. Однако эти сообщения досадно неполны или даже немы относительно наиболее существенных моментов.

Этим зарисовкам, точность которых всегда не надежна, которые иногда ретушировались или дополнялись авторами «из головы» при-

менительно к вкусу эпохи, наблюдения современных профессиональных этнографов противостоят, как хорошие фотографии. И действительно, сотрудники Этнологического бюро Смитсоновского института в Вашингтоне и вообще современные исследователи пользуются как необходимыми инструментами и фотографическим аппаратом, и фонографом. Именно к этим исследователям, отдающим себе отчет в трудности задачи и вооруженным методами, наиболее обеспечивающими успех в ее разрешении, мы и будем предпочтительно обращаться за свидетельствами. Не следует, впрочем, никогда пренебрегать в отношении их теми предосторожностями, которых требует критика; многие из исследователей — католические или протестантские миссионеры, пребывающие, подобно своим предшественникам из минувших веков, в полной уверенности, что дикари имеют от бога какой-то зародыш естественной религии, что своими наиболее достойными порицания обрядами они обязаны дьяволу. Кроме того, многие из исследователей, как светские, так и духовные, читали сочинения Тэйлора и Фрэзера и сделались их учениками. Отдавшись с этого времени задаче подыскивать новые данные, оправдывающие теории учителей, они смотрят на все предубежденно. Этот недостаток становится особенно значительным, когда они приступают к делу, запасшись подробным вопросником, составленным в духе школы. Тогда своего рода шоры мешают им замечать какой бы то ни было факт, не упоминающийся в вопроснике, и в их сообщениях относительно виденного предвзятая интерпретация обычно уже неотделима от наблюденных и описанных фактов.

Глава 1 КОЛЛЕКТИВНЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ В СОЗНАНИИ ПЕРВОБЫТНЫХ ЛЮДЕЙ И ИХ МИСТИЧЕСКИЙ ХАРАКТЕР

Перед тем как начать исследование наиболее общих законов, управляющих коллективными представлениями низших обществ, не бесполезно будет вкратце определить основные признаки этих представлений, дабы предупредить почти неизбежные недоразумения. Терминология, употребляющаяся в анализе умственных функций, применяется к этим функциям в том их виде, в каком они обнаружены и определены философами, психологами и логиками в нашем обществе. Если допустить, что эти функции тождественны во всех человеческих обществах, то не возникает никаких затруднений: одна и та же терминология может в таком случае быть пригодна всюду с той только оговоркой, что у дикарей скорее мышление детское, нежели взрослое. Если, однако, отказаться от этого допущения — а у нас имеются самые серьезные основания считать его необоснованным, — то термины, подразделения и классификация, которыми пользуются для анализа наших умственных функций, не подходят для функций, отличающихся от наших; напротив, они будут служить только источником путаницы и ошибок. Для исследования мышления первобытных людей, которое является новым делом, нужна новая терминология. Во всяком случае необходимо по крайней мере специфицировать тот новый смысл, который должно приобрести известное количество общепринятых выражений в применении их к объекту, отличному от того

объекта, который они обозначали раньше. Так, например, обстоит дело с термином «коллективные представления».

В общепринятом психологическом языке, который разделяет факты на эмоциональные, моторные (волевые) и интеллектуальные, представление отнесено к последней категории. Под представлением разумеют факт познания, поскольку сознание наше просто имеет образ или идею какого-нибудь объекта. Обычно отнюдь не отвергается то обстоятельство, что в реальной жизни сознания каждое представление более или менее касается влечений человека, стремится вызвать или затормозить какое-нибудь движение. Но при помощи отвлечения, в котором нет ничего незаконного для огромного числа случаев, мы пренебрегаем этими элементами представления и имеем в виду лишь основную связь его с познаваемым объектом. Представ-

==27

ление по преимуществу явление интеллектуального или познавательного порядка.

Совсем не так следует понимать коллективные представления первобытных людей. Деятельность их сознания слишком малодифференцирована для того, чтобы можно было в нем самостоятельно рассматривать идеи или образы объектов, независимо от чувств, эмоций, страстей, которые вызывают эти идеи и образы или вызываются ими. Именно потому, что деятельность нашего сознания более дифференцирована, а также потому, что анализ его функций нам более свойствен и привычен, очень трудно реализовать одним усилием воображения более сложное состояние, в котором эмоциональные и моторные элементы выступают составными частями представления. Нам кажется, что эти состояния реально не являются представлениями. И действительно, для того чтобы сохранить данный термин, нам следует изменить его значение. Под этой формой деятельности сознания следует разуметь у первобытных людей не интеллектуальный или познавательный феномен в его чистом или почти чистом виде, но гораздо более сложное явление, в котором то, что считается у нас собственно «представлением», смешано еще с другими элементами эмоционального или волевого порядка, окрашено и пропитано ими, предполагая, таким образом, иную установку сознания в отношении представляемых объектов.

Кроме того, коллективные представления достаточно часто получаются индивидом при обстоятельствах, способных произвести глубочайшее впечатление на сферу его чувств. Это верно, в частности, относительно тех представлений, которые передаются члену первобытного общества в тот момент, когда он становится мужчиной, сознательным членом социальной группы, когда церемонии посвящения заставляют его пережить новое рождение, когда ему, подчас среди пыток, служащих суровым испытанием, открываются тайны, от которых зависит сама жизнь данной общественной группы. Трудно преувеличить эмоциональную силу представлений. Объект их не просто воспринимается сознанием в форме идеи или образа. Сообразно обстоятельствам теснейшим образом перемешиваются страх, надежда, религиозный ужас, пламенное желание и острая потребность слиться воедино с «общим началом», страстный призыв к охраняющей силе; все это составляет душу представлений, делая их одновременно дорогими, страшными и в точном смысле священными для тех, кто получает посвящение. Прибавьте к сказанному церемонии, в которых эти представления периодически, так сказать, драматизируются, присоедините

хорошо известный эффект эмоционального заражения, происходящего при виде движений, выражающих представления, то крайнее нервное возбуждение, которое

==28

вызывается переутомлением, пляской, явлениями экстаза и одержимости, все то, что обостряет, усиливает эмоциональный характер коллективных представлений; когда в перерывах между церемониями объект одного из представлений выплывает в сознании первобытного человека, то объект никогда, даже если человек в данный момент один и совершенно спокоен, не представится ему в форме бесцветного и безразличного образа. В нем сейчас же поднимается эмоциональная волна, без сомнения менее бурная, чем во время церемонии, но достаточно сильная для того, чтобы познавательный феномен почти потонул в эмоциях, которые его окутывают. В меньшей степени такой же характер имеют и другие коллективные представления, например передающиеся из поколения в поколения мифами и сказками, или те, которыми регулируются наиболее, казалось бы, безразличные обычаи и нравы. Если эти обычаи обязательны и почитаемы, следовательно, коллективные представления, которые с ними связаны, носят императивный, повелительный характер и оказываются не чисто интеллектуальными фактами, а чем-то совершенно иным.

Таким образом, коллективные представления первобытных людей глубоко отличны от наших идей или понятий и не равносильны им. С одной стороны, как мы это скоро увидим, они не имеют логических черт и свойств. С другой, — не будучи чистыми представлениями в точном смысле слова, они обозначают или, вернее, предполагают, что первобытный человек в данный момент не только имеет образ объекта и считает его реальным, но и надеется на что-нибудь или боится чего-нибудь, что связано с каким-нибудь действием, исходящим от него или воздействующим на него. Действие это становится то влиянием, то силой, то таинственной мощью, в зависимости от объекта и обстановки, но само действие неизменно признается реальностью и составляет один из элементов представления о предмете. Для того чтобы обозначить одним словом общее свойство коллективных представлений, которые занимают столь значительное место в психической деятельности низших обществ, я позволю себе сказать, что эта психическая деятельность является *мистической*. За неимением лучшего я буду употреблять этот термин благодаря не его связи с религиозным мистицизмом наших обществ, который является чем-то в достаточной мере иным, а тому, что в самом узком смысле термин *мистический* подходит к вере в силы, влияния, действия, не приметные, неощутимые для чувств, но тем не менее реальные.

Другими словами, реальность, среди которой живут и действуют первобытные люди, — сама мистическая. Ни одно существо, ни один предмет, ни одно явление природы не выступают в коллективных представлениях первобытных людей тем, чем они кажутся нам. Поч-

==29

ти все то, что мы видим в этих явлениях и предметах, ускользает от внимания первобытных людей или безразлично им. Зато последние видят много того в них, о чем мы не догадываемся. Например, для первобытного человека, который принадлежит к тотемическому обществу, всякое животное, всякое растение, всякий объект, хотя бы такой, как звезды, солнце и луна, представляет собой часть тотема, класса или подкласса. Поэтому каждый объект наделен определенными сродством, правами на членов своего тотема, класса или подкласса, обязательствами в отношении их, мистическими отношениями с другими тотемами и т. д. Даже в тех обществах, где не существует тотемизма, коллективные представления об определенных животных имеют, однако, мистический характер. Так, у гуичолов «птицы, полет которых могуч, например сокол и орел, видят и слышат все: они обладают мистическими силами, присущими перьям их крыльев и хвоста... эти перья, надетые шаманом, делают его способным видеть и слышать все то, что происходит на земле и под землей, лечить больных, преображать покойников, низводить солнце с небес и т. д.». Индейцы чероки верят, будто рыбы живут такими же обществами, как и люди, что у них есть свои селения, дороги под водой и они ведут себя как существа, одаренные разумом. Чероки полагают, что болезни, в частности ревматизм, обязаны своим происхождением мистическим действиям, совершаемым животными, рассерженными на охотников: приемы врачевания этих индейцев ясно выражают такую веру.

В Индонезии, а также в Южной Африке крокодил (в других местах тигр, леопард, слон, змея) — объект подобных верований и церемоний. А если мы обратимся к мифам Старого и Нового Света, героями которых выступают животные, то не окажется ни одного млекопитающего, ни одной птицы, ни одной рыбы, даже ни одного насекомого, которым не приписывались бы где-нибудь самые необыкновенные мистические свойства. Впрочем, магические обряды и церемонии, которые почти во всех низших обществах обязательно сопутствуют охоте и рыбной ловле, искупительные обряды, совершающиеся после умерщвления дичи или рыбы, свидетельствуют достаточно ясно о тех мистических свойствах и способностях, которые неизменно фигурируют в коллективных представлениях, относящихся к животным.

Так же обстоит дело и с растениями: достаточно упомянуть церемонии интихиума¹, описанные Спенсером и Гилленом, призванные мистическим путем обеспечить нормальное размножение растений;¹ Церемонии интихиума — магические церемонии у австралийцев, устраиваемые в начале сезона дождей для умножения тотемистических растений и животных.

==30

следует указать также на развитие аграрных обрядов (соответствующих охотничьим и рыболовным церемониям) везде, где низшие общества добывают всецело или частично средства к существованию обработкой почвы; наконец, можно указать на те необычайные мистические свойства, которые во многих местах приписываются священным растениям, например соме в ведической Индии¹ или гикугули у

гуичолов.

А если мы обратимся к человеческому телу? Каждый орган его, как об этом свидетельствуют распространенные каннибальские обряды, а также церемонии человеческих жертвоприношений (в Мексике), имеет мистическое значение. Сердцу, печени, почке, глазам, жиру, костному мозгу и т. д. приписывается способность оказывать определенное действие на тех, кто их ест. Отверстия тела, экскременты всякого рода, волосы, обрезки ногтей, детское место, пуповина, кровь и другие жидкие составные части тела — всем им приписывается определенное магическое влияние. Коллективные представления приписывают всем перечисленным объектам мистическую силу, и огромное число поверий и обрядов, имеющих повсеместное распространение, связано именно с этой силой. Точно так же особыми свойствами наделены и определенные части животных и растений. Иногда все то, что живет, обладает вредной мистической силой. В Индонезии «бади» называется злое начало, которое, подобно злему ангелу, пристаёт ко всему живущему. Фон Валь описывает это «бади» как «колдовское или разрушительное влияние, которое исходит из какого-нибудь предмета: от тигра, который промелькнул перед глазами, из ядовитого дерева, под которым пришлось пройти, из слюны бешеной собаки, из совершенного кем-нибудь деяния».

Поскольку все существующее имеет мистические свойства и эти свойства по своей природе более важны, чем те, которые познаются нами при помощи чувств, постольку различие живых существ и неодушевленных предметов не столь интересно для мышления первобытных людей, сколь для нашего. И действительно, первобытное мышление весьма часто пренебрегает этим различием. Например, скалы и утесы, положение или форма которых поражает воображение первобытных людей, легко принимают священный характер благодаря мистическим свойствам, которые им приписываются. Такая же мистическая способность признается за реками, облаками, ветрами, и части пространства, и страны света имеют мистическое значение. Когда австралийские туземцы собираются вместе в большом количе-

^еды — весьма древние священные индийские тексты. Это сборники песнопений и молитв, составляющих жертвенный ритуал. В культе видную роль играла сома — жидкость, получавшаяся из особого ластовичного растения, служившая для возлияния и причастия.

==31

стве, то каждое племя, а внутри последнего каждая тотемистическая группа занимают определенное место, которое отводится им из-за их мистического сродства с той или иной частью пространства. Факты подобного рода отмечены и в Северной Америке. Я не буду останавливаться на дожде, молнии, грома, символы которых играют столь важную роль в религиозных церемониях зуны, австралийцев, вообще, тех народностей, самому существованию которых часто угрожает продолжительная засуха. Сама земля, наконец, является для бафиоти, в Лоанго, «не только сценой, на которой разыгрывается их жизнь, но чем-то большим. В земле пребывает и из нее исходит некое деятельное начало, которое проникает всюду, которое соединяет настоящее с прошлым... все живое заимствует свою силу из почвы... Они рассматривают свою землю как удел, который им дан во владение их богом... земля для них священна».

То же поверье мы находим у североамериканских индейцев, которые считают святотатством вспахивание земли: пахать и вскапывать землю значило бы рисковать поранить мистическую силу и тем самым навлечь на себя самые худшие бедствия.

Даже предметы, изготовленные человеком и служащие ему для повседневного употребления, имеют свои мистические свойства и становятся, в зависимости от ситуации, благодетельными или опасными. Факт этот был обнаружен удивительным наблюдателем Кэшингом, который жил среди зуни, был усыновлен ими, его необычайная умственная гибкость позволила в конце концов мыслить подобно им. «Зуни, — говорит он, — подобно первобытным народам вообще, представляют себе изготовленные человеком предметы живыми — на манер растений, животных, погруженных в зимнюю спячку, заснувших людей. Это своего рода приглушенная жизнь, тем не менее весьма могучая, способная проявляться пассивно своим сопротивлением и даже активно действовать тайными путями, могущая производить добро и зло. А так как известные им живые существа, животные, например, имеют функции, соответствующие их формам: у птицы крылья и она летает, у рыбы — плавники и она плавает, четвероногое прыгает и бежит и т. д., то и предметы, созданные рукой человека, также имеют разные функции в соответствии с приданной им формой. Отсюда следует, что мельчайшая деталь в форме этих предметов имеет свое значение, которое может иногда стать решающим.

Таким образом, различие в строении нижней части лап приводит к тому, что медведь, овладевая добычей, душит ее, тогда как пантера вонзает в нее когти. Подобно этому, «способности» той или иной домашней утвари, лука, стрелы, дубины и всякого иного оружия тесно связаны с каждой деталью их формы; вот почему эти детали неизменно воспроизводятся с величайшей точностью. Кроме того, формы

==32

предметов не только наделяют их «способностями», но и ограничивают природу и силу этих способностей. Если предметы сделаны как следует, е. изготовлены по тому образцу, по которому делались всегда, то ими можно спокойно пользоваться для надлежащего употребления. Рыба не может летать при помощи плавников, птица не может плавать при помощи крыльев, для плавания птица должна иметь соответствующие лапы, хотя бы на манер утиных: точно так же какой-нибудь предмет утвари, например сосуд определенной традиционной формы, может служить лишь для той цели, для которой всегда служили сосуды подобного рода; в этом случае нечего будет бояться неведомых «способностей», которыми могла бы быть

наделена новая форма».

Сказанным объясняется, по словам Кэшинга, необычайная устойчивость этих форм у первобытных народов, вплоть до мельчайших деталей орнамента, которым они украшают продукты своей промышленности, своего искусства. Индейцы английской Гвианы, например, «обнаруживают поразительную ловкость в изготовлении некоторых предметов: они, однако, никогда их не улучшают. Они делают их точно так же, как делали их предки до них». Мы здесь наблюдаем отнюдь не простой результат, как это думали раньше, верности обычаю и консерватизма, свойственных этим народам. Пред нами непосредственный

результат действенной веры в мистические свойства предметов, связанные с их формой, свойства, которыми можно овладеть при помощи определенной формы, но ускользающие от контроля человека, если изменить в этой форме хотя бы малейшую деталь. Самое незначительное на вид новшество открывает доступ опасностям, оно может ~развязать~враждебные силы, вызвать гибель новатора и тех, кто с ним связан.

Точно так же всякое изменение, вносимое рукой человека в состояние почвы, новая постройка, земляные работы, закладывание шахты, сооружение железной дороги, разрушение здания или просто изменение его внешнего вида, какая-нибудь пристройка — все это может послужить причиной величайших несчастий. «Если кто-то внезапно заболевает или умирает, — говорит де Гроот, — то семья этого человека немедленно готова взвалить ответственность на кого-нибудь, кто осмелился внести изменения в установленный порядок вещей, внести какое-нибудь улучшение в свое хозяйство... Можно было бы назвать много случаев, когда семья больного или покойника брала штурмом дом подозреваемого, избивала его, разрушала его обстановку... Нет ничего удивительного в том, что китайцы не чинят своих жилищ, а доводят их до полного развала». Сооружение колокольни католической церкви в Пекине вызвало столь дружный протест со стороны населения, что пришлось отказаться от этого дела.

==33

Эта мистическая вера тесно связана с тем, что китайцы называют *fung-shui*. Подобная вера встречается, однако, и в других местах. Так, например, на Никобарских островах «некоторые вожди племен муси ланти явились ко мне и просили меня подождать с сооружением моего павильона до возвращения их людей из Чаура. Дело в том, сказали они, что вследствие этой новой работы, а также вследствие порубки дерева, совершенной г-ном Доби на их кладбище у самого берега, море разгневалось: оно подняло сильнейший ветер, на нем появились высокие волны. Все это заставило их бояться, как бы их друзья не утонули».

В Лоанго «иностранец, переселяющийся в другое место, не должен разрушать ни своих построек, ни плантаций, он обязан оставить их как есть. Вот почему туземцы протестуют, когда европейцы снимают построенные ими жилища, чтобы перенести их в другое место. На месте должны остаться по крайней мере угловые столбы... запрещается также увозить срубленные деревья, копать ямы для подземных работ и т. д. Если бы сборщик налогов вздумал для своего удобства проложить новую тропинку, он подверг бы себя серьезным неприятностям, даже если бы тропинка эта была короче и удобнее той, которой пользуются обычно». Это не простой мизантропизм, не простое отвращение к изменениям, нарушающим привычки. Со старой дорогой знают как обращаться: туземцы боятся непредвиденных, не поддающихся учету последствий, которые могли бы быть вызваны оставлением старой

дороги и переходом на новую. Тропинка, как и все на свете, имеет свои мистические свойства. Туземцы Лоанго говорят про покинутую тропу, что она «мертва». Это для них метафора, как и для нас: но для них она полна смысла, ибо «действующая» тропинка имеет свои таинственные способности, как жилища, оружие, камни, облака, растения, животные и люди, — словом, как все то, относительно чего у первобытного человека имеется коллективное представление. «Все предметы имеют невидимое существование так же, как и видимое», — говорят игороты с Филиппинских островов.

Из приведенных фактов, как и из большого количества других, которые можно присовокупить к ним, вытекает следующее заключение: первобытные люди ничего не воспринимают так, как мы. Точно так же, как социальная среда, в которой они живут, отличается от нашей, и именно поэтому внешний мир, воспринимаемый первобытными людьми, отличен от того мира, который воспринимаем мы. Они, несомненно, имеют те же органы чувств, что и мы, правда, скорее, менее утонченные, чем наши, вопреки существующему предубеждению противоположного характера, и то же строение мозгового аппарата, что и у нас. Следует, однако, учитывать тот элемент, который вносится в каждое их восприятие коллективными представле-

==34

ниями. Каков бы ни был предмет, появляющийся в их представлении, он обязательно содержит в себе мистические свойства, которые от него неотделимы, и познание первобытного человека действительно не отделяет их, когда воспринимает тот или иной предмет.

Для первобытного сознания нет чисто физического факта в том смысле, какой мы придаем этому слову. Текучая вода, дующий ветер, падающий дождь, любое явление природы, звук, цвет никогда не воспринимаются так, как они воспринимаются нами, т. е. как более или менее сложные движения, находящиеся в определенном отношении с другими системами предшествующих и последующих движений. Перемещение материальных масс улавливается, конечно, их органами чувств, как и нашими, знакомые предметы распознаются по предшествующему опыту, короче говоря, весь психофизиологический процесс восприятия происходит у них так же, как и у нас. Однако продукт этого восприятия у первобытного человека немедленно обволакивается определенным сложным состоянием сознания, в котором господствуют коллективные представления. Первобытные люди смотрят теми же глазами, что и мы, но воспринимают они не тем же сознанием, что и мы. Можно сказать, что их перцепции состоят из ядра, окруженного более или менее толстым слоем представлений социального происхождения. Но и это сравнение неточно и довольно грубо. Дело в том, что первобытный человек даже не подозревает возможности подобного различения ядра и облекающего его слоя представлений. Это мы проводим такое различие, это мы в силу наших умственных привычек не можем не проводить такого различия. Что касается первобытного человека, то у него сложное представление еще недифференцированно.

Таким образом, даже в самой обычной перцепции, даже в самом повседневном восприятии простейших предметов обнаруживается глубокое различие, существующее между нашим мышлением и мышлением первобытных людей. Мышление первобытных людей в основе

своей мистическое: причина этого — коллективные представления, мистические по существу, составляющие неотъемлемый элемент всякого восприятия первобытного человека. Наше мышление перестало быть мистическим, по крайней мере в том, что касается большинства окружающих нас предметов. Нет ничего, что воспринималось бы одинаково ими и нами. Человек нашей среды, говорящий на нашем языке, наталкивается на непреодолимую трудность при попытке усвоить образ мышления первобытного человека. Чем больше европеец живет среди первобытных людей, чем больше он приближается к их умственному складу, тем сильнее приходится ему чувствовать, что совершенно невозможно применить к нему целиком.

з*

==35

Поэтому не следует говорить, как это часто делают, что первобытные люди ассоциируют со всеми предметами, поражающими их чувства или их воображение, тайные силы, магические свойства, что-то вроде души или жизненного начала, не следует думать, что первобытные люди загромождают свои восприятия анимистическими верованиями. Здесь нет никакого ассоциирования. Мистические свойства предметов и существ образуют составную часть имеющегося у первобытного человека представления, которое в любой данный момент являет собой неразложимое целое. Впоследствии, в другой период социальной эволюции, то, что мы называем естественным явлением, обнаружит тенденцию превратиться в единственное содержание восприятия, помимо всяких других элементов: последние примут тогда облик верований и даже в конце концов суеверий. Но до тех пор пока такая «диссоциация» не существует, восприятие сохраняет недифференцированное единство. Его можно было бы назвать полисинтетическим¹, как слова тех языков, на которых говорят некоторые низшие общества.

Мы попадаем в тупик каждый раз, когда ставим проблему в таких выражениях: какое объяснение должно было бы дать сознание первобытных людей для того или иного естественного явления? В самой постановке проблемы заложено наличие неверной гипотезы. Постановка предполагает, что первобытное сознание воспринимает явления подобно нашему. В таком случае представляется, что оно сначала просто констатирует сон, сновидение, болезнь, смерть, восход и закат небесных светил, падение дождя, удар грома и т. д. и, побуждаемое принципом причинности, затем оно стремится отдать себе в них отчет. Однако для первобытного мышления нет явлений природы в том смысле, какой мы придаем этому термину. Первобытному человеку вовсе нет нужды искать объяснения, ибо оно уже содержится в мистических элементах его коллективных представлений. Приходится совершенно иначе ставить проблемы подобного рода. Выяснить надо не логическую операцию, при помощи которой совершается истолкование явлений, ибо первобытному мышлению последние никогда не представляются отдельно от интерпретации; требуется выяснить, каким образом явление мало-помалу высвободилось из того комплекса, в который оно раньше было заключено, каким образом оно стало восприниматься раздельно, каким образом то, что сначала служило составным элементом, сделалось впоследствии объяснением.

¹ Полисинтетическими называются языки (в частности, индейцев Северной Америки), включающие в состав глагольной формы дополнения и другие члены предложения, что во многих случаях ведет к созданию в языке очень длинных слов.

То обстоятельство, что коллективные представления занимают чрезвычайно значительное место в восприятии первобытных людей, не только накладывает мистический отпечаток на их восприятие, но и приводит к тому, что оно ориентировано иначе, чем наше. Наши восприятия как в том, что они улавливают, так и в том, что упускают, обуславливаются, прежде всего, нашей заинтересованностью в том, чтобы быть в состоянии рассчитывать на постоянную повторяемость явлений в данных условиях. Наши восприятия устремлены к возможному максимуму объективности, к избежанию, следовательно, всего того, что могло бы быть вредным или просто бесполезным для установления этой объективности. С этой точки зрения первобытные люди не воспринимают так, как мы. Несомненно, в известных случаях, где действует непосредственный практический интерес, они оказываются весьма внимательными и часто очень искусными в различении самых неотчетливых впечатлений, в распознавании внешних признаков какого-либо предмета или явления, от которого зависит их существование и, может быть, их жизнь (вспомним необычайную зоркость австралийцев, умеющих определять, где за ночь скопилась роса, которую они собирают, а также другие факты подобного рода). Однако, не говоря уже о той роли, которую играют в этих столь тонких восприятиях дрессировка и память, нужно отметить, что они отнюдь не нарушают правила: в подавляющем большинстве случаев восприятие первобытных людей не только не отбрасывает всего того, что уменьшает его объективность, но, наоборот, подчеркивает мистические свойства, таинственные силы и скрытые способности существ и явлений, ориентируясь на элементы, которые, на наш взгляд, имеют чисто субъективный характер, хотя в глазах первобытных людей они не менее реальны, чем все остальное. Эта особенность их восприятия позволяет понять известное количество фактов, объяснение которых, основанное на исключительном рассмотрении психологического или логического механизма у индивида, оказывается неудовлетворительным.

Общеизвестен факт, что первобытные люди и даже члены уже достаточно развившихся обществ, сохранившие более или менее первобытный образ мышления, считают пластические изображения существ, писанные красками, гравированные или изваянные[^] столь же реальными, как и изображаемые существа. «У китайцев, — пишет де Гроот, — ассоциирование изображений с существами превращается в настоящее отождествление. Нарисованное или скульптурное изображение, более или менее похожее на свой оригинал, является alter ego (вторым Я) живой реальности, обиталищем души оригинала,

больше того, это сама реальность... эта столь живучая ассоциация является на деле основой идолопоклонства и фетишистского культа в Китае». В подкрепление своих слов де Гроот сообщает целый ряд рассказов, лишенных всякой правдоподобности, но которые, на взгляд китайских авторов, совершенно естественны. Молодая вдова, например, рождает ребенка от глиняной статуи своего мужа; портреты становятся живыми людьми; деревянная собака начинает бегать; животные из бумаги ведут себя, подобно живым существам; некий художник, встретив на улице лошадь определенного цвета с пораненной ногой, узнает в ней

своей произведение... Отсюда очень легкий переход к некоторым весьма распространенным в Китае обычаям: класть на могилы покойников фигурки животных, сжигать на них монеты из бумаги и т. д.

В Северной Америке манданы верили, что портреты, нарисованные Кэтлин, были такими же живыми, как и их оригиналы, что эти изображения заимствовали у оригиналов часть их жизненного начала. Правда, Кэтлин немножко выдумщик, его рассказы вообще должны приниматься *cum grano salis*¹. Однако в данном случае верования и чувства, приписываемые Кэтлин манданам, очень похожи на те, которые обнаружены при таких же обстоятельствах и в других местах. «Я знаю, — говорил один из мандатов, — что этот человек уложил в свою книгу много наших бизонов, я знаю это, ибо я был при том, когда он это делал, с тех пор у нас нет больше бизонов для питания».

«Они заявили, — пишет Кэтлин, — что я — величайший колдун мира, ибо я творю живые существа. Они видали своих вождей живыми одновременно в двух местах: сделанные мною портреты вождей до некоторой степени были живые. Можно было видеть, как они переводили взгляд, улыбались и смеялись; но раз портреты могли смеяться, то они, наверное, могли бы говорить, если бы захотели. Значит, в них должна была быть какая-то доля жизни». Большинство индейцев не разрешают зарисовывать и фотографировать себя: они убеждены, что тем самым они отдают часть своего собственного существа и ставят себя в зависимость от того, кто завладеет этими изображениями. Они боятся также оставаться в присутствии изображения, которое, будучи живым предметом, может оказать вредное влияние.

«Мы поместили, — говорят иезуитские миссионеры, — изображения святого Игнатия и святого Ксаверия на нашем алтаре. Туземцы смотрели на них с удивлением. Они верили, что это были живые люди. Они спрашивали, не являются ли они *ондаки* (множественное число от *вакан*, сверхъестественные существа), одним словом, тем, *^uq grano salis* (в точном переводе — «со щепоткой соли») означает ироническое, критическое отношение

==38

что они считают сверхчеловеческими существами. Они спрашивали также, не является ли сень в алтаре их жилищем, не надевают ли эти *ондаки* украшений, которые они видели вокруг алтаря».

Точно так же в Центральной Африке я видел, как туземцы отказывались войти в помещение, где на стенах висели портреты, из страха, перед *мазока* (*душами*), которые здесь находились. Тот же автор рассказывает[^] об одном вожде, который позволил себя сфотографировать и затем через несколько месяцев заболел. Пластика по его просьбе была послана в Англию. Болезнь была приписана случаю, который мог произойти с фотографической пластинкой.

Таким образом, изображение может занять место оригинала и обладать его свойствами. В Лоанго ученики одного видного колдуна изготовляли деревянную статую своего учителя, вводили в нее *силу* и называли ее именем оригинала. Возможно даже, что они просили учителя изготовить своими руками замещающую его статую для того, чтобы пользоваться ею при магических операциях, как при жизни учителя, так и после его смерти. На Невольничем берегу мать близнецов, когда один из них умирает, устраивает для духа

умершего ребенка жилище, в которое он мог бы войти, не беспокоя оставшегося в живых, и носит вместе с живым ребенком маленькую деревянную фигурку ребенка в семь или восемь дюймов длиной, грубо вырезанную из дерева, и того же пола, что умерший. Фигурки голые, как это было бы и с ребенком, только на бедрах у них поясок из жемчуга. У бороро в Бразилии «Вильгельма самым настойчивым образом просили, чтобы он не позволял женщинам видеть рисунки bull-roage (священных трещоток)¹ : женщины должны умереть, глядя на эти рисунки, так же, как если бы они смотрели на изображаемые ими предметы». Большое число подобных фактов было собрано уже Тэйлором в «Первобытной культуре».

Следует ли объяснять полученные факты, как это часто делается, с точки зрения чисто психологической, при помощи законов ассоциации идей? Следует ли вместе с де Гроотом утверждать, что перед нами здесь неспособность отличить простое сходство от тождества, или допустить, что первобытные люди подвержены иллюзии ребенка, который верит, будто кукла его живая? Прежде всего неизвестно, полностью ли и ребенок убежден, что его кукла живая. Возможно, что вера ребенка является одновременно и игрой, и искренним переживанием, подобно чувствам взрослых в театре, которые плачут настоящими слезами над несчастьями действующих лиц, зная, что сценические несчастья вовсе не реальные. Зато нет никаких сомнений

¹ Священные трещотки, т. е. плоские куски дерева на длинных веревках, издающие при быстром вращении глухое жужжание, играют видную роль во всяких магических церемониях австралийцев.

==39

в том, что верования первобытных, только что описанные мной, вполне искренни и серьезны: об этом свидетельствуют их действия. Каким же образом, однако, портрет материально и психологически отождествляется со своим оригиналом? На мой взгляд, это происходит не из-за ребяческой уверенности в полном сходстве, не из-за слабости и путанности мысли. Я не думаю также, что перед нами наивное обобщение анимистической гипотезы. Происходит это потому, что традиционные коллективные представления вносят в восприятие изображения, как в восприятие оригинала, одни и те же мистические элементы.

Если первобытные люди воспринимают изображение иначе, чем мы, то потому, что они иначе, чем мы, воспринимают оригинал; Мы схватываем в оригинале объективные реальные черты, и только черты: форму, рост, размеры тела, цвет глаз, выражение физиономии и т. д. Мы находим эти черты воспроизведенными в изображении и опять-таки видим только их. Для первобытного человека, восприятие которого иначе направлено, объективные черты и признаки, если он их и схватывает подобно нам, вовсе не исчерпывающие или наиболее существенные, чаще всего такие черты только знаки-проводники таинственных сил, мистических свойств, тех свойств, которые присущи всякому, а особенно живому существу. Поэтому для первобытного человека изображение живого существа вполне естественно представляет такое же смешение признаков, называемых нами объективными, и мистических свойств. Изображение так же живет, так же может быть благодатным или страшным, как и воспроизводимое и сходное с ним существо, которое замещается изображением. Вот почему мы видим, что изображение неведомого существа, т. е. существа устрашающего, внушает часто чрезвычайный ужас. «У меня был котелок на треножнике, изображавший льва, —

рассказывает отец Эннепен, — мы им пользовались в пути для того, чтобы варить мясо... варвары никогда не осмеливались прикоснуться к нему рукой, не завернув руку во что-нибудь. Они внушили своим женщинам такой страх перед этим котелком, что те привязывали его к нескольким веткам. Иначе женщины не осмеливались ни спать, ни даже входить в хижину, если там стоял котелок. Мы хотели подарить его нескольким вождям, но те отказывались принимать его и пользоваться им, так как они верили, будто в котелке скрывается злой дух, который мог бы их умертвить». Известно, что индейцы из долины Миссисипи тогда еще не видели ни белых, ни львов, ни котелков. Изображение животного, которого они не знали, вызвало у них такой же мистический страх, какой вызвало бы само животное, если бы оно появилось.

Таким образом, то отождествление, которое кажется нам столь странным, возникает здесь вполне естественно. Оно происходит не

==40

вследствие грубой психологической иллюзии или ребяческого смешения предметов. Когда мы поняли, как первобытные люди воспринимают живые предметы, мы ясно видим, что они точно так же воспринимают и их изображения. Когда восприятие существ перестает быть мистическим, их изображения также теряют свои мистические свойства. Эти изображения уже не кажутся больше живыми. Они становятся тем, что они есть для нас, т. е. простыми материальными воспроизведениями предметов.

Кроме того, первобытные люди рассматривают свои имена как нечто конкретное, реальное и часто священное. Вот несколько свидетельств из большого количества имеющихся в нашем распоряжении. «Индеец рассматривает свое имя не как простой ярлык, но как отдельную часть своей личности, как нечто вроде глаз и зубов. Он верит, что от злонамеренного употребления его имени он так же будет страдать, как и от раны, нанесенной какой-нибудь части его тела. Это верование встречается у разных племен от Атлантического до Тихого океана». На побережье Западной Африки «существуют верования в реальную и физическую связь между человеком и его именем: можно ранить человека, пользуясь его именем... настоящее имя царя является тайным... может показаться странным, что только имя, дающееся при рождении, а не повседневное имя считается способным переносить в другое место часть личности... Дело в том, однако, что туземцы, по-видимому, думают, будто повседневное имя не принадлежит реально человеку».

Поэтому в отношении имени необходимы всякие предосторожности. Нельзя произносить ни свое собственное, ни чужое имя, ни особенно имена покойников: часто даже повседневные" слова, в которые входят имена покойников, исключаются из употребления. Коснуться чьего-либо имени — значит коснуться самого его или существа, которое носит это имя. Иными словами, посягнуть на него, учинить насилие над его личностью, принудить его явиться, что может стать большой опасностью. Вот почему имеются серьезные основания воздерживаться от употребления чьего-нибудь имени. «Когда санталы находятся на охоте и встречают леопарда или тигра, они обращают внимание своих спутников на зверя криками «кошка» или как-нибудь еще в том же роде». Точно так же среди чероки никто не скажет, что кто-нибудь укушен очковой змеей: про такого человека говорят, что он оцарапан терновником. Когда туземцы убивают орла для использования его во время ритуальной

пляски, то они объявляют, что убита овсянка. Делается это для того чтобы обмануть духов очковых змей и орлов, которые якобы могут слышать, что про них говорят. Варрамунга в разговоре между собой вместо упоминания имени змеи «Воллунква» называют ее «Уркулу Наппаурима», «ибо, как они гово-

==41

рили нам, если бы они слишком часто называли змею ее настоящим именем, они потеряли бы свою власть над ней: она выползла бы из земли и сожрала бы всех».

При вступлении в новый период своей жизни, например во время посвящения, индивид получает новое имя^ Это происходит также, когда он принимается в тайное общество. Город меняет свое имя для того, чтобы показать, что он начинает новую эпоху: Иедо, например, становится Токио. Имя никогда не является чем-то безразличным: оно всегда предполагает целый ряд отношений между его носителем и источником, откуда оно происходит. «Имя предполагает родство, а следовательно, и защиту: от источника имени, будет ли этим источником род или видение, которое во сне открыло это имя, ждут милости и содействия. Имя указывает родственные связи индивида, оно, так сказать, закрепляет его ранг, его общественное положение». В британской Колумбии имена, за исключением прозвищ, никогда не употребляются как простые именованья, призванные отличать одного человека от другого, как это принято у нас. Именами также не пользуются при обращении к их носителям. Это главным образом выражения родства и происхождения, носящие мистический и исторический характер. Их сохраняют для специальных случаев, для церемоний. При повседневному разговоре между собой туземцы племен салиш, как и другие первобытные люди, пользовались словами, указывавшими возраст (старший брат, младшая сестра и т. д.). В племени квакиутль «каждый клан имеет определенное ограниченное количество имен, каждый член клана зараз имеет только одно имя. Носители этих -имен образуют собой аристократию _племени. Когда член клана получает от своего тестя тотем, то он получает также и его имя; тесть же, который теряет имя, получает то, что называют стариковским именем, которое уже не принадлежит к числу имен, составляющих аристократию племени».

Наконец, де Гроот отмечает, что китайцы «имеют тенденцию к отождествлению имен с их носителями, тенденцию, проявляющуюся бок о бок с их засвидетельствованной множественностью фактов неспособностью ясно различать изображения и символы от тех реальностей, выражением которых они являются в сознании».

Это последнее сближение мне представляется совершенно правильным: подобно де Грооту, я полагаю, что одна и та же причина объясняет обе тенденции. Однако причина заключается вовсе не в детской ассоциации идей. Она заключается в коллективных представлениях, которые, будучи составной частью восприятия существ, представляют также составной элемент восприятия изображений и имен, их обозначающих. Реальность изображения — того же порядка, что и реальность оригинала, т. е. она в основе своей мистична; такова и

==42

реальность имени. Оба случая сходны между собой, за исключением одного пункта: то, что в первом случае относится к видимому, во втором — к слышимому. В остальном процесс один и тот же. Мистические свойства имен не отделяются от мистических свойств существ. В наших глазах имя личности, животного, семьи, города имеет только чисто внешнее значение ярлыка, который позволяет различать без возможной путаницы, что это за личность, к какому виду принадлежит это животное, что это за семья или город. В глазах первобытного человека данное обозначение существа или предмета, которое нам кажется единственной функцией имени, — нечто второстепенное, придаточное: многие наблюдатели с полной ясностью указывают, что не в этом заключается для первобытного человека функция имени. Зато имя имеет весьма важные функции, которых совершенно лишены наши имена: оно выражает, воплощает родство личности с ее тотемической группой, с предком, перевоплощением которого личность часто является, с личным тотемом или ангелом-хранителем, который открылся ей во сне, с невидимыми силами, охраняющими тайные общества или союзы, в которые она вступает, и т. д. Почему это происходит? Очевидно, потому, что мышление первобытных людей не представляет себе существ и предметов без мистических свойств, связанных с их общественными отношениями. Свойства их имен вытекают в качестве естественного следствия из свойств самих существ и предметов. Имя является мистическим так же, как мистическим является изображение, потому что мистическим является восприятие предметов, совершенно иначе, чем наше, направляемое коллективными представлениями.

Можно также распространить на имена проницательные замечания Кэшинга, которые были цитированы мной по поводу форм предметов. Имена обуславливают и ограничивают таинственные силы существ, партиципацией которых эти имена являются. Отсюда и чувства или страхи, которые они вызывают, предосторожности, которые обусловлены этими страхами, и т. д. Проблема, таким образом, заключается не в том, чтобы узнать, каким образом с простым словом ассоциируются мистические элементы, которые никогда не существуют раздельно в мышлении людей, входящих в состав низших обществ. Нам дана та именно совокупность коллективных представлений мистического характера, которая выражена в имени. Поэтому положительная проблема заключается в том, чтобы выяснить, как мало-помалу ослабели и диссоциировались эти коллективные представления, как они приняли форму верований, все менее и менее тесно связываемых с именем, вплоть до того момента, когда имя стало просто различительным знаком, как это мы видим в нашем обществе.

==43

Первобытный человек, как известно, не меньше, чем о своих имени или изображении, беспокоится о собственной тени. Если бы он потерял тень, то счел бы себя безвозвратно потерянным. Всякое посягательство на его тень означает посягательство на него самого. Если тень попадает под чужую власть, то ему следует бояться всего. Фольклор всех стран дает множество фактов подобного рода: мы укажем лишь некоторые из них. У туземцев Фиджи, как и у большинства народов, стоящих на той же ступени, считается смертельной обидой наступить на чью-нибудь тень. В Западной Африке «убийства» иногда совершаются путем

вонзания ножа или гвоздя в тень человека: преступник такого рода, пойманный с поличным, немедленно подвергается казни. Мисс Кингсли, сообщая этот факт, ярко показывает, насколько негры Западной Африки боятся исчезновения своей тени; «Приходится с удивлением смотреть на людей, весело шагающих сквозь лесную чащу или кустарник в жаркое летнее утро, как они осторожно проходят через поляну, площадь селения или же предпочитают их обойти. Нетрудно заметить, что осторожность соблюдается только в полдень — из страха потерять тень. Однажды, когда я наткнулась на бакуири, особенно внимательно соблюдавших эту предосторожность, я спросила у них, почему они не боятся потерять свою тень, когда она при наступлении вечера исчезает в окружающей тьме. «Вечером, — ответили они, — нет никакой опасности: ночью все тени отдыхают в тени великого бога и набираются новых сил». Разве я не видела, как сильны и длинны тени утром, все равно тени ли это людей, деревьев или даже больших гор?»

Де Гроот отмечает наличие подобных предосторожностей в Китае. «В тот момент, когда гроб прикрывают крышкой, большая часть присутствующих, если они не принадлежат к самой близкой родне, отходит на несколько шагов или даже уходит в боковые комнаты, ибо было бы очень вредно для здоровья человека, если бы его тень захлопнулась крышкой гроба. Это служило бы также скверным для него предзнаменованием». Что же такое тень? Это не то же самое, что мы называем душой, но она сродни ей, и там, где душа представляется множественной, тень является иногда одной из душ (мисс Кингсли). Де Гроот, со своей стороны, говорит: «В китайских книгах мы не находим ничего, что подтверждало бы определенно отождествление теней и душ». Однако привидение не имеет тени. И де Гроот в заключение говорит, что «тень является частью личности, которая имеет большое влияние на судьбу личности», а характеристика эта, как мы видели, так же хорошо подходит к изображению или к имени личности.

Поэтому я и тень свожу к тому же началу. Если поставить вопрос, каким образом первобытный человек приходит к ассоциированию с

==44

представлением о своей тени верований, обнаруживаемых нами почти всюду, то на него можно ответить более или менее остроумно, психологически правдоподобно. Однако ответ пропадает зря, ибо сама проблема не должна так ставиться. Уже постановка предполагает, что восприятие тени у первобытных людей такое же, как и у нас, что все остальное — наложение над этим представлением. Но ведь это совсем не так. Представление о тени, как и о теле, об его изображении или имени, является мистическим восприятием; то, что мы называем собственно тенью, т. е. очертания фигуры, напоминающей форму существа или предмета, освещенного с противоположной стороны, — лишь отдельный элемент среди нескольких других. Следовательно, задача заключается в выяснении не того, как с представлением о тени оказались связанными или соединенными те или иные представления: эти представления — составная часть самого восприятия, поскольку мы можем делать заключения из наших наблюдений. Вот почему я бы охотно выразился как раз наоборот тому, что говорит де Гроот. «Китайцы, — пишет он, — еще и ныне не имеют понятия о физической причине теней... надо думать, что они видят в тени не простое отрицание света, а нечто иное». Я скажу как раз наоборот: китайцы, имея мистическое представление о тени, которая сопричастна жизни и всем свойствам осязаемого тела, не в

состоянии представлять ее себе как простое «отрицание света». Для того чтобы видеть в тени чисто физическое явление, надо иметь понятие о последнем. А ведь мы знаем, что у первобытного человека нет такого понятия. В низших обществах ничто не воспринимается без мистических качеств и таинственных свойств. Почему бы тени быть исключением?

Все эти соображения вполне подходят и для другого ряда явлений, для снов, которые занимают важное место в быту первобытных людей. Сновидение для них не простое проявление психической деятельности, имеющее место во время сна, ряд более или менее связанных представлений, которым сновидец, проснувшись, не придает никакой веры ввиду отсутствия условий, необходимых для подтверждения их объективной значимости. Последняя черта, которая вовсе не ускользает от внимания первобытных людей, по-видимому, не представляет особого интереса в их глазах. Но в то же время сновидение имеет для них значение, которого оно лишено у нас. Они, прежде всего, рассматривают сновидение как реальное восприятие, столь же достоверное, как и то, которое получается наяву. Но сновидение, кроме того и главным образом, служит в глазах первобытных людей предвидением будущего, общением с духами, душами и божествами, способом установления связи с личным ангелом-хранителем и даже обнаружения его. Они целиком уверены в реальности

==45

того, что они узнают во сне. Тэйлор, Фрэзер и представители английской антропологической школы сгруппировали множество фактов, собранных наблюдателями, подтверждающих сказанное выше. В Австралии «туземцу иногда снится, что кто-нибудь завладел его волосами, или куском его пищи, или его покрывалом из шкур опоссума, словом, каким-нибудь принадлежащим ему предметом; если такой сон повторяется несколько раз, то у него не остается никаких сомнений: он созывает своих друзей и рассказывает им, что он слишком часто видит во сне ту «личность», которая наверно имеет в своих руках какой-нибудь принадлежащий ему предмет... иногда туземцы узнают, что у них взят жир только потому, что вспоминают о виденном во сне».

У индейцев Северной Америки сны, естественные или вызванные искусственно, имеют значение, которое трудно преувеличить. «То это гуляет «разумная» душа, в то время как «чувствующая» душа продолжает одушевлять тело. То это родовой гений дает свои спасительные указания насчет того, что должно произойти, то это посещение души предмета, который представляется во сне. Но как бы индейцы ни рассматривали сновидения, они всегда видят в них что-то священное, они считают их способом, которым обычно пользуются боги для сообщения людям своей воли... часто сновидения считаются повелением духов». В «Relations de la Nouvelle France» (1661 — 1662) говорится, что сон — это «бог дикарей», а один современный наблюдатель пишет: «Сны являются для дикарей тем, чем Библия служит для нас, — источником божественного откровения, с той существенной разницей, что они при помощи снов могут в любой момент получить это откровение». Индеец, следовательно, сочтет необходимым выполнить сейчас же все то, что было приказано или просто указано ему во сне. «У чероки, — говорит Муни, — существует обычай, согласно которому человек, видевший во сне, что он был укушен змеей, должен быть подвергнут тому же лечению, которое применяется при действительном укусе змеи: значит, его укусил какой-нибудь духзмея. В противном случае на его теле образовались бы

такие же отек и изъязвление, какие появляются после обыкновенного укуса, хотя бы лишь через несколько лет». В сочинении Лежена мы читаем, что «один воин, увидев во сне, что его во время сражения взяли в плен, поступил для предотвращения участи, предсказанной ему зловещим сном, следующим образом: проснувшись, он созвал своих друзей, умолял их помочь ему в беде, быть настоящими друзьями и поступить с ним, как с врагом. Друзья набросились на него, раздели, связали и потащили по улицам с воплями и воем, заставив в заключение своего пленника подняться на эшафот. Воин благодарил их, веря, что

==46

это воображаемое пленение избавит его от настоящего пленения. Другой воин, которому приснилось, что горит его хижина, не успокоился до тех пор, пока он действительно не увидел, как она сгорела. Третий, полагая, что для предотвращения дурных последствий своего сна недостаточно дать сжечь свое изображение, потребовал, чтобы его ноги поставили в огонь, как это делают с пленниками, когда начинают последние пытки... шесть месяцев ему потом пришлось лечиться от ожогов».

Малайцы Саравака нисколько не сомневаются в своем родстве с каким-нибудь животным, если они об этом узнают во сне. «Прадед Вана сделался кровным братом крокодила... Ван во сне несколько раз встречал этого крокодила. Так, например, один раз он видел во сне, будто упал в воду, когда в ней было много крокодилов. Он взобрался на голову одного из них, который ему сказал: «Не бойся» — и доставил его на берег. Отец Вана имел талисманы, которые ему были якобы даны крокодилом, он ни за что ни при каких обстоятельствах не соглашался убить крокодила. Сам Ван, очевидно, рассматривал себя как близкого родственника крокодилов вообще».

В заключение можно привести особенно удачную формулу Спенсера и Гиллена: «Все, что дикарь узнает во сне, для него так же реально, как и то, что он видит наяву».

Станем ли **мы** для объяснения этих фактов держаться общепринятой теории, которая рассматривает их как результат психологической иллюзии, присущей первобытным людям? Последние, мол, не способны отличить реальное восприятие от другого, чисто воображаемого, хотя и весьма сильного. Во всех случаях яркого восприятия у первобытных людей возникает вера в объективность своего представления. Например, появление призрака покойника заставляет верить в его реальное присутствие. Когда первобытный человек видит во сне самого себя действующим, путешествующим, беседующим с находящимися далеко **или** уже умершими лицами, то он убеждается, что душа действительно покидает тело jbo время сна и отправляется туда, где он видит себя во сне. «Верхом путаницы в мышлении нецивилизованных людей, — говорит майор Поуэлл, — является смешение объективного и субъективного».

Не оспаривая точности психологического закона в его общих чертах, привлеченного для объяснения указанных фактов, я укажу, однако, что он не дает удовлетворительного объяснения тому, как первобытные люди представляют себе свои сны, и тому применению, которое они им дают.

Прежде всего, они прекрасно отличают восприятия, полученные *во сне*, от восприятий, получаемых наяву, как бы они ни были сходны вообще. Первобытные люди различают даже отдельные категории снов, приписывая им различную ценность. «Оджибвэи делят сны на несколько разрядов и каждому дают отдельное имя. Епископ Барага сгруппировал в своем словаре языка оджибвэев индейские названия для дурного сна, для нечистого сна, для зловещего сна так же, как и для хорошего или счастливого сна». «Гидатсы питают большое доверие к снам, но обычно они пророческими считают такие сны, которые видят после молитвы, жертвоприношения или поста». Таким образом, первобытные люди вполне сознательно, вполне обдуманно придают одной категории восприятий столько же веры, сколько и другой. Вместо того чтобы сказать, как это обыкновенно делается, что первобытные люди верят тому, что они воспринимают во сне, хотя это только сон, я скажу, что они верят сновидениям именно потому, что это сноридения¹ «Иллюзионистская»¹ теория неудовлетворительна. Почему же первобытные люди, отлично зная, что сон является сном, тем не менее верят ему? Это нельзя объяснить простой игрой психологического механизма у индивида. И здесь также совершенно необходимо иметь в виду коллективные представления, которые и превращают восприятие и сновидение первобытного человека в нечто совершенно иное, по сравнению с тем, чем они выступают для нас.

Наше восприятие направлено на схватывание объективной реальности и только этой реальности. Оно отмечает все, что могло бы иметь чисто субъективное значение. Тем самым реальность представляет полную противоположность сновидению. Мы не понимаем, каким образом то, что мы видим во сне, может быть поставлено на один уровень с тем, что происходит наяву: когда подобное случается, мы вынуждены предположить, что это результат весьма сильной психологической иллюзии. У первобытных людей, однако, сильного контраста не существует. Их восприятие ориентировано иначе. То, что мы называем объективной реальностью, соединено, перемешано (а часто и подчинено) в их восприятии с неуловимыми мистическими элементами, которые мы определяем как субъективные. Одним словом, такое восприятие родственно в этом смысле сновидению. Или, если угодно, сновидения первобытных людей — такое же восприятие, как и всякое другое. Это комплекс, в который входят те же элементы, который пробуждает те же чувства, и он так же толкает к действию. Таким образом, индеец, видевший сон и рискующий жизнью из-за веры в этот сон, отнюдь не упускает различия между сном и сходным

¹То есть теория, согласно которой первобытные люди принимают иллюзии за действительность. Так называют представители социологической школы теории анимизма (одушевления)

с ним восприятием наяву. Но так как восприятие, полученное наяву, и сон одинаково мистические, то различие для него не играет роли. На наш взгляд, реальная объективность

восприятия служит мерилom его ценности, в глазах индейца этот момент играет второстепенную роль, или, вернее, он его не занимает.

То, что для нас — восприятие, для него оказывается прежде и больше всего общением с духами, с душами, с невидимыми и неосязаемыми, таинственными силами, окружающими его со всех сторон, от которых зависит судьба и которые в сознании индейца занимают гораздо больше места, чем постоянные, видимые, осязаемые элементы его представлений. Но в таком случае у него нет никаких оснований снижать сновидения до степени субъективного сомнительного представления, которому не следует верить. Сновидения для негр отнюдь не низшая и ошибочная форма восприятия. Напротив, это высшая форма: поскольку в ней роль материальных и осязаемых элементов минимальна, постольку общение с духами и невидимым^ силами осуществляется наиболее непосредственно и полно.

Этим и объясняется та вера, которую первобытный человек питает в отношении своих сновидений: снам он верит по крайней мере не меньше, чем обычным восприятиям. Этим также объясняются поиски средств, позволяющих человеку видеть пророческие сны: у североамериканских индейцев, например, образовалась целая техника, призванная обеспечить правдивость и полноценность снов. Так, молодой юноша, перед посвящением пытающийся увидеть во сне животное, которое будет его ангелом-хранителем, его личным тотемом, должен подготовиться к этому сну путем Соблюдения ряда предписаний. «Прежде всего, он очищается посредством *инипи* (паровой бани), соблюдает трехдневный пост. В течение этого периода он избегает женщин, живет в стороне от людей и всяческим путем старается в надлежащей мере очистить себя для получения откровения божества, к которому обращается. В заключение он подвергает себя разным истязаниям до тех пор, пока не получит желанного видения». Этим объясняется также то почтение и благоговение, которое питают к_ визионерам, ясновидящим, пророкам, а иногда даже к сумасшедшим. Им приписывается особая способность общаться с невидимой реальностью, т. е. способность высшего восприятия. Все эти хорошо известные факты вытекают естественно из ориентации коллективных представлений, которые господствуют в первобытных обществах, и одновременно придают мистический характер действительности, среди которой «дикарь» живет, и восприятию «дикарем» этой действительности.

==49

3

Из мистического характера восприятий первобытного человека вытекают и другие различия между восприятием первобытных людей и нашим. Для нас одним из основных признаков, по которому узнается объективная ценность восприятия, служит то обстоятельство, что воспринимаемое явление или существо при равных условиях одинаково воспринимается всеми. Если, например, среди нескольких присутствующих лишь один человек повторно слышит какой-то звук или видит какой-нибудь предмет, то мы про него говорим, что он подвержен иллюзиям или что у него была галлюцинация. Лейбниц, Тэн и многие другие подчеркивали значение согласия воспринимающих субъектов как средства для различения

между «реальными явлениями и воображаемыми». Общепринятое мнение в этом пункте вполне соответствует воззрению философов. У- первобытных людей, однако, мы видим нечто совершенно противоположное: у них постоянно случается так, что некоторые существа и предметы открываются только отдельным лицам, исключая всех остальных присутствующих. Происходящее никого не поражает, все находят это вполне естественным. Гауит, например, пишет: «Само собой разумеется, что нгаранг был невидим всем, кроме вирарапа (колдуна)». Один молодой ученик знахаря (medicine-man), рассказывающий о своем посвящении, замечает: «После этих испытаний я видел вещи, которых моя мать не могла видеть... мама, что это такое — вон там, похожее на шагающих людей? Она мне ответила: «Там ничего нет, дитя мое». Это были жир (призраки), которых я начал видеть». Австралийцы, которых наблюдали Спенсер и Гиллен, думают, что солнце во время ночи отправляется в то место, откуда оно восходит утром. Знахари искуснее могут видеть солнце в этом месте ночью; тот факт, что обыкновенные люди не видят его там, доказывает только, что они не обладают необходимыми способностями, а вовсе не то, что солнца там нет. У этих австралийцев, как и у многих других народов, находящихся на той же ступени развития, знахарь-колдун извлекает из тела больного маленький предмет, который видим только для оператора. «После долгих таинственных поисков он находит и обрезает веревку, которая невидима для всех присутствующих, за исключением его. Тем не менее никто из присутствующих нимало не сомневается в реальности факта». При том колдовском акте, который австралийцы называют «убивать костью», совершается ряд сложных операций, ни для кого не видимых: «Кровь жертвы невидимым путем направляется к колдуну и от него в сосуд, в который он ее собирает, а обратным путем в то же время кость или магический камень направляется невидимо от колдуна в тело жертвы, причиняя ей смертельную болезнь».

==50

Такие же верования существуют и в Восточной Сибири. В Алярском округе Иркутской губернии буряты при опасном заболевании ребенка думают, что его макушка поедается маленьким зверьком, *анокхой*, имеющим облик крота или кошки; никто, кроме шамана, не в состоянии видеть этого зверька.

В Северной Америке у кламатов штата Орегон *киукс* (знахарь), позванный к больному, должен совещаться с духами определенных животных. Только те лица, которые прошли курс пятилетней подготовки к знахарству, в состоянии видеть этих духов, но видят они духов так же ясно, как мы различаем предметы вокруг себя. «Карлики невидимы для всех, за исключением людей, посвященных в тайну магии». Тарагумары верят, что в реках живут большие змеи. Эти змеи имеют рога и огромные глаза. Только шаманы способны их видеть. В одной церемонии гуичолов головы оленьих самок кладутся рядом с головами самцов, ибо они также имеют рога, «хотя никто, кроме шаманов, их не видит».

Все эти факты можно было бы предвидеть, если действительно восприятие первобытных людей ориентировано иначе, чем наше, если оно не интересуется, подобно нашему, прежде всего теми признаками существ и явлений, которые мы называем объективными. Наиболее важными для них свойствами этих существ и предметов являются таинственные силы последних, их мистические способности. Но ведь одна из способностей как раз в том и заключается, что существо или предмет могут становиться видимыми или оставаться

невидимыми в зависимости от обстановки. Или же эта сила находится в воспринимающем субъекте, получившем необходимое посвящение или наделенном «сопричастностью» высшему бытию, и т. д. Одним словом, между определенными существами и определенными лицами могут установиться мистические отношения, в результате чего данные лица обладают исключительной привилегией восприятия этих существ. Это случаи, совершенно аналогичные сновидениям. Первобытный человек не только не считает сомнительным мистическое восприятие, которое ему недоступно, но видит в нем, как и в сновидении, более редкостную, а значит, и более значительную и действенную форму общения (^ духами и невидимыми силами).

4

Наоборот, если коллективные представления предполагают наличие в предметах определенных свойств, то уже ничто не в состоянии разубедить в этом первобытного человека. Для нас то обстоятельство, что мы не воспринимаем в предметах каких-нибудь свойств, является решающим, для первобытного человека оно отнюдь не доказывает от-

==51

сутствия в предметах тех или иных свойств, ибо, на его взгляд, возможно, что эти свойства по своей природе способны оставаться скрытыми для человеческого восприятия или открываться только при определенных условиях. То, что мы называем опытом и что в наших глазах имеет решающее значение для признания или непризнания чего-либо реальным, оказывается бессильным по отношению к коллективным представлениям. Первобытные люди не имеют нужды в этом опыте для того, чтобы удостовериться в мистических свойствах существ и предметов; по той же причине они с полным безразличием относятся к противоположностям опыта. Дело в том, что опыт, ограниченный тем, что является устойчивым, осязаемым, видимым, уловимым в физической реальности, упускает как раз то, что наиболее важно для первобытного человека: таинственные силы и духи. Таким образом оказывается, что не было еще примера, чтобы неудача какого-нибудь магического обряда обескуражила тех, кто в него верит. Ливингстон сообщает о длинном споре, который у него был с заклинателями дождя; свое сообщение он кончает словами: «Мне ни разу не удавалось убедить хотя бы одного из них в ложности их доводов. Их вера в свои «чары» безгранична». На Никобарских островах «туземцы во всех селениях совершили церемонию, называемую «танангла» (помощь или защита). Церемония призвана предотвратить болезнь, появляющуюся с северо-западным муссоном. Бедные никобарцы! Они делают это из года в год, и все без всякого результата».

Опыт особенно бессильно против веры в таинственные свойства «фетишей», которые делают людей неуязвимыми: всегда находится возможность истолковать любое событие в смысле, благоприятном для этой веры. Так, например, один ашанти обзавелся фетишем подобного рода, поторопился испытать его и получил пулю в руку, которая сломала ему кость. Fetish-man (колдун) объяснил это обстоятельство ко всеобщему удовлетворению, заявив, что оскорбленный фетиш только что открыл ему причину происшедшего. Молодой человек имел половые сношения со своей женой в запретный день. Раненый признался, что это правда, а ашантии только укрепились в своей вере. «Когда, туземец, — пишет дю Шалью, — имеет на шее железное ожерелье, он считает себя неуязвимым для пули. Если талисман не оказывает надлежащего действия, то это ничуть не колеблет веры в него. Туземец будет думать, что какой-нибудь злонамеренный искусный колдун изготовил какой-нибудь могучий противоталисман, жертвой которого он и сделался». «Возвращаясь от царя, — рассказывает

он в другом месте, — я выстрелил в птицу, сидевшую на дереве, и не попал. Я недавно принял хинину, и рука моя дрожала. Негры, однако, которые были здесь, сейчас же закричали, что это была птица-фетиш, которую я не мог убить. Я снова

==52

выстрелил и опять не попал. Присутствующие торжествовали. Однако я еще раз разрядил свое ружье. Я тщательно прицелился и убил птицу. После минутного замешательства негры объяснили, что я — белый и что законы фетишей в отношении меня не вполне действительны, таким образом, мой последний выстрел оказался для них не в счет». То же мы находим и в Лоанго. «Мне подарили, — говорит д-р Пехуэль-Леше, — прекрасный галстук, сделанный из волос слоновьего хвоста, украшенный... зубами морской рыбы и крокодила, эти зубы должны были меня охранить от всякой опасности, исходящей от воды... случилось так, что, проезжая мимо песчаной отмели, я несколько раз попадал в воду, а один раз мне лишь с большим трудом удалось добраться до берега. Туземцы всерьез утверждали, что я спасся лишь благодаря зубам крокодила, ибо моего искусства пловца было бы недостаточно, чтобы выбраться из сильных морских волн. Но на мне не было чудотворного галстука. Тем не менее туземцы верили в его действенность». Последнее слово всегда остается за фетишем и знахарем.

Член первобытного общества живет и действует среди существ и предметов, которые все, кроме свойств, которые за ними признаем и мы, обладают еще и мистическими способностями: к их чувственной БЕАДЬНИСТИ-применяется еще и некая иная. Первобытный человек чувствует себя окруженным бесконечным количеством неуловимых существ, почти всегда невидимых и всегда страшных: часто это души покойников, всегда это множество духов с более или менее определенным личным обликом. Так именно рисуют дело по крайней мере большинство наблюдателей и антропологов: они пользуются анимистическим языком. Фрэзер в «Золотой ветви» собрал огромное количество свидетельств, из которых напрашивается заключение относительно общераспространенности указанного факта для низших обществ. Можно привести некоторые из них. «Воображение ораонов в страхе блуждает среди целого мира приведений... нет скалы, дороги, реки, леса, где их не было бы... везде — духи...». Подобно санталам, мундам и ораонам из Чота-Нагпура, «кадары считают себя окруженными множеством невидимых сил. Одни из них являются душами предков, другие как будто служат только воплощением того неопределенного чувства тайны и беспокойства, которым уединенные горы, реки и леса наполняют воображение дикаря... Имя им — легион, и свойства их едва ли известны». В Корее духи «занимают все небо и каждую пядь земли. Они подстерегают человека на дорогах, среди деревьев, на скалах, в горах, в долинах, в речках и ручьях. Они неустанно следят за ним днем и ночью... Они всегда вокруг него, впереди него, сзади, они летают над его головой, вызывают к нему из-под земли. Даже в собственном доме человек не находит убежища от

==53

духов, они и здесь повсюду, они засели в штукатурке стен, повисли на балках, прилепились к перегородкам... Их вездесущность является уродливой пародией на вездесущность бога». В Китае, согласно древнему учению, «мир наполнен всюду легионами «шень» и «гуй»... каждое существо и каждый предмет одушевлены либо духом «шень», либо духом «гуй», либо одновременно и тем и другим». У фанов, в Западной Африке, «духи витают повсюду: в скалах, лесах, реках. И действительно, для фанов жизнь является непрерывной борьбой с телесными и духовными духами». «Во всех поступках своей повседневной жизни, — пишет мисс Кингсли, — африканский негр показывает, что он живет среди целого мира могущественных духов... Перед тем как отправиться на охоту или на войну, он натирает свое оружие магическим веществом, для того чтобы укрепить заключенных в оружии духов. В то же время он беседует с ними, он напоминает им, как он о них заботился, он перечисляет подарки, которые им делал, указывает стоимость этих подарков, умоляет духов не покидать его в час опасности. Вы можете увидеть его также склонившимся над поверхностью воды и обращающимся к духу реки с соответствующими заклинаниями; он просит духа реки пробить течь в челноке своего врага или утопить его, поручает духу передать в какое-нибудь селение вниз по течению свое проклятие за нанесенную обиду и т. д.».

Мисс Кингсли подчеркивает однородность представлений, существующих у первобытного человека относительно всех вещей. Весь мир он мыслит под знаком духов, все происходит вследствие воздействия одного духа на другого.

Когда лекарь применяет какое-нибудь лекарство, то это дух снадобья воздействует на духа болезни. Собственно физическое действие не мыслится без мистического. Или, вернее, нет физического действия в собственном смысле слова: для первобытного человека существуют только мистические действия. Почти невозможно заставить первобытных людей понять некоторые различия, особенно когда речь идет, например, об обвинении в убийстве при помощи магических приемов. Вот очень характерный случай. «Я объясняю, — говорит Нассау, — моему собеседнику — туземцу, что если обвиняемый, совершая свои фетишистские обряды, сделал нечто такое, что могло причинить смерть, то я согласен, что он должен быть казнен. Если же он применял только фетишистские приемы, хотя бы с намерением убить, то он невиновен в той смерти, которая неожиданно случилась, ибо простые фетиши не в состоянии убивать. Если же обвиняемый прибегнул к яду, наряду с фетишами или без них, то он виновен».

«Несмотря ни на что, — продолжает Нассау, — различие между фетишем и ядом остается весьма неопределенным в сознании многих туземцев. То, что я называю ядом, является для них лишь другой ма-

==54

териальной формой фетишистской силы: яд, как фетиш, действует только в силу присутствия в нем духа». Это значит, что, по представлению первобытных людей, простой фетиш убивает так же наверняка, как и яд, даже еще вернее: ведь яд убивает только благодаря своей мистической силе, которой он может быть лишен в некоторых условиях. Представления о физических свойствах яда, столь ясного для сознания европейца, не существует для мышления африканца.

Таким образом, мы вправе утверждать, что это мышление гораздо более отлично от нашего, чем позволяет думать терминология сторонников теории анимизма. Когда они описывают мир, населенный для первобытного человека призраками, привидениями, духами, сейчас же приходит в голову, что верования подобного рода не совсем исчезли в цивилизованных странах. Не говоря уже о спиритизме, мы вспоминаем бесчисленные рассказы о привидениях, которыми наполнен наш фольклор, у нас появляется искушение думать, что между нашим и первобытным мышлением существует только количественное различие. Эти верования, несомненно, могут рассматриваться у нас как пережиток, свидетельствующий о существовании более древнего умственного состояния, имевшего когда-то большее распространение. Остережемся, однако, видеть в сохранившихся в нашем обществе поверьях верное, хотя бы и ослабленное, отражение первобытного мышления. Для членов нашего общества, даже наименее культурных, рассказы о привидениях, духах и т. д. являются чем-то относящимся к области сверхъестественного: между этими видениями, волшебными проявлениями, с одной стороны, и фактами, познаваемыми в результате обычного восприятия и повседневного опыта, с другой стороны, существует четкая разграничительная линия. Для первобытного человека этой линии не существует. Один вид восприятий и действий кажется столь же естественным, как и другой вид, или, вернее, для него не существует двух отличных видов восприятия и действия. Суеверный, а часто также и религиозный человек нашего общества верит в две системы, в два мира реальностей: один — видимый, осязаемый, подчиненный неизбежным законам движения, другой — невидимый, неосязаемый, «духовный». Последний образует как бы мистическую сферу, которая окружает мир физический. Для первобытного мышления не существует двух таких миров, соприкасающихся друг с другом, отличных, но вместе с тем связанных, более или менее проникающих друг в друга. Для первобытного мышления существует только один мир. Всякая действительность мистична, как и всякое действие, следовательно, мистично и всякое восприятие.

==55

Глава II ЗАКОН ПАРТИЦИПАЦИИ (СОПРИЧАСТИЯ)

Если коллективные представления первобытных людей отличаются от наших своим мистическим по существу характером, если их мышление, как я пытался показать, ориентировано иначе, чем наше, то мы должны допустить, что и сочетание представлений в сознании первобытного человека происходит по-иному, чем у нас. Следует ли отсюда сделать вывод, что эти представления подчиняются иной логике, чем наша? Такое утверждение было бы преувеличенным, подобная гипотеза выходила бы за пределы того, что можно утверждать на основании фактов. Ничто не доказывает, что сочетания коллективных представлений должны зависеть только от законов, имеющих логический характер. Кроме того, сама идея логики иной, чем логика нашего разума, была бы для нас только чисто отрицательным и пустым понятием.

В действительности мы в состоянии по крайней мере пытаться уловить, как представления сочетаются в мышлении первобытных людей. Мы понимаем их языки, мы заключаем с ними сделки, нам удается истолковывать их учреждения и верования, следовательно, существует возможный переход, осуществимое общение между их мышлением и нашим.

При всех оговорках, однако, наше мышление и первобытное отличны одно от другого. Различие это становится тем ощутимее, чем глубже проникает сравнительное исследование, чем дальше позволяют накапливающиеся факты его продвинуть. Исследователь, который быстро и бегло знакомится с обществом низшего типа, не имеет времени заняться этой проблемой. Он почти никогда даже не думает о том, чтобы поставить ее. Переходя от одного общества к другому, он только констатирует поразительное постоянство некоторых черт человеческой природы, обнаруживающихся в самых, казалось бы, разнородных условиях; ему приходится только выражать свое удивление перед наличием такого образа мыслей и действий, происхождение и смысл которых от него ускользают. Он предоставляет читателю выяснение того, каким образом эти последовательные впечатления могут быть согласованы между собой, или он удовлетворяется общими «объяснениями», даваемыми традиционной психологией и логикой, если только он имеет о них некоторое представление.

==56

В тех случаях, однако, когда мы прислушиваемся к наблюдателям, долго жившим с первобытными людьми, а особенно к тем, которые пытались проникнуть в их образ мышления и чувствования, мы слышим иные речи. Идет ли речь о североамериканцах (Ф.-Г. Кэшинг, майор Поуэлл), о неграх французского Конго (мисс Кингсли), о новозеландских маори (Бест) или о каком-нибудь другом «первобытном обществе», мы неизменно слышим, что никогда «цивилизованный» не может похвастать тем, что он смог усвоить ход мыслей первобытного человека или даже обнаружить путь этого первобытного мышления. «Мышление маори, — говорит, например, Бест, — имеет сильно выраженную мистическую природу... Мы слышим разговоры о некоторых странных теориях, касающихся маорийских верований и майорийского мышления. В действительности же мы не понимаем ни тех, ни другого, а что еще хуже, мы никогда не пойдем их. Мы никогда не узнаем внутренней сущности туземного мышления, ибо для этого нам потребовалось бы вернуться вспять на много веков... к тому времени, когда у нас самих было сознание первобытного человека. Давным-давно уже захлопнулись ворота, выводящие на эту таинственную дорогу».

Кэшинг приобрел что-то вроде умственной натурализации среди зуньи. Не удовлетворяясь пребыванием среди них и ведением их образа жизни, он добился посвящения и усыновления со стороны их религиозных вождей, а также принятия его в тайные общества: в священных церемониях зуньи он, подобно жрецам, имел свою собственную роль, которую старательно выполнял. Однако как раз немногие труды, опубликованные Кэшингом, рождают в нас ощущение такой формы психической деятельности, к которой наше сознание никогда не в состоянии будет точно примениться. Наши умственные навыки слишком далеки от навыков зуньи. Наш язык (без которого мы себе ничего не представляем и не мыслим) предполагает наличие таких категорий, которые не совпадают с их категориями. Наконец, что имеет особенное значение, окружающая социальная действительность, функциями которой являются коллективные представления и до известной степени даже язык, слишком отличается у зуньи от той социальной среды, в которой живем мы.

Таким образом, мышление низших обществ не является, конечно, непроницаемым для нас, как если бы оно подчинялось логике иной, чем наша, но в то же время оно не вполне

постижимо для нас. Мы приходим к заключению, что это мышление не повинуетя исключительно законам нашей логики, что оно, быть может, подчинено законам, которые не целиком имеют логическую природу. Анализ наиболее характерных фактов несколько осветит этот момент.

==57

Очень часто наблюдатели имели возможность собрать такие рассуждения или, точнее говоря, такие сочетания представлений, которые казались им странными и необъяснимыми. Я приведу некоторые из них. «В Пандане засуха была однажды приписана специально тому обстоятельству, что миссионеры во время богослужения надевали особый головной убор. Туземцы говорили, что это мешает падению дождя: они принялись громко кричать и требовать, чтобы миссионеры оставили страну... Миссионеры показали, туземным вождям свой сад и обратили их внимание на то, что их собственные насаждения погибают от недостатка воды: можно ли думать, что миссионеры хотят погубить свой собственный урожай? Ничто, однако, не могло убедить туземцев, волнение которых не улеглось до тех пор, пока не полили обильные дожди».

Доктор Пехуэль-Леше сообщает весьма похожий факт, сопровождая его описанием аналогичных случаев, которые позволяют сделать обобщение. «После высадки католических миссионеров прекратились дожди, и насаждения туземцев начали страдать от засухи. Население вбило себе в голову, что в засухе повинны миссионеры и особенно их длинные рясы (сутаны). Туземцы никогда не видели подобной одежды. В другом месте выгрузка на берег белой лошади приостановила всякие торговые сделки и вызвала продолжительные переговоры. Один коммерсант имел много хлопот из-за того, что заменил кривой шест из местного дерева, на котором был водружен флаг, прямой мачтой, изготовленной из привозного дерева. Блестящий, резиновый плащ, странная шляпа, кресло-качалка, какой-нибудь невиданный инструмент способны вызвать у туземцев худшие подозрения. Все прибрежное население может взволноваться при виде парусника с новыми снастями или парохода, у которого больше труб, чем у других судов; Если приключится какая-нибудь беда, то причину ее видят в необычайном явлении».

В Новой Гвинее «в то время, когда я поселился со своей женой у моту-моту, — говорит Эдельфельт, — свирепствовала по всему побережью эпидемия плеврита... Нас, меня и жену, естественно, обвинили в том, что мы привезли с собой посланца, смерти, и стали требовать громкими криками, чтобы мы, а вместе с нами и учителя полинезийской школы были подвергнуты смертной казни... Следовало, однако, указать непосредственную причину эпидемии. Сначала обвинили бывшего у меня несчастного барана: пришлось его убить, чтобы успокоить туземцев. Эпидемия не переставала косить людей, и туземцы взялись за двух моих коз, которых, однако, удалось спасти. В конце концов проклятия и обвинения туземцев оказались направленными на большой портрет королевы Виктории, который был прибит к стене нашей столовой. До эпидемии туземцы приходили, иногда

==58

даже издали, чтобы посмотреть этот портрет, и целыми часами глядели на него. Теперь это безобидное изображение нашей милостивой государыни превратилось в причину разрушительной эпидемии. туземцы требовали от меня, чтобы я убрал портрет, но я не соглашался».

В Танне (Новые Гебриды) «кажется почти невозможным определить, как идеи туземцев ассоциируются между собой. Например, один из них, проходя по дороге, видит, как на него с дерева падает змея: пусть он назавтра или на следующей неделе узнает, что сын его умер в Квинсленде, и уж он обязательно свяжет эти два факта. Однажды ночью на землю выползла черепаха и отложила в песок свои яйца. Она была поймана как раз в этот момент. Никогда на памяти туземцев не случилось ничего подобного, поэтому они сейчас же сделали заключение, что христианство явилось причиной того, что черепаха снесла яйца на берегу. Туземцы сочли поэтому нужным отдать черепаху миссионеру, который принес сюда новую религию».

Такие же ассоциации мы находим и в Северной Америке. «Однажды вечером, когда мы беседовали о животных страны, я, желая показать туземцам, что у нас, во Франции, водятся зайцы и кролики, при помощи теней моих пальцев изобразил против света на стене фигуры этих животных. По чистой случайности туземцы назавтра наловили рыбы больше обыкновенного: они решили, что причиной богатого улова были именно те фигурки, которые я им показывал. В простоте своей туземцы принялись упрашивать меня, чтобы я каждый вечер взял на себя труд делать то же самое и научил их этому. Я отказался, не желая подать повод такому суеверию и поддаться их безумию».

Наконец, вот еще факт. В Новой Гвинее «туземец, возвращаясь с охоты или рыбной ловли с пустыми руками, ломает себе голову над тем, каким способом обнаружить человека, околдовавшего его оружие или сети. Он поднимает глаза и видит как раз туземца из соседнего и дружественного селения, направляющегося к кому-нибудь с визитом. Туземец обязательно подумает, что этот человек и есть колдун, и при первом удобном случае он внезапно нападет на него и убьет».

Общепринятое объяснение всех этих фактов сводится к следующему: здесь налицо неправильное применение первобытными людьми закона причинности, они смешивают предшествующее обстоятельство с причиной. Это просто частный случай весьма распространенной ошибки в рассуждении, которой присвоено название софизма *Post hoc, ergo propter hoc* («После этого, — значит, вследствие этого»), Первобытные люди, мол, не имеют даже и понятия о том, что подобное рассуждение ошибочно. Последовательность представлений в их сознании является для них достаточной гарантией того, что предметы связаны между собой и в действительности: говоря точнее, первобыт-

ные люди даже не помышляют о том, что эта связь нуждается в какой-нибудь гарантии, в проверке. Сами наблюдатели обычно подсказывают такое именно объяснение. «Для

туземцев, — говорит д-р Пехуэль-Леше, — нет ничего случайного. То, что смежно во времени, хотя бы даже в очень удаленных между собою пунктах, легко принимается ими за предметы или явления, причинно связанные между собою».

Правда, что (ниже мы увидим, чем это объясняется) для первобытных людей нет ничего случайного. Но что касается остального, то это объяснение, если оно и не безусловно неточно, во всяком случае неполно. Несомненно, первобытные люди так же, как и цивилизованные, или, может быть, больше склонны совершать ошибку в рассуждении: *Post hoc, ergo propter hoc*. Однако в тех фактах, которые я привел и которые являются простыми образцами весьма многочисленного разряда фактов, заключается нечто большее, нечто иное, чем наивное и неправильное применение принципа причинности. Не только непосредственное предшествование во времени побуждает связывать какое-нибудь явление с другим. Уловленная или замеченная последовательность явлений может внушить ассоциирование их: сама ассоциация, однако, не дивидается целиком с этой последовательностью. Ассоциация заключается в мистической связи между предшествующим и последующим, которую представляет себе первобытный человек и в которой он убежден, как только он себе ее представил: предшествующее, по представлению первобытного человека, обладает способностью вызывать появление последующего. Такой вывод вытекает из тех самых фактов, которые сообщаются д-ром Пехуэль-Леше, если только сопоставить их с тем, что было установлено выше относительно мистических свойств формы существ и предметов. И какие только последствия не могут быть вызваны мистической способностью какой-нибудь рясы, трехтрубного парохода, непромокаемого пальто, мачты с флагом, вообще каким-нибудь необыкновенным предметом? Кто знает, какие последствия могут наступить из-за одного их присутствия? Все, что является странным, служит для туземца предметом страха, говорят Спенсер и Гиллен. В случае с портретом королевы Виктории объяснение при помощи софизма *Post hoc, ergo propter hoc* явно недостаточно. Портрет был знаком туземцам задолго до того, как разразилась эпидемия. К портрету они придрались лишь в четвертую очередь, после того как они последовательно обвиняли миссионера, его барана и его коз. Если туземцы обвинили портрет, то это, несомненно, произошло потому, что они предполагали в нем, в таком необычайном предмете, наличие магических сил. И случай с гуронами, сообщаемый Сагаром, должен быть истолкован таким же образом.

==60

Следовательно, для того чтобы понять эти факты и свести их к общему принципу, необходимо обратиться к мистическому характеру коллективных представлений и признать такой же характер за ассоциациями, которые образуются между этими представлениями в мышлении первобытных обществ. Последовательность во времени является элементом этой ассоциации. Но данный элемент не всегда обязателен и никогда недостаточен. Если бы дело обстояло иначе, то как объяснить, что сплошь да рядом самая постоянная, самая очевидная последовательность явлений ускользает от внимания первобытных людей? Например, «я-луо не ассоциируют дневного света с сиянием солнца: они рассматривают их как две совершенно самостоятельные вещи и спрашивают, что делается с дневным светом ночью». Добрицгоффер рисует абипонов не способными уловить иногда самую непосредственную последовательность явлений, даже такую, которая бросается в глаза. Так, например, «казалось бы, что тяжелой раны от удара копьем вполне достаточно, чтобы объяснить смерть

раненого. Тем не менее, если раненый умирает, абигоны в своем безумии доходят до того, чтобы верить, будто не оружие убило раненого, а злодейское искусство какого-нибудь колдуна... они убеждены, что колдун умрет в свою очередь в наказание за убийство их родственника, если только сейчас же после смерти покойника вырвать у него язык и сердце, зажарить их на огне и отдать на съедение собакам. Хотя уже много сердец и языков было съедено собаками и никто ни разу не видел, чтобы непосредственно после этого умер какой-нибудь колдун, абигоны тем не менее свято сохраняют привязанность к обычаю своих предков и продолжают вырывать язык и сердце у детей и взрослых обоего пола, как только они выпускают дух».

Таким образом, не только самая бросающаяся в глаза последовательность явлений часто проходит незамеченной для сознания первобытных людей, но очень часто они твердо верят в такую последовательность, которая никогда не оправдывается на деле. Опыт не в состоянии ни разуверить их, ни научить чему-нибудь. В бесконечном количестве случаев мышление первобытных людей, как мы видели выше, непроницаемо для опыта. Таким образом, когда туземцы взваливают ответственность за засуху на сутаны миссионеров, когда они приписывают появление эпидемии присутствию какого-нибудь портрета, то это не просто результат последовательности этих явлений во времени, уловленной сознанием туземцев и истолкованной ими как причинная зависимость. Умственный процесс протекает здесь совершенно иначе и более сложно. То, что мы называем опытом и последовательностью явлений, отнюдь не находит у первобытных людей сознания, - готового просто их воспринять и склонного пассивно подчиниться полученному впечатлению. Напротив, сознание перво-

==61

бытного человека наперед заполнено огромным числом коллективных представлений, под влиянием которых все предметы, живые существа, неодушевленные вещи или орудия, приготовленные рукой человека, мыслятся всегда обладающими множеством мистических свойств. Следовательно, первобытное сознание, чаще всего совершенно безразлично относящееся к объективной связи явлений, обнаруживает особую внимательность к очевидным или скрытым мистическим связям между этими явлениями. Источником этих ассоциаций, предопределяющих восприятие первобытного человека, служит отнюдь не опыт, и против них последний совершенно бессилён.

2

Мы не будем больше пытаться объяснять ассоциации ни слабостью первобытного сознания, ни интеграцией идей, ни наивным применением принципа причинности, ни софизмом «После этого, — значит, вследствие этого», словом, мы откажемся от сведения умственной деятельности первобытного человека к более низкой форме нашей деятельности. Рассмотрим лучше эти ассоциации как таковы. Исследуем, не зависят ли они от общего закона, от общей основы тех мистических отношений, которые так часто улавливаются в отношениях между существами и предметами первобытным сознанием. Есть один элемент, который всегда налицо в этих отношениях. Все они в разных формах и степени предполагают наличие партиципации (сопричастности) между существами или предметами, ассоциированными коллективным представлением. Вот почему, за неимением лучшего термина, я назову

законом партиципации характерный принцип первобытного мышления, который управляет ассоциацией и связями представлений в первобытном сознании.

Было бы трудно дать сейчас отвлеченную формулировку этого закона. Дальнейшее изложение в настоящей главе достаточно выявит существо закона, хотя то, что им выражается, лишь с большим трудом вмещается в обычные рамки нашего мышления. Все же, за отсутствием удовлетворительной формулы, можно попытаться дать приближенное определение. Я сказал бы, что в коллективных представлениях первобытного мышления предметы, существа, явления могут непостижимым для нас образом быть одновременно и самими собой, и чем-то иным. Не менее непостижимо они излучают и воспринимают силы, способности, качества, мистические действия, которые ощущаются вне их, не переставая пребывать в них.

Другими словами, для первобытного мышления противоположность между единицей и множеством, между тождественным и другим и т. д. не диктует обязательного отрицания одного из указанных

==62

терминов при утверждении противоположного, и наоборот. Эта противоположность имеет для первобытного сознания лишь второстепенный интерес. Иногда первобытное сознание улавливает противоположность. Нередко она скрадывается перед мистической общностью бытия тех существ, которые нельзя отождествлять, не впадая в нелепость. Так, например, «трумаи (племя северной Бразилии) говорят, что они — водяные животные. Бороро (соседнее племя) хвастают, что они — красные араара (попугаи)». Это вовсе не значит, что только после смерти бороро превращаются в араара или что араара являются превращенными в бороро и поэтому достойны соответствующего обращения. Нет, дело обстоит совершенно иначе. Это не имя, которое они себе дают, это также не провозглашение своего родства с араара, нет. Бороро настаивают, что между ними и араара присутствует тождество по существу. Фон ден-Штейнен полагает непостижимым, как они могут считать себя одновременно человеческими существами и птицами с красным оперением. Однако для мышления, подчиненного закону партиципации, в этом нет никакой трудности. Все общества и союзы тотемического характера обладают коллективными представлениями подобного рода, предполагающими подобное тождество между членами тотемической группы и их тотемом.

С динамической точки зрения возникновение существ, явлений, того или иного события представляет собой результат мистического действия, которое, при определенных мистических" условиях передается от одного предмета или существа к другому. Все это зависит от партиципации, которая представляется первобытным человеком в самых разнообразных формах: в форме соприкосновения, переноса, симпатии, действия на расстоянии и т. д. В огромном числе обществ низшего типа изобилие дичи, рыбы или плодов, правильная смена времен года, периодичность дождей — все связывается с выполнением известных церемоний определенными людьми или с присутствием и здоровьем какой-нибудь священной особы, которая обладает специальной мистической благодатью. Или, например, новорожденный младенец подвергается отраженному влиянию всего того, что делает его отец, его пища и т. д. Индеец на охоте или на войне удачлив или

неудачлив в зависимости от того, воздерживается или не воздерживается его жена, оставшаяся на стоянке, от той или иной пищи, от тех или иных поступков. Подобного рода коллективные представления можно приводить бесконечно. То, что мы называем естественной причинной зависимостью между событиями и явлениями, либо вовсе не улавливается первобытным сознанием, либо имеет для него минимальное значение. Первое место в нем, а часто и все сознание, занимают различные виды мистической партиципации.

==63

Вот почему мышление первобытных людей может быть названо *пра-логическим* с таким же правом, как и мистическим. Это скорее два аспекта одного и того же основного свойства, чем две самостоятельные черты. Первобытное мышление, если рассматривать его с точки зрения содержания представлений, должно быть названо мистическим, оно должно быть названо пра-логическим, если рассматривать его с точки зрения ассоциаций. Под термином «пра-логический» отнюдь не следует разуметь, что первобытное мышление представляет собою какую-то стадию, предшествующую во времени появлению логического мышления. Существовали ли когда-нибудь такие группы человеческих или дочеловеческих существ, коллективные представления которых еще не подчинялись логическим законам? Мы не знаем; во всяком случае это весьма маловероятно. То мышление обществ низшего типа, которое я называю пра-логическим, за отсутствием лучшего названия, — это мышление по крайней мере вовсе не имеет такого характера. Оно не *антилогично*, оно также и не *алогично*. Называя его пра-логическим, я только хочу сказать, что оно не стремится, прежде всего, подобно нашему мышлению, избегать противоречия. Оно в первую очередь подчинено закону партиципации. Ориентированное таким образом, оно отнюдь не имеет склонности без всякого основания впадать в противоречия (это сделало бы его совершенно нелепым для нас), однако оно не думает о том, чтобы избегать противоречий. Чаще всего оно относится к ним с безразличием. Этим и объясняется то обстоятельство, что нам так трудно проследить ход такого мышления.

Как уже было сказано, эти свойства относятся только к коллективным представлениям и их ассоциациям. Рассматриваемый индивидуально, в той мере, в какой он мыслит и действует независимо, если это возможно, от коллективных представлений, первобытный человек будет чаще всего чувствовать, рассуждать и вести себя так, как мы от него ожидаем. Заключение и выводы, которые он станет делать, будут такими, какие и нам кажутся вполне разумными для данной обстановки. Если он, например, убил две штуки дичи и подобрал только одну, то он задаст себе вопрос, куда девалась вторая, и всячески будет ее искать. Если его захватит врасплох дождь, то он станет искать убежища. Если он встретит дикого зверя, то постарается убежать от него и т. д. и т. д. Но из того, что в подобных случаях первобытные люди будут рассуждать, как мы, а поведение их будет похоже на наше (ведь в самых простых аналогичных случаях так же будут вести себя и наиболее разумные среди животных), из этого вовсе не следует, что умственная деятельность первобытных людей повинуется тем же законам, что и наша. На деле мышление перво-

==64

бытных людей, поскольку оно коллективно, имеет свои собственные законы, и первый, а также наиболее общий — закон партиципации.

Сам материал, которым орудует эта умственная деятельность, уже подвергся действию закона партиципации: коллективные представления первобытных людей — совершенно иное, нежели наши понятия. Последние, будучи материалом наших логических операций, служат, как известно, результатом предшествующих операций того же рода. Простое высказывание общего отвлеченного термина: человек, животное, организм — заключает в себе в подразумеваемом виде большое количество суждений, которые предполагают определенные отношения между многими понятиями. А коллективные представления первобытных людей не являются, подобно нашим понятиям, продуктом интеллектуальной обработки в собственном смысле слова. Они заключают в себе в качестве составных частей эмоциональные и моторные элементы, и, что особенно важно, они вместо логических отношений (включений и исключений) подразумевают более или менее четко определенные, обычно живо ощущаемые партиципации (сопричастия).

Почему, например, какое-нибудь изображение, портрет является для первобытных людей совсем иной вещью, чем для нас? Чем объясняется то, что первобытные люди приписывают им, как мы видели выше, мистические свойства? Очевидно, дело в том, что всякое изображение, всякая репродукция сопричастны природе, свойствам, жизни оригинала. Сопричастие не должно быть понимаемо в смысле какого-то дробления, как если бы, например, портрет заимствовал у оригинала некоторую часть суммы свойств или жизни, которой тот обладает. Первобытное мышление не видит никакой трудности в том, чтобы эти жизнь и свойства были присущи одновременно и оригиналу, и изображению. В силу мистической связи между оригиналом и изображением, связи, подчиненной закону партиципации, изображение одновременно и оригинал, подобно тому как бороро суть в то же время арара. Значит, от изображения можно получить то же, что и от оригинала, на оригинал можно действовать через изображение. Точно так же, если бы вожди мандатов позволили Кэтлину сфотографировать их, то они не смогли бы спать спокойно последним сном, когда окажутся в могиле. Почему? Потому что в силу неизбежного сопричастия все то, что произойдет с их изображением, отданным в руки чужеземцев, отразится на них самих после смерти. А почему племя так беспокоится из-за того, что будет смущен покой их вождей? Очевидно, потому (хотя Кэтлин этого и не говорит), что благополучие племени, его процветание, даже самое существование зависят, опять-таки благодаря мистической партиципации, от состояния живых или мертвых вождей.

Подобные соображения действительны и для других коллективных представлений, мистический характер которых мы выявили, например об имени и тени. Есть одно представление, на котором мы должны остановиться особо, ибо оно служит опорным пунктом для целой теории первобытного мышления. Мы разумеем представление о *душе*,

служащее отправной точкой для учения, известного под именем теории анимизма, принцип которой излагается у Тэйлора так: «По-видимому, люди, способные мыслить, но находящиеся еще на низшей ступени культуры, были глубоко заинтересованы двумя группами биологических проблем. Во-первых, чем вызывается различие между живым телом и мертвым, какова причина сна, бодрствования, обморока, болезни, смерти? Во-вторых, что представляют собой человеческие образы, которые являются нам в снах и видениях? Первым шагом древних философов-дикарей, рассматривающих эти две группы явлений, было несомненно, заключение, что каждый человек имеет две принадлежащие ему вещи: свою жизнь и свой призрак. И то и другое находится в тесной связи с телом: жизнь делает тело способным чувствовать, мыслить и действовать, призрак является образом тела или его вторым Я. И жизнь и призрак воспринимались, как нечто отделимое от тела: жизнь представлялась способной уходить из бесчувственного или мертвого тела, призрак — способным являться людям, находящимся далеко от тела. Второй шаг... заключался просто в соединении жизни и призрака. Раз они одинаково принадлежат телу, то почему, не считать их принадлежащими друг другу, разве они не проявления одной и той же души? Это во всяком случае соответствует действительному представлению о личной душе или духе у нйзших рас, которое может быть выражено таким образом: душа — человеческий образ, лишенный объема, тела, по своей природе похожий на пар, на пленку, на тень. Душа — причина жизни и сознания в одушевляемом ею индивиду, владычица личного сознания и воли ее прежнего или нынешнего телесного обладателя: она способна покинуть тело и вместе с тем появиться внезапно в разных местах; чаще всего она неосвязаема и невидима и тем не менее проявляет физическую силу, особенно показываясь заснувшим или бодрствующим людям в качестве призрака, отделенного от тела, на которое она по облику похожа, продолжая существовать и являться людям после смерти этого тела, она способна проникнуть в тела других людей, овладевать ими и действовать в них, она способна входить в тела животных и даже неодушевленных предметов... Вот учения, которые лучше всего соответствуют очевидному свидетельству человеческих чувств, истолкованному первобытной, но по-своему логической и рациональной философией».

==66

Действительно, излюбленная идея Тэйлора состоит в том, что **анимизм является учением** тем более последовательным и удовлетворительным с логической точки зрения, чем ближе к источнику та его форма, которую мы рассматриваем, т. е. чем она первобытнее. Впоследствии это учение осложнилось новыми элементами, приняло более общий характер, пытаясь решить самые сложные проблемы, и обрело более смутный и путаный характер. Первоначально анимистическая философия отличалась совершенной прозрачностью, ибо она, так сказать, навязывалась наивному мышлению философа-дикаря самими фактами, и то удовлетворение, которое должен был этот философ находить в своей гипотезе, современный ученый испытывает, констатируя, что гипотеза была произвольным продуктом умственной деятельности, неизменно тождественной в своей основе и побуждаемой, так же как и у нашего ученого, логической потребностью дать ответ на проблемы, которые ставятся фактами перед человеческим разумом.

Эта теория весьма заманчива. И действительно, нам кажется, что если бы мы были на месте философа-дикаря, то рассуждали бы подобно ему, т. е. так, как мы его представляем рассуждающим. Но существовали ли когда-нибудь такие философы-дикари? Создают ли

коллективные представления о душе в низших обществах своего рода учение, родившееся из потребности разрешать биологические проблемы? Нет ничего сомнительнее, ничего менее правдоподобного, если считать установленным, что мышление этих обществ ориентировано иначе, чем наше, что их коллективные представления имеют прежде всего мистический характер, что первобытные люди вообще обнаруживают гораздо больше интереса к мистическим свойствам существ, чем к логической стройности их собственного мышления. Поэтому, чем более рациональной и последовательной оказывается первобытная философия души, тем больше у нас оснований бояться, что, несмотря на все количество собранных фактов и талант тех, которые ее излагают, она очень далека от явлений, которые берется объяснять.

И действительно, почти везде, где наблюдение было достаточно длительным и тщательным, приходится отказываться от счастливой простоты «одной и той же души, одновременно проявляющейся в качестве жизненного начала, с одной стороны, и призрака, с другой». Коллективные представления рисуют нам нечто гораздо более сложное и по крайней мере менее легко объяснимое.

Приведем некоторые примеры. На западноафриканском побережье майор Эллис собрал несколько фактов, которые совершенно не вяжутся (он сам это отмечает) с идеей души, как она была определена Тэйлором. Согласно Эллису, туземцы различают *кра* и *сраман*. *Кра* существовало от рождения человека, вероятно, в качестве *кра* целого

==67

ряда индивидов, и после смерти человека оно будет продолжать свое независимое существование. Оно либо войдет в тело новорожденного или животного, либо будет блуждать по миру в виде *сиза*, т. е. *кра* без местожительства. Согласно общепринятому представлению, *сиза* всегда старается вернуться в человеческое тело и снова сделаться *кра*: оно даже пытается использовать временное отсутствие другого *кра*, чтобы завладеть его местопребыванием... *Кра* может по своему желанию покидать обитаемое им тело и возвращаться туда. Обычно оно покидает тело только во время "сна, и туземцы верят, что сновидения выступают приключениями *кра* во время его отсутствия. *Сраман*, или дух, начинает свою карьеру лишь со смертью телесного человека, он просто продолжает в стране мертвых тот образ жизни, который покойник вел при жизни. Таким образом, следует различать отдельно: 1) живого человека; 2) *кра*, или духа, который в нем пребывает; 3) *сраман*, хотя последний только продолжение первого в образе тени.

Такое, разделение применимо ко всему существующему. Когда куст гюломан или просто увядает, то его *кра* входит в семя, которое начинает набухать, а дух куста, отправляется в страну мертвых. Точно так же при умерщвлении овцы ее *кра* входит в новорожденного ягненка, а дух овцы отправляется в стр[^]ну_[^]вых, чтобы служить духам людей... Сама

страна мертвых, ее горы, леса, реки являются, по словам негров, духами тех реальностей, которые прежде существовали в нашем мире.

Таким образом, *кра* — это не душа. Душа, в установившемся смысле слова, «является сущностью, ^здтораяТздушевляет, которая от: делима и которая переживает, это носитель личного существования индивида» (Тейлор). Между тем как всякое *кра* — это дух, который пребывал во многих людях и, вероятно, будет пребывать во многих других. В некоторых отношениях *кра* походит"на ангела-хранителя. Оно, однако, нечто большее. Тесная связь *кра* с человеком доказывается тем фактом, что его приключения ночной порой оказываются известными человеку, когда тот пробуждается. Человек даже физически ощущает на себе последствия поступков своего *кра*. Когда туземец, проснувшись, чувствует себя разбитым и усталым или когда его члены страдают от мышечного ревматизма, он не преминет приписать это тому, что его *кра* сражалось с каким-нибудь другим *кра* или исполняло тяжкую работу... ^ри^_будучи^^генью, несомненно, имеет точный облик_и_вид человека: дух и тело человека испытывают на себе воздействие поступков *кра* и сохраняют о них воспоминание.

Когда *кра* покидает тело человека, в котором оно пребывает, человек не'тёрпйт~никакого физического ущерба. *Кра* уходит, когда человек спит, и последний даже не замечает этого. Когда *кра* уходит во

==68

время бодрствования человека, то это получает свое выражение в чихании или зевоте. Но если душа, «этот носитель личного существования индивида», покидает тело, последнее сейчас же впадает^ в безжизненное состояние: оно холодеет, теряет пульс, оно на вид умирает. Иногда, хоть иГочень редко, душа возвращается, это значит, что человек был только в обмороке. Чаше всего, однако, душа не возвращается, и тогда человек умирает.

Как следует понимать отношения между личностью и ее *кра*, которое, как говорит майор Эллис, не является душой? Было бы одинаково неточно сказать, что *кра* — это сам человек^ и в то же время не он. Это не личность сама, ибо *кра* ей предсуществует и переживает ее, но это тем не менее и сама личность, ибо при пробуждении индивид вспоминает, что *кра* делало и претерпело за ночь. Если мы будем упорствовать в стремлении подчинить эти представления требованиям логической мысли, то не только не найдем в них, как думали последователи Тэйлора, «рационального и последовательного» учения, но эти представления просто останутся для нас непонятными. Напротив, мы их поймем в той мере, в какой они могут быть поняты, если отнесем их к общему закону партиципации. Личность, пока она живет, сопричастна *кра*, которое в ней обитает, т. е. она в известном смысле *кра* и в то же время не является им: такая противоречивость вовсе не пугает пра-логическое мышление. В момент смерти эта сопричастность прекращается^;"

Столь же запутанные, на наш взгляд, представления встречаются у большинства низших народов. Так как эти представления никак не поддавались истолкованию в смысле, приемлемом для наблюдателей, которые расценивали их с точки зрения правил логического мышления, то они часто маскировали нелепость, предполагая, что первобытные люди допускают существование нескольких душ. Тогда становилось возможным распределить между этими несколькими душами то, что никак не совмещалось с существованием одной

души. Так, например, в отношении племен Центральной Австралии Спенсер и Гиллен неоднократно писали о множественных душах. Гэддон в отношении туземцев Торресова пролива говорил о долях, частях души. «У них существовало верование, согласно которому часть *мари* уходит во время смерти, тогда как другая часть продолжает оставаться, пока ее не прогоняют запугиванием». В Северной Америке, как правило, верили в множественность душ. «Туземцы различают несколько душ в одном теле. Один старик говорил нам несколько вре-

Следы представлений подобного рода существовали у греков, которые, согласно Роде, различали жизненное начало, душу или тень в Гадесе (преисподней) после смерти и другое начало, гостя тела во время жизни, которого, однако, не касались ни болезни, ни смерть.

==69

мени тому назад, что некоторые дикари имели по две или по три души, что его собственная душа вот уже два года, как покинула его, для того чтобы отправиться к покойным родственникам, что теперь у него осталась только телесная душа, которая должна вместе с ним уйти в могилу. Это показывает, что туземцы воображают, будто тело имеет собственную душу, которую некоторые называют душой их народа (?), что, кроме того, к человеку приходят другие души, которые покидают его раньше или позже — по своей фантазии». «Некоторые гидатсы верят, будто каждое человеческое существо имеет четыре души в одной. Этим они объясняют явления постепенного умирания, например остывание конечностей в то время, как сознание еще не исчезло; они предполагают, что четыре души уходят в разные моменты, одна за другой. Когда наступила полная смерть, то это значит, что все души ушли из тела и соединились где-нибудь вне его». Манданы думают, что каждая личность носит в себе несколько духов: один из них — белый, другой — смуглый, а третий — светлой окраски, причем только последний возвращается к «владыке жизни». Дакоты допускают существование четырех душ: 1) души тела, которая умирает вместе с ним; 2) духа, который всегда живет с телом или близ него; 3) души, которая ответственна за действия тела и которая по одним воззрениям отправляется на юг, по другим — на запад; 4) души, которая остается всегда возле маленького пучка волос покойника, сохраняющегося родственниками до того момента, пока его можно будет бросить на территорию врага, где он превращается в блуждающий призрак, несущий болезнь и смерть. Некоторые сиуксы допускают даже существование пяти душ. В британской Колумбии туземцы верят, что человек имеет четыре души. Главная душа принимает облик маленького человечка, остальные души являются тенями первой. Когда человек болен, это означает, что второстепенные души или главная покинули тело. Шаманы легко заставляют возвращаться тени, но в отношении главной души они бессильны. Если она покидает тело, то больной должен умереть. После смерти главная душа отправляется на запад, чтобы там жить. Тени становятся духами. Они посещают места, где бывал при жизни покойник, и продолжают вести себя, подобно ему.

Эти наблюдения, список которых легко продолжить, весьма далеки от единодушия относительно функций различных душ. Все они, однако, согласно подтверждают множественность душ в одном индивидуальном субъекте и различие в функциях этих душ. Они также показывают, хотя и менее определенно и ясно, что судьба душ неодинакова после смерти. Позволительно думать, что множественность душ лишь выражение невозможности

примирить слышанные от туземцев рассказы с собственными предвзятыми идеями наблюдателей

==70

о душе. Недоразумения и грубейшие противоречия были совершенно неизбежны. Миссионеры и исследователи пользовались терминами (душа, дух, привидение и т.д.), выработанными в результате длительной религиозной, философской и литературной эволюции; они оказывались пред лицом коллективных представлений, по существу мистических и пра-логических, не сведенных еще к форме понятий, весьма мало считавшихся с требованиями логики. Вот почему всё, что они сообщают, нуждается в исправлении и проверке. Выводы эти вообще тем более сомнительны, чем легче они согласуются с нашим общепринятым представлением о душе. Зато наблюдения иногда ясно выражают знаменательную растерянность исследователей, а подчас даже представляют собой такую безысходную путаницу, которая хорошо отражает недоуменное положение, в котором находились исследователи.

Я приведу только два примера. «Трудно с точностью сказать, как фиджийцы представляют себе сущность бессмертной части человека. Слово *яло* имеет следующие значения. Сопровождаемое местоимением в качестве суффикса, оно означает душу, например *яло-нгу*. *Яло* с отдельным притяжательным местоимением означает духа, *яло-яло* с отдельным притяжательным местоимением означает тень. Из того факта, что притяжательное местоимение выступает суффиксом, можно заключить, что душа считается так же тесно связанной с телом человека, как и его рука, тогда как «дух» представляется чем-то отделимым». «У якутов простейшая душа предмета вообще (*ишиши*), которая, по-видимому, просто выражает сам факт его существования, отличается от души живых предметов (*сур*). Жизнь начинается там, где начинается дыхание (*ти*). Живые предметы, таким образом, имеют как бы двойную душу, *ишиши* и *сур*: подошедшие, а часто и больные животные теряют свое *сур* и сохраняют только *ишиши*, которое также исчезает в случае смерти. Человек, а среди животных только лошадь имеют тройную душу: *ишиши*, *сур* и *кут*. Человеческое *кут* очень маленькое, не больше маленького кусочка угля; иногда шаман вызывает из-под земли в левой (женской) части жилища *кут* больных..., *Кут* иногда покидает человека во время его сна и блуждает далеко от него. Если во время путешествия с ним случается несчастье, то владелец заболевает. *Кут* как бы является смутным образом человека, его тенью. Подобно тому как тень имеет три части, одну большую и бледную, одну маленькую и потемнее и совсем темный центр, подобно этому человек обладает тремя душами. Когда он теряет одну, он чувствует недомогание; когда теряет две, он заболевает; когда теряет три, он умирает». Путаница в приведенном отрывке и очевидная невозможность согласовать разные его части с данными определениями

==71

весьма знаменательны: они могут содействовать уразумению того, чем в действительности является мнимая множественность душ.

Примечательно, что, вовсе не думая о пра-логическом или мистическом мышлении, не ставя даже той проблемы, которая меня занимает, д-р Пехуэль-Леше приходит относительно множественности душ к тому же заключению, что и я. Я очень жалею, что не могу воспроизвести здесь целиком его заслуживающее интереса обсуждение этого вопроса. «При скороспелом выводе можно говорить о вере в две души и даже в три или четыре. На первое место можно было бы поставить мощь (Potenz), творческое начало (сущность предков, переходящую к потомкам), быть может, также часть мировой души; затем идет личная, или видовая, душа; наконец, мы имеем душу сна, блуждающую душу, или душу пустыни (Wildnisseele). Но такое представление было бы, однако, неточным». На мой взгляд, эти различные души выражают разные виды сопричастия, не сводимого к логическому понятию, хотя для пра-логического мышления сопричастие — самая естественная вещь в мире. Это может быть показано с достаточной очевидностью в отношении той «души пустыни», которую мисс Кингсли называет душой леса или кустарника.

Негры Калабара, сообщает она, допускают существование четырех душ: души, которая переживает человека, тени на дороге, души сна и души леса. Последняя всегда имеет образ лесного зверя, но никогда образ растения. Иногда, когда человек болен, это рассматривается как проявление гнева лесной души за небрежное к ней отношение. Призывают знахаря-колдуна. Поставив указанный диагноз, он предписывает принести какую-нибудь жертву обиженной душе... Лесные души обычно одинаковы у мужчины и его сыновей, у матери и ее дочерей... Иногда все дети имеют лесную душу отца, иногда все они имеют лесную душу матери... Ни один обыкновенный человек не может видеть собственную лесную душу. Лесную душу вовсе не следует представлять так, будто она соединена со всеми животными данного вида, со всеми, например, дикими кабанами или леопардами, речь всегда идет об одном определенном кабане или леопарде или какой-нибудь другой животной особи... Когда лесная душа умирает, связанный с нею человек также умирает. Вот почему, если можно обнаружить охотника, который убил лесную душу, а это вещь невозможная, если по крайней мере знахарь-колдун не был как раз свидетелем катастрофы, то охотник должен уплатить компенсацию семье покойника. Но зато когда человек, связанный с лесной душой, умирает, то данное животное тоже должно умереть. Мисс Кингсли собрала весьма точные показания относительно заболеваний лесной души, а также относительно болезней души сна; сообщает она также и об уходе, который считается обязательным при этих болезнях.

==72

Совершенно сходное представление существовало и в Центральной Америке. Гэдж рассказывает относительно туземцев гватемалтеков следующую странную историю: «Многих дьявол подбивает верить, будто их жизнь зависит от жизни того или иного животного (которое они объявляют родственным им гением). Они думают, что если это животное умирает, то и они должны умереть. Когда животное убегает от охотников, то их сердце сильно бьется, когда оно изнемогает, то они падают в обморок...» Очевидно, речь идет о лесной душе.

Таким образом, мы не находим у первобытных людей ничего, что точно соответствовало бы представлению о единой душе, которая, согласно Тэйлору, видится в двойном облике: призрака и жизненного начала. Несомненно, первобытные люди повсюду верят в объективную реальность того, что они видят во сне, несомненно, они убеждены, что духи покойников возвращаются, по крайней мере в течение некоторого времени, в те места, где когда-то жили эти покойники. Однако все увиденное ясно свидетельствует о том, что коллективные представления на этот счет обязаны своим происхождением не потребности объяснить себе появление покойников во сне при помощи однообразного понятия о душе. Я скажу, напротив, что первоначально (в той мере, в какой позволительно применение этого выражения) идея души отсутствует у первобытных людей. Ее заменяет представление, в общем весьма эмоциональное, об одной или нескольких партиципациях, которые сосуществуют и перекрещиваются, не сливаясь еще в ясное сознание подлинно единой индивидуальности. Член племени, тотема, клана чувствует свое мистическое единство со своей социальной группой, свое мистическое единство с животным или растительным видом, который является его тотемом, свое мистическое единство с душой сна, свое мистическое единство с лесной душой и т. д.

Ощущения сопричастности и единства, которые обновляются и усиливаются в определенные моменты (во время священных церемоний, обрядов посвящения и т.д.), нисколько не парализуют друг друга. Они не нуждаются в выражении при помощи определенных понятий для того, чтобы быть предметом глубокого переживания у всех членов группы. Впоследствии, когда эти церемонии и обряды мало-помалу перестанут быть понятными, а потом перестанут и соблюдаться, партиципации, сохраненные в обычаях и мифах, выкристаллизуются, так сказать, в виде множественных душ, как произошло у негров Калабара, столь хорошо изученных мисс Кингсли. И наконец, еще позже, совсем уже близко к нам, как показывает пример греков, множественные души, в свою очередь, выкристаллизуются в единую душу, причем останется еще заметным различие между жизненным началом и духовным гостем тела. Од-

==73

ним словом, душа в собственном смысле слова, служащая отправным пунктом для теории Тэйлора и являющаяся, согласно ему, объектом первобытного учения дикаря, на мой взгляд, появляется только в обществах уже сравнительно высокого типа. Если Тэйлор относил представление о душе в столь далекое прошлое, то это произошло не потому, что он не знал фактов (Тэйлор сам приводит известное число фактов, где множественность душ показана ясно). Дело, однако, в том, что интерпретация фактов была ему, так сказать, навязана его постулатом, согласно которому мышление в низших обществах повинуетя тем же логическим законам, что и наше. Отбросим этот постулат, и тотчас пред нами выявится мистический и пра-логический характер первобытного мышления, а с ним и закон партиципации, который управляет коллективными представлениями. Но в таком случае понятие души может рассматриваться только как продукт уже довольно развитого мышления, как нечто еще неизвестное первобытным обществам.

В умственной жизни первобытных людей дело происходит отнюдь не так, как если бы коллективные представления были даны в изолированном состоянии, вне отношений, в которые они чаще всего входят. Мистический характер, присущий им, необходимо влечет мистические отношения между разными объектами этих представлений. Можно, следовательно, предположить уже априори, что тот же закон партиципации, который управляет образованием коллективных представлений, управляет и теми сочетаниями, которые устанавливаются между ними. Для подтверждения этого вывода достаточно будет исследовать, как в пра-логическом мышлении осуществляются основные отношения существ и предметов между собой.

Прежде всего, само существование социальных групп в его отношениях к существованию составляющих эти группы индивидов чаще всего представляется (и одновременно с этим ощущается) как общение, как сопричастие или, вернее, как комплекс общений и сопричастий. Эта черта более или менее четко обнаруживается во всех первобытных обществах, относительно которых мы имеем мало-мальски подробные и достойные доверия сведения. Это с достаточной полнотой выявлено в двух трудах Спенсера и Гиллена о племенах Центральной Австралии. У арунта «каждый индивид является прямым перевоплощением предка из времен Алчеринга (мифического периода) или частицы-духа какого-нибудь животного из времен Алчеринга... Тотем каждого человека рассматривается как нечто тождественное этому человеку. Кроме того, за каждой тотемической

==74

группой предполагается способность оказывать прямое влияние на большее или меньшее изобилие растений или животных, имя которых носит данная тотемическая группа». Наконец, каждый тотем мистически связан с какой-нибудь местностью, с какой-нибудь частью пространства, границы которой точно очерчены и которая всегда заселена духами тотемических предков (local relationship).

Коллективное представление здесь совершенно сходно с тем, которое поразило фон ден-Штейнена, когда бороро «холодно» сказали ему, что они — арара, или когда трумаи заявили, что они — водяные животные. Каждый индивид есть в одно и то же время такой-то или такой-то мужчина, такая-то или такая-то женщина, живые в настоящий момент, такой-то или такой-то предок (человек или получеловек), живший в легендарные времена Алчеринга, но вместе с тем он и свой собственный тотем, т. е. он мистически сопричастен сущности животного или растительного вида, имя которого он носит. Глагол «быть» (который, впрочем, отсутствует в большинстве языков низших обществ) не имеет здесь обычного смысла грамматической связки, как это происходит в наших языках. Он преимущественно обозначает нечто иное и большее. Он включает в себя коллективное представление и сознание переживаемой индивидами сопричастности, своего рода симбиоза, покоящегося на тождестве их сущности. Вот почему члены определенной тотемической группы считаются единственно способными выполнять церемонии интихиума, которая призвана обеспечить правильное воспроизведение определенного вида животных и растений. Отсюда и происходят представления, церемонии, пляски (в масках и без них, с разрисовкой, в особых нарядах, с татуировкой), которые обнаруживаются среди стольких первобытных обществ и преследуют ту же цель, — пляски бизона у североамериканских индейцев, пляски оленя у гуичолов Мексики, пляски змеи у зуны и у других индейцев—пуэбло и т. д.

У австралийских племен Спенсер и Гиллен уловили, так сказать, на месте не только значение церемоний интихиума, которое является одновременно мистическим и утилитарным, но и интимную связь между индивидом, его тотемической группой и тотемным (растительным или животным) видом, связь, которая не может быть выражена понятием как раз потому, что эта насквозь мистическая связь заключается в партиципации, не укладывающейся в рамки логической мысли. «Можно было бы думать, что дело заключается просто в подражании телодвижениям некоторых животных. Однако церемонии имеют значительно более глубокий смысл, ибо каждое действующее в них лицо представляет индивидуального предка из периода Алчеринга... каждый рождающийся член племени появляется на свет в качестве перевоплощения неумирающей частицы-духа некоего

==75

получеловеческого предка, следовательно, родившись, каждый член племени необходимо должен носить имя животного или растения, превращением или потомком которого был предок из периода Алчеринга».

Таким образом, церемонии и пляски имеют целью и следствием вновь оживлять и поддерживать путем нервного возбуждения и опьянения (имеющих свои аналогии в более развитых обществах) общение, в котором сливаются живой индивид, предок, перевоплотившийся в нем, и растительный или животный вид, являющийся тотемом данной личности. Для нашего мышления здесь обязательно имеются налицо три отдельные реальности, как бы тесно ни было родство между ними. Для пра-логического мышления индивид, предок и тотем образуют нечто единое, не теряя вместе с тем своей тройственности.

Поэтому действие, оказываемое церемониями на тотемический вид, является более чем непосредственным: оно имманентно присуще этим церемониям. Каким образом первобытный человек мог бы усомниться в их действительности? Самая здоровая логическая достоверность бледнеет в своей убедительности пред ощущением симбиоза (общей жизни), которое сопутствует проявляющимся таким образом коллективным представлениям.

Другая форма сопричастности, вернее — общения, обнаруживается в той роли, которую играют в личной и коллективной жизни арунта священные предметы, называемые *чурингами*. Эти предметы (кусочки камня или дерева продолговатой формы, обычно украшенные мистическими рисунками) весьма бережно хранятся в священном месте, хранилище, к которому женщины и дети не смеют даже приблизиться. Каждая местная тотемическая группа имеет свои *чуринги*. С точки зрения логического мышления было бы трудно точно определить, чем являются или не являются *чуринги*. Это внетелесные души индивидов, носители духов предков, а может быть, и тел предков, они субстраты тотемического бытия, вместилища жизненных сил, всем этим поочередно и одновременно являются *чуринги*. Ощущение их мистической силы достигает максимума интенсивности во время церемоний посвящения, смысл которых будет исследован дальше. Теперь же я могу отметить, вслед за Спенсером и Гилленом, то глубокое религиозное уважение, которым окружены *чуринги*, те заботы, предметом которых они являются, то благоговение, те предосторожности, с которыми прикасаются к *чурингам*. «Во время всей операции, т. е. осмотра *чуринг*, которые были временно переданы соседнему племени и возвращены им,

присутствие *чуринг* вызывает, по-видимому, благоговейное молчание, как если бы туземцы действительно верили, что духи мертвых, которым эти *чуринги* принадлежат,

==76

находятся здесь. За все время осмотра *чуринг* нельзя услышать ни от одного из присутствующих туземцев ничего, кроме шепота». Иногда сами выражения наблюдателей наводят на мысль о партиципации. «Человек, владеющий *чурингой*, как, например, *чурингой-змеей*, будет гладить ее своей рукой, не переставая. Совершая это, он нараспев будет рассказывать историю змеи из времен Алчеринга и мало-помалу почувствует, что между ним и священным предметом существует особая связь, что определенного свойства сила переходит от предмета к нему и от него к предмету». Приходится ли удивляться тому, что *чуринга* представляется, или, вернее, ощущается, в это время как живое существо? Это совсем не кусок дерева или камня, это нечто совсем иное. *Чуринга* интимно связана с предком, она испытывает чувства, подобно нам; эти чувства и эмоции можно успокаивать, поглаживая *чурингу* рукой, т. е. тем же путем, каким успокаивают волнения живых людей.

От прямо представляемой и живо ощущаемой партиципации, в том ее виде, в каком она описана фон ден-Штейненом и Спенсером и Гилленом, очень легкий переход к столь распространенным в низших обществах верованиям, согласно которым между человеком и животными или, вернее, между определенными группами людей и некоторыми определенными животными существует тесное родство. Эти верования часто находят выражение в мифах. Уже Спенсер и Гиллен собрали у арунта многочисленные рассказы, относящиеся к существам, являющимся полулюдьми, полуживотными: в этих рассказах устанавливается возможность живого перехода от одних к другим. Часто весьма знаменательны сами выражения наблюдателей, сами термины, которыми они пользуются. Так, например, в одной тотемической церемонии говорится, что «этот определенный человек — крыса, или крыса-человек, ибо тождественность человеческого индивида поглощается тождественностью человека объекту, с которым он связан и от которого происходит, что этот человек-крыса отправился... в Валиирра, где он умер и где его дух остался, как обычно, связанным с *чурингой*». Спенсер и Гиллен видят в этих мифических представлениях «попытку описания того, как человеческие существа произошли от нечеловеческих тварей различной формы. Одни из тварей представляли собой животных, другие — растений. Однако во всех случаях мы должны их рассматривать как посредствующие этапы на пути от предка-животного или растения к человеческому индивиду, который носит имя этого предка, как своего тотема».

В более развитых обществах представления мифических животных несколько отличаются от подобного представления. Предки тотемических групп отнюдь не являются животными, совершенно похожими на тех, которые существуют, однако они мистически совмещают в се-

==77

бе одновременно и животную, и человеческую природу. В них, так сказать, отражается та партиципация, которая составляет основу единения общественной группы и ее тотемического животного. Например, в британской Колумбии «я пытался узнать от него (от моего обычного осведомителя), носит ли племя имя «выдра», рассматривает ли оно выдр как своих родственников, уважает ли оно этих животных, воздерживаясь от умерщвления их и от охоты на них. В ответ на вопрос он улыбнулся и покачал головой. Позже он объяснил, что они, несомненно, верят, что их отдаленный предок действительно был выдрой, но вовсе не думают, будто это была такая же выдра, какие существуют сейчас. Выдры, от которых они произошли, были людьми-выдрами, а не животными: они обладали способностью менять облик мужчины или женщины на облик выдры. Все животные былых времен были таковы. Они не были просто животными: они были также и людьми, по своей воле они могли принимать либо человеческий, либо животный облик, облакаясь в шкуру животного или снимая ее... Индейцы томпсоны имеют в своем языке специальный термин для различения этих мистических существ от обыкновенных животных».

Таким образом, мистическими партиципациями объясняются и те формы родства, которые низшими обществами рассматриваются как естественные и очевидные, какими бы смешными и нелепыми ни казались они европейским наблюдателям. Негритянский царь Квенгеца, как рассказывает дю'Шалью, отказывался есть мясо, которое ему подавали. «Оно для меня *рунда*», — сказал он. Он объяснил, что мясо *Bos brachiceros* является для его рода запретным... на том основании, что за много поколений до этого одна женщина из рода вместо ребенка родила теленка. Я засмеялся, но царь весьма серьезно заметил, что он может мне показать женщину из другого рода, бабушка которой родила крокодила, так что для этой семьи крокодил является *рунда*... В этом пункте они отличаются религиозной щепетильностью. трудно найти человека, для которого какая-нибудь пища не была бы *рунда*. Было бы бесполезно опровергать верования подобного рода, встречающиеся очень часто. Опыт в тех весьма редких случаях, когда он имеет место, совершенно бессилен против них. Раджа Брук рассказывает об одном человеке, у которого аллигатор, несмотря на мистическое родство с ним этого человека, изувечил ногу. «Я спросил у него, отомстил ли он за это аллигаторам. «Нет, — ответил он, — у меня никогда не было желания убить аллигатора, так как сны моих предков всегда запрещали это делать. Я не могу объяснить себе, каким образом аллигатору пришлось в голову напасть на меня. Должно быть, он принял меня за чужого, а духи, видя эту ошибку, спасли мне жизнь».

==78

Как же обстоит дело, когда социальная группа или отдельная личность считает себя связанной или родственной с тотемическим животным, когда она объективирует сопричастность в своих конкретных отношениях с данным животным, — имеется ли при этом в виду весь данный животный вид, взятый, так сказать, отвлеченно, все представители вида, рассматриваемые коллективно, наконец, та или иная животная особь? Для логического мышления это отдельные гипотезы, взаимно исключающие одна другую. Логическому мышлению пришлось бы выбирать какую-нибудь из них. Пра-логическое мышление на деле почти никогда (за исключением такого случая, который был упомянут выше, с лесной душой) не различает указанных гипотез именно потому, что закон сопричастности, который является руководящим началом этого мышления, позволяет ему без всякого затруднения одновременно мыслить индивидуальное в коллективном и коллективное в индивидуальном.

Мышление это представляет между отдельным медведем и медведями, между бизоном и бизонами, между лососем и лососями мистическую сопричастность, и ни вид в целом, ни раздельное существование особей не имеют для первобытного мышления того смысла, каким они обладают для нас.

К кому относятся те почести, которые столь часто и столь торжественно оказываются убитому на охоте животному, к данной ли животной особи, или же к гению вида в целях обеспечить себе его расположение? Для первобытного мышления такой альтернативы не существует: почести оказываются одновременно и нераздельно особи и виду. «Один француз бросил однажды пойманную им мышь, которую подобрала девочка, чтобы съесть ее: отец ребенка вырвал мышь и принялся гладить мертвое животное... он делал это, по его словам, для того чтобы умиротворить гения мышей, дабы он не мучил его дочери после того, как она съест мышь». Гений-хранитель является переводом на язык логической мысли такой связи, такого отношения, которое в действительности не может быть выражено в категориях логической мысли: отношения сопричастности между животнымособью и животным-коллективом. Сопричастность основывается, как нам кажется, не на тождественности анатомического строения, физиологических функций и внешне заметных черт, улавливаемых опытом, сопричастность представляется и ощущается в форме духа, как и всякая реальность, воспроизводимая пра-логическим мышлением. В животном это мышление особенно интересуют не его видимые формы и качества (если отвлечься от потребности питаться им; да и то — съесть мясо какого-нибудь животного значит прежде всего мистически причаститься его сущности); пра-логическое мышление интересуется прежде всего духом, проявлением которого выступает это животное, духом, от которого зависят его мистические отношения и

==79

связи с определенными человеческими группами (безразлично, рассматривается ли оно индивидуально или коллективно). Невидимый, неосязаемый дух одновременно присутствует во всех и в каждом. Такое многосущие совершенно не причиняет никаких затруднений пралогическому мышлению.

Бенкрофт сообщает об одном калифорнийском веровании, которое ему кажется совершенно непонятным, но оно ясно освещает мистическую сопричастность между особью и видом. «Они называют эту птицу (сарыча) Panes, и раз в году у них бывает праздник, носящий то же имя. Главная церемония этого праздника заключается в умерщвлении сарыча без пролития хотя бы единой капли крови. Затем птицу обдирают, тщательно следя за тем, чтобы не повредить ее оперения. В заключение труп птицы погребают в священной ограде среди проявлений скорби со стороны старух, которые плачут, как если бы они потеряли родственника или друга. Предание объясняет это дело так: Panes была когда-то женщиной, которую великий бог Чиниг-чинич застал однажды блуждающей в горах; он превратил ее в птицу. Я, однако, не вижу, какую связь это могло иметь с ежегодным принесением в жертву птицы и с определенными странными идеями, связанными с жертвоприношением: в самом деле, туземцы верили, будто каждый раз, когда птица умерщвлялась, она возвращалась к жизни; кроме того, они питали твердую веру, способную двигать горами, в то, что все птицы, умерщвляемые во время годового праздника в огромном количестве удаленных друг от друга селений, являются одной и той же птицей».

До сих пор мы в коллективных представлениях первобытных людей рассматривали то, что можно было бы называть отношением сопричастности главным образом с точки зрения статической, т. е. те отношения, которые управляют существованием объектов, естественных явлений, индивидов, видов. Попробуем встать на динамическую точку зрения, т. е. рассмотрим влияния, которые существа и предметы оказывают друг на друга. По правде сказать, одна из характерных черт пра-логического мышления заключается в том, что в огромном количестве случаев различие между этими двумя точками зрения почти стирается. Очень часто мы совершенно не в состоянии различить, является ли действие внутренне присущим предмету, ему имманентным, или же переходным. Действие (несмотря на всю затруднительность для нас совмещения того, что кажется нам противоположным) — одновременно и то и другое. Таково, например, действие, которое, как мы видели, оказывает тотемическая группа на

==80

животное или растение, служащее ей тотемом, путем церемоний интихиума. Точно так же в Северной Америке члены тотема «ветра» считают способными оказывать специальное влияние на blizzard; к ним обращаются с просьбой о ниспослании ветерка, когда очень уже преодолевают москиты. В Торресовом проливе туземцы думают, что человек, принадлежащий к группе умай (имеющей своим тотемом собаку), понимает привычки собак и обладает способностью проявлять над ними особую власть. У племен Центральной Австралии человек из тотема еуго дает человеку из тотема сливового дерева *чуриngu*, над которой он произносит соответствующее заклинание, и *чуриंगा* помогает ему в охоте на это животное. У туземцев племени кайтиш вождь тотема воды должен тщательно воздерживаться от магических операций, заключающихся в направлении кости или палки против врага, ибо если он совершил такое магическое действие, то вода сделалась бы грязной и вонючей.

Это факты, как и много других примеров подобного рода, которые можно привести, показывают, как в пра-логическом мышлении нечувствительно устанавливается переход между действием, направленным каким-нибудь существом на самого себя, и действием, оказываемым на другой предмет. Когда какой-нибудь поступок вождя тотема воды делает воду негодной для питья, то невозможно сказать, представляется ли действие этого поступка переходным или же имманентным: пра-логическое мышление не различает данных категорий. Но то, что мы ясно улавливаем в отношениях между тотемическими группами и существом, предметом или видом, который является их тотемом, — все это может быть вскрыто углубленным и тщательным анализом пра-логического мышления в бесконечном количестве других отношений, которое оно представляет себе также подчиненным закону сопричастности. Так, существует мистическое сопричастие между каждой тотемической группой и определенным пространством, закрепленным за данной группой, т. е. определенной страной света (севером, югом, востоком и западом). В свою очередь, страны света связаны, также путем мистической сопричастности, с определенными цветами (красками), ветрами, мифическими животными; последние, в свою очередь, мистически связаны с реками, священными лесами и т. д. до бесконечности. Природа, окружающая определенную группу, определенное племя или определенную группу племен, фигурирует в их коллективных представлениях не как объект, не как система объектов или явлений,

управляемых неизменными законами, согласно правилам логического мышления, а как подвижная совокупность мистических взаимодействий, в отношении которых предметы, существа, явления выступают

==81

только проводниками и проявлениями, как некая совокупность, которая зависит от группы, подобно тому как группа зависит от нее.

Ориентированное иначе, чем наше, озабоченное прежде всего мистическими отношениями и свойствами, имеющее в качестве основного закона закон сопричастности, мышление первобытных людей неизбежно истолковывает совершенно по-другому, нежели мы, то, что мы называем природой и опытом. Оно всюду видит самые разнообразные формы передачи свойств путем переноса, соприкосновения, трансляции на расстояние, путем заражения, осквернения, овладения, словом, при помощи множества действий, которые приобщают мгновенно или по истечении более или менее долгого времени какой-нибудь предмет или какое-нибудь существо к данному свойству, действий, которые, например, сакрализуют (делают его священным) или десакрализуют его (лишают его этого качества) в начале и в конце какой-нибудь церемонии. Дальше я рассмотрю лишь с формальной точки зрения известное количество магических и религиозных обрядов в целях показать в них игру механизма пра-логического мышления. Эти обряды вытекают из указанных представлений: они окажутся вдохновляемыми и опирающимися на веру в наличие сопричастия. Таковы, например, верования, относящиеся к разным видам табу. Когда австралиец или новозеландец, уstraшенный мыслью о том, что он, не ведая, поел запретной пищи, умирает от нарушения табу, то это происходит потому, что он чувствует в себе неизлечимое смертельное влияние, проникшее в него вместе с пищей. Самим влиянием пища также обязана сопричастию, будь то, например, остатки трапезы вождя, которые по неосторожности доел обыкновенный человек.

Такие же представления лежат в основе общераспространенного верования, согласно которому известные люди превращаются в животных каждый раз, когда они надевают шкуру этих животных (тигра, волка, медведя и т. д.). В этом представлении для первобытных людей все становится мистическим. Их не занимает вопрос, перестает ли человек быть человеком, превращаясь в тигра, или тигром, делаясь снова человеком. Их интересует прежде всего и главным образом мистическая способность, которая делает этих лиц при известных условиях сопричастными, по выражению философа Мальбранша, одновременно тигру и человеку, а следовательно и более страшными, чем люди, которые только люди, или тигры, которые только тигры.

«Как же это так, — спрашивал добрый Добрицгоффер у абипонов, — вы всегда без всякого страха убиваете тигров на равнине; откуда же у вас этот трусливый страх перед мнимым тигром внутри селения?» На это абипоны отвечали, улыбаясь: «Вы, отцы, ничего не

смыслите в этом. Мы не боимся тигров на равнине, мы их убиваем, потому что мы их можем видеть, но вот искусственных тигров мы боимся, да, мы боимся их потому, что мы их не можем ни видеть, ни убить». Точно так же гуичол, который надевает на голову перья орла, преследует цель не только украсить себя: он помышляет о том, чтобы при помощи перьев приобщиться к зоркости, прозорливости, силе и мудрости птицы. Сопричастие, лежащее в основе коллективного представления, — вот что заставляет его действовать таким образом.

Вообще, приемы, которыми пользуются первобытные люди, чтобы добиться желаемых результатов, проливают свет на то представление, которое существует у них относительно естественных сил, возникновения существ и явлений вокруг них: с равным правом можно сказать, что они воспроизводят этот процесс происхождения в том виде, в каком они его представляют, или что представляют себе его в таком виде, в каком они его воспроизводят в обрядах. Приемы, однако, как мы увидим во всех подробностях, мистические по своей сущности почти всегда подразумевают отношения сопричастности. Их представление о силах окружающей природы носит тот же характер. Это дает новое основание для отказа от правдоподобной и заманчивой, но совершенно неточной теории, согласно которой первобытные люди из-за произвольного и неизбежного применения антропоморфической аналогии (т. е. сходства с природой человека) усматривали всюду в природе *воли*, *души* и *духов*, которые подобны их собственной воле и душе. Факты не только не позволяют нам приписывать первобытным людям предварительное самоуглубление в собственную деятельность и обобщение, основанное на результатах этого самосознания, факты запрещают нам приписывать первобытному человеку ту совершенно логическую и последовательную (по крайней мере первоначально) философию природы, какой должен был быть анимизм.

Несомненно, следует считаться с огромной массой фактов, собранных и классифицированных Тэйлором, Фрэзером и их учениками и сотрудниками, следует признать, что, согласно этим фактам, ничто в коллективных представлениях первобытных людей не дано как нечто мертвое, инертное, безжизненное. С достаточной убедительностью доказано, что все существа и предметы, даже неодушевленные, даже неорганические, даже изготовленные рукой человека, мыслятся первобытным человеком как способные совершить самые разнообразные действия и подвергаться им. Малайский рудокоп верит, что оловянная руда в земле может быть открыта некоторыми определенными лицами и что она никогда не покажет себя другим лицам. Мы видели также, какое значение для зуньи, согласно Кэшингу, имеют мельчай-

б*

шие детали формы привычных предметов. Отсюда, однако, вовсе не следует, что оловянная руда или домашняя утварь имеет душу, представляемую по аналогии с человеческой душой. Мы вправе только заключить, что представления о существах, предметах и их

взаимоотношениях, свойственные первобытному мышлению, мистичны, что они управляются законом сопричастия. Возможно, что на известной стадии развития этого мышления индивиды данной социальной группы обнаруживают одновременную тенденцию к более отчетливому осознанию своей собственной личности и к предположению о наличии вне их самих (в животных, деревьях, скалах и т. д. или у богов, духов) личностей, сходных с собой. Однако ни представление, ни обобщенная аналогия не являются первоначальным естественным продуктом первобытного мышления.

Д-р Пехуэль-Леше долго изучал данный вопрос в отношении бафиотов на западном побережье Африки. Мы не можем воспроизвести или хотя бы изложить в общих чертах разбор этого вопроса, данный им на основании весьма точного наблюдения верований и обычаев туземцев. Он пришел к заключению, что в отношении к ним слова *воля*, *душа* или *дух* должны быть изъяты из употребления. Конечно, в существах и явлениях на их взгляд что-то есть, но это не душа, не дух, не воля. Если уж необходимо придумать какое-нибудь выражение для обозначения этого представления, то лучше всего было бы вместо анимизма восстановить термин «динамизм». Пехуэль-Леше цитирует одного путешественника XVII в., Даппера, согласно которому «эти народы не знают ни бога, ни дьявола, ибо они еще не умеют его назвать каким-нибудь собственным именем: они ограничиваются только приложением эпитета *мокизи* ко всему тому, в чем они замечают скрытую силу». Он замечает также, что колдуны-фетишисты не меньше боятся душ покойников, чем и обыкновенные люди. «Если спросить знаменитого *нганга*, при помощи какого духа или какой души он действует, он безмолвно посмотрит на вас, исполненный ужаса. Никогда он и не думал о подобной вещи, слишком уж опасной. Одним словом, бафиоты не знают самых элементарных духов. Согласно их воззрениям, существуют, с одной стороны, начала жизни и силы, распространенные повсюду (рассматриваемые ныне как исходящие от высшего бога), с другой стороны, они сами, а между ними и указанными началами существуют души мертвых. Вот и всё. Этими силами, а не при помощи духов или душ действуют черная магия! и ее противница, белая магия».

¹ Черная магия, в отличие от белой магии, добывающейся «чудесных» результатов, опираясь на силы природы, обращается к помощи демонов, злых духов, дьявола. Это разделение магии возникло в средние века, в эпоху расцвета веры во всякую чертовщину.

==84

Точно так же у племен самого низкого типа в Южной Америке «самое элементарное анимистическое представление заключается в том, что природе приписывается всеодушевленность (*Allbeseelung*): это отнюдь не вторичный продукт представления о человеческой душе, оно образуется одновременно с ним путем простой аналогии». Миссионер Жюно удачно выразил характер этого представления о природе. «Баронги, — говорит он, — подобно их соплеменникам банту, являются анимистами. Для них мир полон духовных влияний. порой благосклонных, порой страшных, на которые можно воздействовать путем заклинания. Имеют ли они определенное представление об этих силах? Нет. Их анимистические идеи остаются весьма туманными... Но зато у них имеются две или три весьма привычные концепции, которые ясно вырисовываются на неопределенном фоне их верований. Это представления о *хомбо* (несчастье), *нсила* (осквернение) и *иила* (запрет)».

Иногда даже наблюдатели, испытавшие влияние школы Тэйлора и Фрэзера, употребляют для описания того, что они видят, выражения, направленные к изменению теории их учителей в указанном мною смысле. Так, например, по словам Скита, «основная идея малайских обрядов заключается, по-видимому, в всепроникающем анимизме (allpervading animism), предполагающем существование в человеке и природе некоего общего жизненного начала (*семангат*), которое мы здесь называли «душой», за отсутствием другого более подходящего слова». На острове Борнео туземцы Саравака «приписывают душу или духа почти каждой естественной силе и всем живым существам». Как, однако, следует понимать эту анимистическую формулу? «Они чувствуют себя окруженными со всех сторон духовными силами, которые представляются им сосредоточенными в предметах, к которым их внимание привлечено повседневными нуждами. Если употребить выражение, свойственное психологам, то можно было бы сказать, что в целом континууме (сплошной среде) духовных сил они дифференцировали с весьма различной степенью определенности множество духовных агентов. Наименее важные представляются наиболее неопределенными, тем не менее они могут быть весьма зловредными для людей».

Континуум духовных сил, предшествующий определенным индивидуальностям, которые вырабатываются из него путем дифференциации, описан для Северной Америки почти в тех же выражениях мисс Флетчер. «Индейцы, — говорит она, — рассматривали все одушевленные и неодушевленные предметы, все явления как проникнутые общей жизнью, которая непрерывна и похожа на ту волевою силу, которую они осознают в самих себе. Таинственную (мистическую) силу во всем они называли *ваканда*; при помощи данной силы

==85

все вещи связаны между собой и с человеком. Этой идеей непрерывности жизни поддерживалась идея родства между видимым и невидимым, между живыми и мертвыми, а также между осколком какого-нибудь предмета и целым предметом». Можно ли, пользуясь языком анимистов, дать лучше почувствовать мистические представления, подчиненные закону партиципации, который лежит в основе пра-логического мышления. Наконец, в своем недавнем труде А. Крейт также допускает, вопреки традиционному анимизму, что мышление первобытных людей представляет сначала континуум мистических сил, непрерывное жизненное начало, всеодушевленность, индивидуальности или личности, души, духи оказываются лишь вторичным явлением. Таким образом, позволительно думать, что чем больше будет собрано тщательно проверенных фактов, чем больше они будут освобождены от анимистической интерпретации, которую им слишком часто навязывают наблюдатели, подчас совершенно невольно, тем яснее обнаружится, что мышление первобытных людей, будучи мистическим, необходимо является также пра-логическим, т. е. заинтересованное прежде всего мистическими сЕойсТЕаМи и силами предметов и существ, оно осознает отношения между ними в виде закона партиципации, не придавая никакого значения противоречиям, нестерпимым для логического мышления.

==86

Глава III ОПЕРАЦИИ И ПРИЕМЫ ПРА-ЛОГИЧЕСКОГО МЫШЛЕНИЯ

Совершенно напрасно было бы проводить параллель между дискурсивными ¹ операциями пра-логического и нашего мышления, выяснять, в какой мере они соответствуют друг другу. Само предположение такого соответствия было бы несостоятельной гипотезой. У нас нет никакого основания допускать априори, что первобытным и нашим мышлением используется один и тот же механизм. Дискурсивные операции нашей мысли, анализ которых достаточно известен из психологии и логики, предполагают существование и применение сложного материала категорий, понятий и отвлеченных терминов. Они допускают также, что собственно интеллектуальные функции уже весьма дифференцированы. Одним словом, они рассчитывают на совокупность таких условий, которых мы никогда не находим в обществах низшего типа. Но зато пра-логическое мышление» как мы видели, имеет свои особые условия, которым необходимо подчинены его дискурсивные операции.

Для того чтобы определить, чем являются эти операции и как они совершаются, у нас нет другого способа, кроме непосредственного описания и анализа тех связей, которые мы наблюдаем между коллективными представлениями. Задача эта — одна из самых трудных как в силу самой природы операций, так и вследствие недостаточности имеющихся у нас данных. Поэтому попытка, которую я осмеливаюсь здесь сделать, несомненно, даст в результате лишь очень неполный и весьма несовершенный набросок. Тем не менее она может оказаться не бесполезной, если покажет, что операции пра-логического мышления зависят от закона сопричастности и не могут быть объяснены без него.

Перед тем **как** приступить к анализу операций, мы считаем необходимым сделать предварительное замечание, касающееся сосуществования закона противоречия и закона сопричастности. Можно ли представить, что некоторые операции пра-логического мышления управляются исключительно первым из этих законов, тогда как другие — исключительно вторым? Можно ли представить, например, что

дискурсивные операции, т. е. операции мышления, заключающиеся в образовании понятий и выводов, основанных на логических умозаключениях, на последовательном соединении признаков и доказательств. Дискурсивному познанию противопоставляется интуитивное, т. е. непосредственное, обходящееся без определенных, отчетливых понятий, не логическое.

==87

все, считающееся индивидуальным представлением, подчинено логическому мышлению, тогда как коллективные представления повинуются только собственному закону пра-логического мышления? Такая непроницаемая стена между индивидуальными и коллективными представлениями совершенно немислима хотя бы потому, что очень трудно, чтобы не сказать невозможно, провести четкую разграничительную линию между индивидуальными и коллективными представлениями. В самом деле, что может быть более индивидуально, чем чувственное восприятие? И тем не менее мы обнаружили, до какой

степени чувственное восприятие первобытных людей окутано мистическими элементами, которые нельзя от него отделить и которые, несомненно, имеют коллективную природу. Так же обстоит дело с большинством эмоций, испытываемых первобытным человеком, и движений, выполняемых им почти инстинктивно при виде того или иного, даже банального, предмета. В низших обществах в такой же мере, как и в нашем, а может быть и еще сильнее, вся психическая жизнь личности глубоко обобществлена.

Следует ожидать, что действие закона сопричастности не только играет преобладающую роль в том, что мы называем коллективными представлениями, но и дает себя чувствовать более или менее сильно во всех умственных операциях. Наоборот, влияние закона противоречия уже сказывается более или менее энергично и непрерывно, сначала в тех операциях, которые были бы без него невозможны (счет, рассуждение и т. д.), а затем также и в тех, которыми управляет закон сопричастности. Здесь все очень зыбко и текуче, в этом и заключается одна из величайших трудностей нашей задачи. Логическое и пра-логическое не наслаиваются в мышлении низших обществ друг на друга, отделяясь одно от другого, подобно маслу и воде в сосуде. То и другое мышление взаимно проникают друг в друга, и в результате получается как бы смесь, составные части которой нам трудно оставлять соединенными. Так как в нашем мышлении логическая дисциплина исключает во что бы то ни стало все то, что ей очевидно противоречит, то мы не в состоянии приноровиться к такому мышлению, где логическое и пра-логическое сосуществуют и одновременно дают себя чувствовать в умственных операциях. Пра-логический элемент, который еще сохраняется в наших коллективных представлениях, слишком слаб, для того чтобы позволить воспроизвести такое состояние мышления, где первый господствует, но не исключает второго.

Что поражает в первую очередь, так это то обстоятельство, что пра-логическое мышление мало склонно к анализу. В известном смысле, несомненно, всякий акт мышления является синтетическим. Однако когда речь идет о логическом мышлении, то синтез почти во всех случаях предполагает предварительный анализ. Отношения,

==88

выражаемые суждениями, ясно формулируются лишь потому, что материал мышления подвергся предварительной обработке, расчленению, классификации: суждение оперирует строго определенными понятиями, которые сами свидетельствуют о предшествующей логической работе и о ее продукте. Продукт этой работы, в которой подытоживается и суммируется большое число последовательных процессов анализа и синтеза, в нашем обществе достается каждому индивиду одновременно с тем, когда он научается говорить, усваивается им через воспитание, которое почти сливается с естественным развитием личности настолько, что философы когда-то считали возможным верить в сверхъестественное происхождение языка. Требования логического мышления устанавливаются и утверждаются в каждом индивидуальном разуме непрерывным давлением социальной среды, при помощи самого языка и того, что передается в формах языка. Это — наследство, которого никто не лишен в нашем обществе и которое никто не помышляет отвергнуть. Таким образом, логическая дисциплина непреодолимо навязывается у нас операциям каждого индивидуального разума. Новые синтезы, вырабатываемые разумом, должны подходить к определениям тех понятий, которыми он пользуется, к определениям, которые сами были узаконены предшествующими логическими операциями.

Короче говоря, умственная деятельность личности в нашем обществе, в какой бы форме она ни совершалась, должна быть подчинена закону противоречия.

Совсем иные условия, в которых протекает пра-логическое мышление. Несомненно, и оно передается социальным путем, т. е. через посредство языка и понятий, без которых оно было бы просто невозможным. И пра-логическое мышление предполагает предварительно выполненную работу, наследие, которое переходит от поколения к поколению. Однако эти понятия отличны от наших, а следовательно, отличны от наших и умственные операции. Пра-логическое мышление — синтетическое по своей сущности: я хочу сказать, что синтезы, из которых оно состоит, не предполагают, как те синтезы, которыми оперирует логическое мышление, предварительного анализа, результат которого фиксируется в понятиях. Другими словами, связи представлений обычно даны вместе с самими представлениями. Синтезы в первобытном мышлении являются в первую очередь и оказываются почти всегда, как мы видели при рассмотрении первобытного восприятия, неразложенными и неразложимыми. По той же причине мышление первобытных людей в очень многих случаях обнаруживает одновременно и непроницаемость в отношении опыта, и нечувствительность к противоречию. Коллективные представления не фигурируют в первобытном мышлении изолированно. Они не анализируются в нем для того, чтобы быть расположенными затем в логическом по-

==89

рядке. Они даны всегда в известной связи в предвосприятиях, предпонятиях, предассоциациях и, почти можно сказать, в предрассуждениях: это мышление именно оттого, что оно — мистическое, является и пра-логическим.

Но нам могут возразить следующее: если мышление в низших обществах столь отлично в своих операциях от логического мышления, если основной закон этого мышления — закон сопричастности, который априори делает возможным предассоциации и разнообразные до бесконечности партиципации партиципаций, если, наконец, оно освобождает себя от контроля опыта, то не должны ли мы его считать не подчиненным каким-либо правилам, совершенно произвольным, абсолютно непроницаемым для нас? Между тем почти во всех низших обществах мы встречаем то неподвижное, остановившееся мышление, почти неизменное не только в своих чертах, но и в самом содержании, вплоть до деталей представлений. Причина заключается в том, что это мышление, хотя оно и не подчинено логическому механизму, или вернее, именно потому, что оно ему не подчинено, вовсе не свободно. Однообразие этого мышления — отражение однородности в строении общества, которому оно соответствует и которое оно выражает> Институты первобытного общества, так сказать, наперед закрепляют — *ne varietur* (в неизменном виде) — реально возможные комбинации коллективных представлений. Число и характер связей этих представлений на деле предопределены одновременно с данными представлениями. В установленных таким путем предассоциациях особенно проявляется перевес закона партиципации и слабость требований собственно интеллектуального мышления.

Кроме того, коллективные представления обычно образуют часть мистического комплекса, в котором эмоциональные и аффективные элементы совершенно не позволяют мысли быть и владеть собой. Для первобытного мышления едва ли существует голый объективный факт.

Ничто не преподносится этому мышлению без наслоения мистических элементов: всякий объект его восприятия, как обычный, так и необычный, вызывает более или менее сильную эмоцию, причем сам характер эмоции в свою очередь предопределен традициями. Дело в том, что, исключая узкоиндивидуальные эмоции, которые зависят от непосредственной реакции организма, у первобытных людей нет ничего более «социализированного», чем эмоции. Доказательством этого служат те проявления бесчувственности, которые каждый социальный тип обнаруживает у других. Так же и природа, воспринимаемая, ощущаемая, переживаемая членами низшего общества, по необходимости оказывается столь же неизменной и неподвижной, сколь неизменны институты общеизвестной группы. Мистическое и пра-логическое мышление начнет развиваться только тогда, когда

==90

первоначальные синтезы, предассоциации коллективных представлений мало-помалу распадутся и разложатся, другими словами, когда опыт и требования логики одержат верх над законом партиципации. Только тогда, подчиняясь этим требованиям, *мысль* в собственном смысле слова начнет дифференцироваться, освобождаться, быть самой собой. Только тогда станут возможными мало-мальски сложные интеллектуальные операции. Логический механизм, которому постепенно подчиняется прогрессирующее мышление, является одновременно необходимым условием свободы этого мышления и столь же необходимым орудием его прогресса.

2

Память играет в пра-логическом мышлении роль более значительную, чем в нашей умственной жизни, где некоторые выполняющиеся ею функции из нее изъяты или приняты другой характер» Наша сокровищница социального мышления передается в уплотненном виде, в форме иерархии подчиненных и соподчиненных между собой понятий. В низших обществах она состоит из часто неизмеримого количества коллективных представлений, весьма сложных и объемистых, и передается почти исключительно при помощи памяти. В течение всей жизни, идет ли речь о священных или мирских вещах, всякое Воздействие, которое вызывает помимо нашей воли деятельность логической функции, пробуждает у первобытного человека сложное и часто мистическое воспоминание, регулирующее действие* Сама память первобытного человека имеет особую тональность, которая отличает ее от нашей. В пра-логическом мышлении память Имеет совершенно иную форму и другие тенденции, ибо и материал ее Совершенно иной. Она одновременно очень точна и весьма аффективна. Она воспроизводит сложные коллективные представления с величайшим богатством деталей и всегда в том порядке, в котором они традиционно связаны между собой в соответствии с мистическими отношениями. Восполняя таким образом в известной мере логические функции, она в той же мере пользуется и привилегиями логических функций. Например, представление, неизбежно вызываемое в памяти другим представлением, часто приобретает в сознании первобытного человека силу и характер логического мышления. Вот почему, как мы видим, знак принимается почти всегда за причину.

Предассоциации, предвосприятия, предрассуждения, которые занимают столько места в мышлении низших обществ, отнюдь не предполагают логической деятельности, они просто

доверяются памяти. Поэтому мы должны ожидать, что у первобытных людей память чрезвычайно развита. И действительно, наблюдатели подтверждают

==91

этот факт. Однако они предполагают, что память выполняет у первобытных людей те же функции, что и у нас. Они видят чудеса памяти там, где память просто проявляется в ее нормальной степени. «Во многих отношениях, — говорят Спенсер и Гиллен, рассказывая о своих австралийцах, — память их является феноменальной». Туземец не только различает след каждого животного и каждой птицы, но, осмотрев какую-нибудь нору, моментально узнает и сможет по направлению последних следов сказать вам, здесь животное или нет. Каким бы необычным это ни казалось, но туземец различит отпечаток ног знакомого ему человека. Эта поразительная память первобытных людей была отмечена уже первыми исследователями Австралии. Так, например, Грей рассказывает, что три вора были обнаружены по их следам. «Мне удалось встретить одного умного туземца по имени Мойе-э-нан и в его сопровождении посетить огород, откуда был украден картофель. Он увидел там следы трех туземцев и, пользуясь способностью определять по отпечаткам ног тех людей, которые оставили эти следы, способностью, которая присуща туземцам, он сообщил мне, что эти три вора были две жены одного туземца и мальчик по имени Даль-бэ-ан». Эйр поражен «исчерпывающим знанием туземцами каждого уголка той территории, которую они занимают: после ливня они отлично знают, на какой скале вернее всего могло остаться немного воды, в какой расщелине она продержится дольше всего... Если за ночь выпала сильная роса, то они знают места, где растет самая высокая трава, где можно набрать больше всего водяных капель...»

В. Э. Рот также подчеркивает «поразительную силу памяти» туземцев северо-западного Квинсленда. Он слышал, как «они распевали песни, для исполнения которых целиком требовалось полных пять ночей (ряд *Молонга*, исполняемых во время корробори¹). Факт кажется еще более чудесным, если вспомнить, что песни поются на языке, совершенно неизвестном для тех, кто их исполняет. Племя может выучить и петь хором целые корробори на языке, абсолютно отличном от родного, причем никто среди действующих лиц или аудитории не понимает ни единого слова. Слова воспроизводятся весьма точно: я в этом убедился, собирая одни и те же корробори, когда они исполнялись племенами, говорящими на разных языках и живущих на расстоянии более ста миль одно от другого».

Фон ден-Штейнен констатировал такие же факты во время своего исследования бассейна Ксингу. «Каждое племя знало песни соседних племен, не понимая точно их смысла, как я мог убедиться в этом не-

¹ Празднества тотемистического характера у туземцев Центральной Австралии, длящиеся несколько месяцев и сопровождающиеся плясками и разгулом. — *Ред.*

==92

однократно». У огромного числа североамериканских племен также были обнаружены заклинания священного характера, передававшиеся из поколения в поколение, которых, однако, не понимали ни священнослужители, ни аудитория. Наконец, в Африке Ливингстон также был поражен памятью некоторых туземцев. «Эти послы вождей имеют чрезвычайно верную память. Они переносят послания иногда на очень далекие расстояния и воспроизводят их почти слово в слово. Обыкновенно они отправляются по двое или по трое и каждый вечер во время своего путешествия повторяют послание, чтобы не исказить первоначального текста. Одним из возражений туземцев против обучения письму была как раз ссылка на то, что эти люди могут передавать новости далеко не хуже письма».

Особенно замечательной формой памяти, столь развитой у первобытных людей, является та, которая до мельчайших деталей сохраняет облик местностей, по которым прошел туземец, и позволяет ему находить дорогу с уверенностью, поражающей европейца. Топографическая память у североамериканских индейцев «граничит с чудом: им достаточно побывать один раз в каком-нибудь месте для того, чтобы навсегда точно запомнить его. Каким бы большим и непроходимым ни был лес, они пробираются сквозь него не плутая. Туземцы Акадии и залива Св. Лаврентия часто отправлялись в челноках из коры на полуостров Лабрадор... Они делали по 30 или 40 морских лье без компаса и неизменно попадали как раз на то место, где собирались высадиться... В самую туманную погоду они несколько дней могут безошибочно идти по солнцу». Шарльвуа близок к тому, чтобы видеть в этом врожденную способность. «Они рождаются с этим талантом: это отнюдь не плод их наблюдений или долгой привычки. Даже дети, которые не выходили еще из своего селения, идут с такой же уверенностью, как и те, которые побывали во всей стране». Подобно австралийцам, «они обладают удивительным талантом узнавать, проходил ли кто-нибудь по данному месту. На самой низкой траве, на самой твердой почве, даже на камнях они обнаруживают следы, и по их форме, направлению, расстоянию друг от друга они различают следы представителей разных племен и отличают мужчин от женщин».

Доктор Пехуэль-Леше, который изучал факты того же рода на западном побережье Африки, вполне основательно различает то, что он называет чувством места (Ortssinn) и чувством направления (Richtsinn). То, что мы называем чувством места, является просто памятью места — это приобретенная способность, которая основана на очень живой памяти, на запоминании бесконечного количества деталей, она позволяет точно ориентироваться в пространстве. Над чувством места помещается или следует поставить чувство, или чутье, направления. Это не какое-то социальное чувство, а чувство места,

==93

достигшее высокой степени совершенства (т. е. ставшее такой формой памяти). Тот, кто приобрел это чутье, никогда не заблудится. Несомненно, «он не всегда способен безошибочно прийти в определенный пункт, но зато он всегда по крайней мере будет двигаться в направлении, ведущем к цели... где бы он ни находился и в какую бы он погоду ни шел: в туман, в дождь, в снег, в темную ночь. Это чутье, однако, как я наблюдал, совершенно пропадает во время сильных гроз... индивиды, наделенные хорошим чувством места, не страдают головокружением и морской болезнью».

Приведенный анализ позволяет нам истолковать аналогичные наблюдения, сообщаемые другими исследователями и также относящиеся к индивидам, принадлежащим к обществам низшего типа. Так, например, один австралиец, по имени Миаго, «мог сейчас же и безошибочно указать точное направление порта, куда мы направлялись, при отсутствии солнца и звезд, которые могли бы ему помочь. Его часто подвергали испытанию и притом в самой неблагоприятной обстановке. Сколь ни странным это может показаться, он всегда отвечал правильно. Его способность, хоть она очень похожа на то, что, как я слышал, приписывают туземцам Северной Америки, сильно поражала меня еще на земле, но на море, далеко от невидимого берега, она казалась мне невероятной, необъяснимой...». Миаго «точно помнил все места, которые мы посетили во время плавания; можно было бы сказать, что он хранил в своей памяти след корабля с абсолютной точностью».

Эта же способность наблюдалась и у туземцев Огненной Земли. «Никеакас так хорошо знал побережье между 47 градусом и Магеллановым проливом, что, когда его после долгого плавания вдали от всякой земли привели на невысокий холм, он смог указать лучшие места для стоянки судна и ловли тюленей, видимые с этого пункта. Маленький Боб, которому было только 10 лет, находился на борту «Адонеи» в море. Когда корабль подошел к берегу, Лоу спросил у него, где можно найти бухту. Как только Боб понял вопрос, а это было ему не легко, ибо он очень мало понимал тогда по-английски, он поднялся вверх по снастям и стал беспокойно осматриваться. После некоторого колебания он указал место, куда следовало направиться, затем устроился около лота и подал знак Лоу, когда настало время пользоваться им при приближении к берегу... Необычайное свидетельство той степени, которой достигает способность восприятия и памяти у этих дикарей».

Речь идет, по-видимому, об удивительно развитом чувстве места, достигшем высшей степени, на которой оно, по выражению д-ра Пехуэля-Леше, становится чувством направления: здесь, однако, нет никакого другого чуда, кроме чуда необычайной топографической памяти.

94

Фон ден-Штейнен дал хорошее описание аналогичного, хотя и менее поразительного, случая. «Антонио (так звали одного бакаири) все видел, все слышал, накапливал в памяти самые незначительные подробности, и при помощи этих топографических признаков он проявлял способность, которую цивилизованные люди называют чутьем направления. Если бы я сам не убедился в этом путем многочисленных расспросов, то едва ли поверил, чтобы кто-нибудь был в состоянии без письменных заметок после единственного путешествия по однообразной реке приобрести такое исчерпывающее знание особенностей ее течения. Антонио не только точно знал всякую извилину, но он был в состоянии каждый раз верно указать, сколько оставалось извилин до того или иного места. Карту он имел в голове, или, вернее, он удержал в своей памяти известное количество незначительных на вид фактов в их последовательности (здесь дерево, там ружейный выстрел, еще дальше пчелы и т. д.)».

Необычайное развитие памяти, притом конкретной памяти, верно, до мельчайших деталей, воспроизводящей чувственные впечатления в порядке их восприятия, засвидетельствовано также необычайным богатством словаря первобытных языков и их крайней грамматической сложностью. А между тем люди, которые говорят на этих языках и обладают такой памятью,

например туземцы Австралии или Северной Бразилии, не способны считать дальше двух или трех. Малейшее рассуждение внушает им такое отвращение, что они сейчас же объявляют себя усталыми и отказываются его продолжать. Следует допустить, как уже было отмечено выше, что память восполняет у них, с большим трудом несомненно, те операции, которые в других обществах зависят от логического механизма. У нас в том, что касается интеллектуальных функций, памяти отведена лишь подчиненная роль — хранительницы результатов, полученных путем логической выработки понятий. Для пра-логического мышления воспоминания почти сплошь весьма сложные представления, которые следуют одно за другим в неизменном порядке; в отношении их самые элементарные логические операции становятся весьма затруднительными (сам язык к ним не приспособлен), так что трудно предположить, чтобы традиция допускала такие операции и отдельным индивидам приходили в голову или они решались воспроизводить их. Наше мышление, поскольку оно является отвлеченным, может сразу решать большое число вопросов, предполагаемых одной-единственной формулировкой, лишь бы употребляемые нами понятия были достаточно общими и точными. Но пра-логическое мышление не может это даже представить себе, и данное обстоятельство делает таким трудным для нас воспроизведение процесса первобытного мышления. Переписчик XI в., который терпеливо воспроизводил страницу за страницей ка-

==95

кую-нибудь заветную для него рукопись, не дальше отстоит от ротационной машины больших газет, печатающей в несколько часов сотни тысяч экземпляров, чем пра-логическое мышление, для которого связи представлений даны наперед и которое пользуется почти единственно памятью, отстоит от логического мышления с его удивительным аппаратом отвлеченных понятий.

3

Вправе ли мы, однако, сказать, что это мышление, даже в обществах самого низкого типа, совершенно не имеет в своем распоряжении абстрактных понятий? Нет, конечно; сам язык, часто весьма сложный, который в употреблении в этих обществах, социальные установления, которые передаются в них из поколения в поколение, достаточно свидетельствуют о противном. Однако понятия, которые в ходу у этих обществ, большей частью отличаются от наших. Мышление, которое их образует и употребляет, не является только пра-логическим. Оно по существу также мистическое, и если мистический характер обуславливает, как мы видели, способ восприятия у первобытных людей, то не меньше влияния оказывает он на способ абстрагирования и обобщения, т. е. выработки понятий. Что касается собственно коллективных представлений, в частности, то пра-логическое мышление абстрагирует чаще всего, подчиняясь закону сопричастности. Ясно, что очень трудно привести доказательства этого, так как свидетельства, которые мы можем собрать у наблюдателей, неизбежно переводятся на язык привычных им понятий, вмещающихся в наши логические рамки. Тем не менее Спенсер и Гиллен сообщили некоторое количество фактов, которые позволяют достаточно ясно видеть, каким образом совершается абстрагирование в пра-логическом мышлении. «Когда у туземцев спрашивают, что означают некоторые рисунки, они неизменно отвечают, что рисунки эти сделаны только для забавы, что они не имеют никакого смысла... Однако те же самые рисунки, совершенно похожие по

своей форме на первые, если только они исполнены на каком-нибудь ритуальном предмете или в особом месте, имеют весьма определенный смысл. Тот же самый туземец скажет вам, что определенный рисунок в известном месте не представляет ничего, и совершенно точно объяснит вам, что должен обозначать такой же рисунок, если он исполнен в другом месте. Следует отметить, что второй рисунок всегда находится на священном участке земли, к которому женщины не должны приближаться». «*Нуртунья* (священный шест) — символ какого-нибудь предмета и притом только данного предмета, хотя по внешнему виду и строению она может быть совершенно похожей на такую *нуртунью*, которая представляет совер-

==96

шенно другой предмет. Предположим, например, что, как это имело место в одном недавнем случае, большая *чуринга* или *нуртунья* представляет «нисса» (каучуковое дерево): тогда *нуртунья* так тесно ассоциируется в сознании туземца с указанным деревом, что он совершенно не в состоянии представлять себе под ним что-нибудь другое, и если через некоторое время у туземца возникает потребность (нужда) в *чуринге* или *нуртунье*, совершенно одинаковых с первым экземпляром, хотя бы для того чтобы представить эму, то ему необходимо придется изготовить другой экземпляр». Наоборот, один и тот

т же предмет может при разных обстоятельствах иметь совершенно разные значения. «Различные части *ванинги* (священного символа тотем-

мического животного или растения) имеют разные значения; следует, однако, помнить, что одно и то же расположение частей будет иметь один смысл, когда оно относится к одному тотему, и совершенно иной смысл в связи с другим тотемом». Наконец, по поводу рисунков геометрического типа, собранных у тех же австралийцев, Спенсер и Гиллен говорят: «Происхождение их совершенно неизвестно, а значение, если они его имеют, — чисто условное. Так, например, спираль или ряд концентрических кругов, вырезанные на поверхности какой-нибудь *чуринги*, могут обозначать «нисса» (каучуковое дерево), но совершенно одинаковый рисунок, вырезанный на другой *чуринге*, будет уже представлять лягушку».

Перед нами совершенно отчетливые примеры того, что мы называем мистической абстракцией, которая, при всем своем отличии от логической абстракции, тем не менее процесс, часто употребляющийся в первобытном мышлении. -Если, действительно, среди условий абстрагирования (отвлечения) исключают (т. е. производящее отбор и выделение признаков) внимание является одним из главных, если это внимание необходимо направляется на те черты и элементы объекта, которые имеют наибольший интерес и значение в глазах субъек-

яекта, то мы знаем, какие элементы и черты максимально интересны

- и значимы для мистического и пра-логического мышления. Это, прежде всего, те черты и элементы, которые устанавливают связи между данными видимыми, осязаемыми предметами и тайными невидимыми силами, которые циркулируют всюду, духами, призраками, | душами и т. д., обеспечивающими предметам и существам мистические

свойства и способности. Внимание, как и восприятие, ориентировано у первобытных людей иначе, чем у нас. Абстрагирование совершается совершенно по-иному, чем у нас, и под направляющим влиянием закона партиципации.

Нам крайне трудно воспроизвести этот процесс. Как понять первое наблюдение Спенсера и Гиллена, приведенное выше, согласно которому из двух рисунков, совершенно тождественных, но располо-

==97

женных в разных местах, один представляет определенный предмет, другой не выражает ничего? Для нас существеннейшей чертой рисунка в отношении к тому, что он выражает, служит отношение сходства. Конечно, рисунок может в то же самое время иметь символический, религиозный смысл и вызывать мистические представления, сопровождающиеся весьма живыми чувствованиями; таковы, например, фреска фра Анджелико в монастыре св. Марка во Флоренции. Однако это элементы, появляющиеся по ассоциации, а основным моментом остается сходство. Напротив, моментом, интересующим в первую голову первобытное мышление, является связь между изображением (и самим объектом) и пребывающей в нем мистической силой. При отсутствии этой сопричастности форма объекта или рисунка лишена всякого интереса ¹.

Вот почему, когда рисунок нарисован или выгравирован на священном предмете, то это нечто большее, чем изображение: он сопричастен священному характеру предмета и его мистической силе. Когда же этот рисунок находится на другом месте, т. е. на предмете, не имеющем священного характера, то он уже нечто меньшее, чем изображение. Лишенный мистического смысла, рисунок лишен всякого смысла.

Это объяснение подтверждается подробностями рассказа Кэтлина относительно исполненных им портретов вождей мандатов. Кэтлин не устает расписывать удивление и ужас, которые вызвал у мандатов сам вид изображений. А между тем эти индейцы с незапамятных вре-

¹ Европейский наблюдатель, когда он осмеливается истолковывать рисунки первобытных людей, почти наверняка попадает впросак. Фон ден-Штейнен на опыте убедился в этом в Бразилии. Паркинсон, со своей стороны, говорит: «Мы оказываемся здесь пред загадкой, которую разгадать трудно. «Mitteilungen» (немецкий этнографический журнал) видит в этих рисунках змей. И действительно, на рисунках можно различить голову и тело змеи. Однако байнинги утверждают, что это свинья... Следующее изображение могло бы в крайнем случае сойти за лицо, однако, согласно разъяснению туземцев, оно обозначает дубину, хотя не имеет с ней никакого сходства. Можно сказать, что решительно никому, даже человеку, одаренному самым безумным воображением, никогда не пришло бы в голову такое объяснение... Я был склонен рассматривать три круглых рисунка, следующих за указанными

двумя, как глаза. Туземцы, однако, сейчас же разрушили эту иллюзию, присовокупив, что глаза не могут быть воспроизведены на рисунке...

Объяснения орнаментов были мне даны самими байнингами. Не может быть никакого сомнения, что те, которые исполняют эти рисунки, ассоциируют с ними определенные идеи, хотя отношения между ними почти во всех случаях остаются для нас темными, так как рисунок не имеет никакого сходства с изображаемым предметом. Мы видим, как мало у нас права истолковывать орнаменты первобытного человека по тому сходству с известным нам предметом, которое обнаруживается в рисунке.

Байнинги видят в этих традиционных рисунках раковину, определенный листок, человеческое лицо и т. д. Данное представление так крепко утвердилось, что когда у них спрашиваешь о смысле этих рисунков, то встречаешь на их лице выражение полного недоумения: они не могут постичь, как это все не могут сразу понять смысла орнаментов».

98

мен имели привычку рисовать на знаменах самые поразительные события из своей истории и воспроизводить в рисунках, правда очень грубо, черты вождей. Как объяснить сильнейший страх, вызванный портретами Кэтлина? Быть может, их большим сходством с их оригиналами? Нет, истина заключается в том, что манданы оказались перед необычными изображениями, которые наделены в их глазах новой мистической партиципацией и, следовательно, представляют опасность, как и все неизвестное. Их собственные рисунки также выражали известную партиципацию, но уже вполне определенную, а потому и не вызывавшую беспокойства. Портреты Кэтлина выражали для туземцев совершенно иную сопричастность, ибо применявшиеся Кэтлином приемы казались туземцам таинственными: его портреты были *как живые*. Таким образом, и в этом случае, как и в предшествующих, пра-логическое мышление абстрагирует с мистической точки зрения. Если не чувствуется мистической партиципации, то форма изображения проходит незаметно или по крайней мере не задерживает на себе внимания, что в переводе на язык европейского наблюдателя передается так: рисунок «абсолютно ничего не обозначает». Из сказанного вовсе не следует, что первобытный человек не различает рисунков, это значит, что если он не абстрагирует мистически, то не абстрагирует совсем.

Наблюдения, относящиеся к *нуртунье*, имеют не менее отчетливый смысл. Арунта не могут себе представить, чтобы одна и та же *нуртунья* представляла сначала дерево, а потом эму: им гораздо легче для изображения эму сделать вторую *нуртунью*, одинаковую, впрочем, с первой. Можно здесь усмотреть обрядовое правило, которое не позволяет, чтобы один и тот же предмет употреблялся с религиозной целью больше одного раза. Однако Спенсер и Гиллен отвергают подобное объяснение. Они совершенно ясно говорят, что речь идет о разных значимостях, приписываемых арунта двум похожим предметам. Это отличный пример мистической абстракции. Одна из двух *нуртуний* мистически сопричастна дереву, другая сопричастна эму; этого достаточно, чтобы они были совершенно различны, чтобы один предмет не мог замещать другой. Тождественность формы этих предметов так же не представляет интереса для арунта, как, например, для нас не имеет значения тождественность звучания в словах «sang» (*кровь*) и «sent» (*сто*). Как мы постоянно употребляем эти слова, не обращая внимания на их тождественное звучание, так и пра-

логическое мышление нечувствительно к сходству формы двух предметов. Оно останавливает внимание лишь на мистической сопричастности, которая обуславливает священный характер каждого из этих предметов.

==99

Подобным образом на одной *чуринге* какой-нибудь рисунок представляет каучуковое дерево, а на другой — лягушку. Наблюдатели делают из этого вывод, что для австралийцев смысл рисунков чисто условный. В данном случае следовало бы, однако, говорить не об условности, а о мистичности. Рисунок интересует их, лишь поскольку выражает мистическую сопричастность. Последняя, в свою очередь, зависит исключительно от мистической природы *чуринги*, на которой сделан рисунок. Если *чуринги* различны, то туземцам мало дела до того, что рисунки на них одинаковы. Сходство рисунков обращает на себя внимание австралийцев не больше, чем внимание музыканта при чтении партитуры останавливается на том обстоятельстве, что *la* (ля) совершенно так же помещено на нотных линейках [в ключе *sol* (соль)], как *do* [в ключе *fa* (фа)]. Спенсер и Гиллен говорят следующее: «Определенное расположение частей рисунка будет иметь один смысл, если оно употребляется в связи с одним тотемом, и совершенно иной, если оно употребляется в связи с другим тотемом». Но *чуринги* имеют тот же мистический характер, что и тотемы, и делают возможным те же самые сопричастности.

Из приведенного выше первого наблюдения вытекает, что место, занимаемое существом, предметом, изображением, имеет решающее значение, по крайней мере в некоторых случаях, для мистических свойств этого существа, предмета или изображения. И обратно, определенное место, как таковое, именно сопричастно находящимся в нем предметам и существам, оно обладает, таким образом, определенными мистическими свойствами. Для пра-логического мышления пространство не представляется чем-то единообразным и однородным, безразличным в отношении того, что его наполняет, лишенным качеств и во всех своих частях тождественным самому себе. Напротив, у племен Центральной Австралии, например, каждая социальная группа чувствует себя мистически связанной с той частью территории, которую она занимает или по которой она передвигается; она не представляет себе, чтобы какая-нибудь другая группа могла занимать эту территорию или она сама заняла территорию другой группы. Между землей и общественной группой существуют отношения сопричастности, равнозначные своего рода мистической собственности, которая не может быть ни переделана, ни отнята, ни завоевана. Кроме того, на каждом определенном участке территории каждая местность, со свойственными ей обликом или формой, определенными скалами, деревьями, родниками, песчаными дюнами и т. д., мистически связана с видимыми или невидимыми существами, которые якобы там пребывают или обнаруживаются людям, с личными духами, которые там ждут своего перевоплощения. Между этими местностью и существами есть взаимная сопричастность: ни местность без них, ни

существа без местности не были бы тем, чем они являются. Это и есть то, что Спенсер и Гиллен обозначают именем «местного родства» (local relationship) и чем объясняют «тотемические паломничества», столь интересно описанные обоими авторами.

Но если так, то мы имеем новое основание для предположения, что пра-логическое мышление вообще абстрагирует совсем не так, как наше. Условие нашего абстрагирования — логическая однородность понятий, позволяющая их комбинировать. Но однородность тесно связана с представлением об одном пространстве. Так как, однако, пра-логическое мышление, напротив, представляет себе разные области пространства как качественно различные, определенные своими мистическими сопричастностями с теми или иными группами существ и предметов, то абстрагирование в том его виде, в каком мы его обычно понимаем, оказывается весьма трудным для пра-логического мышления и мы на его месте непременно найдем мистическое абстрагирование, подчиненное закону партиципации.

4

Еще яснее, чем в абстрагировании, принципы и приемы, свойственные пра-логическому мышлению, выявляются в его обобщениях. Я говорю не о понятиях, более или менее схожих с нашими, существование которых засвидетельствовано языковым словарем и представляющих приблизительно то, что называют родовыми образами: человек, женщина, собака, дерево и т. д. Мы увидим (в следующей главе), что общность таких понятий, вообще говоря, ограничена и что это компенсируется весьма своеобразным определением обозначаемого ими класса существ и предметов. С данной оговоркой эти понятия без особого труда могут быть сопоставлены с некоторыми нашими общими идеями. Наоборот, в коллективных представлениях первобытных людей, особенно в тех, которые связаны с их общественными институтами и религиозными верованиями, мы находим обобщения совершенно иной породы, которые с трудом могут быть воспроизведены нами, и их анализ позволяет нам нащупать, так сказать, самую суть пра-логического и мистического мышления. Можно было бы попытаться подойти к этим обобщениям, отправляясь, например, от некоторых мифов или известных тотемических верований, выраженных в обрядах и церемониях. Еще лучше, если это возможно, уловить их непосредственно, в самом сочетании элементов, из которых они образуются. В превосходных трудах Лумгольца «Неведомая Мексика» мы находим наблюдения (над гуичолами), которые проливают яркий свет на способы обобщения, свойственные пра-логическому мышлению.

«Пшеница, олень и *гикули* (священное растение) являются в известном смысле для гуичолов одной и той же вещью». Это отождествление на первый взгляд кажется совершенно необъяснимым. Лумгольц истолковывает его в утилитарном смысле: пшеница есть олень (в качестве питательного вещества), *гикули* есть олень (в качестве питательного вещества), наконец, пшеница есть *гикули* на том же основании. Все три вида предметов тождественны в

той мере, в какой они служат питанием для гуичолов. Объяснение правдоподобно, оно, несомненно, усваивается и самими гуичолами по мере того, как формулы старинных верований теряют для них свой первоначальный смысл. Однако, судя по изложению Лумгольца, для гуичолов, которые выражаются указанным образом, речь идет о совершенно иной вещи: именно мистические свойства этих существ и предметов, столь разных на наш взгляд, заставляют гуичолов соединять их в одно представление. *Гикули* является священным растением, на сбор которого мужчины, предназначенные для этого и подготовившие себя целым рядом весьма сложных обрядов, отправляются каждый год после торжественной церемонии. Сбор производится в отдаленном районе ценою крайних усилий и жестоких лишений: существование и благополучие гуичолов мистически связаны со сбором этого растения. В частности, урожай хлеба целиком зависит от этого. Если *гикули* нет или если оно не будет собрано со всеми полагающимися обрядами, то хлебные поля не принесут обычной жатвы. Но и олени в их отношении к племени наделены теми же мистическими чертами. Охота на оленей, которая происходит в определенное время года, — акт, религиозный по своей сущности. Благополучие гуичолов зависит от числа оленей, убитых в этот момент, точно так же, как зависит оно от количества собранного *гикули*; охота сопровождается теми же церемониальными обрядами, ей сопутствуют те же коллективные эмоции, с которыми связан сбор священного растения. Отсюда проистекает отождествление *гикули*, оленя и пшеницы, засвидетельствованное неоднократно.

«Вне храма, направо от входа, была положена охапка соломы. На солому с предосторожностями положили оленя. С оленем обращались так же, как и со снопами пшеницы, ибо в представлении индейцев пшеница есть олень. Согласно гуичолскому мифу, пшеница некогда

была оленем».

«Для гуичолов пшеница, олень, *гикули* так тесно связаны между

собой, что гуичолы рассчитывают на получение того же результата, т. е. урожая пшеницы, поев бульона, сваренного из оленьего мяса, или же поев *гикули*. Вот почему, распахивая поля, они, перед тем как приниматься за работу, едят *гикули*». Таким образом, в коллективных представлениях гуичолов, представлениях, которые, как известно,

==102

неотделимы от сильных религиозных эмоций, таких же коллективных, *гикули*, олень и пшеница сопричастны, по-видимому, мистическим свойствам, имеющим величайшее значение для племени; в этом качестве они и рассматриваются как представляющие «одно и то же». Сопричастность, ощущаемая гуичолами, в их глазах совершенно лишена той непонятности, которую мы, несмотря на все наши усилия, в ней обнаруживаем. Именно потому, что их коллективные представления подчинены закону сопричастности, им ничто не кажется более простым, более естественным, можно сказать, более необходимым. Пра-логическое и мистическое мышление действует здесь без принуждения, без усилия, не подчиняясь влиянию требований логики.

Это, однако, не всё. Лумголец покажет нам, как отношения сопричастности, которые мы только что привели, совмещаются с другими такого же рода. «Я отметил, — пишет он, — что олень считается тождественным *гикули*, *гикули* — тождественным пшенице, а некоторые

насекомые также тождественными пшенице. Склонность к рассмотрению совершенно разнородных предметов как тождественных проявляется еще в том факте, что весьма различные между собой предметы рассматриваются как перья. Облака, хлопок, белый хвост оленя, его рога и даже сам олень рассматриваются как перья. Туземцы верят также, что все змеи имеют перья». Таким образом, олень, который уже был пшеницей и *гикули*, оказывается также пером. Лумгольц настаивает на этом неоднократно. «Волосы, выдернутые из оленьего хвоста, обвязываются вокруг ритуальной стрелы отдельно от перьев птицы. Вспомним, что не только рога оленя, но и сам олень рассматривается как перо, так что употребление его шерсти вместо птичьих перьев и взамен их является наглядной иллюстрацией этого представления об олене».

Но помимо того мы знаем, что перья наделяются в верованиях гуичолов совершенно особыми мистическими свойствами. «Птицы, особенно орлы и соколы... слышат всё. Этой же способностью наделены и их перья: они также слышат, как говорят индейцы, они также наделены мистическими способностями. В глазах гуичолов перья являются символами, приносящими здоровье, жизнь и счастье. С помощью перьев шаманы могут слышать всё, что им говорят из-под земли и со всех концов мира, с помощью перьев они совершают свои магические подвиги... все виды перьев (за исключением перьев ястреба и ворона) — желанные украшения для ритуальных предметов: их всегда не хватает для гуичолов. Есть, однако, одно перо, обладающее высшей мистической силой, и **им**, как это ни странно, является олень. Всякий индеец, который убивает оленя, становится владельцем драгоценного пера, которое обеспечивает ему здоровье и благополучие... Не только рога, но и все тело оленя является для сознания гу-

==103

ичола пером, точно так же как пером называют птицу. Я наблюдал, что волоски из хвоста оленя служили пером и привязывались к ритуальным стрелам...»

Таким образом, наличие мистических свойств одновременно и в птицах (и в **их** перьях), и в олене (и в волосках его хвоста) делает понятным выражение гуичолов: «Олень есть перо». Лумгольц объясняет это выражение «сильной склонностью гуичолов усматривать аналогии между вещами, и то, что мы называем разнородными феноменами, является для них реальностями, тождественными между собой». Что же, однако, представляет эта склонность? И какого рода аналогии могут обнаружить гуичолы между орлиным пером, хлебным зерном, оленьим рогом, *гикули*, если не мистическую аналогию? Тем более что речь здесь идет не только об аналогии или ассоциации, а о тождестве. Утверждения Лумгольца в данном пункте совершенно категоричны: согласно гуичолам олень есть *гикули*, *гикули* есть пшеница, пшеница есть олень, олень есть перо. В другом месте мы узнаем, что большинство богов и богинь суть змеи. Змеями являются также водные бассейны и источники, в которых обитают божества, змеи также жезлы богов. С точки зрения логической мысли эти тождества остаются непонятными. Одно существо может быть символом другого, но оно не есть это другое. С точки зрения, однако, пра-логического мышления тождества вполне понятны: это тождества сопричастности. Олень есть *гикули*, или пшеница, или перо, как бороро суть араара, как вообще член тотемической группы является своим тотемом. Факты, сообщенные Лумгольцем, весьма знаменательны. Именно благодаря сопричастности перо орла наделено теми же мистическими свойствами, что и сам орел, а все тело оленя — теми же свойствами,

что его хвост: из-за той же партиципации олень становится тождественным перу орла или *гикули*.

Таким образом, не приводя дальнейших доказательств, мы имеем перед собою принцип обобщения, озадачивающий логическое мышление, но совершенно естественный для мышления пра-логического. Перед нами пример обобщения в форме того, что мы за неимением лучшего термина назвали предассоциацией коллективных представлений: тождества такого рода, который мы только что подвергли анализу, всегда даны в каждом индивидуальном сознании одновременно с самими представлениями. Отсюда проистекает глубокое различие между этими представлениями и нашими: различие существует даже и тогда, когда нам кажется, что с той и с другой стороны берутся довольно схожие родовые понятия. Когда член низшего общества, австралиец, например, или гуичол, думает об олене, пере или облаке, то родовой образ, который ему представляется, предполагает и содер

==104

жит в себе нечто иное, чем аналогичный образ, появляющийся при тех же обстоятельствах в сознании европейца.

Наши понятия окружены атмосферой логических потенций, или возможностей. Это и разумел Аристотель, когда говорил, что мы никогда не мыслим частного, как такового. Когда я себе представляю личность — Сократа, то я одновременно с этим представляю себе человека — Сократа. Когда я вижу свою собаку или свою лошадь, я вижу их, конечно, с их индивидуальными особенностями, но вместе с тем я вижу их как принадлежащих к виду собаки и лошади. Строго говоря, образ собаки или лошади может отразиться в моем зрачке и появиться в моем сознании как особь лишь тогда, когда я не обращаю на него внимания. Но как только я воспринимаю этот образ, он становится неотделимым от всего того, что вызывается в моем сознании словами «собака» и «лошадь», т. е. не только от бесконечного количества других потенциальных образов, похожих на первые, но также и от того непрерывного сознания, которое имеется у меня одновременно о себе, о всем мире возможного опыта, логически упорядоченного и мыслимого. А так как каждое из моих понятий может быть разложено на другие, поддающиеся в свою очередь анализу, то я знаю, что могу переходить от одних понятий к другим по определенным ступеням, которые одинаковы для всех сознаний, подобных моему. Я знаю, что логические операции, если они правильны и их элементы как следует извлечены из опыта, приведут меня к точным результатам, которые будут подтверждены опытом в той мере, в какой я в состоянии буду их продолжать. Короче говоря, логическое мышление предполагает, более или менее сознательно, систематическое единство, которое наилучшим образом осуществляется в науке и философии. Этим единством логическое мышление частично обязано самой природе своих понятий, их однородности, упорядоченной правильности. Это материал, который логическая мысль выработала лишь мало-помалу, но без которого она не получила бы развития.

Но таким материалом мышление первобытных обществ не располагает. В его распоряжении, правда, имеется язык, однако его строение в общем отличается от строения наших языков. Оно содержит, правда, и отвлеченные, и общие представления, однако ни отвлеченность, ни общность не соответствуют отвлеченности и общности наших понятий. Вместо того

чтобы быть окутанными атмосферой логических возможностей, представления погружены, так сказать, в атмосферу мистических возможностей. Поле сознания здесь не однородно, и поэтому собственно логическое обобщение и логические операции над понятиями оказываются недоступными. Элемент общности заключается в возможности, впрочем предопределенной, мистических взаимодействий между существами или аналогичных мистических

==105

действий, общих различным существам. Логическая мысль имеет дело с целой лестницей понятий различной общности, которые она в той или иной мере анализирует или синтезирует. Пра-логическое мышление заполнено коллективными представлениями, связанными между собой таким образом, что они порождают ощущение некоего общества, в котором существа действуют и реагируют друг на друга непрерывно при помощи своих мистических свойств, сопряженных друг другу или взаимно друг друга исключаящих.

Если таковы абстракции и обобщения для пра-логического мышления, если таковы предассоциации коллективных представлений, то классификации, характерные для него, подчас столь странные на наш взгляд, в которых оно располагает существа и предметы, получают свое объяснение без всякого труда. Логическое мышление классифицирует путем тех же операций, которые образуют понятия. Последние являются результатом анализа и синтеза, которые устанавливают виды и роды и распределяют существа по возрастающей общности обнаруженных в них свойств. Классификация в этом смысле не является операцией, отличной от анализа и синтеза или следующей за ними. Она совершается одновременно с абстрагированием и обобщением: она, так сказать, регистрирует их результаты, и ценность ее точно такая же, как и ценность этих операций. Она выражает известный порядок взаимной зависимости, соподчиненности между понятиями, взаимную связь между существами и предметами, причем она стремится возможно точнее соответствовать объективному соотношению вещей, так что операции, совершаемые над распределенными таким образом понятиями, сохраняют свое значение для реальных существ и предметов. Это руководящая идея, которая направляла умозрение древних греков, и она неизбежно появляется всякий раз, как логическое мышление начинает осознавать само себя и сознательно преследовать ту цель, к которой оно вначале стремилось произвольно.

Пра-логическое мышление, однако, совершенно лишено этого господствующего интереса к поддающейся проверке объективной значимости. Свойства, улавливаемые опытом в том смысле, в каком мы его разумеем, свойства, которые мы называем объективными, имеют для пра-логического мышления второстепенный интерес или лишь значение знаков и проводников мистических свойств. Кроме того, это мышление не распределяет понятия в каком-нибудь порядке. Оно оказывается пред лицом определенных предассоциации между коллективными представлениями, предассоциации, которые оно никогда не думает изменять: коллективные представления почти всегда гораздо

==106

более сложны, чем понятия в собственном смысле слова. Что же из себя представляют классификации пра-логического мышления? Они по необходимости должны определиться одновременно с предассоциациями и, подобно им, подчинены закону партиципации, они должны иметь те же пра-логический и мистический аспекты. Они должны служить выражением ориентировки, свойственной этому мышлению.

Уже приведенные выше факты служат доказательством этого. Когда гуичолы признают тождественность (благодаря закону партиципации) пшеницы, оленя, *гикули* и пера, то это, конечно, известного рода классификация, установившаяся между их представлениями, классификация, руководящим принципом которой является наличие у всех этих существ и предметов или, вернее, циркуляция между этими существами и предметами крайне важной для племени мистической силы. Но только эта классификация не выделяется, как следовало бы в соответствии с нашими умственными навыками, в понятие более широкое по объему, чем понятия предметов, включенных в классификацию. Достаточно, чтобы предметы представлялись и ощущались объединенными в комплексе коллективных представлений, эмоциональная действенность которого компенсирует в более чем достаточной мере авторитет, который впоследствии придаст общим понятиям их логическая ценность.

Таким же образом объясняются и те классификации, к которым было привлечено внимание Дюркгеймом и Моссом¹ и в которых указанные исследователи подчеркнули глубокое отличие от наших логических классификаций. В огромном количестве обществ низкого типа, в Австралии, в Западной Африке, согласно недавнему труду Деннетта, у североамериканских индейцев, в Китае и т. д., обнаружено, что все вещи в природе — животные, растения, звезды, страны света, цвета, неодушевленные предметы вообще разделены или были первоначально разделены на такие же классы, как и члены общественной группы. Если, например, члены данной группы разделены на известное количество тотемов, то так же обстоит дело и с деревьями, реками и звездами. Определенное дерево принадлежит к такому-то классу и потому должно служить исключительно для изготовления оружия, гробов и других предметов именно людей данного класса. Солнце у арунта считается женщиной *панунга*, т. е. входит в подгруппу, члены которой могут вступать в брак только с членами подгруппы пурула. Здесь есть некоторая аналогия с тем, что мы отмечали уже по поводу ассоциированных тотемов и местного родства (*local relationship*), здесь обнаруживается умственная привычка, совершенно отличная от наших навыков, заключающаяся в сближении и соединении существ

^еви-Брюль понимает здесь совместный труд Дюркгейма и Мосса.

==107

главным образом по их мистическим сопричастностям. Эта партиципация, ощущаемая с наивысшей силой между членами одного и того же тотема или одной и той же группы, между всей совокупностью членов, с одной стороны, и животным или растительным видом, являющимся тотемом данной группы, с другой стороны, эта партиципация ощущается также, хотя несомненно в меньшей степени, между данной тотемической группой и теми группами, которые занимают то же место в пространстве. Мы уже видели доказательства этого факта у австралийцев и североамериканских индейцев, где место каждой группы в общей стоянке

совершенно точно определено, в зависимости от того, откуда группа пришла — с севера, юга или с другой стороны. Сопричастность, таким образом, ощущается и между тотемической группе^, с одной стороны, и страной света, с другой. Следовательно, между этой группой и всем, что ей сопричастно, с одной стороны, и между данной страной света и всем, что сопричастно этой последней, — звездами, реками, деревьями и т. д., с другой.

Таким путем устанавливаются сложные партиципации, полное объяснение которых требовало бы углубленного знания верований и коллективных представлений общественной группы во всех их деталях. Они равносильны или по крайней мере соответствуют тому, чем для нас служат классификации, так как социальные партиципации наиболее сильно ощущаются каждым индивидуальным сознанием и служат тем, так сказать, ядром, вокруг которого сосредотачиваются другие партиципации. Здесь, однако, нет ничего, что бы походило (разве только по внешнему сходству) на наши логические обобщения. Последние предполагают ряд понятий определенного содержания и объема, образуя лестницу, ступени которой проверяются логическим мышлением. Пра-логическое мышление отнюдь не объективирует, таким образом, природу. Оно скорее, воспринимает ее в конкретном переживании, чувствуя свою сопричастность с ней, ощущая повсюду партиципации; эти комплексы сопричастности оно выражает в социальных формах. Элемент общности, если таковой и существует, можно искать только в сопричастности, которая распространяется на известные существа и предметы в той мистической силе, которая циркулирует между ними, объединяет и отождествляет их в коллективном представлении.

За неимением наиболее общих понятий мышление обществ низшего типа обладает коллективными представлениями, которые их заменяют до некоторой степени. Эти представления, хотя они имеют конкретный характер, являются крайне емкими в том смысле, что они непрерывно в употреблении, что они применяются в бесконечном количестве случаев, что они соответствуют, как уже было отмечено, тому, чем с этой точки зрения служат для логического мышления

==108

категории. Их мистический и конкретный характер, однако, часто сбивал с толку наблюдателей. Исследователи видели их огромное значение и не могли не отметить его. Вместе с тем, однако, исследователи чувствовали, что перед ними — способ мышления, совершенно не увязывающийся с их собственными умственными навыками. Несколько примеров, прибавленных к приведенным выше, помогут показать, чем являются эти представления, будучи общими, но не отвлеченными.

Гетервик обнаруживает у йяо верования, которые ему кажутся непостижимыми. Он не понимает, каким образом *лизока* (душа, тень или дух) может одновременно быть чем-то личным и безличным. И действительно, после смерти *лизока* становится *мулунгу*. Это слово имеет два значения: в первом значении оно разумеет душу покойника, в другом — мир духов вообще, или, более точно, совокупность духов умерших. Это можно было бы еще понять, если бы *мулунгу* означало собирательное единство, образующееся из объединения всех индивидуальных духов. Такое объяснение, однако, оказывается неприемлемым, ибо *мулунгу* означает в то же время «состояние или свойство, присущее какому-нибудь предмету, подобно тому как жизнь или здоровье присущи телу», и, кроме того, *мулунгу*

рассматривается как действенное начало во всем, что является таинственным. «Это *мулунгу*!» — восклицают йяо, когда им показывают какой-нибудь предмет, превосходящий их разумение. Перед нами характерная черта всех коллективных представлений подобного рода: они употребляются без всякого различия для обозначения одного существа и многих существ, для выражения качества или свойства предметов.

Чтобы выйти из затруднения, Гетервик различает то, что он называет «тремя ступенями анимистической веры»: 1) *лизока* человека, или его тень, которая проявляется в снах, в бреду и т. д.; 2) эта же *лизока*, рассматриваемая как *мулунгу*, предмет почитания и культа, — начало, управляющее земной жизнью, предопределяющее судьбы рода человеческого; 3) наконец, *мулунгу*, которое означает великую духовную силу творца мира и всякой жизни, источник всех одушевленных и неодушевленных вещей. По-видимому, Гетервик, как когда-то миссионеры Новой Франции (Канады), склонен истолковывать наблюдаемые им факты в духе собственных религиозных воззрений. Однако он добросовестно оговаривается: «И тем не менее нельзя провести четкой грани между этими тремя концепциями духовной природы. Различение между ними в сознании туземцев весьма сбивчиво. Никто не даст вам ясного и категорического выражения своих верований в этой области».

Если Гетервик не получил от йяо угодных ему ответов, то это произошло, может быть, потому, что йяо не понимали его вопросов, а особенно потому, что он сам не в состоянии был применить к **их**

==109

представлениям. Для йяо совершенно нечувствительно совершается переход от индивидуальной души до или после смерти к душе неиндивидуальной или к мистическому свойству, присущему всякой вещи, в которой они признают что-либо божественное, священное, мистическое (не сверхъестественное, ибо, напротив того, нет ничего более естественного для пра-логического мышления, чем этого рода мистическая сила). По правде говоря, здесь нет даже перехода: здесь есть тождество в силу закона партиципации, подобное тому тождеству, которое мы рассматривали в представлениях гуичолов и глубоко отличное от логического тождества. В результате неизменного действия закона сопричастия мистическое начало, которое циркулирует и таким образом распространяется между существами, может быть представляемо и как существо (как субъект), и как свойство, как способность предметов, ему сопричастных (как атрибут). Пра-логическое мышление и не подозревает о наличии какого-нибудь затруднения.

Так же обстоит дело и у североамериканских индейцев; существуют многочисленные и точные наблюдения. Мисс А. Флетчер, например, пишет: «Они рассматривали все одушевленные или неодушевленные формы, все явления как проникнутые общей жизнью, непрерывной и похожей на волевою силу, которую они признавали в себе самих. Таинственную силу, наличную во всех вещах, они называли *вакачда*, этим путем все вещи оказывались связанными с человеком и между собой. Идеей непрерывности жизни утверждалась связь между видимым и невидимым, между мертвыми и живыми, а также между осколком какого-нибудь предмета и целым предметом». Под непрерывностью здесь разумеется то, что мы называем сопричастностью, ибо непрерывность пребывает между живым и мертвым, между человеком и обрезками его ногтей, слюной или волосами, между

данным медведем или бизоном и всей мистической совокупностью вида медведей или бизонов.

Кроме того, так же как *мулунгу*, *ваканда* или *вакан* может обозначать не только мистическую реальность вроде того, что мисс Флетчер называет жизнью, но и свойство, особенность предметов и существ. Например, есть люди *вакан*, которые прошли через много предшествующих существований. «Они рождаются к сознательному существованию в образе крылатых семян, подобных семенам чертополоха. подвергаются ряду превращений среди различных видов божеств до тех пор, пока полностью не *ваканизируются* и не окажутся подготовленными для своего человеческого воплощения. Они наделяются тогда теми же невидимыми силами *вакан*, как и боги, и т. д.». Точно так день и ночь являются *вакан*. Этот термин объяснен одним индейцем так: «Пока продолжается день, человек может совершать много чудесных вещей, он может убивать животных, людей и т. д. Однако человек

==110

не знает хорошенько, что является источником или причиной света. Вот почему человек верит, что свет не создан рукой, т. е. что дневной свет создается не человеческой рукой. Поэтому индейцы говорят, что день есть *вакан*. Солнце тоже *вакан**. Таким образом, речь идет действительно о свойстве, о мистической силе, присущей чудесным вещам. «Индеец прибавил: «Когда наступает ночь, то появляются привидения и много страшных вещей! Поэтому ночь считают *вакан*». Один старый наблюдатель, цитируемый Дорси, отметил уже, что «невозможно одним каким-нибудь термином выразить значение и смысл *вакан* у индейцев дакота. *Вакан* обнимает все, что есть тайна, таинственная сила и божество... Всякая жизнь есть *вакан*. Точно так же *вакан* — всякая вещь, которая обнаруживает либо активную силу, подобно ветрам и собирающимся на небе облакам, либо пассивную силу сопротивления, подобно скале у края дороги... *Вакан* покрывает всю область того, что служит предметом страха или поклонения. Однако многие вещи, которые не являются ни тем, ни другим, которые просто кажутся чудесными, получают такое же обозначение».

Могут задать вопрос: что же тогда не является *вакан*? Такой вопрос в действительности может быть поставлен с точки зрения логического мышления, которое требует строго определенных понятий, с конкретным содержанием и объемом. Пра-логическое мышление не испытывает нужды в таких понятиях, особенно когда речь идет о коллективных представлениях, одновременно конкретных и весьма общих. *Вакан* является чем-то мистическим, с чем какой-нибудь предмет может быть и не быть сопричастным, смотря по обстоятельствам. «Сам человек может сделаться *вакан* после поста, молитвы, видений». Данное существо, таким образом, вовсе не обязательно либо *вакан*, либо не *вакан*; и одна из функций знахаря как раз в том и заключается, чтобы избегать в этом пункте ошибок, могущих быть роковыми. *Вакан* лучше всего было бы сравнить с флюидом (жидкостью), который циркулирует и распространяется во всем, что существует, и который является мистическим началом жизни и сил существа и предмета. «Оружие юноши является *вакан*: к нему не должна прикасаться женщина. Оно заключает в себе божественную силу... В день сражения воин молится своему оружию».

Если наблюдатель, сообщая факты, начинает истолковывать их тут же, как это почти всегда происходит, если он не принимает в расчет различий, которые существуют между логическим и пра-логическим мышлением, то он приходит к теории антропоморфического анимизма. Вот, например, что говорит нам Шарльвуа по поводу тех же североамериканских индейцев: «Нет ни одной вещи в природе, если верить дикарям, которая не имеет своего духа, однако духи эти разного порядка и не все имеют одну и ту же силу. Если они чего-

==111

нибудь не понимают, то они видят в этом проявление высшего гения, и в таком случае они обычно выражаются так: «Это дух», т. е. эта вещь есть *вакан*. Совсем также йяо говорят: «Это *мулунгу*».

Спенсер и Гиллен, хотя и они являются сторонниками анимизма, слишком внимательные наблюдатели, чтобы не отметить наличия этих коллективных представлений, столь загадочных для логического мышления. Они заметили, что некоторые выражения употребляются в качестве то существительных, то прилагательных. Например, *арунгквилыта* у арунта означает «зловредное магическое влияние». Про опоссума, про тощего эму говорят, что они либо *арунгквилыта*, либо одержимы *арунгквилыта*. Это выражение применяется без различия либо к зловредному влиянию, либо к предмету, в котором это влияние временно или постоянно пребывает. В другом месте Спенсер и Гиллен говорят, что *арунгквилыта* является то чем-то личным, то чем-то безличным. Например, в качестве причины затмений *арунгквилыта* имеет личный характер. Арунта верят, что затмения обязаны своим происхождением периодическим налетам *арунгквилыта*, которое хочет поселиться на солнце и навсегда закрыть его свет. Этот злой дух может быть прогнан только силой знахарей. Даже *чуринга*, которая признается австралийцами за священное живое существо, а по некоторым наблюдениям — за тело личного предка, превращается в некоторых случаях «в мистическое свойство, присущее предметам». *Чуринга*, определенно говорят Спенсер и Гиллен, употребляется то как существительное, когда она обозначает священную эмблему, то как качественное прилагательное, обозначающее нечто священное или тайное.

Точно так же у туземцев Торресова пролива, «когда в какой-нибудь вещи обнаружено что-либо замечательное или таинственное, то ее могут рассматривать как *зого*... Дождь, ветер, какой-нибудь конкретный предмет, жертвенник могут быть *зого*». *Зога* бывает личное и безличное. «*Зога* относилось к определенным группам туземцев в целом, но оно являлось также свойством некоторых лиц, *зоголе*, которые одни знали церемонии, связанные с *зого*, и которые, следовательно, одни совершали соответствующие обряды... Я не нахожу лучшего выражения для перевода *зого*, чем выражение *священный*. Термин *зого* употребляется обычно как существительное, даже когда следовало бы ждать, что оно является прилагательным».

Гюбер и Мосс в их глубоком анализе меланезийского представления о *мана*, описанного Кодрингтоном, и представления об *оренда* у гурунов показали их родство с представлением о *вакан*. Таким образом, то, что мы говорили о *вакан*, приложимо также к *мана* и *оренда* и к другим сходным представлениям, образцы которых легко обнаружить и в других местах сквозь анимистическую интерпретацию, дан-

ную им наблюдателями. Таково, например, представление об *уонге* на западном побережье Африки. «Родовым именем для фетиша-духа у негров Золотого берега является *уонг*: эти воздушные существа живут в шалашах, которые служат храмами, и наслаждаются жертвами, они проникают в жрецов и вдохновляют их; они служат источником здоровья и болезни у людей, они выполняют приказы могущественного небесного бога. Они, однако, по крайней мере известная часть их, связаны также с материальными предметами, и негр может сказать: «В этой реке, в этом дереве, в этом амулете пребывает *уонг*». Таким образом, среди *уонгов* страны следует числить реки, озера, источники, участки земли, гнезда термитов, крокодилов, обезьян, змей, слонов, птиц». Это описание заимствовано Тэйлором из рассказа миссионеров. В нем нетрудно обнаружить не только «три ступени анимистического верования», замеченные у йяо Гетервиком, но, прежде всего, и коллективное представление, совершенно аналогичное представлению *вакан*, *мана*, *оренда* и многим другим.

Коллективные представления этого рода обнаруживаются с большей или меньшей отчетливостью почти во всех обществах низшего типа, которые могли быть исследованы достаточно тщательно. Они играют господствующую роль, как ясно показали Гюрбер и Мосс, в верованиях и религиозных или магических обрядах. Именно эти представления лучше всего, может быть, и характеризуют основное различие между пра-логическим и логическим мышлением. Логическое мышление всегда чувствует себя в неприятном положении перед лицом таких представлений. Действительно, идет ли речь о реальностях, которые существуют сами по себе, или только об очень общих свойствах? О единственном и универсальном субъекте, своего рода духе или душе мира, или множестве душ, духов, божеств? Предполагают ли, далее, эти представления, как думали многие миссионеры, одновременно и высшее божество, и бесконечное количество подчиненных сил? Логическое мышление в силу своей природы требует ответа на эти вопросы. Оно не может допустить одновременно две альтернативы, которые как будто взаимно исключают одна другую. Пра-логическое мышление, напротив, по самому существу своему не знает подобной необходимости. Являясь мистическим по своей сущности, пра-логическое мышление не видит никакого затруднения в том, чтобы одновременно представлять себе и ощущать тождество единого и множественного, особи и вида, самых различных между собой существ, и все это благодаря их партиципации. Это руководящий принцип пра-логического мышления: именно им объясняется природа отвлечения и обобщения, свойственных указанному мышлению, именно этим принципом мы должны в большей мере объяснять формы деятельности, характерные для низших обществ.

Казалось бы, что существеннейшие черты мышления определенной социальной группы должны найти известное отражение в языке, на котором она говорит. Коллективные умственные навыки не могут в конце концов не оставить следов на формах и способах выражения, которые также социальные факты, лишь в весьма малой степени поддающиеся влиянию личности, если таковое вообще имеет место. Следовательно, различным типам мышления должны были бы соответствовать и различные по своей структуре языки. Но нельзя делать далеко идущих выводов на основе такого общего принципа. Прежде всего, мы не знаем, существует ли даже среди низших обществ хотя бы одно такое, которое говорит на своем собственном языке, т. е. я понимаю, на таком языке, который точно, согласно сформулированной выше гипотезе, соответствует мышлению, получающему выражение в его коллективных представлениях. Напротив, вполне вероятно, что в результате миграций, смещений и поглощений одних групп другими мы не встретим нигде условий, предполагаемых указанной гипотезой. Даже в исторический период одна социальная группа усваивает часто язык другой, покорившей ее или, наоборот, покоренной ею группы. Поэтому мы с большей или меньшей достоверностью сможем выявить только весьма общие соответствия между характерными чертами языков и особенностями мышления соответствующих общественных групп, руководствуясь исключительно теми из этих свойств, которые обнаруживаются в языках и в мышлении всех групп определенного порядка.

Кроме того, языки обществ низшего типа еще очень плохо изучены. Об огромном числе языков мы часто не располагаем никакими сведениями, кроме весьма неполных словарей. Словари, может быть, позволяют относить предварительно эти языки к той или иной семье, однако они совершенно недостаточны для сравнительного исследования. По мнению наиболее авторитетных специалистов в данной области, создание сравнительной грамматики различных языковых семейств было бы невыполнимым предприятием.

Наконец, структура тех языков, которые встречаются в низших обществах, выражает одновременно и то, что отличает их умственные навыки от наших, и общее в наших языках. Термин «пра-логический», как мы видели, вовсе не значит «антилогический». Никак нельзя наперед сказать, что для этих языков должны существовать особые грамматики, имеющие специфические отличия от нашей.

==114

Мы не станем касаться слишком широких вопросов, а попытаемся выяснить, в какой степени исследование языков может подтвердить сказанное относительно мышления низших обществ. Оставляя в стороне грамматику в собственном смысле слова, я постараюсь, прежде всего, выяснить, что могут нам показать строение предложений и словарь относительного мышления низших обществ. Примеры в дальнейшем изложении заимствуются преимущественно из языков североамериканских индейцев, которые особенно хорошо изучены сотрудниками Вашингтонского этнографического бюро. Однако я не откажу себе в праве на предмет сравнения приводить и иные примеры, взятые из других, совершенно отличных, языковых групп.

Наиболее резко бросающаяся в глаза черта языков, на которых говорят североамериканские индейцы, заключается в особом внимании, уделяемом ими выражению таких конкретных

деталей, которые в наших языках остаются невыраженным" или подразумеваемыми. «Индеец понка, для того чтобы сказать: «Человек убил кролика», должен выразиться: «Человек, он, один, живой, стоя (в именительном падеже), нарочно убил, пустив стрелу, кролика, его, живого, сидящего (в винительном падеже)», ибо форма глагола *„уби“* для данного случая должна быть выбрана из числа нескольких форм. Глагол меняет свою форму путем инфлексии или инкорпорации (присоединение) частиц, чтобы обозначить лицо, число, род, одушевленность или неодушевленность, положение (стояние, лежание, сидение) и падеж. Форма глагола выражает также, совершено ли действие убийства случайно или преднамеренно, совершено ли оно при помощи снаряда... и если при помощи снаряда, то какого именно, посредством лука и стрелы или ружья...».

Точно так же в языке чироки вместо неопределенного выражения *мы* имеется несколько выражений, обозначающих *я и ты, я и вы, я и вы двое, я и он, я и они*, комбинируемых с двойственным числом: *мы двое и ты, мы двое и вы* к т. д. или со множественным: *я, ты и он* или *она, я, вы и он* или *они* и т. д. В простом спряжении настоящего времени изъявительного наклонения, включая местоимение в именительном и в косвенном падежах, имеется не меньше 70 разных форм... Другие тонкие различия, разные формы глагола указывают, является ли предмет одушевленным или неодушевленным, а лицо, о котором говорят, подлежащим или дополнением, предполагается ли, что оно слышит данные слова или нет, а что касается двойственного или множественного числа, то формы глагола указывают, относится ли действие к объектам в собирательном смысле, как если бы они

==115

представляли лишь один объект, или каждый объект должен рассматриваться отдельно и т. д.

Эти языки, подобно нашим, знают категорию числа, однако выражают они ее не так, как наши языки. Мы противопоставляем множественное число единственному: подлежащее или дополнение бывает множественным или единственным. Такой умственный навык предполагает привычное и быстрое употребление абстракции, т. е. наличие логической мысли и ее материала. Пра-логическое мышление действует иным путем. «Для наблюдающего ума первобытного индейца племени кламат, — говорит Гэтчет в своей отличной грамматике кламатского языка, — тот факт, что разные вещи совершались последовательно в разные моменты или что одно и то же делалось отдельно разными лицами, казался гораздо более значительным и важным, чем голая идея множественности, в противоположность нашему языку».

Кламатский язык не имеет множественного числа, но он пользуется распределительным удвоением... Каждый раз, когда форма обозначает множественное число, это происходит только потому, что идея распределительного удвоения совпадает с идеей множественности.

Так, например, *nep* обозначает руки вообще, так же как и руку вообще, или данную руку, или какую-то руку, однако распределительная форма *nenap* обозначает каждую из двух рук или руки каждого человека, рассматриваемого как отдельная личность, *Kcho'l* обозначает звезду, звезды, созвездие или созвездия, но *кчокчо'л* обозначает каждую звезду или каждое созвездие, рассматриваемые отдельно. *Падшаи* означает: «ты ослеп на один глаз», но *пападшаи* означает: «ты ослеп», т. е. «ты ослеп на каждый из твоих глаз».

Следует ли из этого, что кламатский язык не выражает множественного числа? Нет, он выражает его разными способами. Например, он выражает, что подлежащее предложения — во множественном числе, во-первых, аналитическим путем, присоединяя к существительному числительное или неопределенное местоимение (*несколько, много, все, мало*); во-вторых, употреблением собирательного существительного или существительных, обозначающих лица, для которых имеется определенная форма для множественного числа; в-третьих, так как преобладающее большинство существительных не имеет множественного числа, обозначением множественного числа в непереходных глаголах при помощи распределительной формы, а в небольшом количестве переходом глаголов при помощи специальной формы, которая также имеет распределительную функцию; наконец, в-четвертых, употреблением в некоторых непереходных глаголах двойственного числа для обозначения двух, трех и даже четырех подлежащих.

==116

Судя по данному примеру, который отнюдь не исключение, можно думать, что, если пра-логическое мышление первоначально не пользуется формой множественного числа, следовательно, эта форма не кажется достаточно ясно выраженной и первобытное мышление не нуждается в выражении всех видов множественного числа. Такое мышление стремится выразить, идет ли речь о двух, трех, немногих или многих подлежащих или дополнениях, о каждом из них в отдельности или обо всех вместе. Точно так же оно не имеет общего выражения, как мы увидим дальше, для дерева вообще, для рыбы, оно располагает специальными выражениями для каждой разновидности деревьев или рыб. Поэтому оно обладает способом для выражения не просто множественного числа, а различных его видов. Вообще, эта черта станет тем заметнее, чем больше мы будем рассматривать языки общественных групп, в которых сильнее всего господствует пра-логическое мышление.

Действительно, в австралийских языках, в языках Новых Гебрид, Меланезии, Новой Гвинеи мы находим в употреблении наряду со множественным числом в собственном смысле слова или без него формы двойственного, тройственного и даже того, что следовало бы называть четверным числом. Так, например, в языке острова Кивай (с папуасским населением) «существительное часто употребляется без всякого указания числа, когда же существительное является подлежащим, то число обычно выражают при помощи суффикса. Единственное число определяется суффиксом *po*, двойственное число — словом *торибо*, тройственное число — словом *поторо*. Множественное число обозначается словом *сирио*, которое предшествует существительному, или словом *сириоро*, которое следует за существительным. Суффикс единственного числа *po* обычно опускается. *Поторо* употребляется также для обозначения четырех, в подлинном своем смысле оно, вероятно, означает «несколько». Суффикс *po* в словах *поторо* и *сириоро*, вероятно, тот же, что и *po* единственного числа, и дает право думать, что *поторо* обозначает тройку, а *сириоро* — группу вообще или совокупность.

В этом же языке обнаруживается большое количество глагольных приставок, простых и сложных, назначение которых — выражать и указывать, сколько в данный момент действует субъектов и на какое количество. Например, возьмем следующие суффиксы.

Рудо указывает действие двоих на многих в прошедшем времени. *Румо* указывает действие многих на многих в прошедшем. *Дурдо* указывает действие двоих на многих в настоящем времени. *Дурумo* указывает действие многих на многих в настоящем времени.

==117

Амадурудо указывает действие двоих на двоих в настоящем времени.

Дурудо указывает действие двоих на двоих в прошедшем времени.

Амарумо указывает действие многих на двоих в прошедшем времени.

Ибидурудо указывает действие многих на троих в настоящем времени.

Ибидурумo указывает действие многих на троих в прошедшем времени,

Амабидурумo указывает действие троих на двоих в настоящем

и т. д.

Потребность в конкретном обозначении выражена здесь как будто с достаточной ясностью в том, что касается числа. Можно также сказать, что в этих языках существует ряд форм множественного числа. «Двойственное число, а также то, что называют тройственным числом, на деле в меланезийских языках, за исключением очень малого количества слов, не являются действительно отдельным числом; они выражают множественное число с указанием конкретной формы этого множества». Приведенное замечание Кодрингтона вполне подходит также и к языкам британской Новой Гвинеи. Оно сводится к тому, что эти языки выражают по возможности определенное множество (т.е. два, три, четыре и т.д.), а не простую множественность.

Факт этот часто встречается в австралийских языках. Так, «во

всех диалектах, имеющих структуру *тиат-тиалла*, есть четыре числа: единственное, двойственное, тройственное и множественное. Тройственное число имеет также две формы для первого лица (включительную и исключительную). Также имеется тройственное число в языках тагувурру войвурру...». Существование тройственного числа отмечено уже давно на Анеитиуме и других островах Тихого океана, оно, судя по наблюдениям Текфильда, сохранилось в известной мере в местоимениях языка племени воддовро (Виктория). Вместе с двойственным числом, которое является общераспространенным, часто встречается тройственное число в языке бутеба (на реке Муррей). В Виктории языки имеют тройственное число для всех частей речи, подчиненных инфлексии... Однако это тройственное число отличается от того, которое обнаружено в некоторых других странах. Например, на островах Новые Гебриды падежные окончания двойственного, тройственного и множественного чисел независимы и отличаются друг от друга своей формой. У племен Виктории, напротив, тройственное число образуется путем прибавления нового падежного

окончания к окончанию множественного числа. В языке моту (Новая Гвинея), по наблюдениям В. Лооса, двойственное и тройственное чис-

==118

ла местоимений образуются при помощи приставок к форме множественного числа. Этот факт отмечен и Кодрингтоном.

На Новом Мекленбурге (архипелаг Бисмарка) кроме тройственного числа обнаружены формы четверного числа. Последние встречаются также на Нггао (Соломоновы острова), на островах Арага и Танна (Новые Гебриды). Они соответствуют «множественному числу» полинезийцев, которое в действительности является тройственным числом.

Различие этих форм не мешает распознать в них общую тенденцию. Иногда двойственные и тройственные числа представляются нам как независимые формы, сосуществующие со множественным числом в собственном смысле слова (острова Новые Гебриды), иногда это формы множественного числа с добавлением дополнительной формы, выражающей число (Меланезия, Новая Гвинея); иногда распределительное удвоение предшествуют множественному числу в собственном смысле слова и заменяет его; иногда же множественного числа нет и его заменяют разными способами. Например, «множественного числа не существует в языке денединджие. Для того чтобы выразить множественное число, к единственному прибавляют наречие *много*. *Заячьи шкуры* и *косоглазые* пользуются в равной мере элементом двойственного числа для образования множественного». Наконец, встречаются разные формы множественного числа. Так, например, на языке абипонов «образование множественного числа имен существительных крайне затруднительно для начинающих, ибо оно так изменчиво, что едва ли можно установить какое-нибудь правило для этого образования... кроме того, абипоны имеют два множественных числа: одно выражает «больше одного», другое — «много». *Жоалей* обозначает несколько человек (небольшое число), *жоарилити* обозначает много людей. Последнее различие свойственно также семитским языкам. Во всем приходится видеть приемы (а мы отнюдь не дали их перечня), посредством которых языки выражают различные виды множественности. Вместо того чтобы обозначать множественность вообще, эти языки конкретно указывают, о каком множестве идет речь, о двух предметах вместе или о трех. Для обозначения большого числа многие языки имеют слово «много». Несомненно, по этой причине не встречается множественного числа, обозначающего то, что свыше тройственного или (очень редко) четверного числа, в языках обществ наиболее низкого из известных нам типов. Мало-помалу, по мере того как умственные навыки изменяются в смысле выработки представлений менее конкретных по необходимости, разнообразие форм множественного числа все сводится к более простому множественному числу. Тройственное число отмирает раньше, а за ним и двойственное. Жюно отмечает следы двойственного числа, выделенного в

==119

языке ронга. История греческого языка свидетельствует о непрерывном и очень знаменательном отмирании двойственного числа.

Потребность в конкретном выражении проявляется в языках обществ низшего типа не только тогда, когда речь идет о категории числа. Такое же обилие форм существует для передачи различных видов действия, обозначаемого глаголом. Так, в языке племени нжеумба (на реке Дарлинг, Новый Южный Уэльс) прошедшее и будущее времена глаголов имеют окончания, которые изменяются в тех случаях, когда выражаемое глаголом действие совершено только что, или недавно, или в отдаленном прошлом либо оно должно совершиться сейчас или в более или менее далеком будущем, когда имело или будет иметь место повторение или продолжение. Существуют также и другие видоизменения глагольных суффиксов. Эти окончания остаются одинаковыми для всех лиц в единственном, двойственном и множественном числе. Следовательно, имеются разные формы для выражения.

Я буду молотить (будущее несовершенного вида) *утром, весь день, вечером, ночью, сызнова* и т. д.

В кафрском языке при помощи вспомогательных глаголов можно получить 6 или 7 форм повелительного наклонения, причем каждая форма выражает особый оттенок: *Ма униуке э нтабени* — ступайте, поднимитесь на холм. *Ка униуке э нтабени* — начните подниматься на холм. *Сука униуке э нтабени* — ну, подымайтесь на холм. *Хамб о кунука* — идите и поднимитесь на холм. *Уз униуке э нтабени* — соберитесь и поднимитесь на холм. И т. д.

Хотя все выражения могут быть переведены «поднимитесь на холм», однако первое предполагает перемену занятия, второе употребляется только для немедленного действия, третье обращено к кому-нибудь, кто медленно выполняет приказ, четвертое — к тому, кто должен пройти еще некоторое расстояние, перед тем как подняться на холм, пятое — приказ или просьба, позволяющие некоторую отсрочку в исполнении, и т. д.

Известно чрезвычайное богатство глагольных форм в языках североамериканских индейцев. Богатство это было, по-видимому, не мень-

==120

шим в тех языках, которые называют индоевропейскими. Наибольшим богатством глагольных форм отличается язык абипонов, «самый страшный из лабиринтов», по словам Добрицгоффера. В Северной Азии «алеутский глагол способен, по словам Веняминаова, допускать более 400 видоизменений (времени, наклонения, лица), не считая еще времен, которые образуются при помощи вспомогательных глаголов. Очевидно, первоначально каждая из многочисленных форм должна была соответствовать какому-то совершенно определенному оттенку, и алеуту в былые времена приходилось, как, например, турку-османцу наших дней, обладать чудесной гибкостью для того, чтобы примениться к выражению мельчайших глагольных оттенков».

Если эта потребность в конкретном выражении, необычайное изобилие форм, служащих для передачи особенностей действия, субъекта и объекта, — черты, общие для весьма большого

количества языков, на которых говорят общества низшего типа, если эти свойства обнаруживают тенденцию к ослабеванию или исчезновению по мере того, как названные общества изменяются, то позволительно спросить, чему же они соответствуют в том, что мы назвали пра-логическим мышлением, свойственным названным обществам. Пра-логическое мышление абстрагирует мало и делает это иначе, чем логическое мышление: оно не располагает теми же понятиями.

Возможно ли достичь большего уточнения и обнаружить в материале, употребляемом пра-логическим мышлением, т. е. в словаре этих языков, положительные указания относительно функционирования данного мышления?

Кламатский язык, который можно рассматривать в качестве представителя весьма многочисленной языковой семьи Северной Америки, следует одной, весьма замечательной, тенденции, которую Гэтчет называет живописующей, т. е. потребности быть наглядным, рисовать и живописать то, что должно быть выражено говорящим. «Движение по прямой линии выражается иначе, чем движение в сторону, вкось или на некотором расстоянии от того, кто говорит: здесь язык выражает, следовательно, такие обстоятельства, передавать которые редко приходит в голову нам, говорящим на европейских языках». Данная черта была особенно свойственна языку кламатов в его первоначальной форме. В это время язык кламатов как будто «пренебрегал выражением числа как в глаголах, так и в именах существительных и считал определение числа не более необходимым, чем обозначение пола. Едва ли он уделял больше внимания категориям наклонения и времени: то, что было достигнуто в этом отношении, принадлежит к более поздним периодам развития языка. Первоначально придавалось значение только конкретным категориям: с величайшей точностью обозначались все отношения, касающиеся положения в пространстве, рассто-

==121

яния, индивидуальности или повторения, и даже время указывалось при помощи частиц, которые первоначально являлись локативными (т. е. относились к месту)».

Одним словом, язык кламатов стремится выразить прежде всего пространственные отношения, то, что может быть удержано и воспроизведено зрительной и мышечной памятью: это свойство выступает тем ярче, чем дальше мы углубляемся в прошлое кламатского языка. Как почти все языки обществ низшего типа, кламатский язык не имеет глагола *быть*. «Глагол *жи*, который его заменяет, является на деле указательным местоимением *ке (этот)* в глагольной форме. Приняв глагольную форму, местоимение стало означать: быть здесь, быть в том или ином месте, быть в тот или иной момент». Вообще, все, что относится ко времени, выражается словами, которые применялись раньше к пространственным отношениям. «В кламатском языке, как и во многих других языках, имеется только две формы для обозначения времени: одна форма — для обозначения совершенного действия или состояния и другая — для несовершенного... Эти две формы, появляющиеся в глаголах или у некоторых существительных, имели первоначально-локативный характер, хотя они теперь означают лишь расстояние во времени».

То же преобладание пространственного элемента обнаруживается и в падежных формах. Если оставить в стороне три чисто грамматических падежа (именительный — подлежащее,

винительный — прямое дополнение и притяжательный), то все другие падежи — инструментальный (творительный), инессивный, адессивный и т. д. — либо являются локативными формами, либо происходят от локативной (местной) формы существительного или глагола. Даже притяжательный падеж был первоначально локативным. Разделительный падеж имеет то же происхождение: «Это только иная форма префикса *та*, первоначально и тот и другой падеж относились к существам, которые стоят, к людям, животным, деревьям, причем *i*, служащее суффиксом, обозначает «на». Так же обстоит дело и с инессивным падежом. «Во главе пяти падежей, образованных при помощи приставок, я поместил тот, который образуется при помощи прономинального (местоименного) элемента *i*, *хи*... Он либо представляется как падежное окончание, либо входит в состав нескольких других окончаний: *ти*, *хени*, *эми*, *кхси*, *ксаки*... От его первоначального смысла «на земле» образовались следующие значения: внутри дома, в хижине, на благо или во вред друг другу, а также временное значение: в то время как». Наконец, в директивном падеже (указывающем направление) приставка является комбинацией двух прономинальных элементов — *та* и *ла*, которые оказываются составными частями большого числа аффиксов (приставок). В огромном большинстве слу-

==122

чаев этот аффикс прибавляется к глаголам, обозначающим движение, и соответствует по смыслу выражениям *в сторону к...*, *в направлении к...*. Он присоединяется также к названиям стран света, причем первоначально эта частица указывала, по-видимому, предметы, видимые на далеком расстоянии.

Переходя к указательным местоимениям, мы обнаруживаем, что они неотделимы от огромного числа пространственных особенностей, выражаемых с величайшей тщательностью. Клатат не удовлетворяется различием этого и того, он имеет для обозначения как в отношении одушевленных, так и неодушевленных предметов отдельные выражения следующих оттенков: *Этот* (4 формы) находится

достаточно близко, чтобы к нему можно было прикоснуться; совсем близко; стоит перед говорящим; имеется налицо, видим, находится в поле зрения.

Тот (4 формы)

видим, хоть и удален; отсутствует; отсутствует, удалился; находится вне поля зрения.

Все эти формы существуют для подлежащего и дополнения. Это, как известно, вовсе не является особенностью, свойственной только клататскому языку. В большинстве языков низших обществ личные и указательные местоимения обладают значительным количеством форм, для того чтобы выразить связь между подлежащим и дополнением, отношения расстояния, относительного положения в пространстве, видимость, присутствие или отсутствие и т. д. Чтобы ограничиться одним или двумя примерами, взятыми из языков действительно низших обществ, укажем, что в языке племени уонгайбон «указательные местоимения весьма многочисленны и разнообразны, выражают различные смысловые оттенки, зависящие от положения объекта как по отношению к тому, кто говорит, так и в отношении стран света». То же самое и в языке племен диирриган и йотайота. У яганов

Огненной Земли «местоимения многочисленны, имеют три числа... и склоняются, как имена существительные. Яганы, пользуясь местоимениями, всегда указывают положение лица, о котором говорят. Так, местоимения *он* или *она* указывают, находится ли предмет на самом верху вигвама или, напротив, над дверью, находится ли человек в глубине бухты или долины, вправо или влево от вигвама, в самом

==123

вигваме, у порога или вне жилья». Все местоимения делятся на три класса, смотря по тому, относятся ли они к положению человека, который говорит, человека, с которым разговаривают, или человека, о котором говорят... То же и с указательными местоимениями.

Приставки в кламатском языке крайне многочисленны: почти все они выражают пространственные отношения. «Те из наших предлогов, которые имеют отвлеченный характер, как, например: *по поводу, ввиду, для, касательно* и т. д., выражены изменяющимися суффиксами, приставленными к существительному или к глаголу, и все приставки (в конце слова), которые мы здесь встречаем, имеют конкретный и локативный смысл. Даже немногочисленные временные приставки (обозначающие время) являются одновременно и локативными. В книге Гэтчета имеется перечень «главных приставок», которых всего 43. Наречия времени все произошли от наречий места, поэтому они часто сохраняют оба значения. Наречия места весьма многочисленны и разнообразны, так как в этот перечень входят почти все местоименные корни. Гэтчет насчитывает их 54: они, по его словам, встречаются чаще всего. Имеются специальные формы для обозначения: «здесь совсем близко», «здесь напротив», «здесь сбоку» и т.д.

Не удлиняя перечень этих вполне доказательных фактов, мы можем считать достаточно обоснованным заключение, сформулированное Гэтчетом: «Категории положения, расположения в пространстве и расстояния имеют в представлениях диких народов такое же основное значение, какое для нас имеют категории времени и причинности». Всякое предложение, где идет речь о конкретных существах или предметах (а в этих языках речь идет всегда именно о таких предметах), должно выражать их отношение в пространстве. Это — такая же необходимость, какой для наших языков является указание рода у существительного. «Лингвист, — говорит мойор Поуэлл, — должен совершенно отделаться от сознания, что род является просто различием пола. В индейских языках Северной Америки (а может быть, и в языках банту и индоевропейских) роды служат обычно методами классификации и сначала имело место разделение предметов на одушевленные и неодушевленные. Одушевленные предметы и существа могут затем разделяться на самцов и самок, однако такое разделение происходит редко. Часто предметы разделяются на группы по свойствам, определяемым их положением или предполагаемым сложением. Так, например, мы можем иметь одушевленный или неодушевленный род или оба рода, подразделенные на существа и предметы, стоячие, сидячие, лежащие... или на водяные, каменные, глиняные, деревянные, из плоти, из пены».

==124

Из приведенных фактов и из многих других подобного рода, которые мы в состоянии представить, вытекает, что языки низших обществ «всегда выражают представления о предметах и действиях в том же виде, в каком предметы и действия мыслятся глазам и ушам». Общая тенденция этих языков заключается в том, чтобы описывать не впечатление, полученное воспринимающим субъектом, а форму, очертания, положение, движение, образ действия объектов в пространстве, одним словом, то, что может быть воспринято и нарисовано. Языки стремятся исчерпать пластические и графические детали того, что они хотят выразить. Быть может, удастся объяснить данную потребность, если мы примем во внимание, что в этих обществах говорят и на другом языке, свойства которого неизбежно воздействуют на мышление тех, которые им пользуются, на их манеру думать, а стало быть, и говорить. В этих обществах применяется, по крайней мере в известных обстоятельствах, язык жестов, а там, где последний вышел из употребления, сохранившиеся пережитки свидетельствуют о том, что он, наверное, существовал. Очень часто, впрочем, он употребляется так, что исследователь его не замечает: либо потому, что туземцы не пользуются им в присутствии наблюдателей, либо потому, что факт этот ускользает от внимания исследователей. Один из них, по сообщению В. Рота, принял эти жесты за своего рода масонские знаки.

Тем не менее мы располагаем формальными свидетельствами об этом языке в отношении большого числа наименее развитых обществ. Спенсер и Гиллен совершенно ясно отмечают его существование в Австралии. «У варрамунга... вдовам запрещается говорить иногда в течение 12 месяцев, в продолжение всего этого времени они общаются с другими лишь при помощи языка жестов. Они приобретают такое искусство в применении этого языка, что предпочитают пользоваться им даже в тех случаях, когда их уже ничто к этому не обязывает. Не раз бывает так, что среди собравшихся на стоянке женщин царит почти полное молчание, а между тем они ведут между собой весьма оживленный разговор при помощи пальцев или, вернее, при помощи рук и кистей: множество знаков заключается в том, что последовательно придают разные положения рукам или, может быть, локтям. Они говорят таким образом очень быстро, и жестам их крайне трудно подражать. У северных племен для вдов, матерей и тещ покойников является обязательным молчание в течение всего траура, и даже по истечении этого срока женщины продолжают иногда не разговаривать... В туземной стоянке Теннат-Крик живет в настоящее время од-

==125

на очень старая женщина, которая в течение 25 лет не произнесла ни одного слова».

В Южной Австралии «после чьей-нибудь смерти старухи могут отказаться от речи на два или на три месяца, выражая свои желания и мысли жестами рук, т. е. своего рода языком глухонемых, которым мужчины, как и женщины, владеют в совершенстве. Подобно туземцам Куперс-Крика, туземцы округа Порт-Линкольн употребляют множество знаков, не сопровождаемых звуками. Это им очень полезно на охоте. Они умеют, пользуясь руками,

давать знать своим товарищам, какие животные ими обнаружены, в каком они находятся положении... У них есть, таким образом, особые знаки для всех разновидностей дичи».

Гоуит собрал некоторое количество знаков, употребляемых туземцами Куперс-Крика в их языке жестов. В. Э. Рот оставил нам довольно подробный словарь, причем составитель убедился, что этот язык в том виде, в каком он его собрал, понятен туземцам всего севера Квинсленда и употребляется ими. Племя диэри «кроме звукового языка имеет еще богатый язык знаков. Для всех животных, для всех туземцев, мужчин и женщин, для неба, земли, ходьбы, верховой езды, прыгания, летания, плавания, еды, питья, для сотен других предметов и действий имеются свои особые знаки, так что туземцы могут разговаривать, не произнося ни одного слова».

В Торресовом проливе язык жестов был обнаружен одновременно на восточных и западных островах. Гэддон жалеет, что он не составил сборника этого языка. Такой же язык существует в немецкой Новой Гвинее. В Африке, ограничимся одним примером, мазаи имеют развитый язык знаков, сообщенный Фишером, совершившим путешествие в страну мазаи-.

У абипонов Добрицгоффер видел, как один колдун, чтобы не быть услышанным, разговаривал с другими тайно, при помощи жестов, в которых руки, локти, голова играли свою роль. Другие отвечали так, что собеседники могли таким образом разговаривать. Этот язык, по-видимому, распространен по всей Южной Америке. Индейцы разных племен не понимают друг друга, когда они говорят звуками; для того чтобы беседовать между собой, они нуждаются в языке знаков.

Наконец, по-видимому, доказано, что в Северной Америке язык жестов имел повсеместное распространение: достаточно упомянуть превосходную монографию полковника Маллери «Язык знаков», которая появилась в первом томе «Reports» (отчетов) Этнографического бюро в Вашингтоне. Мы имеем здесь дело с настоящим языком, у которого есть словарь, синтаксис, формы. «Можно было бы, — говорит один исследователь, — написать толстую грамматику языка жестов. О богатстве этого языка можно судить хотя бы по тому факту, что

==126

индейцы двух разных племен, из которых каждый не понимает ни одного слова из звукового языка своего собеседника, могут полдня беседовать между собой, рассказывая друг другу всякие истории при помощи движений пальцев, головы, ног». Согласно Боасу, язык подобного рода был еще весьма распространен в 1890 г. во внутренних округах британской Колумбии.

Большинство низших обществ, следовательно, употребляют два языка »один — членораздельно-звуковой, а другой — язык жестов. ^Должно ли предполагать, что эти языки существуют, не оказывая друг на друга взаимного влияния, или, напротив, следует думать, что в обоих языках находит выражение одно и то же мышление, которое в свою очередь испытывает их воздействие? Вторая гипотеза кажется более приемлемой; именно ее действительно и подтверждают факты. В весьма важной работе о «ручных понятиях» Ф. Кэшинг подчеркивает те отношения, которые существуют между звуковыми языками и

языком, выражаемым при помощи движений рук. Он показал, что порядок и расположение стран света, образование числительных имеют у зуны своим источником определенные движения рук. Вместе с тем он на собственном примере продемонстрировал плодотворность метода, которым пользовался и который был им весьма удачно применен благодаря его личному гению (слово это не является слишком сильным в данном случае), а также обстоятельствам его жизни.

Для того чтобы понять мышление первобытных, мы должны попытаться, насколько возможно, восстановить в себе состояния, похожие на состояния первобытных: на этот счет согласны все. Но Кэшинг как раз жил среди зуны, жил с ними и, подобно им, добившись посвящения в их церемонии, войдя в их тайные общества, сделался в полном смысле слова одним из них. Но он совершил нечто большее, а в этом и заключается оригинальность его метода. Благодаря своему терпению он «вернул свои руки к их первобытным функциям, заставляя проделывать все то, что они делали в доисторические времена, с теми же материалами и в тех же условиях, которые характеризовали эпоху, когда руки были так связаны с интеллектом, что действительно составляли его часть». Прогресс цивилизации имеет своим источником взаимное воздействие руки на ум и ума (esprit) на руку. Следовательно, для того чтобы воспроизвести мышление первобытных, нужно вновь найти те движения рук, в которых язык и мысль были еще нераздельными. Отсюда и берется смелое, но знаменательное выражение «ручные понятия». Первобытный человек, который не говорил без помощи рук, не мыслил также без них. Трудность применения метода, предложенного и употреблявшегося Кэшингом, крайне велика. Быть может, он один или люди, одаренные таким же исключительным предрасположением и терпением,

==127

только и способны с пользой применить этот метод. Несомненно, однако, что метод привел к драгоценным результатам. Кэшинг, например, показывает, как крайняя специализация глаголов, констатированная нами повсюду в языках первобытных, оказывается естественным последствием той роли, которую движения рук играют в умственной деятельности первобытных. «Здесь, — говорит он, — существовала грамматическая необходимость. Таким образом, в сознании первобытных людей еще скорее, чем у них, появлялось равнозначное глагольное выражение, или с такой же быстротой должны были возникать мысли-выражения, выражения-понятия, сложные и тем не менее механически систематизированные».

Говорить руками — это в известной мере буквально думать руками. Существенные признаки «ручных понятий» необходимо должны, к следовательно, быть налицо и в звуковом выражении мысли. Главные способы выражения оказываются одинаковыми: оба языка, столь различные по своим знакам (один язык состоит из жестов, а другой — из членораздельных звуков), близки друг другу по строению и способу выражать предметы, действия, состояния. Следовательно, если словесный язык описывает и рисует во всех деталях положения, движения, расстояния, формы и очертания, то как раз потому, что эти же средства выражения употребляются и языком жестов.

Нет ничего поучительнее в этом смысле, чем язык жестов северозападного Квинсленда, подробное описание которого нам дано В. Ротом. Прежде всего в языке жестов, как и в словесном языке, живым и реальным единством является не изолированный жест или знак, равно как и не изолированное слово, а фраза, более или менее длинная сложная

совокупность, выражающая нераздельным образом какой-нибудь полный законченный смысл. Смысл жеста определяется контекстом. Так, например, жест «бумеранг» может выражать не только идею этого предмета, но также (судя по контексту) и идею попадания или умерщвления кого-нибудь с его помощью или идею его изготовления, похищения и т. д. Жест «вопросительный» вызывает представление о вопросе, однако сама суть и содержание вопроса зависят от того, что предшествует этому жесту и что за ним следует.

Кроме того, «идеограммы»¹, которые служат для обозначения существ, предметов или действий, являются почти исключительно двигательными описаниями. Они воспроизводят позы и положения, привычные движения существ, четвероногих, птиц, рыб и т. д. либо движения, применяющиеся для их ловли, для использования или изготовления какого-нибудь предмета и т. д. Например, для обозначения дикобраза, его своеобразного способа рыть землю и отбрасывать ее в

точном переводе означает «записи», «знаки» идей, мыслей.

==128

сторону, его колючек, его манеры поднимать небольшие уши применяются движения рук, точно описывающие эти движения. Для обозначения воды идеограмма показывает, как пьет туземец, лакая воду, набранную в горсть. Для обозначения ожерелья рукам придается такое положение, как будто они обнимают шею и замыкаются сзади. Оружие до мелочей описывается жестами, подобными тем движениям, которые проделываются, когда им пользуются. Короче, человек, который говорит на языке жестов, имеет в своем распоряжении в готовом виде зрительно-двигательные ассоциации в большом количестве: представление о существах и предметах, появляясь в его сознании, тотчас же приводит в действие эти ассоциации. Можно сказать, что он мыслит, описывая предмет. Его членораздельный язык, таким образом, сможет также их только описывать. Отсюда и проистекает то значение, которое придается в языке первобытных людей очертанию, форме, позе, положению, способу движения, вообще, видимым особенностям существ и предметов; отсюда — та классификация предметов сообразно их положению (стоячему, сидячему, лежачему) и т. д. «Слова индейского языка, — говорит полковник Маллери, — будучи синтетическими и недифференцированными частями речи, являются с этой точки зрения строго аналогичными жестам, служащим элементами языка знаков. Изучение последнего оказывается, таким образом, весьма ценным для сопоставления знаков со словами членораздельного языка. Один язык проливает свет на другой, ни один из этих языков не может быть хорошо изучен без знания другого».

Полковник Маллери глубоко исследовал язык знаков у североамериканских индейцев и попытался установить его синтаксис. Из выводов Маллери воспроизведем только то, что проливает свет на умственные навыки говорящих на этом языке людей, а вместе с тем и на их словесный язык. Последний в силу необходимости является описательным. Бывает так, что он сопровождается жестами, которые не только произвольное выражение эмоций, но и непременный элемент словесного языка. Так, относительно халкомелемов в британской Колумбии «можно смело утверждать, что по крайней мере на треть смысл их слов и фраз выражается при помощи вспомогательных приемов первобытного языка, при помощи жестов и различий в тоне». У короадов Бразилии «ударение... большая или меньшая быстрота или медленность произнесения, некоторые знаки, делаемые рукой или ртом, и другие жесты необходимы для того, чтобы придать фразе законченный смысл. Если индеец, например,

хочет сказать: «Я пойду в лес», то он говорит: «Лес идти» — и движением рта указывает направление, которое он собирается брать».

Даже у народов банту, которые принадлежат к довольно высокому типу общества, словесный язык, весьма картинный сам по себе, по-

==129

стоянно сопровождается движениями руки, сопутствующими указательным местоимениям. Эти движения, правда, не служат уже знаками в собственном смысле слова, подобными тем, которые входят в состав языка жестов, но они выполняют роль вспомогательных приемов для точного описания, даваемого при помощи слов. Никогда, например, нельзя услышать, чтобы туземец употребил неопределенное выражение вроде «Он потерял глаз». Заметив, какой глаз потерял, туземец обязательно скажет, указывая на один из собственных глаз: «Вот глаз, который он потерял». Точно так же он не скажет, что между двумя пунктами расстояние равно трем часам ходьбы, он обязательно скажет: «Если ты отправишься, когда оно (солнце) находится здесь, ты придешь, когда солнце будет там», и одновременно с этим он укажет разные точки на небе. Я никогда не слышал, чтобы туземцы говорили «первый, второй, третий»; понятие «первый» выражается местоимением *этом*, причем туземец вытягивает мизинец, «Второй» — выражается тем же местоимением при вытягивании второго пальца и т. д.

Вовсе не необходимо, чтобы вспомогательные приемы описания передавались исключительно жестами, телодвижениями. Удовлетворения своей потребности в описании туземец может искать в тех приемах, которые немецкие исследователи называют *Lautbilder* (звуковыми образцами), т. е. в своего рода изображениях и воспроизведениях объектов выражения, которые могут быть даны при помощи голоса. У племен эвэ, по мнению Вестермана, язык весьма богат средствами прямого выражения полученного впечатления при помощи звуков. Это богатство обязано своим происхождением почти непреодолимой склонности туземцев подражать всему тому, что они слышат, видят, вообще всему, что они воспринимают. В первую очередь это относится к движениям. Такие же имитации или звуковые репродукции, такие же звуковые образы (*Lautbilder*) имеются, однако, и для звуков, запахов, вкусовых и осязательных впечатлений. Есть такие звуковые картины, которые сопутствуют выражению цветов, степени полноты скорби, благосостояния и т. д. Не может быть никакого сомнения о том, что многие из слов в собственном смысле (существительных, глаголов, прилагательных) произошли от звуковых картин. Это не звукоподражательные слова в буквальном смысле. Это, скорее, описательные, вокальные (голосовые) жесты. Один пример даст, возможно, лучшее объяснение этих жестов.

«В языке эвэ, — говорит Вестерман, — как и в соседних языках, есть один весьма своеобразный вид наречий... Эти наречия описывают лишь одно действие, одно состояние

или одно свойство предмета. Поэтому они применяются к одному-единственному глаголу и соединяются только с ним. Многие глаголы, в первую очередь те, которые

==130

описывают впечатления, воспринимаемые органами чувств, обладают рядом таких наречий, которые наиболее точно обозначают действие, состояние или свойство, выражаемое глаголом... Эти наречия являются как раз звуковыми картинками, вокальными имитациями чувственных впечатлений... Так, например, глагол *зо* — *ходить* — может быть сопровождается следующими наречиями, которые употребляются только с этим глаголом и описывают разного рода походку: *зо бафо бафо* — походка маленького человека, члены которого живо двигаются, когда он ходит; *зо бехе бехе* — ходить, волоча ноги, как делают слабые люди; *зо биа биа* — походка долгового человека, выбрасывающего ноги вперед; *зо бохо бохо* — походка дородного человека, который ступает тяжело; *зо була була* — опрометчиво двигаться вперед, ничего не видя перед собой; *зо дзе дзе* — энергичная и уверенная поступь; *зо дабо дабо* — нерешительная, расслабленная походка; *зо гое гое* — ходить, покачивая головой и вихляя задом; *зо гову гову* — ходить, легко прихрамывая, с наклоненной вперед головой; *зо хлои хлои* — ходить с большим количеством предметов, в развевающейся вокруг тела одежде; *зо ка ка* — ступать важно, прямо, не шевеля корпусом; *зо кодзо кодзо* — поступь длинного человека или животного с немного наклоненным телом; *зо кондобре кондобре* — поступь того же рода, что и в предыдущем примере, но более вялая; *зо кондзра кондзра* — ходить большими шагами, втягивая живот; *зо кпади кпади* — ходить, прижимая локти к телу; *зо кпо кпо* — ходить спокойно, тихо; *зо кпуду кпуду* — быстрая поспешная походка маленького человека; *зо кундо кундо* — означает то же, что и *кондобре кондобре*, но не имеет неблагоприятного смысла, как последнее; *зо лумо лумо* — быстрая беготня маленьких животных вроде мышей, крыс; *зо мое мое* — то же, что и *гое гое'*; *зо п'ба п'ба* — ходить маленькими шажками; *зо си си* — легкая походка маленьких людей, покачивающихся на ходу; *зо така така* — ходить неосторожно, безрассудно; *зо тиатира тиатира* — энергичная, но негибкая походка;

==131

зо тиенде тиенде — ходить, двигая животом; *зо тиа тиа* — ходить быстро; *зо тиади тиади* — ходить, немного хромя и слегка волоча ноги; *зо тию тию* — энергичная и уверенная походка человека высокого

роста; *зо вудо вудо* — спокойная походка человека (в благоприятном

смысле, говорится главным образом о женщинах); *зо ела ела* — быстрая, легкая, непринужденная походка; *зо вуи вуи* — быстрая, скорая походка; *зо ее ее* — походка тучного человека, неуклюже двигающегося

вперед; *зо виата виата* — идти вперед твердым энергичным шагом (говорится особенно о долговязых людях).

Вышеприведенные 33 наречия не исчерпывают списка тех наречий, которые служат для описания походки и поступи. Кроме того, большинство их может употребляться в двух формах: в обычной и уменьшительной, в зависимости от того, является ли субъект глагола большим или маленьким. Само собой разумеется, подобные наречия или *Lautbilder* существуют для обозначения всех других движений: бегания, ползания, плавания, верховой езды, езды в повозке и т. д. Наконец, эти описательные вспомогательные отнюдь не соединяются с глаголом так, как если бы глагол выражал само понятие ходьбы вообще, а не особый вид ходьбы или этого движения. Напротив, тому сознанию, о котором идет речь, идея движения или ходьбы никогда не представляется изолированно: это всегда какая-нибудь определенная манера ходить, которую туземец изображает при помощи звуков. Вестерман отмечает даже, что, по мере того как рисунок уступает место подлинному понятию, специальные наречия обнаруживают стремление к исчезновению. На их место заступают другие, более общие наречия, например: *очень много, в высокой степени* и т. д.

Такие же описательные вспомогательные обнаружены и в языках банту. Так, в Лаонго «каждый пользуется речью на свой лад, вернее, из уст каждого речь выходит по-разному, смотря по обстоятельствам и по расположению говорящего. Это пользование речью столь же свободно и естественно, как (я не знаю лучшего сравнения) звуки, издаваемые птицами». Иначе говоря, слова не являются здесь чем-то застывшим и установленным раз и навсегда, напротив, голосовой жест описывает, рисует, графически выражает, так же как и жест рук, действие или объект, о котором идет речь. В языке ронга есть «ряд слов, которые грамматики языков банту рассматривают вообще как междометия, как звукоподражательные слова, состоящие из одного слога, при помощи которых туземцы выражают внезапное, не-

[==132](#)

посредственное впечатление, вызванное у них каким-нибудь зрелищем, звуком или идеей, посредством которых они описывают какое-нибудь движение, видимость, шум. Достаточно присутствовать при нескольких беседах негров, находящихся в естественной обстановке, когда они не чувствуют никакого стеснения, для того чтобы заметить, какое поразительное множество выражений подобного рода имеется в их распоряжении. Может быть, скажут: это детская манера разговаривать, не стоит на ней останавливаться. Напротив, именно в этой живописной речи отражается бесконечно подвижный, живо реагирующий ум расы. Ему удается при помощи этих слов выразить такие оттенки, которые не в силах передать более положительный язык. Кроме того, эти коротенькие слова породили множество глаголов и уже поэтому стоят того, чтобы на них обратили внимание... Следует, однако, признать, что употребление описательных наречий сильно варьирует в зависимости от личности говорящего. Некоторые до того уснащают ими свою речь, что она делается непонятной для какого-нибудь непосвященного, они изобретают даже новые слова. Тем не менее многие из этих слов действительно вошли в язык, понятный каждому».

Пластический и, прежде всего, описательный характер как языка словесного, так и языка жестов подтверждает то, что мы говорили об особой форме абстрагирования и обобщения^двойственной мышлению низших обществ. Последнее обладает большим количеством понятий, но они не вполне подобны нашим: первобытное мышление вырабатывает их и пользуется ими иначе, чем логическое мышление. «Мы, — говорит Гэтчет, — стремимся выразиться точно, индеец стремится говорить картинно; мы

классифицируем, он индивидуализирует». Различие ясно чувствуется в следующем примере. Делаварское слово *надхолинеен* составлено из *над*, являющегося производным глагола *натен* (искать), *хол* (от *амохол* — челнок) и *инеен*, глагольного окончания первого лица множественного числа. Указанное слово означает «ищите нам челнок». Глагол спрягается, как всякий другой, однако он употребляется всегда в особом смысле. Он непременно означает: искать челнок, притом данный. Он выражает особое действие, однако он не означает «искать челнок вообще». Иначе обстоит дело в классических языках: из латинских глаголов *aedifico*, *belligero*, *nidifico* не означают «строить определенное здание», «вести войну с определенным народом», «строить гнездо определенного вида», точно так же *philogrammateo*, *philographeo*, *philodoxeo*, *philodespotenomal*, *philanthropeo* не обозначают любовь или предпочтение определенных

==133

книги, картины и т. д. Данные слова выражают общую любовь к литературе, к живописи и т. д. Имели ли они особый, конкретный смысл в какой-нибудь отдаленный момент их истории? Ничто не говорит в пользу этого, мы о таком моменте ничего не знаем. Но нам известно, что в процессе образования американских языков сначала появились глаголы, взятые в особом конкретном смысле, и, чтобы придать им общий смысл, к ним прибавляют адвербиальную частицу, обозначающую «обычно».

Точно так же нельзя отрицать, что туземцы, говорящие на этих

языках, имеют понятие руки, ноги, уха и т. д. Но их понятия не такие, как наши. Они располагают тем, что я буду называть понятиями-образами, которые по необходимости являются частными, конкретными. Рука или нога, которую они себе представляют, всегда рука или нога кого-нибудь, кто обозначается одновременно с этой рукой или ногой. Во многих языках североамериканских индейцев нет отдельного слова для глаза, руки или для других частей и органов тела: слова, обозначающие эти предметы, встречаются всегда с инкорпорированным (вставленным) или приставленным местоимением, обозначая мою руку, твой глаз, его ногу и т. д. Если бы какой-нибудь индеец нашел в полевом госпитале руку, упавшую с операционного стола, он выразился приблизительно так: «Я от такого-то нашел его руку». Эта лингвистическая особенность, не будучи универсальной, является весьма распространенной. Она встречается также в большом количестве других языков. Так, бразильский бакайри не говорит просто «язык», а всегда прибавляет притяжательное местоимение: *мой язык*, *твой язык*, *его язык* и т. д. Так же обстоит дело со всеми частями тела. Замечание действительно и для слов *отец*, *мать*, *брат*, *сестра*, а также для слов, выражающих родство, которые очень часто не употребляются отдельно. На Маршалльских островах нет слова для выражения общего понятия *отец*, оно всегда употребляется как часть сложного слова и прилагается к определенному лицу. Так же обстоит

дело и со словами *брат*, *мать*, *сестра* и т. д.

В языке, на котором говорят туземцы полуострова Газели (архипелаг Бисмарка), «как в большинстве меланезийских языков и в некоторых микронезийских (Джильбертовы острова) и папуасских языках, притяжательные местоимения в форме суффикса присоединяются к словам, обозначающим родство, части тела, и к некоторым

предлогам».

В северо-западной Индии «отец в отвлеченном смысле слова, т. е. слово, означающее отца вообще, а не отца определенного лица, является идеей, требующей известного усилия отвлеченного мышления. Слова подобного рода никогда не употребляются одни в языке куки-шин, им всегда предшествует притяжательное местоимение...

==134

Точно так же рука может быть представлена лишь в качестве руки, принадлежащей кому-нибудь... Притяжательное местоимение, естественно, не является необходимым, когда при существительном есть определение в родительном падеже. Но даже и в этом случае мы обнаруживаем, что стремление к партикуляризации заставляет туземцев прибавлять притяжательное местоимение к управляющему существительному; в этом случае говорят: *моей матери ее рука*. В языке ангами «существительные, обозначающие части тела или выражающие отношения родства, непременно должны иметь впереди себя притяжательное местоимение». То же наблюдается и в языке сема. Эта характерная черта очень распространена. Она способствует пониманию того обстоятельства, что в обществах низшего типа встречаются отношения родства, сложность которых озадачивает европейского наблюдателя и понять которые ему удастся лишь ценою больших усилий. Это происходит потому, что он пытается их понять *in abstracto* (в отвлеченном виде). Туземец никогда не представляет себе этих отношений отвлеченно: с детства он усвоил, что те или иные лица находятся в таком-то отношении родства с определенными другими лицами; на усвоение он затратил не больше труда и размышления, чем на усвоение правил своего языка, иногда также весьма сложных.

Чем ближе мышление социальной группы к пра-логической форме, тем сильнее в нем господствуют образы-понятия. Об этом свидетельствует почти полное отсутствие в языке таких общественных групп родовых выражений, соответствующих общим в собственном смысле слова идеям; что также подтверждается обилием в этих языках специфических выражений, т. е. обозначающих существа или предметы, точный и конкретный образ которых рисуется сознанию говорящего, когда он их называет. Эйр уже отметил данное обстоятельство в отношении австралийцев. «У них нет родовых выражений: дерево, рыба, птица и т. д.; у них есть видовые термины, приложимые к каждой особой породе дерева, рыб, птиц и т. д. Туземцы округа, прилегающего к озеру Тэйер (Джипсленд), не имеют слов для обозначения дерева, рыбы, птицы вообще и т. д. Все существа и предметы различаются по именам собственным: *лещ*, *окунь* и т. д. Тасманийцы не имели слов для выражения отвлеченных понятий: для каждой породы кустарника, камедного дерева и т. д. У них было особое название, отнюдь не равнозначное слову *дерево*. Они не в состоянии отвлеченно выразить свойства: *твердый*, *тихий*, *горячий*, *холодный*, *длинный*, *короткий*, *круглый* и т. д. Для обозначения твердости они говорили: *как камень*, «высокий» у них звучало: *длинноногий*, «круглый» у них выражалось: *как луна*, *как шар*. При этом они обычно к словам прибавляли жесты, подтверждая знаком, обращенным к глазу, то, что они хотели выразить звуками.

На архипелаге Бисмарка (полуостров Газели) «нет особых названий для обозначения цвета. Цвет всегда указывается следующим образом: данный предмет сравнивают с другим, цвет которого взят как бы за образец, например, говорят, что такой-то предмет имеет вид или цвет вороны. С течением времени мало-помалу утвердилось употребление существительного, без изменения его, в качестве прилагательного...

Черное обозначается по различным предметам, имеющим черный цвет, а не просто называют для сравнения какой-нибудь черный предмет. Так, например, *коткот* (ворона) служит для обозначения понятия «черный»: все, что является черным, в особенности предметы блестящего черного цвета, называется именно так. *Ликутан* или *лукутан* тоже обозначает «черный», но скорее в смысле «темный»; *товара* обозначает «черный цвет обугленного ореха мучного дерева»; *лулуба* — «черная грязь болот в зарослях манговых деревьев»; *деп* — «черная краска, получаемая от сожжения смолы канареечного дерева»; *утур* — «цвет обугленных листьев бетеля, смешанных с маслом». Все эти слова употребляются соответственно случаю для обозначения черного цвета; столько же разных слов имеется для других цветов: для белого, зеленого, красного, синего и т. д.

То же наблюдается у корбадов Бразилии. «Их языки приспособлены к обозначению только тех предметов, которые их непосредственно окружают; часто языки выражают существенное свойство предмета подражательными звуками. Они с большой точностью различают внутренние и внешние части тела, растения, животных, а отношения между встречающимися в природе предметами нередко выражены в самих словах чрезвычайно оригинальным образом. Так, индейские названия обезьян и пальмовых деревьев нам служили путеводителями в изучении родов и видов этих животных и растений, ибо почти каждая разновидность имеет свое особое, индейское название. Тщетно было бы, однако, искать у них слова для отвлеченных понятий растения, животного, цвета, звука, пола, вида и т. д.: обобщение понятий выражается лишь в частом употреблении неопределенного наклонения глаголов *ходить, есть, пить, видеть, слышать* и т. д.». В Калифорнии «нет ни рода, ни вида: каждый дуб, каждая сосна, каждая трава имеют свое особое имя».

Все представлено в виде образов-понятий, т. е. своего рода рисунками, где закреплены и обозначены мельчайшие особенности (а это верно в отношении не только естественных видов живых существ, но и всех предметов, каковы бы они ни были, всех движений, всех действий, всех состояний, всех свойств, выражаемых языком). Поэтому словарь первобытных языков должен отличаться таким богатством, о котором наши языки дают лишь весьма отдаленное представление.

И действительно, это богатство вызывало удивление многих исследователей. «Австралийцы имеют названия почти для всякой маленькой частицы человеческого тела. Так, например, спросив, как по-туземному называется «рука», один иностранец получил в ответ слово,

которое обозначает верхнюю часть руки, другое, обозначающее предплечье, третье, обозначающее правую руку, левую и т. д.». Маори имеют чрезвычайно полную систему номенклатуры для флоры Новой Зеландии. «Они знают пол деревьев... они имеют разные имена для мужских и женских деревьев определенных видов. Они имеют различные имена для деревьев, листья которых меняют форму в разные моменты их роста. Во многих случаях они имеют специальные имена для цветов деревьев и вообще растений, отдельные имена для еще не распустившихся листьев и для ягод... Птица коко или туи имеет четыре названия (два — для самца и два — для самки) в соответствии с временами года. У них имеются разные слова для хвоста птицы, животного, рыбы, три названия для крика попугая кака (для обычного крика, для гневного и испуганного) и т. д.».

В Южной Африке у туземцев бавенда «существует специальное имя для каждого рода дождя. Даже геологические особенности почвы не ускользнули от их внимания: они имеют особые названия для каждого вида почвы, камней или скал... Нет такой разновидности деревьев, кустарников или растений, которая не имела бы имени в их языке. Они различают по именам даже каждую разновидность травы». Ливингтон не перестает восхищаться богатством словаря бечуанов. «Моффат был первым, кто стал вводить письменность в их язык. Он по крайней мере 30 лет изучает его. Надо думать, что нет человека, более подходящего для перевода Библии на бечуанский язык. Однако таково богатство этого языка, что не проходит ни одной недели работы Моффата над этим делом, чтобы он не открыл новых слов».

В Индии огромное число выражений, употребляющихся для передачи близких между собой понятий, делает трудным сравнение словарей туземных языков. Так, в языке лusher есть 10 слов для муравья, обозначающих, вероятно, отдельные разновидности муравьев, 20 слов для корзины, много разных слов для разновидностей оленя и ни одного слова для понятия «олень».

В Северной Америке индейцы имеют множество выражений, точность которых можно было бы почти назвать научной, для обычных форм облаков, для характерных черт: было бы бесполезно искать равнозначные им термины в европейских языках. Оджибвеи, например, имеют особое название для солнца, сияющего среди туч... для маленьких голубых просветов, которые видны иногда на небе среди мрачных туч. Индейцы кламаты не имеют родового термина для по-

==137

нятия лисицы, белки, бабочки и т. д., но каждая порода лисиц, белок и т. д. обладает у них своим особым именем. Имена существительные в языке кламатов почти неисчислимы. У^донарей есть множество выражений для северного оленя: специальные слова для обозначения однолетнего... шестилетнего оленя. У них есть 20.. слов для обозначения льда, 11 — холода, 41 — снега во всех его видах, 26 глаголов — мороза и таяния и т. д. Они крайне медленно переходят от своего языка к норвежскому, более бедному в этом отношении.

Наконец, семитские языки и даже языки, на которых говорим мы, знали когда-то такого рода богатство. «Следует представить себе каждый диалект индоевропейского праязыка на манер

современного литовского языка, который беден общими выражениями и полон очень точных выражений, указывающих на все особые действия, все детали и привычки предметов».

Этой же тенденцией объясняется такое поразительное обилие собственных имен, даваемых отдельным предметам, в особенности всем мельчайшим подробностям поверхности земли. «В Новой Зеландии у маори каждая вещь имеет свое имя (собственное). Их жилища, их челноки, их оружие, даже их одежда — все это получает особые имена... Их земли и дороги — все имеют свои названия, побережья всех островов, лошади, коровы, свиньи, даже деревья... скалы и источники. Пойдите куда вам угодно, заберитесь в самую, казалось бы, безлюдную пустыню и спросите, имеет ли это место имя, — в ответ любой туземец данной местности сейчас же сообщит вам его название».

В Южной Австралии «каждая горная цепь имеет свое имя, точно так же имеет свое название и каждая гора, так что туземцы всегда точно могут сказать, к какой горе или к какому холму они направляются. Я собрал больше 200 названий для гор в австралийских Альпах... точно так же и каждый поворот реки Муррей имеет свое название». У туземцев Западной Австралии имеют названия все замеченные звезды, все естественные изменения формы поверхности земли, каждое возвышение, болото, извилина реки и т. д., но нет названия для самой реки. Наконец, чтобы не продолжать это перечисление, укажем, что в области Замбези каждый холмик, каждая возвышенность, каждая гора, каждая вершина в горной цепи имеют свое название. То же для каждой речки, долины, равнины. На деле каждая часть страны, каждое изменение ее поверхности обозначается в таком количестве специальными названиями, что потребовалась бы целая человеческая жизнь для того, чтобы расшифровать их смысл.

==138

Совокупность свойств, характеризующих языки, на которых говорят общества низшего типа, вполне соответствует свойствам того мышления, которое в этих языках находит свое выражение. Если образы-понятия, эти своеобразные рисунки, делают возможным крайне ограниченное обобщение и абстракцию лишь в зачаточном виде, то зато они предполагают замечательное развитие памяти; отсюда и проистекает чрезвычайное богатство форм и словаря. Там, где верх взяло логическое мышление, социальная сокровищница приобретенного значения передается и сохраняется посредством понятий. Каждое поколение, воспитывая другое, научает его анализировать эти понятия, извлекать из них то, что в них содержится, познавать и употреблять средства отвлеченного рассуждения. В тех же обществах, о которых мы говорим, эта сокровищница, напротив, вся или почти вся в наглядной форме выражена в самом языке. Она передается благодаря тому факту, что дети подражают речи своих родителей, не подвергаясь обучению в собственном смысле слова, не прилагая умственных усилий, пользуясь только памятью. Сокровищница эта почти не способна увеличиваться. Если предположить, что среда и учреждения такого рода социальной группы не изменяются, то при постоянстве общего мировоззрения его богатый запас образов-понятий должен был бы передаваться из поколения в поколение без больших изменений. Если запас меняется, то это происходит в результате других изменений, и чаще всего это приводит к его обеднению.

Прогресс отвлеченной, оперирующей понятиями мысли сопровождается убылью описательного материала, который прежде служил для выражения мысли, когда она была более конкретной. Индоевропейские языки, наверное, эволюционировали в этом направлении. У племени салиш, где совершенно нет грамматического различия между полами, для обозначения их употребляются разные термины. Замечательно, что билкулы, у которых существует грамматическое различие пола, имеют очень мало особых терминов. Это может навести на мысль, что племена, которые употребляют грамматическое различие полов, утратили эти различные формы. Растущая общность понятии приводит мало-помалу к потере точности, которая характеризовала их. «Мало-помалу, — говорит В. Анри, — понимание этих бесконечных тонкостей затемняется, так что нынешние алеуты употребляют, не делая различия, одну глагольную форму в нескольких значениях или несколько глагольных форм в одном значении: туземец, спрошенный о том, что побуждает его употреблять данную форму, как более предпочтительную, чем другая, окажется в большом затруднении при объяснении своего предпочтения».

==139

Это прогрессивное объединение, являющееся правилом, показывает, что употребление конкретных терминов и тщательное уточнение деталей были прежде результатом отнюдь не преднамеренного и сознательного усилия или напряжения внимания, а необходимости, продиктованной способом и манерой выражаться. Образы-понятия могли быть выражаемы и сообщаемы либо при помощи своего рода рисунков, либо посредством жестов в собственном смысле слова, либо путем словесных выражений, своего рода вокальных жестов, чистый образец которых мы обнаружили в «описательных вспомогательных наречиях».

С тех пор как развитие общих идей и отвлеченных понятий позволило выражаться с большей легкостью, это стали делать, не беспокоясь о потере графической точности. Действительно, пронизательность, богатство, тонкость различений, воспринятых и выраженных, например, в отношении разновидностей одного и того же вида растений и животных, отнюдь не должны нас приводить к мысли, что пред нами мышление, ориентированное на познание объективной реальности. Мы знаем, что это мышление ориентировано иначе. В реальности существ и предметов, какую дают коллективные представления, мистические и невидимые элементы, скрытые силы, тайные партиципации занимают несравненно более важное место, чем элементы, являющиеся, на наш взгляд, объективными. Для этого не нужно никакого другого обстоятельства, кроме роли, которую играют представления о *мана*, *вакан*, *аренда*, табу, осквернении и т. д. Достаточно даже рассмотреть первобытную классификацию существ и предметов. В обществах низшего типа принцип классификации, оставляя в стороне наиболее бросающиеся в глаза объективные свойства, основывается преимущественно на мистической партиципации. Вся совокупность существ распределяется на группы, подобно индивидам социальной группы: деревья, животные, звезды принадлежат к тому или иному тотему, к тем или иным кланам и фратриям¹.

Таким образом, вопреки видимости, первобытный ум, который, очевидно, не обладает понятием рода, не имеет также и понятия о видах, породах или разновидностях, хотя он умеет изображать данные понятия в своей речи. Это нечто всецело и чисто прагматическое, порожденное необходимостью действовать и изъясняться, причем самосознание не

принимало здесь никакого участия. Это в столь малой степени есть знание, что для выявления подлинного знания необходимо, чтобы предварительно материал мышления и выражения уступил место другому, чтобы образы-понятия, одновременно общие и

Подразделение племени, совокупность нескольких (первоначально двух) родов.

==140

частные, были заменены действительно общими и отвлеченными понятиями.

Язык должен также потерять свой мистический характер, который он неизбежно приобретает в низших обществах. Как известно, для первобытного мышления нет восприятия, которое не включалось бы в мистический комплекс, нет явления, которое было бы только явлением, нет знака, который был бы только знаком: слово никогда не могло бы здесь быть просто словом. Всякая форма предмета, всякий пластический образ, всякий рисунок имеет свои мистические свойства; в силу той же необходимости эти свойства имеет и словесное выражение, которое является словесным рисунком. Таинственная сила присуща не только собственным именам, но и всем прочим словам. Впрочем, имена, которые выражают весьма конкретизированные образы-понятия, гораздо менее отличаются от собственных имен, чем наши нарицательные.

Отсюда следует, что употребление слов не является безразличной вещью для первобытного человека: уже сам-факт произнесения слов, начертания рисунка или просто жестукилирования может установить или уничтожить чрезвычайно важные и страшные партиципации. В речи "есть магическая сила, поэтому в отношении ее необходима осторожность. У первобытных людей вырабатываются специальные языки для определенных случаев, языки, предоставленные в пользование только определенным группам лиц. Так, у очень многих племен встречаются различные языки для мужчин и женщин. Фрэзер собрал много примеров подобного рода. Иногда обнаруживаются только следы подобного разделения. В большинстве североамериканских языков «женщины для обозначения родственных отношений употребляют иные слова, чем мужчины, причем различие в языке между мужчинами и женщинами у индейцев почти повсюду ограничено, по-видимому, этой категорией слов, а также употреблением разных междометий». Во время посвящения юношей, когда они становятся полноправными членами племени, старики часто обучают их тайному языку, не известному непосвященным и не понятному для них. «Я отмечал уже в нескольких случаях существование тайного и кабалистического языка, употребляемого одними мужчинами в церемониях посвящения у некоторых племен Южного Уэльса. Во время пребывания новопосвященных в лесу со старейшинами племени им сообщают мистические названия окружающих предметов, животных, частей тела, а также короткие фразы общепольного характера». Часто члены тайных обществ, столь распространенных среди социальных групп низшего типа, посвящаются в язык, понятный только для них и употребляемый только ими: введение в тайное общество или посвящение в достаточно высокую степень дает им право пользоваться-

==141

ся этим мистическим языком. У абипонов «лица, поднявшиеся до степени «благородных», называются *хешери* и *нелерейкати*; обычно они отличаются от прочих даже своим языком: они употребляют обыкновенно те же слова, что и другие, но до такой степени измененные путем прибавления или вставки других букв, что можно принять их речь за другой язык... Кроме того, у них есть слова, которые принадлежат только им и которыми они заменяют слова общеупотребительного языка».

На охоте следует тщательно остерегаться от произнесения названий животных, так же как на рыбной ловле от названий рыб. Отсюда и предписания о соблюдении молчания, употребление языка жестов там, где он сохранился, и появление специальных языков, призванных заместить слова, находящиеся под запретом (табу). Так, на Малайских островах туземцы употребляют особый язык, когда они собирают кафару, когда они отправляются на рыбную ловлю или в военный поход. «Множество слов находится под запретом, когда речь идет о личности царя: еда, сон, сидение и т. д. не могут быть выражены в отношении царской особы обычными малайскими словами; для этого нужны специальные слова. Кроме того, когда царь умирает, то имя его не должно больше произноситься». Известно, что этот обычай был очень распространен на Мадагаскаре. «Существует много слов, которые употребляются в определенном смысле в отношении царя (или царицы), но не должны употребляться в таком же смысле в отношении других лиц, особенно если эти слова касаются обихода или здоровья царя... Другие слова закреплены лишь за царями и вождями... Царь имеет право делать определенные слова *фади*, т. е. запрещать употребление этих слов на время или навсегда». У множества низших племен теща и зять обязаны избегать разговоров друг с другом. Тем не менее в юго-западных округах Виктории и на юго-восточной оконечности Южной Австралии существует своего рода смешанный язык или жаргон, содержащий небольшое количество слов, при помощи которого теща может в присутствии своего зятя вести крайне ограниченную беседу, касающуюся фактов повседневной жизни.

Мистическое значение и свойства слов в качестве именно слов выявляются, наконец, в крайне распространенном обычае употреблять в магических и даже обрядовых и религиозных церемониях песнопения и формулы, смысл которых утерян для слушающих, а иногда и для произносящих. Для того чтобы эти песнопения и формулы считались действенными, достаточно, чтобы они передавались преданием на священном языке. Так, например, Спенсер и Гиллен отмечают, что у племен Центральной Австралии «в случае священных церемоний смысл слов обычно не известен туземцам: слова переданы в неизмен-

==142

ном виде от предков из времен Алчеринга». В мифических сказаниях отмечается частое упоминание об изменении языка: «В этом месте ачилпы (предки — члены тотема дикой кошки) заменили их языком арунта... Другая часть племени расположилась отдельно, затем отправилась в Арильту, где она заменила свой язык языком илпирра. на западе от реки Сей женщины унитиппа заменили свой язык языком арунта». Точно так же на островах Фиджи, Банка, на Ганне (Новые Гебриды), на Новой Гвинее песнопения в священных церемониях не понятны тем, кто их поет.

Аналогичные факты обнаруживаются в Северной Америке. Джьюитт отметил наличие их у индейцев нутка-саунд, причем он не понимал их смысла. «У них, — говорит он, — есть множество песнопений для различных случаев: войны, китовой ловли, обыкновенной рыбной ловли, свадеб, праздников и т. д. Язык почти всех песен во многих отношениях весьма отличен от обычного разговорного; это заставляет меня думать, что они либо имеют особый поэтический язык, либо заимствуют свои песни у соседей». Кэтлин ясно понял их мистический смысл. «Каждый танец имеет свое особое па, каждое па — свой смысл; каждый танец имеет также свою особую песню, причем последняя часто столь сложна и таинственна по своему смыслу, что из десяти пляшущих и поющих молодых людей ни один их не понимает. Лишь колдунам-знахарям разрешено понимать песни, да и их самих посвящают в эти тайны лишь за высокое вознаграждение, которое полагается за обучение, требующее большого прилежания и напряженной работы». Большая часть обрядов оджибвеев совершается на древнем, архаическом диалекте, не понятном для обыкновенного индейца, а часто также и для многих членов тайного общества. Архаический текст, естественно, производит впечатление на рядовых членов племени, и шаманы любят пускать в ход эти выражения. У индейцев кламатов «многие не понимают всех этих песен, которые содержат множество архаических форм и слов, да и сами колдуны обычно мало склонны объяснять их смысл, если только они понимают его». Им мало дела до того, что мы называем смыслом слова или формулы. Первобытные люди бесконечно привязаны к этим песням, ибо с незапамятных времен известны их мистические свойства, их магическая действенность. Самый понятный и точный перевод этих непонятных песен не мог бы выполнить уже их роли.

==143

Глава V ПРА-ЛОГИЧЕСКОЕ МЫШЛЕНИЕ В ОТНОШЕНИИ К СЧИСЛЕНИЮ

Можно было выработать план работ по сравнительной лингвистике, который подтвердил бы теорию, изложенную в предыдущей главе. Я, однако, ограничусь в дальнейшем изложении обоснованием этой теории в одном частном пункте, относительно которого существует очень много данных, которые легко собрать; остановлюсь на том, как производится счисление у племен разного типа, в особенности у племен самого низкого, какой только нам известен, типа. Различные способы исчисления и счета, образования числительных и их употребления позволят, быть может, уловить, так сказать, сами приемы мышления в низших обществах в том, что касается его специфического отличия от логического мышления. Это послужит примером тех доказательств, которые я не могу воспроизвести здесь подробно.

В очень многих низших обществах (Австралии, Южной Америки и т. д.) отдельное числительное существует лишь для чисел: один, два, а иногда и три. Когда идет речь о числах свыше этих, туземцы говорят: «много—множество». Для обозначения трех употребляют выражение: «два, один», для четырех — «два, два», для пяти — «два, два, один». Отсюда часто делают вывод о крайней умственной слабости или лености туземцев, которые якобы им не позволяют различать число, превышающее три. Заключение слишком поспешно. «Первобытные» не располагают, правда, отвлеченным понятием четырех, пяти, шести и т. д., однако неправильно делать из этого вывод, что они не считают дальше двух или трех. Их мышление плохо приспособлено к тем операциям, которые привычны для нас,

однако путем особых, свойственных ему приемов оно умеет достигать таких же до известной степени результатов. Так как первобытное мышление не разлагает синтетических представлений, то оно преимущественно опирается на память. Вместо обобщающего отвлечения, которое дает нам понятия в собственном смысле слова, в частности понятия чисел, оно пользуется отвлечением, которое считается со специфичностью, с определенным характером данных совокупностей. Короче говоря, это мышление считает и исчисляет способом, который, по сравнению с нашим, может быть назван конкретным.

Поскольку мы считаем при помощи чисел и почти не пользуемся другими способами, то был сделан вывод, что в низших обществах,

==144

которые совершенно не имеют числительных больше трех, не умеют считать дальше этого числа. Следует ли, однако, считать установленным, что представление об определенном множестве предметов может возникать лишь одним путем? Быть может, мышление в низших обществах имеет особые операции и приемы для того, чтобы достигать «того результата, которого достигаем мы нашим счислением? И действительно, достаточно, чтобы какая-нибудь определенная и довольно ограниченная группа существ и предметов заинтересовала первобытного человека, как он уже удерживает в сознании эту группу со всем, что ее характеризует. В содержании представления, которое он имеет о данной группе, заключена и точная сумма существ и предметов: это является как бы качеством, которым данная группа отличается от другой, большей или меньшей на единицу или на несколько единиц. Следовательно, в тот самый момент, когда данная группа снова появляется перед глазами первобытного человека, он знает, находится

(ли группа в прежнем составе, стала она больше или меньше. Уже у некоторых животных в отношении очень простых случаев отмечена способность подобного рода. Случается так, что домашнее животное, собака, обезьяна или слон замечает исчезновение предмета в какой-нибудь ограниченной и привычной для него совокупности предметов. У некоторых животных видов мать совершенно недвусмысленными знаками показывает, что ей известно исчезновение взятых у нее детенышей. Если мы вспомним, что, по словам большинства наблюдателей, память первобытных людей «феноменальна» (выражение Спенсера и Гиллена), «граничит с чудом» (Шарльвуа), то тем больше оснований думать, что они легко могут обходиться без имен числительных. Благодаря привычке каждая совокупность предметов, которая их интересует, сохраняется в их памяти с той же точностью, которая позволяет им безошибочно распознавать след того или иного животного, того или иного лица. I Стоит появиться в данной совокупности какому-нибудь недочету, как он тотчас же будет обнаружен. В этом столь верно сохраненном в памяти представлении число предметов или существ еще не дифференцировано: ничто не позволяет выразить его отдельно. Тем не менее качественно оно воспринимается или, если угодно, ощущается.

I Добрицгоффер с наглядной полнотой выявил этот факт относительно абипонов. Последние отказываются считать так, как это делаем мы, т. е. при помощи числительных. «Они не только не знают арифметики, они питают к ней отвращение. Их память вообще изменяет в арифметике (потому что их хотят принудить к непривычным операциям). Они не могут переносить мысли о счете: это вызывает у них скуку. Поэтому, чтобы отделаться от задаваемых вопросов, они показывают первое попавшееся количество пальцев, причем либо они

ошибаются сами, либо обманывают спрашивающего. Часто в тех случаях, когда число, о котором вы спрашиваете, больше трех, абипон, чтобы не утруждать себя показыванием пальцев, просто восклицает: «Поп (много)», «Шик лейекалипи (неисчислимо)».

Тем не менее у абипонов есть способ отдавать себе отчет о числах. «Когда они возвращаются с охоты на диких лошадей или с убоя домашних лошадей, никто не спрашивает у них: «Сколько вы принесли?», а интересуются: «Сколько места займет табун лошадей, который вы пригнали?» Когда они собираются на охоту, то, уже сидя в седле, осматриваются вокруг, и если не хватает хотя бы одной из многочисленных собак, которых они содержат, то они принимаются звать ее... Я часто удивлялся, каким образом, не умея считать, они способны были тотчас же сказать, что среди такой значительной своры не хватает одной собаки». Последнее замечание Добрицгоффера весьма характерно. Оно объясняет, почему абипоны и члены других аналогичных племен, обходясь без числительных, не знают, что с ними делать, когда их обучают употреблению числительных.

Точно так же «гуарани имеют¹ числительные лишь до четырех (но у них уже есть выражения, соответствующие латинским *singuli, bini, trini, quaterni* — по одному, по два, по три, по четыре). Как и абипоны, гуарани, когда их спрашивают относительно предметов, число которых превосходит четыре, тотчас отвечают: «Бесчисленно». Вообще, нам гораздо легче было обучать их музыке, рисованию, скульптуре, чем арифметике. Они все умеют произносить числа по-испански, однако, считая этими числами, они так часто делают ошибки, что им не приходится очень доверять в подобных вещах». Это инструмент, в котором они не чувствуют нужды и применения которого не знают. Им нечего делать с числами помимо тех совокуп-

ностей, которые они умеют считать на свой лад.

Но если это так, скажут, может быть, то для первобытных людей возможно лишь представление об указанных совокупностях, сохраненное памятью. Самые простые действия, например сложение и вычитание, для них недоступны. Однако, всё не так: эти действия ими производятся. Пра-логическое мышление действует здесь (как и вообще в том, что касается языка) конкретным образом. Оно прибегает к представлению о движениях, прибавляющих единицы к первоначальной сумме или отнимающих эти единицы. Оно обладает, таким образом, орудием, бесконечно менее мощным и сложным, чем отвлеченные числа, но позволяющим производить простые действия. Это мышление ассоциирует заранее координированный ряд движений и

¹ Подобным образом австралийские племена, не имеющие числительных больше трех, склоняют в единственном, двойственном, тройственном и множественном числах.

частей тела, связанных с движениями, со следующими одна за другой совокупностями, так что, повторяя в случае надобности весь ряд сызнава, оно находит эти совокупности. Например, нужно определить день, в который большое количество племен должно собраться для общего выполнения определенных церемоний: этот день наступит через несколько месяцев, ибо надо много времени для осведомления всех заинтересованных, а равно и для того, чтобы все могли собраться в условном месте. Как поступают в таком случае австралийцы? «Результат мог бы быть получен путем подсчета предстоящих остановок в пути или числа новолуний. Если число, подлежащее счету, оказывалось большим, то туземцы прибегали к помощи различных частей тела, из которых каждая имела свое название и свое определенное обусловленное место в этой системе счисления. Число перечисленных таким образом частей тела, начиная с мизинца одной из рук, означало такое же число остановок, дней или месяцев, смотря по обстоятельствам (при подсчете указывают сначала части одной стороны тела, а потом другой, если нужно). Гоуитт с полным правом отмечает, что «этот прием окончательно подрывает всякое значение того мнения, будто недостаток числительных в языках австралийских племен объясняется неспособностью туземцев представить себе число, превышающее два, три или четыре».

В действительности отсутствие числительных у первобытных людей объясняется не чем иным, как навыками, свойственными пра-логическому мышлению. Ведь почти всюду, где встречается эта крайняя «ограниченность имен числительных, которая, на наш взгляд, объясняется тем, что число еще не отделилось от того, что исчисляется, — всюду мы находим приемы конкретного счисления. На островах Муррей (в Торресовом проливе) единственными числительными туземцев являются: *нетат* — один и *неис* — два. Дальше они прибегают либо к удвоению, например: *неис нетат* = 2, 1 = три; *неис неис* = 2, 2 = 4 и т. д., либо к помощи какой-нибудь части тела. Пользуясь последним методом, они могут считать до 31. Начинают с мизинца левой руки, затем переходят к пальцам, кисти, локтю, подмышке, плечу, к надключичной ямке, к грудной клетке и затем обратным путем вдоль правой руки, кончая мизинцем». Д-р У. Гилл говорит: «Дальше 10 островитяне Торресева пролива считают зрительно (поразительное выражение, которое заставляет вспомнить о языках низших обществ, где словесное выражение кажется слепком зрительных и двигательных образов) следующим образом: они прикасаются поочередно к каждому из пальцев, затем к запястью, к локтю и плечу с правой стороны, затем к грудной кости, потом к сочленениям левой стороны, не забывая и пальцев левой руки. Таким образом они получают 17. Если этого недостаточно, они прибавляют пальцы ноги, лодыжку, колено и бедро

ю*

[==147](#)

(справа и слева). Таким образом они получают еще 16, а всего, значит, 33. Дальше этого числа они считают уже при помощи пучка маленьких палочек».

Гэддон отлично видел, что здесь нет ни числительных, ни чисел в

собственном смысле. Речь идет о своего рода памятной книжке, об особом методе, позволяющем в случае надобности получить данную сумму. «Существовал, — говорит он, — другой способ счета: начинали с мизинца левой руки, от него переходили к безымянному пальцу, затем к среднему, к указательному, к большому, потом к кисти, к сочленениям плеча, к плечу, к левой стороне груди, к грудной кости, к правой стороне груди и кончали

мизинцем правой руки (всего получалось 19). Названия для чисел являются просто названиями частей тела, а отнюдь не числительными. На мой взгляд, эта система могла употребляться лишь в качестве вспомогательного средства для счета, подобно тому как пользуются веревочкой с узелками, но отнюдь не в качестве ряда действительных чисел. Локтевое сочленение (*куду*) может означать семь или тринадцать, и я не смог выяснить, означает ли *куду* действительно одно или другое из этих чисел: в деловых сношениях туземец только вспомнит, до какой части своего тела он дошел при подсчете предметов, и, воспроизведя счет с левого мизинца, он всегда вновь найдет искомое число».

Точно так же в британской Новой Гвинее существует следующая

система счисления: *моноу* (мизинец левой руки); *реере* (следующий палец); *каупу* (средний палец); *морееере* (указательный палец); *а́бра* (большой палец); *анкора* (запястье); *мирика мако* (между кистью и локтем); *на* (локоть); *ара* (плечо); *ано* (шея); *оме* (левая сторона груди); *ункари* (грудь); *аменекаи* (правая сторона груди); *ано* (правая сторона шеи) и т. д.

Легко заметить, что одно и то же слово *ано* (шея, правая или левая ее сторона) служит одновременно для обозначения и 10 и 14, что было бы очевидно невозможным, если бы мы имели дело с числами и с числительными. Однако на деле не получается никакой двусмысленности, ибо при учете указываются части тела, притом в определенном порядке, что не допускает путаницы.

[==148](#)

Английская научная экспедиция собрала в Торресовом проливе известное количество фактов, целиком подтверждающих приведенное выше. Мы назовем из них только некоторые. В Мабуиаге «обыкновенно считают на пальцах, начиная с мизинца левой руки». Здесь существовал также способ считать по частям тела, начиная с мизинца левой руки: *кутадимур* (крайний палец); *кутадимур гурунгу зинга* (палец, следующий за ним); *иль гет* (средний палец); *клак-нитуи-гет* (указательный палец, которым мечут копьё); *кабагет* (палец, ведущий весло, большой палец); *черта* или *тиап* (запястье); *куду* (локоть); *зугу квуикк* (плечо); *сусу маду* (грудь, грудная кость); *коза дадир* (правая сторона груди); *вадогам сусу маду* (другая сторона груди, грудная кость) и т. д. в обратном порядке, причем каждый термин сопровождается словом *вадогам* (другая сторона). Ряд этот кончается мизинцем правой руки. Имена являются просто именами частей тела, а не именами числительными.

Мамус, туземец с острова Муррей, считал следующим образом: *кеби ке* (мизинец); *кеби ке неис* (безымянный палец); *зип ке* (средний палец); *баур ке* (палец копья указательный); *ау ке* (большой палец); *кеби кокне* (запястье); *кеби кокне сор* (тыльная сторона запястья); *ау кокне* (большая кость, внутренняя часть локтя); *ау кокне сор* (внешняя часть локтя); *тугар* (плечо); *кенани* (подмышка); *гилид* (надключичная ямка); *нано* (левая сторона груди); *копор* (пуп); *неркеп* (верхняя часть груди); *оп неркеп* (горло); *нерут нано* (вторая сторона груди); *нерут гилид*; *нерут кенани*; и т. д. до 29; *кеби ке неруте* (другой мизинец)...

[==149](#)

Мы совершенно ясно видим, что употребляемые выражения не служат именами числительными. Одно и то же имя *doro* не могло бы служить одновременно для обозначения как 2, 3, 4, так и 19, 20, 21, если бы не определялось местом, куда в момент произнесения указывает один из пальцев правой руки (указательный, средний или безымянный) или один из таких же пальцев левой руки.

Эта система счета позволяет доходить до чисел довольно значительных, если части тела, перечисляемые в определенном порядке, сами ассоциируются с другими предметами, более удобными для операции счета. Вот пример, взятый у даяков с острова Борнео. Речь шла о том, чтобы известить определенное число восставших, но затем покорившихся селений относительно суммы штрафа, который они обязаны уплатить. Как должен поступить в данном случае туземный посланец? «Он принес несколько сухих листьев и разделил их на кусочки. Однако я заменил эти кусочки листьев клочками бумаги, более удобными. Он разложил клочки один за другим на столе, пользуясь одновременно пальцами счета до 10. Затем он положил на стол ногу, считая на ней каждый палец, указывая одновременно на клочок бумаги, который должен был соответствовать названию селения с именем его вождя, числом его воинов и суммой штрафа. Когда посланец перебрал все пальцы ног, он снова вернулся к пальцам рук. К концу моего списка перед ним было 45 кусков бумаги, разложенных на столе. Тогда он попросил меня снова повторить мое поручение, что я и сделал, в то время как он в прежнем порядке подсчитывал пальцы рук и ног, перебирая клочки бумаги. «Вот, — сказал он, — какие ваши буквы: вы белые, вы не читаете так, как мы». Поздно вечером он повторил все, кладя по очереди палец на каждый клочок бумаги, и сказал: «Ну, если я завтра буду помнить, все будет хорошо; оставим эти бумажки на столе». После этого он перемешал клочки в одну кучу. На завтра утром мы, как только встали, отправились с ним к столу. Он разложил клочки бумаги в том порядке, в каком они были накануне, и совершенно точно повторил все вчерашние подробности. В течение почти целого месяца, переходя от селения к селению, далеко в глубь острова, он ни разу не забывал различных сумм и т. д». Замена клочками бумаги пальцев рук и ног особенно замечательна: она показывает нам совершенно чистый случай еще весьма конкретной абстракции, свойственной пра-логическому мышлению.

Точно так же островитяне Торрессова пролива, у которых очень

немного числительных, имеют обыкновение приобретать свои челноки, арендуя их на три года, к концу которых они должны платить. Такой способ покупки предполагает довольно сложное счетоводство, вплоть до своего рода математического вычисления. Даже австралий-

==150

цы, которые не имеют числительных более двух, находят способ производить сложение. «Туземец питта-питта имеет слова лишь для двух первых чисел... дальше четырех он скажет вообще: «много—множество». Однако он наверное имеет зрительное представление (выражение, которое совпадает с приведенным выше выражением Гэддона) о числах более крупных. Я часто убеждался в этом, прося его сосчитать, сколько он имеет пальцев на руках

и ногах, отмечая при этом число на песке. Он начинает счет с раскрытой руки, загибая по два пальца этой руки: для каждой пары он делает двойной знак на песке... Эти знаки параллельны друг другу, и, когда счет окончен, он говорит *накоола* (два) для каждой пары. Метод употребляется во всем районе, он часто применяется старейшинами племени для того, чтобы знать число лиц, имеющих налицо в стоянке».

Часто наблюдатели, не описывая конкретного счисления с такой точностью, как указанные выше авторы, позволяют нам, однако, выявить это конкретное счисление в их сообщениях. Так, Д. Чомерс сообщает, что у бугилаев (британская Новая Гвинея) он обнаружил следующие числительные: 1 = *тарангеза* (мизинец левой руки); 2 = *мета кино*. (следующий палец); 3 = *гуигимета кина* (средний палец); 4 = *топеа* (указательный палец); 5 = *манда* (большой палец); 6 = *габен* (запястье); 7 = *транкгимбе* (локоть); 8 = *подеи* (плечо); 9 = *нгама* (левая сторона груди); 10 = *дала* (правая сторона груди).

Позволительно думать, судя по фактам, приведенным выше, что более внимательное и углубленное наблюдение показало бы, что и здесь перед нами скорее названия частей тела, служащих для конкретного счисления, чем имена числительные. Это счисление, впрочем, может незаметно стать полуотвлеченным, полу конкретным, по мере того как имена, особенно первые пять, пробуждают в сознании менее сильное представление о частях тела и более сильно идею определенного числа, которая обнаруживает тенденцию отделиться от представления о частях тела и сделаться приложимой к любым предметам. Ничто, однако, не доказывает, что имена числительные образуются именно таким путем! Для чисел 1 и 2 правилом, по-видимому, является как раз обратный путь.

У западных племен Торрессова пролива Гэддон находит 1 = *урапу*, 2 = *окоза*, 3 = *окоза урапун*, 4 = *окоза окоза*, 5 = *окоза окоза урапун*,

==151

6 = *окоза окоза окоза*. Дальше туземцы говорят вообще: *рас* (множество). «Я обнаружил также на Муралуге 5 = *набигет*, 10 = *набигет*, *набигет*, 15 ° *набикоку*, 20 = *набикоку набикоку*. *Гет* означает руки, *коку* — ноги. Гэддон, однако, прибавляет: «Не следует думать, что *набигет* является именем числительным 5, оно выражает только, что речь идет о стольких предметах, сколько на руке пальцев». Другими словами, число еще не стало отвлеченным.

На Андаманских островах, несмотря на крайнее богатство языка, имен числительных только два: 1 и 2. Три означает «на один больше», 4 — «на несколько больше», 5 — «всё», и здесь арифметика останавливается. В нескольких племенах, однако, доходят до 6, 7, а может быть, даже до 10 при помощи носа и пальцев. Счет начинают, ударяя мизинцем правой или левой руки по носу, произнося «один», затем, ударив следующим пальцем, считают «два» и т. д. до 5, причем каждый последующий удар сопровождается словом *анка* («и этот»). Затем продолжают следующей рукой, после чего две руки соединяют для обозначения 5+5, счет заканчивается словом *ардура* («всё»). Немногие туземцы, однако, доходят до этого количества, обычно операция счета не в состоянии превысить 6 или 7.

Часто имена числительные в собственном смысле слова, когда возможно добраться до их первоначального смысла, обнаруживают существование конкретного счисления, аналогичного, если не тождественного, тому счислению, образцы которого мы видели.

Однако, вместо того чтобы при счете перебирать в восходящем порядке разные части тела на одной стороне верхней части тела и затем спускаться по другой стороне, это конкретное счисление связано с движениями, которые совершаются пальцами при счете. Так возникают понятия, которые Кэшинг очень удачно назвал ручными и подверг углубленному, оригинальному, можно даже сказать, экспериментальному анализу, ибо один из существенных приемов его метода заключался в воспроизведении психологических состояний первобытных людей путем точного выполнения тех же последовательных движений, которые ими выполнялись при счете.

Вот «ручные понятия», которые служат для счисления у зуны (для первых чисел): 1 = *тепинте* (палец, взятый для начала); 2 = *квилли* (палец, поднятый с предыдущим); 3 = *ха'и* (палец, делящий руку пополам); 4^а = *авите* (все пальцы подняты, кроме одного); 5 = *энте* (вся рука); 6 = *топи лик'иа* (еще палец, прибавленный к тому, что уже сосчитано) ; 7 = *квиллик'иа* (два пальца, вытянутые с остальными);

==152

8 = *хайлик'иа* (три пригнутые, затем вытянутые с остальными); 9 = *теналик'иа* (все пальцы вытянуты, за исключением одного); 10 = *эстетт'хила* (все пальцы); 11 = *эстетт'хила топайе'тхл'тона* (все пальцы рук вытянуты и еще один) и т. д.

Аналогичные системы «ручных понятий» упоминаются Конантом в его сочинении, озаглавленном «Числовые понятия». Вот последний пример, взятый у индейцев ленгуа из Чако в Парагвае: «*Тхлама* = 1 и *анит* = 2 являются, по-видимому, словами-корнями, остальные же обозначения чисел зависят от этих двух слов и от рук: 3 = *антан тхлама* (составлено из 1 и 2); 4 две одинаковые стороны; 5 рука; 6 дойдя до второй руки, один палец; 7 дойдя до второй руки, два пальца; 10 движение закончено, две руки; 11 дойдя до ноги, один палец; 16 дойдя до второй ноги, один палец; 20 движение закончено, обе ноги.

Дальше говорят «много», а если речь идет об очень значительном числе, то обращаются к «волосам на голове». Следует, однако, иметь в виду, что приемы меняются в зависимости от степени развития, достигнутой тем или иным племенем. Зуны считают по крайней мере до 1000, и не приходится сомневаться в том, что они обладают подлинными числительными, хотя в последних проглядывает еще конкретное счисление прежнего времени. Напротив, индейцы парагвайского Чако употребляют, так же, по-видимому, как и австралийцы, определенный ряд конкретных терминов, в которых заключены численные значения, но из которых числа еще не выделились.

==153

Обычно без всякого предварительного рассмотрения и как нечто совершенно естественное принимают тот факт, что счисление начинается с единицы, а различные числа образуются путем последовательного прибавления единицы к каждому предыдущему числу. Это,

действительно, наиболее простой прием, который диктуется логическому мышлению, когда оно начинает осознавать свои действия над числами.

Omnibus ex nihilo ducendis sufficit unum — чтобы вывести всё из ничего, достаточно единого.

Однако пра-логическое мышление, которое не располагает отвлеченными понятиями, действует не таким путем. Для него число не отделяется отчетливо от пересчитываемых предметов. То, что первобытное мышление выражает в языке, — это не числа в собственном смысле слова, а совокупности-числа, из которых оно не выделило предварительно отдельных единиц. Для того чтобы это мышление было в состоянии представлять себе арифметический ряд целых чисел в их правильной последовательности начиная с единицы, необходимо, чтобы оно отделило число от тех объектов, количество которых обозначает. Но этого как раз пра-логическое мышление не делает. Напротив, оно представляет себе совокупности существ или предметов, известные ему одновременно и по своей природе, и по своему числу, причем последнее ощущается и воспринимается, но не мыслится отвлеченно.

Так, Гэддон говорит о туземцах западной части Горресова пролива: «Я заметил у них отчетливо выраженную склонность считать группами по два, попарно». Кодрингтон говорит: «На острове принца Йоркского считают парами, причем парам дают разные имена, смотря по их количеству. Полинезийский способ счета заключался в употреблении чисел, которые подразумевали не количество предметов, а количество пар. *Хокоруа (20)* должно было означать 40». В этом примере можно было бы еще допустить, что туземцы исходят из двойки, принимая ее условно за единицу. Однако Кодрингтон прибавляет: «На островах Фиджи и Соломоновых существуют собирательные имена, обозначающие десятки весьма произвольно подобранных вещей: ни числа, ни названия предметов они не выражают в словах. Это и есть то, что мы только что назвали совокупностями-числами, совершенно определенными, но не дифференцированными. Так, например, во Флориде *на куа* означает 10 яиц; *на банара* — 10 корзин с продовольствием. На Фиджи *бола* означает 100 челноков, *коро* — 100 кокосовых орехов и *салаво* — 1000 кокосовых орехов. На Фиджи также 4 челнока в пути называются *а вака сакай ва* (от *кай* — «бегать»). На Мота две

==154

лодки, идущие вместе под парусом, называются *ака пеперуа* («бабочки две лодки») — ввиду сходства парусов с бабочками и т. д.».

Так как совокупности-числа могут бесконечно варьировать, то пра-логическое мышление должно обладать очень малым количеством числительных в собственном смысле слова и множеством, подчас поражающим, выражений, в которых заключено и численное значение. Так, в меланезийских языках «при подсчете людей или предметов по какому-нибудь особому случаю употребляют не просто число, а число, включенное в особое выражение, более или менее характеризующее эти особые обстоятельства. Если сообщают о 10 людях, сопутствующих друг другу, то будет говориться не о *танум санавал*, а о *танум пул санавал*, причем *пул* обозначает «вместе»; 10 мужчин в лодке будет *танун саге санавал* и т. д.».

На этот счет в нашем распоряжении имеется весьма характерное наблюдение, относящееся к туземцам Новой Померании. «Считать дальше 10 для них было труднее, чем для наших

ребят усвоить пресловутое умножение «одного на один». Они не пользовались также пальцами ног. После нескольких попыток обнаружилось, что они не различают числа 12 и 20: и то и другое обозначается как *санану луа*, т. е. $10+2$ обозначается так же, как 10×2 . Совершенно очевидно, что они не испытывают нужды в подобном различении словесным путем, ибо никогда не считают отвлеченно, пользуясь только числительными в сопровождении существительных (совокупности-числа). Например, они говорят: 12 кокосовых орехов, 20 клубней таро, причем в последнем случае 10 является единицей. Но при таком обозначении всегда видно, идет ли речь о $10 + 2$ кокосовых орехов или о двух десятках».

Очень часто разные имена даются совокупностям, составленным из разных предметов, хотя в одинаковом числе. В этих случаях языки должны обладать весьма большим списком числительных; следует, однако, иметь в виду, что здесь число не вполне дифференцировано. Конант в своем полезном сочинении собрал большое количество фактов подобного рода. Я приведу только некоторые из них. В языке каррье — одном из диалектов дене в Западной Канаде — слово *тха* означает три вещи: *тхане* — три лица, *тхат* — три раза, *тхатоэн* — в трех местах, *тхаух* — тремя способами, *тхайлтох* — три предмета вместе, *тхоэлтох* — три лица вместе, *тхахултох* — три раза, рассматриваемые вместе. В языке чимшиенов в британской Колумбии имеется 7 отдельных рядов чисел, употребляющихся для подсчета предметов, принадлежащих к разным классам или разрядам. Первый ряд употребляется при счете, когда речь идет о неопределенных предметах, второй ряд — для обозначения плоских предметов и животных, третий — круглых предметов и делений времени, четвер-

==155

тый — людей, пятый — длинных предметов (причем числа комбинируются со словом *кан* — дерево), шестой ряд — лодок и седьмой — мер. Последний ряд, по-видимому, включает слово *анон* (рука).

Приведенные факты сводятся, как мы думаем, к общему предрасположению мышления низших обществ. Так как абстракции этого мышления всегда скорее индивидуализирующие, нежели обобщающие, то оно на известной ступени своего развития образует имена числительные, однако не числительные *in abstracto*, как те, которыми пользуемся мы. Это всегда имена числительные определенных разрядов существ и предметов. Выделение разрядов чаще всего определяется формой, положением, расположением, движением предметов. Но выше мы уже видели, какое значение языки этих обществ придают всему тому, что выражает очертания, перемещение и соотношение положений, мы знаем, что нередко можно найти соответствие между подробностями, выраженными в словесных фразах, в рисунках, передающих то же самое глазу, и наконец, в фразе языка жестов, выражающей ту же реальность посредством движений.

Этим объясняется еще один факт, достаточно распространенный и тесно связанный с предыдущими. В ряде языков счисление включает не только имена числительные (более или менее отчетливо дифференцированные), но, кроме того, и вспомогательные, дополнительные термины, которые присоединяются к некоторым числам, для того чтобы отмечать, подчеркивать отдельные стадии счисления. Английские и американские авторы дают этим выражениям название классификаторов (*classifiers*). «Эти глаголы, — говорит Поуэлл, —

выражают способы счета и относятся к форме, т. е. они в каждом случае представляют индейца, занятого подсчетом предметов особой формы и располагающего их десятками». Боас собрал много примеров в языках британской Колумбии. Эти примеры показывают, каким образом вспомогательные термины предназначены, так сказать, наглядно показывать последовательные стадии арифметического действия. «Эти вспомогательные термины, — говорит далее Поуэлл, — означают «размещать». Однако в индейских языках мы не могли бы найти слово, столь высоко дифференцированное, как *размещать*. Мы находим здесь ряд слов с недифференцированными глаголами и наречиями, обозначающими «размещать определенным образом», например: *я помещаю на, я помещаю вдоль, стою, я нахожусь близ* и т. д.

Таким образом, вспомогательные термины индивидуализированы вдвойне: прежде всего в отношении того, что касается движений, совершаемых ведущим счет субъектом, и затем в отношении того, что касается формы подсчитываемых предметов. «Глаголы, служащие «классификаторами» (в кламатском языке), различаются в зависимости от формы подсчитываемых предметов». Гэтчет прибавляет: «Тот

==156

факт, что числа от единицы до 9 не сопровождаются этими терминами, должен быть объяснен особенностью способа счета у индейцев. Ю первых сосчитанных предметов (рыбы, корзины, стрелы и т. д.) складывались на земле в стопку или в ряд, а с 11-го предмета начиналась новая стопка или ряд.

Кроме того, вспомогательные термины не употребляются ни для 10, ни для чисел, кратных 10. Эти суффиксы предназначены размещать по разрядам единицу или единицы, следующие за десятком, а не сам десяток. Последняя выявляет смысл и происхождение терминов. Даже число, которое непосредственно следует за десятком, — 11, 31, 71, 151 и т. д. — сопровождается иногда иными классификаторами, чем числа от 32 до 39, от 72 и т. д., ибо в первом случае указанный термин относится к одному предмету, тогда как в других — ко множеству. Когда я говорю «21 плод» — *лап ни та унепанта наи литуш ликла*, то это обозначает буквально: на 20 плодов я кладу сверху один. Когда я говорю «26 плодов» — *лапена та унепанта на дикашпата литуш пеула*, то я разумею: на дважды 10 плодов я сверху кладу 6. *Ликла* и *пеула* употребляются применительно только к предметам округлой формы. Но «классификатор» не напоминает о 20 плодах, сосчитанных раньше, он относится только к единицам, обозначенным числом. Классифицирующий глагол может быть представлен неопределенным выражением «сосчитанный, подсчитанный»: местоимение перед ним опускается (эллипс), однако это не делается перед его причастиями *ликлатко*, *пеулатко*. Простая глагольная форма, абсолютная или разделительная, употребляется, когда говорящий или другое лицо пересчитывает предметы; причастие прошедшего времени, поставленное в прямых или косвенных падежах, в его абсолютной или разделительной форме, употребляется, когда предметы были сосчитаны раньше и когда напоминают их число». Следует прибавить, что вспомогательные термины не всегда правильно употребляются индейцами и часто опускаются. «Они, по-видимому, замечают, — говорит Гэтчет, — что это излишняя и загромождающая прибавка». Однако это вовсе не простая прибавка. Ничто не позволяет думать, что пра-логическое мышление должно было при счете применять более экономные приемы, чем при выражении в речи совокупностей

представлений. Счисление просто носит тот же характер крайней специализации и «живописной описательности, который мы обнаружили в общей структуре языков низших обществ».

Кодрингтон с большим тщанием изучал счисление в меланезийских языках. Выше я пытался истолковать некоторое количество собранных им фактов. Здесь я хочу обратить внимание на следующее. Один и тот же термин может последовательно обозначать разные числа. Кодрингтон имеет в виду то, что можно назвать числом-пределом,

==157

т. е. число, на котором останавливается счисление. «Слово, — говорит он, — которое само по себе употребляется (хотя мы и не в состоянии добраться до его первоначального смысла) для обозначения предела счисления, по мере того как счисление развивается, постепенно начинает означать большее число, чем то, которое оно выражало раньше. Так, например, на острове Саво *тале* или *сале* означает 10, а на островах Торресова пролива — 100: слово здесь несомненно одно и то же. Точно так же *тини* может означать 3, предельное число на острове Менгоне, оно означает уже 10 на Фиджи и даже 10000 в маорийском языке. Таким образом, толе. могло представлять предел счисления, когда не считали дальше 10, оно могло сохранить значение 10 на острове Саво, тогда как прогресс счисления довел его значение до 100 на островах Торресова пролива. «Много» начинает обозначать все большее число для последующего поколения. Слово *ганра* (10) означает (на острове Лакона) «много», *тар*, которое в нескольких языках неопределенно соответствует понятию «много», означает 10 в одном языке и 1000 в нескольких других.

Очевидно, в своей первоначальной форме число-предел не было числом, а слово, которое его выражает, столь же мало является числительным. Это термин, который заключает в себе более или менее смутное представление о группе предметов, превосходящей совокупности-числа, относительно которых у туземцев существует точное и привычное наглядное представление. По мере того как счисление развивается, этот термин становится числом, притом все более крупным. Когда, наконец, счисление начинает производиться при помощи отвлеченных чисел, как наши, ряд чисел мыслится как бесконечный и предельный термин исчезает. Число уже окончательно отделилось от подсчитываемых предметов. Приемы пра-логического мышления замещаются операциями мышления логического.

3

Из всего предыдущего вытекает как будто необходимость подвергнуть полному преобразованию старые проблемы и применить новый метод для их рассмотрения. Конант, например, сопоставив числительные, употребляемые множеством племен в разных частях мира, задается вопросом: откуда берется крайнее разнообразие форм и способов счисления? Откуда взяты основы имеющихся в употреблении систем счисления, столь различных между собой? Каким образом могло оказаться, что пятеричная система, самая, казалось бы, естественная, подсказываемая и даже диктуемая человеку, когда он принимается считать, почему она не общепринята? Как объяснить тот факт, что существует столько парных, четверичных, двадцатеричных, смешан-

ных, неправильных систем? Разве, считая на пальцах, человек не должен был неизбежно прийти к пятеричной системе? Особенно озадачивает Конанта четверичная система, которая встречается довольно часто. Ему кажется просто невероятным, чтобы люди, способные считать до 5 (при помощи пальцев) и дальше 5, вернулись к 4, чтобы его взять за основу своей системы счисления. Здесь загадка, на решение которой он не пытается претендовать.

Загадка, однако, искусственная. Формулируя ее, предполагают, что индивидуальные сознания, похожие на наши, т. е. имеющие те же умственные навыки и привычные к тем же логическим операциям, выработали систему чисел для этих операций, что для данной системы они должны были выбрать основу, наиболее соответствующую их опыту. Такое предположение, однако, ни на чем не основано. И действительно, системы счисления, как и языки, от которых их не следует отделять, — социальные явления, зависящие от коллективного мышления. Во всяком обществе это мышление тесно связано с типом данного общества и его учреждениями. В низших обществах мышление — мистическое и пра-логическое: оно получает свое выражение в языках, в которых отвлеченные понятия, сходные с нашими, не выявляются почти никогда. Эти языки точно так же не имеют имен числительных в собственном смысле слова. Они употребляют слова, исполняющие функцию чисел, или, вернее, они прибегают к помощи совокупностей-чисел, т. е. конкретных представлений, в которых число еще не дифференцировалось. Короче говоря, каким бы парадоксальным оно ни показалось, но тем не менее правильно заключение, что в низших обществах человек в течение долгих веков умел считать до того, как он имел числа.

Если это так, то на каком основании можно принимать ту или иную основу системы счисления за более естественную, чем всякую другую? Ведь в действительности каждая принятая основа счисления имеет свое основание в коллективных представлениях данной социальной группы. На самой низкой ступени, какую только мы можем наблюдать там, где счисление почти чисто конкретное, совершенно отсутствует как основа, так и система счисления. Последовательные движения от мизинца левой руки к мизинцу правой, при постепенном переходе от пальцев левой руки к запястью, локтю и т. д. на левой стороне тела и в обратном порядке по правой стороне тела вплоть до мизинца правой руки не ритмичны, они не имеют ударяемых и неударяемых тактов, не останавливаются на той части тела, которая соответствует 2, 5 или 10. Поэтому Гэддон справедливо говорит, что произносимые слова — названия частей тела, а не имена числительные. Последние возникают только тогда, когда в результате правильной периодичности появляется ритм в последовательных движениях.

Действительно, периодичность чаще всего определяется числом пальцев на руках и на ногах. Иначе говоря, основа «пять» наиболее распространена. Но нельзя быть уверенным, что везде, где мы встречаем эту основу, она имела именно такое происхождение, кажущееся нам столь естественным. Почти все первобытные пользуются пальцами для счета, и часто те,

которые не знают пятеричной системы, пользуются пальцами так же хорошо, как и те, которым известно ее применение. Изучение «ручных понятий» весьма поучительно в этом отношении. Вот, например, как считает индеец дене-динджие (Канада). «Вытянув руку (всегда левую) с ладонью, обращенной к лицу, он сгибает мизинец, говоря: «Один — кончик загнут или на кончике». Затем он загибает безымянный палец, говоря: «Два — загнуто снова». Далее он загибает средний палец, прибавляя: «Три — середина загнута», затем указательный, наконец, показывая большой палец, он говорит: «Четыре — есть только этот». Далее он раскрывает кулак и говорит: «Пять — это в порядке на моей руке, или на руке, или моя рука». Далее индеец, держа вытянутую левую руку, на-которой три пальца сдвинуты вместе, отделяет от них большой и указательный пальцы, к которым приближает большой палец правой руки и говорит: «Шесть — по три с каждой стороны — три да три». Он сдвигает дальше четыре пальца левой руки, подносит к большому пальцу левой руки большой палец и указательный правой и говорит: «Семь — на одной стороне 4», или: «Еще три загнуто», или: «Три с каждой стороны и один посередине». Он прикладывает три пальца правой руки к отделенному большому пальцу левой руки и, получив таким образом две группы по четыре пальца, говорит: «Четыре» или: «Четыре с каждой стороны». Показывая затем мизинец правой руки, который один остается загнутым, он говорит: «Девять — есть еще один внизу», или: «Одного не хватает», или: «Мизинец остается внизу». Наконец, хлопнув руками и сложив их, индеец говорит: «Ю — с каждой стороны полно» или: «Сочтено, сосчитано». Затем он опять начинает ту же процедуру, говоря: «Полный счет и один и два и -три и т. д.».

Таким образом, туземец дене-динджие, пользуясь для счета пальцами рук, совершенно не имеет представления о пятеричной основе счисления. Он вовсе не говорит, как это мы часто видим у некоторых других племен, что 6 — второй один, 7 — вторые два, 8 — вторые три и т. д. Напротив, он говорит: 6 — три да три, возвращаясь вновь к руке, пальцы которой он перебрал, и разделяя их, чтобы к двум из них прибавить большой палец другой руки. Это свидетельствует о том, что, сосчитав 5, «кончив руку», он не остановился на данном моменте дольше, чем сосчитав 4 или 6. Таким образом, в этом случае и в других крайне распространенных и схожих с ним принцип пери-

==160

одичности, т. е. то, что делается основой системы чисел, не содержится ни в самом способе счета, ни в совершаемых движениях.

Основа системы чисел может возникнуть по причинам, не имеющим ничего общего с удобством счета, причем идея арифметического употребления чисел еще не играет никакой роли. Пра-логическое мышление является мистическим, ориентированным по-иному, чем наше. Оно часто с полным безразличием относится к явным объективным свойствам вещей и интересуется, напротив, таинственными и скрытыми свойствами существ. Возможно, например, что основа 4 и четверичная система счисления обязаны своим происхождением тому, что совокупность-число четырех стран света, четырех ветров, четырех цветов, четырех животных и т. п., сопричастных четырем странам света, играет главную роль в коллективных представлениях данного общества. Таким образом, нам вовсе нет нужды разгадывать, напрягая психологическую проницательность, почему четверичная основа могла быть выбрана людьми, которые считали пятью пальцами своей руки. Там, где мы встречаем эту

основу, она не была выбрана. Она как бы предсуществовала сама себе, подобно тому как числа предсуществовали себе в тот длинный период, когда они еще не были дифференцированы, когда совокупности-числа занимали место счисления в собственном смысле. Заблуждением было бы думать, что «ум человеческий» сконструировал себе числа для счета: между тем на самом деле люди производили счет путем трудных и сложных приемов, прежде чем выработать понятие о числе как таковом.

Когда числа имеют уже названия, когда общество располагает системой счисления, то из этого еще вовсе не следует, что тем самым числа начинают мыслиться абстрактно. Обычно они, напротив, остаются ассоциированными с представлением о предметах, наиболее часто подвергающихся счету. Так, например, йорубы, имеют довольно замечательную систему, выделяющуюся по тому применению, которое в ней дается вычитанию.

11, 12, 13, 14, 15. = 10 + 1, 10 + 2, 10 + 3, 10 + 4, 10 + 5; 16, 17, 18, 19 = 20 - 4, - 3, - 2, - 1; 70 = 20 \times 4 - 10; 130 \circ 20 \times 7 - 10 и т. д.

Факт этот, однако, объясняется постоянным употреблением у йорубов монеты, роль которой играют раковины *каури*: их раскладывают всегда кучками в пять, двадцать, двести и т. д. штук. «Имена числительные, — говорит наблюдатель, сообщающий нам этот факт, — представляются уму йорубов одновременно в двух значени-

==161

ях: во-первых, как число, во-вторых, как та вещь, которую йорубы преимущественно пересчитывают, т. е. *каури*. Другие предметы пересчитываются лишь путем сравнения с таким же количеством *каури*, ибо народ без письменности и школы не имеет никакого представления об отвлеченных числах». Это замечание действительно для всех обществ, находящихся на одинаковой ступени развития. Число, хотя оно и имеет соответствующее числительное, остается еще более или менее тесно связанным с конкретным представлением об известном разряде предметов, которые по преимуществу являются объектом сче та, например о раковинах, а другого рода предметы подсчитываются путем наложения, так сказать, вторых на первые.

Но, допуская, что эта тесная связь мало-помалу разрывается и числа незаметно начинают представляться самостоятельно, вовсе не следует думать, что они становятся уже отвлеченными, и именно потому, что каждое имеет свое имя числительное. В низших обществах ничто или почти ничто не воспринимается так, как казалось бы естественным для нас. Для их мышления не существует физического факта, который был бы только фактом, образа, который был бы только образом, формы, которая была бы только формой. Все, что воспринимается, включено одновременно в комплекс коллективных представлений, в котором преобладают мистические элементы. Точно так же не существует имени, которое было бы просто и только именем, не существует и имени числительного, которое было бы просто именем числительным. Оставим в стороне практическое применение, которое первобытный человек дает числам, когда он считает, например, сколько ему осталось часов работы или сколько рыбы он поймал. Всякий раз, когда он представляет себе число как число, он по необходимости представляет себе его вместе с каким-нибудь мистическим свойством и качеством, которые принадлежат данному числу и именно ему одному в силу столь же мистических партиципаций. Число и его имя нераздельно выступают проводником этих партиципаций.

Таким образом, каждое число имеет собственную индивидуальную физиономию, своего рода мистическую атмосферу, «силовое поле», которые ему свойственны. Каждое число представляется, можно было бы даже сказать — чувствуется по-особому, не так, как другие. С этой точки зрения числа не составляют однородного ряда и, следовательно, совершенно не подходят для самых простых логических или математических операций. Мистическая обособленность каждого из чисел приводит к тому, что они не складываются, не вычитаются, не умножаются и не делятся. Единственные действия, которые могут производиться над этими числами, — мистические операции, не подчиненные, подобно арифметическим действиям, принципу противоречия. Короче говоря, можно сказать, что для мышления низших

==162

обществ число является недифференцированным (в разных степенях) в двух отношениях. В практическом употреблении оно еще более или менее связано с подсчитываемыми предметами. В коллективных представлениях число и его числительное столь тесно сопряжены мистическим свойствам представляемых совокупностей, что они выступают скорее мистическими реальностями, чем арифметическими единицами.

Следует отметить, что числа, которые окутаны такой мистической атмосферой, почти не выходят за пределы первого десятка. Только они и известны в низших обществах, только они и получили соответствующее числительное. В обществах, которые поднялись до отвлеченного представления о числе, мистические значения и свойства могут сохраняться весьма долго именно у тех чисел, которые входили в наиболее древние коллективные представления. Однако такие свойства совершенно не передаются ни их кратным, ни вообще большим числам. Основание для этого очевидно. Первые числа (до 10 или 12 приблизительно), привычные для пра-логического и мистического мышления, сопряжены его природе, они лишь очень поздно сделались чисто арифметическими числами; возможно даже, что не существует еще такого общества, где бы они были только арифметическими числами, если не считать математиков. Напротив, более крупные числа, которые слабо дифференцированы для пра-логического мышления, никогда не входили со своими числительными в коллективные представления этого мышления. Они сразу, с самого начала, были арифметическими числами и, за некоторыми исключениями, не являются ничем иным.

Отсюда видно, в какой мере я могу согласиться с выводами прекрасного труда Узенера, озаглавленного «Троица». Установив путем богатейшего, какой только можно представить, подбора доказательств мистический характер числа 3, приписывавшиеся ему, особенно в классической древности, мистическое значение и свойства, Узенер объясняет это, в согласии с Дильсом, тем обстоятельством, что мистический характер указанного числа унаследован со времен, когда человеческие общества в счислении не шли дальше трех. Три должно было обозначать последнее число, абсолютную целокупность. Оно должно было в течение необозримого периода времени обладать свойствами, аналогичными тем, которые могло иметь бесконечное в обществах более развитых. Вполне возможно, что число 3 действительно обладало таким престижем в некоторых низших обществах. Однако объяснение Узенера не может быть принято как вполне удовлетворительное. Прежде всего, мы на деле не находим нигде случая, чтобы счет действительно останавливался на 3. Даже в

Австралии, в Торресовом проливе, на Новой Гвинее, где имеются названия только для чисел 1, 2 и

==163

иногда 3, пра-логическое мышление располагает своими приемами, позволяющими ему считать дальше. Три нигде не является «последним числом». Кроме того, никогда ряд чисел, употребляемых или имеющих соответственные числительные, не кончается на каком-нибудь определенном числе, которое было бы «последним» и выражало его целостность. Напротив, собранные факты, относящиеся не только к низшим обществам, названным выше, но и к меланезийцам, к южноамериканским племенам, к индийским дравидам и т. д., все свидетельствуют, что ряд чисел заканчивается неопределенным словом, выражающим «много—множество», которое в некоторых случаях затем становится совершенно определенным числительным — 5, 10, 20 и т. д., соответственно случаю. Наконец, как справедливо замечает Мосс (Mauss), если бы теория Узенера была правильной, если бы в течение длинного ряда веков человеческий разум, не идя дальше числа 3, действительно придал бы ему почти неизгладимый мистический характер, то характер этот должен быть свойствен числу 3 во всех человеческих обществах. А между тем мы у племен Северной и Центральной Америки не находим ничего подобного. Числа 4, 5 и кратные им встречаются постоянно в коллективных представлениях этих племен. Число 3 либо играет здесь незначительную роль, либо не имеет вовсе никакого значения.

Мои возражения направлены не только против теории Узенера: одновременно они наносят удар всякого рода попыткам подобного объяснения. Например, теория Мак-Ги, весьма, впрочем, остроумная, основанная на наблюдении североамериканских племен, не в состоянии объяснить факты, собранные в других низших обществах. Общий порок данных гипотез — то, что они обобщают психологический процесс, который, как полагали авторы, был вскрыт в том или другом обществе и служит для объяснения мистического значения, приписываемого некоторым числам в этих обществах. Указанные обобщения не подтверждаются фактами: «объяснение» подобного рода оказывается неудачным. Надо думать, что скорее из-за самой структуры низших обществ и мышления, с ней связанного, коллективные представления являются здесь пра-логическими и мистическими, что это относится и к числам, которые заключены в представлениях, как и к прочему их содержанию. Не существует, таким образом, числа, имеющего соответствующее числительное и фигурирующего в этих представлениях, которое не обладало бы мистическим значением. Но, допустив это, останется еще вопрос, почему в данном месте именно 3, в другом месте 4, 2, 7 и т. д. приобретают преобладающее значение и совершенно особую силу. Объяснение этого факта следует искать не в чисто психологических мотивах, которые должны быть одинаковыми для всех человеческих обществ, каковы бы они ни были, а в

==164

особых условиях, свойственных рассматриваемому обществу или целой группе обществ. Нет ничего поучительнее в этом смысле тех фактов, которые изложены Деннеттом в его труде, озаглавленном «В тайниках ума черного человека».

Классификация социальных типов не подвинулась еще достаточно далеко, чтобы дать нам необходимую в данном случае путеводную нить. Однако мы уже в состоянии установить, что в первом десятке нет числа, которое не обладало бы особым мистическим значением в глазах той или иной группы обществ. Излишне, несомненно, приводить здесь свидетельства в отношении первых трех чисел. Даже у самых передовых народов следы этого мистического характера еще различимы в религиозных и метафизических системах. «Единство» сохранило свой престиж в монотеистических религиях и монистических философских системах. Двойственность часто противостоит единству своими симметрично противоположными свойствами. Она означает, содержит в себе, порождает противоположное тому, что обозначается и порождается единством. Там, где единство выступает началом добра, порядка, совершенства, счастья, двойственность становится началом зла, беспорядка, несовершенства, знаком, т. е. причиной несчастья.

Многие языки сохраняют в словаре следы этого противоположения (раздвоенная душа, двуличие и т.д.). Я не буду распространяться больше о мистических свойствах числа 3: достаточно упомянуть монографию Узенера, о которой речь шла выше. Я ограничусь приведением некоторых фактов, относящихся к числу 4 и следующим.

Факты, естественно, заимствованы не из обихода наиболее низких, какие только нам известны, обществ, ибо в этих обществах 4 и следующие числа не имеют еще числительных. У большинства индейских племен Северной Америки число 4 по своей мистической силе превосходит все остальные. «Почти у всех племен индейцев «краснокожих» 4 и кратные ему числа имели священный смысл, так как они относились специально к 4 странам света и к дующим с этих сторон ветрам, причем знаком или символом, употреблявшимся для числа 4, был греческий равноконечный крест...» В большой эпической поэме навахов все боги фигурируют группами по 4, все они распределены по 4 странам света и окрашены в цвета, усвоенные для каждой из этих стран. Здесь мы находим 4 богов-медведей, 4 дикобразов, 4 белок, 4 богинь с длинными телами, 4 молодых святых, 4 птиц-молний и т. д. Герою дается 4 дня и 4 ночи для рассказа его истории, для очищения требуется 4 дня и т. д. Точно так же мистическая роль числа 4 обнаруживается на каждом шагу в мифах зуни, которые были столь превосходно изданы и прокомментированы Кэшингом, а равно в их обычаях и обрядах, описанных миссис Стивенсон. «Выберите 4 юношей... Вы четырежды обойдите вокруг жертвенника, по одному

==165

разу для каждой страны света, для каждого ветра и для каждого времени года... Они несли стрелы рока числом 4, соответственно числу человеческих областей...» У сиуксов «Такусканскан, бог-двигатель, живет якобы в 4 ветрах, и 4 черных духа ночи исполняют его приказание. Четыре ветра ниспосылаются «чем-то, что движет». У них также есть 4 бога

грома или по крайней мере 4 разные формы внешнего проявления этих богов, ибо, по существу, они представляют одно божество (здесь сказывается действие закона партиципации) : один бог — черный, другой — желтый, третий — багряный, четвертый — синий. Они живут на краю света, на высокой горе. Жилище открывается на четыре стороны земли, и у каждого выхода поставлен часовой; на востоке стоит бабочка, на западе — медведь, на севере —

олень и на юге — бобр.

Обычно фактам подобного рода, которых существует несчетное количество, дается психологическое истолкование. Между числом 4, с одной стороны, и странами света, которых как раз 4, с другой стороны, ветрами, которые дуют с 4 сторон, богами, которые там пребывают, священными животными, которые живут там, 4 цветами, которые их символизируют, устанавливается будто бы тесная^ ассоциация. Но ведь пра-логическое мышление никогда не обладало такими изолированными одно от другого представлениями. Первобытное мышление не имело сначала понятия о севере как о части пространства, у которой восток находится справа и запад слева, а затем уже связало с севером представление о холодном ветре, снеге, медведе, синем цвете... Все эти представления, напротив, с самого начала включены в одно сложное, имеющее коллективный и религиозный характер, представление, в котором мистические элементы прикрывают, маскируют те элементы, которые мы называем реальными. В состав элементов входит и число 4, вместилище и проводник мистической партиципации, которое играет, таким образом, весьма важную роль, с трудом могущую быть воспроизведенной логическим мышлением, но абсолютно необходимую для пра-логического. Когда мистические партиципации больше не ощущаются, от них в качестве осадка, если можно так сказать, остаются ассоциации, которые понемногу сохраняются повсюду. Тогда уж это действительно только ассоциации, ибо внутренняя связь исчезает; но первоначально это были не ассоциации, а нечто совершенно иное. Таковы, например, системы ассоциативных корреляций (соотношений) между странами света, временами года, цветами и т. д., столь распространенные в Китае.

Восток	Весна	Синий	Дракон	Юг	Лето	Красный	Птица	Запад
Осень	Белый	Тигр	Север	Зима	Черный	Черепашка		

==166

Факт мистической партиципации, реализованной посредством числа 4 у североамериканских племен, устанавливается большим числом наблюдений. Так, Кэтлин рассказывает, что у мандатов «было на полу хижины 4 весьма важных и очень почитаемых предмета. Это были мехи, содержавшие по 3 или 4 галлона воды... служившие предметом суеверного почитания, изготовленные с большим трудом и очень искусно... сшитые в виде большой черепахи, лежащей на спине, с пучком орлиных перьев вместо хвоста... Эти четыре меха казались очень старинными. На мои вопросы знахарь (medicine-man) важно ответил, что 4 черепахи содержали в себе воду, взятую из 4 стран света, что вода здесь находится с того времени, как воды вошли в свои берега». Кэтлин находит это объяснение крайне комичным. Он сообщает также, что пляска «бизона» (призванная заставить бизонов приблизиться к охотникам) исполнялась 8 раз в первый день, 8 раз на второй, 12 раз на третий и 16 раз на четвертый, т. е. в первый день пляска исполнялась по одному разу для каждой страны света, в направлении

которой колдун в это время направлял дым своей трубки, на второй день пляска совершалась дважды для каждой страны света и т. д.

Такой же мистический характер носит число 4 в магических формулах чироки. Муни подробно останавливается на этом моменте. «Индеец, — говорит он, — всегда считает главным священным числом 4, наряду с другим числом, несколько подчиненным первому. Двумя священными числами чироки являются 4 и 7... Священное число 4 тесно связано с 4 странами света, тогда как 7, кроме того, подразумевает еще *под*, *над* и *здесь посередине*. Во многих обрядах с каждой страной света связывается определенный цвет, а иногда тот или иной пол. В священных формулах чироки духи востока, юга, запада и севера являются соответственно красным, белым, черным и синим. Каждый цвет имеет также символическое значение. Красный цвет понимает силу (войну), белый — мир, черный — смерть, синий — поражение. Муни сообщает также о «почтении, которое их знахари питают к числам 4 и 7: они говорят, что после того, как человек был помещен на земле, были установлены 4 и 7 ночей для исцеления болезней человеческого тела...»

В британской Колумбии у племен статлумх (statlumh) число 4 также по преимуществу священо. «После родов мать и младенец оставались в хижине по крайней мере в течение 4 дней, и если позволяло время, то период этот растягивался на 8, 12 или 20 дней, т. е. на число дней, кратное 4, мистическому числу индейцев салиш». В Ванкувере при церемонии посвящения знахаря *medicinetan* «последний, встав на ноги, обязан повернуться вокруг себя 4 раза, начиная с левой стороны. Затем он должен 4 раза занести вперед ногу, не делая, однако, шага. Точно так же он должен сде-

==167

дать 4 шага перед тем, как выйти за дверь... Он должен пользоваться особым кипятивником, блюдом, ложкой, которые принадлежат только ему и которые выбрасываются через 4 месяца... Во время еды он не может откусить больше 4 раз[^] и т. д.»

Это же число 4 лежит, по-видимому, в основе мистики чисел, столь сложной и туманной, которая развилась в южной и западной частях Северной Америки и Центральной Америке. «Девять дней, в течение которых длится церемония... носят имена, которые наводят на мысль о делении на 2 группы по 4 в каждой... Основываясь на этом, мы видим, что число 4, постоянно фигурирующее в ритуале индейцев пуэбло, преобладает также и в делении дней, которое установлено церемониалом празднеств змеи. Я хочу обратить внимание еще и на тот факт, что 9 дней церемонии, прибавленные к 4 дням развлечений, дают мистическое число 13. Следует вспомнить также, что для других, более развитых племен Мексики был характерен период в 20 дней (теоретическая продолжительность наиболее полной церемонии тузайанов) и что 13 рядов церемоний, продолжающихся по 20 дней, образуют год в 260 дней — церемониальную эпоху майя и родственных племен». Я не буду входить в обсуждение этих сложных выкладок: достаточно отметить ту роль, которую играет число 4, занимающее здесь такое же место, как и в земледельческих обрядах чироки. Наконец, я приведу еще замечание Греуитта по поводу одного ирокезского мифа, где идет речь о четырех детях, двух мальчиках и двух девочках. «Примечательно употребление здесь числа 4. Получается впечатление, что две девочки введены в рассказ единственно с целью сохранить число 4: они не играют никакой роли в событиях легенды».

Таким образом, мистическое число приобретает характер категории, определяющей расположение содержания коллективных представлений. Эта черта ярко выявлена на Дальнем Востоке. «Европейские языки, — говорит Чемберлен, — имеют выражения вроде «четырёх основных добродетелей или семи смертных грехов», однако у нас нет умственной склонности к делению и распределению почти всех видимых и невидимых вещей по числовым категориям, которые установлены неизменным обычаем, как это имеет место у восточных народов, начиная с Индии». В Северной Америке эта категория является как будто тесно связанной с четырьмя странами света или частями пространства. Не следует, однако, воображать, будто пра-логическое мышление отвлеченно представляет себе страны света или части пространства и что оно из этого представления выделило число 4 для мистического употребления. Здесь, как и всюду, пра-логическое мышление подчинено закону партиципации: оно представляет себе направления в пространстве, страны света или число лишь

==168

в форме мистического комплекса, которому число 4 обязано своим характером категории, не логической, а мистической. «Облака — дыхание богов, по воззрениям зуньи, окрашены в желтый цвет севера, в синевато-серый — запада, в красный — юга и серебристо-белый — востока».

В этот комплекс входят, естественно, элементы социального происхождения: делению частей пространства соответствует деление племени на группы. Дюркгейм и Мосс придерживаются взгляда, что именно деление племени определяет деление пространства, что вообще деление племени на группы и является основой того, что они называют классификациями. Они приводят факты, заимствованные из быта австралийцев, китайцев и индейцев пуэбло Северной Америки, особенно зуньи. Я останавливался уже выше на том, что Спенсер и Гиллен называют *local relationship* (родство, основанное на общности местожительства, сопричастие между группой и данной частью пространства). Например, когда какое-нибудь племя располагается на стоянку, временную или постоянную, различные кланы или тотемы не размещаются произвольно. Каждый из них имеет свое, заранее известное место, причем порядок размещения определяется мистической связью между кланами и тотемами и странами света. Мы видели, что факты такого же рода обнаруживаются и в Северной Америке. В наблюдениях других исследователей проглядывает та же мистическая связь. Так, «когда-то кансы имели обычай вынимать сердца убитых врагов и бросать их в огонь, чтобы таким образом принести жертву четырем ветрам. Мужчины йата, т. е. члены кланов, которые помещаются на левой стороне стоянки племени, имеющей форму круга, поднимают левую руку, начиная с левой стороны, с восточного ветра, затем поворачиваются к югу, потом к западу и наконец к северу». Порядок обрядовой церемонии определяется мистической связью, существующей между кланами и закрепленным за ними направлением в пространстве. Точно так же «каждый раз, когда озаги и кансы устраивались оседло в постоянном селении (с глинобитными хижинами), происходило освящение определенного количества очагов до того, как всем членам племени разрешалось устраивать свои очаги: этот обряд был связан с культом четырех ветров». «Символ земли, у-ма-не, у дакотов всегда фигурировал во всех церемониях, на которых я присутствовал и о которых я слышал от индейцев... Это — квадрат или четырехугольник с четырьмя острями на каждой вершине угла, и это неизменно истолковывается как символ

земли с четырьмя ветрами... Крест, с прямыми или косыми углами, также символизирует четыре ветра или четыре стороны света».

==169

Числа 5, 6 и 7 иногда имеют священный характер у племен Северной Америки, хотя и не столь постоянно, как число 4. Так, Гэтчет пишет: «Мы находим здесь число 5, священное число, которое столь часто фигурирует в преданиях, мифах и обычаях племен Орегона. Многие обожествленные животные фигурируют коллективно (пять братьев, десять братьев, пять сестер), иногда вместе со своими старыми родителями». Число стран света или частей пространства необязательно равняется 4. У североамериканских племен этим числом является 5 (включая зенит), 6 (прибавив надир), наконец, 7, включая центр или место, занимаемое тем, кто считает. Например, у мандалов колдун «взял трубку, протянул ее сначала к северу, затем к югу, востоку и западу, наконец к солнцу, которое было над его головой». У индейцев сия «жрец, стоя перед жертвенником, махал некоторое время своей трещоткой и затем стал вертеть ее по кругу над жертвенником. Он повторил это движение шесть раз для шести основных точек пространства... Круг означал, что все духи облаков всего мира призываются оросить землю. Круговое движение повторялось 4 раза». Омахи и понки имели обычай при курении протягивать трубку в 6 направлениях: в сторону 4 ветров, солнца и горнего мира». «Вождь племени змей сделал из священной муки круг, приблизительно в 20 футов диаметром... той же мукой нарисовал в нем 6 радиусов, соответствующих 6 основным точкам пространства». Наконец, у чироки священное число 4 обозначает страны света, но основные точки или страны света выражаются также и священным числом 7, т. е. к первым четырем прибавляют зенит, надир и центр.

Мы находим числа 5, 6 и 7 включенными в такие же сложные мистические партиципации, как и число 4. Миссис Стивенсон дает множество примеров, относящихся к числу 6, из быта зуньи. Ограничимся одним из них: «Эти первобытные земледельцы приложили большое старание, чтобы придать употребляемым ими зернам и бобам цвет, соответствующий цвету шести частей пространства: желтый для севера, синий для запада, красный для юга, белый для востока, пестрый для зенита и черный для надира».

Аналогичные факты встречаются, если не говорить об индоевропейских или семитских народах, по всему Дальнему Востоку. В Китае сложность всех соответствий и партиципации, охватывающих и числа, доходит до бесконечности. Они перекрещиваются или даже противоречат друг другу, причем это нисколько не смущает логики китайца. На Яве туземная неделя состоит из пяти дней, и яванцы верят, что названия этих дней имеют мистическую связь с цветами и делениями горизонта. Название первого дня обозначает «белый» и «восток», второго дня — «красный» и «юг», третьего — «желтый» и

==170

«запад», четвертого — «черный» и «север», пятого — «смешанный цвет» и «центр». В древнем яванском манускрипте неделя из пяти дней изображена пятью человеческими фигурами: двумя женскими и тремя мужскими. В Индии в разных областях или в зависимости от того, какая партиципация принимается в расчет, число 5 оказывается счастливым или несчастливым. «В 1817 году в Джессоре разразилась ужасная эпидемия холеры. Болезнь начала свирепствовать в августе, и тотчас было обнаружено, что в августе этого года было пять суббот (суббота находится под влиянием зловредного Сани). Так как число 5 принадлежит богу разрушения Шиве, то сейчас же установилась мистическая связь, усомниться в губительном действии этой связи было бы святотатством». В других местах число 5 имеет благодетельные мистические свойства. «Крестьянин своим заступом выкапывает пять комьев земли. Пять — счастливое число, ибо оно на четверть больше четырех... Затем он пять раз кропит яму, разбрызгивая воду веткой священного мангового дерева... Затем избранный человек пропахивает пять борозд плугом... В Мирзапуре только северная часть поля, обращенная к Гималаям, вскапывается в 5 местах куском мангового дерева». Обрядов и обычаев подобного рода у земледельческих племен несчетное количество.

Число 7 особенно чревато мистическими свойствами, прежде всего там, где сказывается влияние китайских или ассиро-вавилонских верований. На Малайских островах думают, что каждый человек имеет всего семь душ (известно, что аналогичное представление существовало в Египте), или, чтобы выразиться более точно, семеричную душу. «Семеричность в единстве» помогла бы, может быть, объяснить то поразительное и устойчивое значение, которое придается числу 7 в малайской магии (семь веток березы, семикратное повторение заклинания, чтобы извлечь душу из тела, семь листьев бетеля, семь ударов, наносимых душе, семь колосьев, срезанных в момент жатвы для души риса). Эта гипотеза подсказана Скиту, очевидно, теорией анимизма, которой проникнуто его исследование; я склонен думать, что она (гипотеза) изображает все наизусть. Не потому малайцы видят всюду число 7, что они наделяют каждого человека семью душами или семеричной душой, напротив, они наделяют человека семью душами, ибо число 7 имеет в их глазах особую мистическую силу, оно становится своеобразной категорией, которой подчинены не только их магические операции, но и представления, не исключая представления о душе. Это настолько соответствует истине, что сам Скит прибавляет: «Что такое эти семь душ? Невозможно определить их на основании того, что мы до сих пор знаем». Раз каждая из семи душ столь мало дифференцирована, что можно с равным правом говорить о семеричной душе, то трудно допустить, чтобы значение,

==171

приписываемое вообще числу 7, было обязано своим происхождением этому представлению.

«Когда индусы убирают пепел после сожжения покойника, они на том месте, где сжигался труп, пишут число 49. Пандиты объясняют этот обычай тем, что, будучи написанными на языке индустан, цифры эти похожи на раковину или на колесо бога Вишну, или тем, что это является обращением к 49 ветрам неба, призывающим их очистить землю. Однако скорее всего обряд основан на представлении, будто число 7 (согласно поверью, встречающемуся во всех странах) обладает мистической силой». В Индии в ночь накануне праздника светильников из семи колодцев достают воду, и бесплодные женщины купаются в ней: это считается средством против бесплодия. Водобоязнь на всем севере Индии лечится заглядыванием последовательно в семь колодцев. «Богиня оспы Ситала... является лишь

старшей в группе семи сестер, которые причиняют якобы все болезни, сопровождающиеся нарывами... Точно так же мы в более древней индуистской мифологии находим семь матри, семь океанов, семь Раши, семь Адитийа и Данава, семь коней солнца и множество других комбинаций этого мистического числа». «В Японии число 7 и все числа, куда входит 7, являются числами, приносящими несчастье». Точно так же у ассиро-вавилонян седьмой, четырнадцатый, двадцать первый и двадцать восьмой дни назывались «дурными». У индусов врачебные предписания, как все вообще магические формулы, придают большое значение числам из-за их магических свойств. Например, «распространенным талисманом является магический квадрат, представляющий собой особым образом расположенные числа. Так, для того чтобы исцелить бесплодие, рекомендуется начертить на куске хлеба ряд чисел, которые, будучи сложенными по двум направлениям, образуют семьдесят три, и отдать этот кусок на съедение черной собаке... Против опухоли хорошо нарисовать фигуру в форме креста с тремя цифрами в центре и с одной цифрой у каждого конца. Талисман надо изготовить в воскресенье и носить его на левой руке. Крукс прибавляет: «Число этих талисманов — легион». И не только в Индии. Можно было бы найти бесконечное множество подобных талисманов в магии и медицине античного мира, арабов, средневековой Европы, наконец, у всех народов, которые располагают именами числительными. Сборники фольклора исключительно богаты такими примерами.

У народов, уже достаточно развитых, у которых употребление больших чисел стало обиходным, некоторые числа, кратные тем, которые имеют мистическое значение, сопрячаты мистическим свойствам. Так, в Индии, «когда новолуние приходится на понедельник, благочестивые индусы обходят сто восемь раз вокруг священного фи-

[==172](#)

гового дерева». Возможно, что 108 имеет особую силу в качестве кратного 9 и 12, которые в свою очередь являются кратными 3 и 6. В северо-западных провинциях Индии числа 84 и 360 играют исключительную роль. Например, чориза является подразделением паргана или округа и насчитывает 84 селения. «Но не только в том, что касается территориальных делений, числа 84 и 360 пользуются таким предпочтением. Числа входят во всю структуру индийской, буддийской и джайнской религии, в космогонии, обряды и легендарные сказания. Более чем очевидно, что числа эти взяты не случайно, не произвольно, они отвечают сознательному желанию скрыть какой-то отдаленный намек под обыденным выражением. У буддистов употребление этих мистических чисел носит еще более систематический характер, чем у индуистов».

Этот факт объясняется, может быть, тем, что 84 одновременно кратно 7 и 12, а 360 кратно 4, 6, 9, 5 и 12. В этом случае в 84 и 360 осуществляется некая ассоциация или партиципация, сопрячаты между свойствами тех чисел, которые кратны друг другу.

Бергэнь неоднократно настаивает на природе мистических чисел в ведийской поэзии и на столь же мистических действиях, производимых над этими числами. Умножение делается здесь как будто главным образом путем применения в отношении разных частей целого системы деления, приложенной сначала к целому. Например, деление на 3 в отношении Вселенной (небо, земля, атмосфера) может быть повторено для каждого из этих миров (3 неба, 3 земли, 3 атмосферы): всего 9 миров. Однако после применения ко Вселенной

нескольких систем деления цифры, полученные двумя такими системами, могут быть перемножены одна на другую: $3 \times 2 = 6$ мирам, 3 неба и 3 земли. Или, для того чтобы образовать новое мистическое число, к данному мистическому числу прибавляют единицу: $3+1, 6+1, 9+1$ и т.д. «Это чаще всего имеет целью ввести в какую-нибудь систему деления Вселенной представление о невидимом мире или в какую-нибудь группу лиц или предметов представление о лице или предмете того же рода, но выделяющемся и отличном от других своего рода тайной, которой он окутан». Например, число 7 может иметь независимое мифологическое значение. Несомненно, однако, что риши разложили его из $6 + 1$ (т. е. путем прибавления единицы к числу 6 миров). Эти мифологические числа обязаны своими свойствами мистическим отношениям к частям пространства: семеричное деление мира (7 миров, т. е. $6 + 1$) совпадает с мифологическими семерками (7 мест, 7 рас, 7 рек и т. д.).

То, что здесь налицо пра-логическое мышление, проявляющееся в этих коллективных представлениях, весьма уже систематизирован-

==173

ных, подтверждается тем способом, каким отождествляются единица и множество. По словам Бергэня, «большинство групп мифологических существ и предметов может быть сведено к единому существу и предмету, имеющему множество обликов и выражающему всю группу в ее единстве. Элементы каждой группы оказываются, таким образом, сведенными к соответствующему количеству проявлений единого начала, и множественность проявлений объясняется множественностью миров... Семь молитв являются только семью формами молитвы, которая, будучи рассматриваема сразу и в своем единстве и в своих различных проявлениях, становится семиглавой молитвой или гимном... Семь коров Владыки молитвы являются, естественно, семью молитвами, выходящими из его семи уст... Существо мужского пола имеет двух или трех матерей, двух или трех супругов и т. д.».

Отсюда вытекает следствие, которое сначала кажется странным: числа разные являются тем не менее равными числами. «Одновременное и безразличное употребление трех и семи... свидетельствует только об одном — об их полной равнозначности... Различные числа, которые, как мы видели, употребляются одни вместо других потому, что все они в разных системах деления выражают сумму частей Вселенной, могли на этом же основании употребляться как бы в форме своего рода плеоназма — одни наряду с другими. И действительно, так оно часто и происходило. Таким образом, три — то же самое, что семь или девять...». Равнозначность, нестерпимая для логического мышления, кажется совершенно естественной пра-логическому. Ибо последнее, интересующееся, прежде всего, мистической сопричастностью, и не рассматривает этих чисел ни в отвлеченном отношении к другим числам, ни в отношении к порождающему их арифметическому закону. Каждое из этих чисел является для пра-логического мышления реальностью, которая воспринимается сама по себе и которую нет нужды рассматривать и определять как функцию других чисел. Каждое число имеет, таким образом, свою, ни к чему не сводимую индивидуальность, которая позволяет ему точно соответствовать другому числу, имеющему не менее определенную индивидуальность. «Большая часть мифологических чисел Ригведы, в особенности 2, 3, 5, 7, выражают не просто «неопределенное множество», но «законченное целое», и это «целое» в принципе соответствует совокупности миров». Возьмем хотя бы

мифического быка, который имеет «четыре рога, три ноги, две головы, семь рук; трижды связанный бык ревет и т. д.» (2, 3, 7 миров, 4 страны света). Различные детали описания, намекая на различные системы деления мира, все стремятся выразить, что существо, о котором идет речь, вездесуще. Мы уже знаем, что идея вездесущности, или многосущности (одновременного пребывания во многих

==174

местах), согласно выражению Лейбница, хорошо известна пра-логическому и мистическому мышлению.

Наконец, довершая характеристику мистических чисел, Бергэнь говорит далее: «Три и семь должны рассматриваться в общей системе ведийской мифологии, как наперед данные рамки, независимые от тех индивидуальных вещей, которыми эти рамки могут быть заполнены». Рамки, данные наперед, — категории, согласно цитированному выше выражению Чемберлена как раз по поводу этих чисел. Нельзя лучше выявить различие между мистическими числами и теми, которые служат для арифметического употребления. Вместо того чтобы число зависело от реального количества воспринимаемых или воображаемых предметов, количество предметов, наоборот, определяется мистическим числом, установленным наперед, и получает от него свою форму. Свойства чисел предопределяют, так сказать, форму и характер множеств в коллективных представлениях.

Могут спросить: как же происходит, что мистический характер чисел не обнаруживается с наибольшей очевидностью там, где эти представления сами являются наиболее глубоко мистическими, т. е. в обществах наиболее развитого из известных нам типов? Почему мистический характер наиболее отчетливо сказывается, напротив, там, где развились операции логического мышления и оно умеет действовать с числами чисто арифметически (народы Северной Америки или Дальнего Востока), тогда как мистический характер чисел не обнаружен у австралийских племен или у низших племен Южной Америки и Индии? На первый взгляд наша теория не объясняет все факты, и, следовательно, для истолкования мистических свойств, приписываемых числам, нужно прибегнуть к другим принципам, а не к тем партиципациям, проводником которых служат числа в коллективных представлениях.

Этому можно противопоставить два следующих соображения.

1. В обществах, стоящих на самом низком уровне, числа (свыше 2 или 3) еще дифференцированы, следовательно, они не фигурируют отчетливо в качестве числа в коллективных представлениях. Так как они не служат объектом абстракции, хотя бы той выделяющейся, а не обобщающей абстракции, которая свойственна пра-логическому мышлению, то числа эти никогда не представляются сами по себе. А так как (что особенно важно) они не имеют соответствующего числительного, то не могут играть роли «конденсаторов» мистических свойств, которые играют в коллективных представлениях обществ более высокого типа.

2. Но, возможно, именно в недифференцированном и «безымянном» состоянии особенно сильна мистическая действенность числа. Деления общественной группы на тотемы, кланы, фратрии содержат

в себе определенные численные значения. Между тем мы видели, что деления с заключенными в них численными значениями распространяются на всякую реальность, служащую объектом представления, на животных, на растения, на неодушевленное предметы, на звезды, на направления в пространстве. Учреждения, верования, религиозные и магические обряды постоянно предполагают в этих делениях, «классификациях» наличие чисел, которые содержатся в них в подразумеваемой форме. Но как раз потому, что мистическое и пра-логическое мышление действует здесь как в своей родной стихии, нам так трудно воспроизвести его. Какие бы усилия мы ни прилагали, но не дифференцированное, подразумеваемое число, которое чувствуется, но не мыслится, оказывается чем-то, чего мы не в состоянии представить. Число не является для нас числом, если мы его не мыслим, а когда мы его мыслим, то только логически вместе с его именем (числительным). Конечно, раз число имеет соответствующее ему числительное, то мы можем мыслить его либо с точки зрения отвлеченного мышления, т. е. как число, лишенное качества, совершенно однородное другим числам, либо как число, священное и наделенное мистическими свойствами. Наши религии, а иногда и наши метафизические системы говорят еще о таких числах. Мифы, легенды, фольклор приучили нас к этим числам. Но гораздо труднее вернуться к числу, не имеющему соответствующего числительного, различить ту функцию, которую оно выполняет в мистических коллективных представлениях низших обществ.

Глава VI РЕЛИГИОЗНО-МАГИЧЕСКИЕ ИНСТИТУТЫ НИЗШИХ ОБЩЕСТВ, ОСНОВАННЫЕ НА КОЛЛЕКТИВНЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ, УПРАВЛЯЕМЫЕ ЗАКОНОМ СОПРИЧАСТИЯ

Исследование коллективных представлений и их сочетаний в низших обществах привело к констатированию мистического и пра-логического мышления, которое в существенных пунктах отличается от нашего логического мышления. Это заключение как будто подтверждается анализом некоторых черт, свойственных языкам, на которых говорят в низших обществах, а также употребляемому там счислению. Необходима, однако, дополнительная проверка данного факта. Остается показать, что образ, способы действия и поведения первобытных людей находятся в полном соответствии с их образом мышления в том виде, в каком они были нами анализированы, что в их учреждениях находят выражение их коллективные представления мистического и пра-логического характера, который мы за ними признали. Такое рассмотрение дало бы двойной результат. С одной стороны, теория получила бы весьма ценное подтверждение; с другой стороны, ввиду того что психологическое и просто правдоподобное «объяснения», чаще всего даваемое первобытным учреждениям, должны быть отвергнуты, мы были бы направлены по пути, который смог бы привести нас к лучшему истолкованию этих фактов. Истолкование должно,

прежде всего, считаться с мышлением, свойственным рассматриваемым общественным группам.

Я выбрал в качестве примеров некоторое количество учреждений, держась предпочтительно либо самых простых, либо тех, которые на нынешнем уровне наших знаний казались мне наиболее подходящими для того, чтобы выявить особенности пра-логического мышления. Я, однако, отнюдь не пытался предлагать «объяснение» социальных институтов или сводить его к общему принципу, который был бы в состоянии их охватить одинаково удовлетворительным образом. Каждый из обычаев или институтов потребовал бы для надлежащего «объяснения» подробной монографии: нет нужды говорить, что здесь не будет дано даже наброска подобной монографии. Моя цель иная и гораздо более общая. Я хотел только показать, что для того, чтобы быть понятыми, эти институты и обычаи должны быть поставлены в связь с пра-логическим и мистическим мышлением, которое свойственно низшим обществам и чьи основные законы я пытался определить выше. Допустив, что эти законы установлены, ученый ставит пред собой задачу, заключающуюся в обнаружении условий появле-

==177

ния и существования каждого обычая или института в данном обществе; однако отныне он располагает путеводной нитью, которой столь часто не хватало его предшественникам и которая не даст ему заблудиться в изысканиях.

Обратимся к тем действиям, посредством которых общественная группа добывает себе пищу, или, говоря более четко, рассмотрим охоту и рыбную ловлю. Успех зависит от - известного количества объективных условий: наличия дичи или рыбы в определенном месте, предосторожностей, которые дают возможность не вспугнуть их при приближении, силков и западней, расставленных для поимки, метательных снарядов и т. д. Для мышления низших обществ эти условия, будучи необходимыми, не являются, однако, достаточными. Требуется наличие других условий. Если последние не будут соблюдены, то пущенные в ход средства и приемы не достигнут цели, какова бы ни была ловкость охотника или рыболова.

Эти средства и приемы должны, на взгляд первобытного человека, обладать магической силой, быть облечены, так сказать, в результате особых операций мистической мощью, совершенно так же, как-в восприятии первобытного человека объективные элементы включены в мистический комплекс. Без совершения магических операций самый опытный охотник и рыболов не встретит ни дичи, ни рыбы, они ускользнут из его сетей, с его крючков, его лук или ружье дадут осечку, добыча, даже настигнутая метательным снарядом, останется невредимой, наконец, уже будучи раненой, она затеряется так, что охотник ее не найдет. Мистические операции отнюдь не простая прелюдия к охоте или рыбной ловле, подобно, например, мессе св. Губерта (покровителя охотников у католиков), так как в последнем случае существенной считается все же сама охота. Напротив, для пра-логического мышления этот момент не является наиболее важным. Существенны для него мистические операции, которые одни в состоянии обеспечить наличие и поимку добычи. Без этих операций не стоит даже и приниматься за дело.

Эти операции многообразны и сложны. Для удобства изложения я буду рассматривать отдельно те операции, которые должны совершаться до, во время и после охоты или рыбной ловли, а также те, которые совершаются над охотником или рыболовом (над членами его

племени или группы), чтобы сделать охотника (рыболова) способным наверняка преуспеть в предприятии, наконец, те операции, которые относятся к добыче охотника (рыболова) и призваны либо помешать ей спастись и защищаться, либо умиротворить ее и получить от нее прощение за умерщвление. Мы обнаружим, что в данных случаях поведение первобытного человека определяется совокупностью известных мистических отношений, зависящих от коллективных представле

==178

ний общественной группы и управляемых законом партиципации, подобно самим коллективным представлениям.

А. В отношении охоты первое условие — выполнение над дичью магического действия, которое обеспечивает наличие дичи независимо от ее воли и вынуждает ее появиться в данном месте, если она находится далеко. В большинстве низших обществ эта операция считается совершенно необходимой. Она заключается преимущественно в плясках, заклинаниях и постах.

Кэтлин подробно описал «танец бизона», «исполнявшийся с целью заставить бизонов появиться... Приблизительно 5 или 15 манданов сразу принимают участие в пляске. У каждого из них на голове шкура, снятая с головы бизона (или изображающая ее маска) с рогами. В руке туземец держит лук или копье, оружие, которым он обычно пользуется в охоте на бизонов... Танец продолжается без перерыва до тех пор, пока не появляются бизоны: иногда танец затягивается на две или три недели, не прекращаясь ни на минуту. Пляска изображает охоту, во время которой ловят и убивают бизона... Когда один из туземцев устает, он дает об этом знать другим, наклоняясь телом вперед и делая вид, что он падает; тогда другой туземец выпускает в него из лука стрелу с притупленным кончиком. Первый падает как бизон, присутствующие вытаскивают его из круга за пятки, размахивая над ним ножами и жестами изображая обдирание и свежевание бизона. Затем его отпускают, а место в кругу занимает сейчас же другой, который, наряженный в маску бизона, также вступает в танец... Так продолжается до тех пор, пока не появляются бизоны». Это своего рода драма или, вернее, пантомима, изображающая дичь и участь, которой последняя подвергается, когда попадает в руки индейцев. Для пра-логического мышления нет просто изображения, так как изображение сопричастно подлиннику, и, наоборот, оригинал сопричастен изображению; поэтому для индейца обладать изображением означает в известной мере обеспечить себе обладание оригиналом. Мистическая партиципация придает силу и смысл описанным выше действиям.

В других местах эта операция приобретает немного отличную форму. Дело в том, что для обеспечения появления животного считается необходимым добиться его расположения. Так, у сиуксов танец медведя «продолжается в течение нескольких дней подряд перед отправлением на охоту; во время пляски все присутствующие сливают свои голоса в песне, обращенной к духу медведей, который, по воззрениям туземцев, где-то невидимо живет. Считается необходимым, чтобы охотники обратились к этому духу и расположили его к себе, прежде чем отправятся в экспедицию с расчетом на какой-нибудь успех... Один из главных колдунов надевает на тело цель-

ную шкуру медведя... Многие другие, принимавшие участие в пляске, надевают на лицо маску, сделанную из шкуры, снятой с головы медведя. Все руками точно имитируют движения, которые делает медведь, когда он либо бежит, либо сидит на задних лапах, опустив передние и оглядываясь вокруг, не приближается ли враг».

Иногда эти операции подвергаются своего рода отвлеченному упрощению, сквозь которое, однако, ясно просвечивает подлинная их природа. «Для того чтобы заставить оленей появиться в той местности, где это нужно, шаман поднимает на конец шеста, которому придается благоприятное положение, изображение какого-нибудь славного охотника и колдуна. Изображение представляет колдовскую силу этого человека, а разные украшения, привязанные к изображению, должны помочь подчинить себе движения животных». В Западной Африке для успеха в охоте, в войне, в торговле, в любви, в рыбной ловле, в посадке деревьев, в путешествии прибегают к фетишу. «Охотник или охотники отправляются каждый со своим фетишем, висящим на поясе или привязанным к плечу... Если в организованной охоте принимают участие несколько человек, то знахарем или самими охотниками обязательно совершается заклинание». Предварительные церемонии подобного рода описаны Броуном для Машоналенда; они, по-видимому, имеют целью заставить дичь появиться в том месте, где происходит охота.

Наоборот, некоторые действия находятся под запретом потому, что они могли бы оказать противоположный эффект. «Произнесение одного только слова «олень» во время пребывания на охоте является *моли* (табу). Сейчас, когда я произнес это слово, туземцы сочли бесполезным продолжать нашу охоту... Всегда, когда они находятся на охоте или на рыбной ловле, они ни в коем случае не называют имени дичи или рыбы из боязни, чтобы духи не сообщили дичи или рыбе, что на них охотятся». В британской Колумбии существует верование, что «если девушка, достигшая зрелости, поест сырого мяса, то отец ее никогда уже не будет иметь удачи на охоте. Животные ему никогда не позволят больше убить себя, ибо, согласно общему убеждению, животное не может быть убитым против своего желания или воли. И действительно, индеец считает всю свою пищу, как мясную, так и растительную, даром, который ему по своей доброй воле послали духи животных и растений. Он считает себя совершенно зависимым в своем насущном пропитании от доброй воли духов».

В. Операции, совершаемые над самим охотником, призваны обеспечить ему мистическую власть над добычей: они часто продолжительны и сложны. «В Канаде охотники соблюдают восьмидневный пост, во время которого им не разрешается даже глотнуть воды. Они не перестают петь в течение дня... Некоторые делают себе над-

резы в определенных местах тела... Все это совершается для того, чтобы духи сообщили, где можно найти много медведей... С этой же целью они дают обеты духам животных, убитых ими во время предыдущих охот... Перед отправлением на охоту необходимо, чтобы все или по крайней мере большинство видели во сне медведей, находящихся будто бы в

определенном районе... Затем они купаются, какая бы ни была погода, после чего устраивается пир, во время которого предводитель охотничьего отряда ничего не ест, а только рассказывает о своих охотничьих подвигах. После этого снова обращаются с заклинаниями к духам покойных медведей. Наконец, охотники отправляются в поход, вымазанные в черный цвет, снаряженные как на войну, провожаемые кликами всего населения». То же рассказывает Н. Перро: «Этому пиршеству иногда предшествует восьмидневный пост, во время которого охотник не ест и не пьет для того, чтобы медведь был благосклонно настроен к нему и его товарищам, т. е. чтобы охотник мог найти и убить медведя, не потерпев никакого ущерба... Когда наступает день отправления на охоту, предводитель отряда собирает всех охотников, которые, подобно ему, чернят лицо углем, постясь до вечера, с наступлением которого они едят очень немного».

Почти во всех низших обществах охотник, отправляющийся в поход, должен воздерживаться от половых сношений, следить за своими снами, подвергать себя очищению, поститься или по крайней мере есть лишь конкретные кушанья, украшать и красить себя определенным образом: все это действия, которые оказывают мистическое влияние на добычу. «Охотник на горных коз, — говорит Боас, — постится или купается несколько ночей подряд. Затем рано утром он красит себе подбородок в красный цвет и проводит красную линию по лбу почти до кончика носа... В волосы он втыкает два пера из орлиного хвоста. Эти украшения, как думают туземцы, помогают охотникам легко лазить по горам. Охотник на лосей красит голову в черный и красный цвета и украшает себя маленькими орлиными перьями и т. д. Часто украшения специально предназначены для завоевания благосклонности животных. Один охотник на медведей уверял, что получил от одного медведя инструкции на предмет своего снаряжения».

Муни описывает мистические приготовления к охоте у чироки и воспроизводит (с объяснениями) формулы, вскрывающие их смысл. «В вечер, предшествующий отправлению на охоту, охотник «идет к воде» и произносит соответствующую формулу. Утром он отправляется в путь, не прерывая поста, и до ночи он в походе без еды и питья. На закате он снова «идет к воде» и произносит свою формулу. После этого он располагается на стоянку, раскладывает огонь и ест

==181

свой ужин, затем ложится, обязательно натерев грудь пеплом. На завтрашнее утро он пускается на поиски добычи. Во всех охотничьих экспедициях неукоснительное правило — полное воздержание от пищи до заката солнца. Охотник обращается с молитвой к огню, от которого он получает предзнаменования, к тростнику, из которого делает стрелы, к Тсу'лкала, великому владыке охоты, наконец, он призывает в песнях тех самых животных, которых собирается убить».

В британской Гвиане «индеец перед отправлением на охоту обязан для обеспечения успеха совершить ряд более или менее странных це" ремоний. Вокруг своей хижины он посадит разного сорта Бепа (обычно — краснолистник), которые, по его мнению, должны сыграть роль магического средства, обеспечивающего поимку дичи. Растения предназначены для его собак, которых он заставляет проглатывать кусочки корней и листьев. Иногда бедным животным приходится подвергаться более болезненным операциям... Сам охотник

причиняет себе мучения: он подвергает себя укусам ядовитых муравьев, натирает себя гусеницами, раздражающими кожу, и т. д.».

Наконец, и оружие, и охотничье снаряжение должны также подвергнуться магическим операциям, которые наделяют их особой силой. Не приводя много примеров, укажем хотя бы, что у фангов (Западная Африка) существует обычай изготавливать перед охотничьей экспедицией *бианг нзали* (талисман для ружей) и класть в него ружье: это должно придать оружию меткость.

С. Предположим теперь, что операции достигли цели и дичь показалась: достаточно ли будет только напасть на нее и сразить метким ударом? Нет, отнюдь нет: и здесь все зависит от мистических обрядов. Так, у сиуксов, «когда показывается стадо (бизонов), охотники принимаются говорить со своими лошадьми, хвалить их, льстить им, называя их отцами, братьями, дядьями и т. д. Приблизившись к стаду, они делают остановку, для того чтобы охотник, несущий трубку, мог совершить церемонию, считающуюся необходимой для успеха. Последний зажигает трубку и в течение некоторого времени остается с опущенной головой, повернув ствол трубки к стаду. Затем он начинает курить, направляя дым последовательно в сторону бизонов, земли и четырех стран света». Этот обряд имеет, очевидно, целью установить мистическую связь между животными, с одной стороны, охотниками и четырьмя странами света, с другой: мистическая связь должна помешать бизонам скрыться, заклинание отдаст их в руки охотников. Нечто аналогичное мы находим у малайцев. «Когда убежище оленей обнаружено, все молодые люди кампонга собираются вместе, после чего совершается церемония... Туземцы думают, что без нее экспедиция будет неудачной и веревки арканов окажутся слишком слабыми, чтобы удержать оленей...» Точно так же в Южной

==182

Африке «один из моих людей, — говорит Ливингстон, — который обладал талисманом для слонов, считался предводителем охоты. Он шел впереди других, высматривал животных, и все зависело от его решения. Если он решал напасть на стадо слонов, то другие смело следовали за ним; если он отказывался, то никто не решался на это. Ему по праву причитался определенный кусок слоновьей туши». Наконец, южные австралийцы вовсе не считают на охоте достаточным открыть местонахождение эму: необходимо еще и парализовать их при помощи магических операций. «В каменоломнях встречается определенный камень величиной приблизительно в голубиное яйцо: туземцы называют его яйцом эму... Они завертывают эти камни в перья и жир. Когда охотники подходят к эму на расстояние нескольких сотен метров, они начинают бросать в сторону эму камни. Охотники думают, что камни обладают магической силой и способны помешать эму убежать».

В Новом Южном Уэльсе, «когда туземец отправлялся на охоту, он нес с собой магическое *воммера* <копьемет), которое было сделано из заостренной кости, взятой из человеческой руки. Жир трупа смешивался с клеем, который служил для изготовления оружия. Как только охотник замечал эму, кенгуру, индейского петуха или какую-нибудь другую дичь, он поднимал свое *воммера* так, чтобы оно «увидело» дичь, которая после этого делалась заколдованной и не способной бежать... Когда ловкий охотник нападает на следы дичи, например кенгуру, он идет по следу и по пути беседует с ним, для того чтобы магически

подействовать на животное, оставившее этот след. Он последовательно иеречисляет все части ноги, затем разные части голени животного, наконец доходит до спины. Когда он назовет спинной хребет, животное должно оцепенеть и стать легкой добычей охотника. Бывает так же, что охотник кладет в небольшой мешочек немного жира, кусочек кожи или кости от трупа. Затем он направляется в такое место в лесу, которое часто посещают эму, кенгуру и т. д. Здесь он выбирает дерево, принадлежащее к определенной соответствующей фратрии, и задевает мешок за передние ветки. Когда животное попадает в поле действия этой «магической артиллерии», оно как бы оглушается и начинает беспомощно блуждать». Бывает и так, что, как только охотники заметили эму и кенгуру, они принимаются жевать человеческие волосы и плевать в сторону животных, произнося магические заклинания, что помогает околдовать дичь, заставить ее не двигаться и дать возможность охотнику настичь ее... И если, преследуя эму, кенгуру или дикую собаку, охотник время от времени бросает горячие уголья на отпечатки следов животного, то делает это, чтобы заставить животное запыхаться и утомить его или повернуть в сторону преследователя. Точно так же близ Порт-Линкольна «суевер-

==183

ная наивность туземцев поражающим образом проявляется в их способе охотиться. С незапамятных времен они унаследовали от предков известное количество формул, состоящих из двух стихов, известных ныне лишь взрослым. Когда они преследуют животное или собираются метнуть в него копье, они без остановки очень быстро повторяют эти формулы. Смысл формул им совершенно неизвестен, туземцы абсолютно неспособны как-нибудь объяснить их. Однако они твердо уверены, что формулы могут либо ослепить преследуемое животное, либо вселить в него такую беспечность и ощущение безопасности, что оно не будет больше замечать своих врагов, либо, наконец, ослабить его до того, что оно не в состоянии будет убежать». Эти факты характерны. Они свидетельствуют, что охота является операцией, магической по своему существу. Все в ней зависит не от ловкости или силы охотника, а от мистической силы, которая отдаст животное в руки охотника.

Во многих обществах успех зависит также от определенных запретов, которые должны соблюдаться во время отсутствия охотников теми, кто их не сопровождает, в особенности их женами. Так, в Индокитае «охотники из Лаоса отправляются в путь, наказав своим женам тщательно воздерживаться во время своего отсутствия от стрижки волос, от умащения себя маслом, от выставления наружу ступки или пестика для очистки риса, от нарушения супружеской верности: эти действия повредили бы результатам охоты... Если пойманный слон, отбиваясь, умудряется свалить те приспособления, которые должны его держать, то это, наверное, происходит потому, что оставшаяся дома жена была неверна своему муже. Если веревка, удерживающая слона, обрывается, то потому, что жена охотника, вероятно, остригла свои волосы, если веревка, соскальзывает и слон убегает, то потому, что жена, по всей вероятности, натерлась маслом».

«В момент отправления на охоту они делают «духам длинные веревки с петлей», которые служат для поимки слонов, приношения из риса, водки, цыплят, уток. Больше того, охотники наказывают женам воздерживаться от стрижки волос или от проявления гостеприимства чужеземцу. Если наказания не будут выполнены, то пойманные животные убегут, да и разгневанный муж может развестись с женой по возвращении. Со своей стороны, охотник

обязан воздерживаться от всяких половых сношений, а согласно весьма распространенному в Индокитае обычаю, он должен давать всем предметам обихода условные имена, так что у охотников создается своего рода специальный язык. На месте охоты предводитель произносит формулы, переходящие по наследству от отца к сыну». Точно так же у гуичолов во время охоты на оленей, которая имеет для них первостепенное значение,

==184

«весьма существенным считается, чтобы старейшины племени и женщины, совершавшие обряд, не нарушили установленного законом поста. Они мысленно следуют за охотниками во все время их отсутствия, они возносят молитвы огню, солнцу и другим богам о ниспослании охотникам успеха, который должен принести счастье всем... Время от времени некоторые из постящихся вставали и принимались громко молиться с таким жаром, что слезы появлялись на глазах у всех других». Скулкрафт в свою очередь говорит: «Если какой-нибудь индеец терпит неудачу на охоте, он тотчас говорит, что кто-нибудь, вероятно, нарушил законы, связанные с охотой».

D. Но даже и тогда, когда дичь убита и подобрана, не все еще кончено. Необходимы новые магические операции для завершения круга, начатого операциями, совершенными в начале охоты: здесь так же, как и в жертвоприношении (как показали Юбер и Мосс), обрядам «вступления» соответствуют обряды «выхождения». Операции эти — двух родов, но иногда их трудно различать. Одни призваны предотвратить месть со стороны животного, а вместе с тем и со стороны духа, который олицетворяет и представляет всех животных своего вида. Для пра-логического мышления, управляемого законом партиципации, не существует четкого разделения между особью и видовой сущностью. Другие операции призваны умиловить жертву (или духа). Смерть животных, как и смерть людей, не приводит к полному исчезновению этих существ. Они, напротив, продолжают жить, т. е. быть сопричастными существованию своей группы, хотя и в нескольких отличных условиях; как и людям, им предназначено возродиться. Вот почему в высшей степени важно сохранить с ними хорошие отношения.

У чироки «имеются формулы для умиротворения убитых зверей. Охотник во время возвращения на стоянку зажигает на тропе позади себя огонь для того, чтобы вождь оленей не мог следовать за ним до его хижины» (и причинить ему болезнь, в частности ревматизм). В Канаде, «когда на охоте убивают медведя, охотник всовывает ему в пасть чубук и дует в головку трубки для того, чтобы наполнить дымом пасть и глотку зверя, он заклинает духа медведя не питать никакой злобы к охотнику за то, что он совершил с его телом, и не мешать ему во всех охотах, которые он предпримет в будущем». У индейцев нутка-саунд «убитого на охоте медведя очищают от грязи и крови, которая на него обыкновенно налипает, затем приносят домой и, выпрямив, сажают перед царем, надев медведю на голову шляпу вождя и осыпав его шерсть белым пухом. Перед мертвым животным ставят блюдо с пищей, и окружающие индейцы словами и жестами приглашают его есть». Трудно найти обычай более распространенный, чем почести, оказываемые животному, убитому на

==185

охоте. Иногда церемония принимает таинственный характер и должна совершаться вне присутствия непосвященных. Так, в Западной Африке «мать охотника, — говорит Нассау, — объявила, что мое присутствие совершенно недопустимо. Но сам охотник не воспротивился тому, чтобы я остался. Гиппопотам был сначала обезглавлен, после чего у него отрезали конечности и вынули внутренности, затем охотник голым влез в полость, образуемую ребрами, и, став на колени среди кровавой лужи, искупал все свое тело в этой смеси крови и экскрементов, умоляя в то же время духа гиппопотама не гневаться на него за то, что он его убил и тем самым помешал родить на свет детенышей, прося его не подстрекать против него других гиппопотамов, которые могли бы в отместку напасть на его лодку». Несомненно, именно такие обряды имеет в виду и дю Шалью, когда пишет: «Перед тем как манга (вид морской коровы) была освежевана», знахарь «совершил некоторые церемонии, свидетелем которых я не был, и не позволил никому видеть животное, когда он его свеживал». У гуичолов эта церемония публична и весьма сложна. «Зверь был положен так, что задние лапы его были обращены к востоку: перед ним были поставлены чаши с *tesvino* и всякого рода пища. Каждый из туземцев по очереди подходил к оленю, гладил его правой рукой от морды до хвоста, благодаря за то, что он позволил убить себя. «Отдыхай, старший брат (или старшая сестра, если это самка)!» Шаман произнес длинную речь, обращенную к зверю: «Ты нам принес перья, и мы глубоко тебе признательны». Известно, что отростки оленьих рогов отождествляются здесь с перьями. При помощи этих операций восстанавливаются нормальные отношения между общественной группой, к которой принадлежит охотник, и группой, к которой принадлежит убитый зверь. Таким образом заглаживается убийство. Теперь больше нечего бояться мести, и в будущем возможны новые охотничьи экспедиции, которые будут сопровождаться такими же мистическими обрядами.

Первобытные общества, живущие главным образом рыбной ловлей, по-видимому, имеют те же обычаи, что племена, которые добывают себе пропитание охотой. Они магически действуют на рыбу при помощи плясок, совершенно схожих с теми, о которых я говорил выше. «Пляски туземцев Торресова пролива происходят ночью и должны обеспечить успех на охоте и рыбной ловле. Именно в этих случаях употребляются странные маски из черепаховых щитков, и я думаю, что форма маски имеет отношение к затеваемому предприятию: например, в пляске, предназначенной обеспечить успех на

==186

рыбной ловле, маска представляет рыбу и т. д.». На Никобарских островах «туземцы были в течение целого дня заняты приготовлением факелов для церемонии *ки-алах*, которая имела своей целью обеспечить «размножение рыбы в море». После этого они ночью отправились на ловлю».

Рыболов, как и охотник, должен предварительно подвергнуть себя посту, очищениям и воздержанию, — словом, проделать мистическую

подготовку.

«Когда мужчина замыслил охоту на морскую выдру, он постился и в течение месяца держался вдали от жены. Свой ночной горшок он держал за дверью и никому не позволял его трогать. По истечении месяца он отправлялся на охоту за орлом, убив его, отрезал ему лапу и привязывал к ней определенный цветок. Затем он изготовлял миниатюрный челнок с изображениями, которые представляли его самого, а возможно, и его спутников охотящимися на морскую выдру и целящимися в нее. Он стягивал конец челнока орлиным когтем для того, чтобы вернее настичь и поранить выдру. Когда он, наконец, отправлялся на ловлю и начинал приближаться к выдре, он брызгал в ее сторону своей мочой. Это должно было ее испугать и заставить плыть к охотнику. Иногда он к орлиному когтю привязывал кусочек дерева, чтобы морская выдра держалась на воде, подобно бую, так чтобы в нее легко было попасть».

«Отправляющиеся на ловлю осетра купаются рано утром в болотце». У индейцев нутка-саунд «царь старается при первой возможности провести наедине целый день в горах, куда он тайно отправляется рано утром и возвращается поздно вечером. Он отправляется туда петь гимны, молить своего бога ниспослать успех в китовой ловле, которая должна начаться. В следующие два дня его видят задумчивым и хмурым, он почти ни с кем не разговаривает и соблюдает строжайший пост... Кроме того, целую неделю, предшествующую началу ловли, он и команда его лодки соблюдают пост, едят очень мало и ежедневно погружаются по нескольку раз в воду. Они поют и царапают себе кожу на лице и на теле раковинами... наконец, в это время они воздерживаются также от всяких сношений со своими женами».

Иногда мистические операции сосредоточиваются на одном-единственном лице, которое служит, так сказать, проводником магической связи, устанавливающейся между человеческой общественной группой и группой рыб. Отличный пример партиципации подобного рода мы находим у туземцев британской Новой Гвинеи. «Приготовления к ловле дюгоня (индийского моржа) и черепахи крайне сложны, они начинаются за два месяца до отправления на ловлю. Намечают предводителя, который с этого момента становится *белого*. (священным). Успех лова зависит от строгого соблюдения предводи-

==187

телем «законов моржовой сети». Он живет совершенно отдельно от семьи, ему разрешается есть только один или два печеных банана после заката солнца. Каждый вечер на склоне дня он отправляется на берег и купается у того выступа, куда приплывают дюгоней; время от времени он бросает немного *мула-мула* (магическое вещество, приколдовывающее дюгоней). Пока предводитель подвергает себя этим лишениям, все взрослые работают над изготовлением сетей».

У племени тен'а (дене) на реке Юконе существует поверье, будто знахарь перед началом рыбной ловли отправляется под лед в страну лососей, где они большими стаями проводят зиму, а делает это он, по-видимому, для того чтобы заручиться их благосклонностью. Точно так же «у гуронов в каждой рыболовной хижине имеется обыкновенно «рыбий проводник», который призван обращаться к рыбам с соответствующей речью; если это искусные люди, то они в большом почете у гуронов, ибо туземцы верят, будто убедительные речи искусного человека обладают силой завлекать рыбу в сети. Тот, который был у нас, считался одним из лучших: любопытно было смотреть на него, когда он занимался делом, орудуя руками и

языком; он проделывал это каждый день после ужина, приказав всем соблюдать тишину и лежать, вытянувшись на спине, каждому на своем месте. темой его проповеди было следующее: гуроны, мол, никогда не сжигают рыбных костей. Затем он продолжал в трогательном тоне убеждать и заклинать рыб, приглашал и умолял их явиться, упрашивал их и убеждал ловиться в сети, не бояться ничего, быть смелыми и уверенными, что с ними ничего худого не случится, ибо они имеют дело с друзьями, которые их почитают и никогда не жгут их костей. Для того чтобы обеспечить успешную ловлю, гуроны жгут иногда табак, произнося некоторые слова, которых я не понял. Они также бросают табак в воду каким-то духам, которые якобы там правят, или, вернее, душе воды (ибо они верят, будто всякая материальная и бесчувственная вещь имеет душу, которая способна слышать), и умоляют ее по своему обыкновению набраться мужества и помочь им наловить побольше рыбы».

Подобно рыболову, его челнок и снасть должны быть облечены магической силой, способной обеспечить успех. У малайцев «каждая лодка, которая отправлялась в море, подвергалась «магической обработке». В этих случаях туземцы прибегали к некоторым заклинаниям и другим магическим обрядам... После каждого улова лодку выметал знахарь пучком листьев, который изготовлялся с определенными мистическими церемониями и который специально держали на носу». Подобно тому как охотник обращается с молитвой к лошади и к оружию, рыболов нуждается в добром расположении своих сетей. «Однажды, когда я собирался жечь на огне шерсть белки, которую мне

==188

дал один дикарь, они (гуроны) не позволили делать это в их присутствии и выслали меня наружу из-за сетей, которые в это время находились в хижине: они уверяли, что в таком случае сети рассказали бы об этом рыбам. Я сказал им, что сети, мол, ничего не видят, они, однако, ответили мне, что сети видят и даже слышат и едят... Однажды я побранил детей за какое-то гадкое и грубое слово: назавтра случилось так, что туземцы поймали очень мало рыбы, они приписали это моему выговору, который был передан рыбам сетями».

Некоторые наблюдатели думали, что форма, придававшаяся рыболовным сетям, преследовала ту же цель, что и описанные выше церемонии. «В высшей степени вероятно, что фигурки, вырезанные на корме большей части челноков в Торресовом проливе, имели магическое значение... фигурки изображали голову птицы фрегата, иногда морского орла или хвост морского зимородка... Все эти птицы питаются рыбами. Точно так же и эскизное изображение головы на конце гарпунов, служащих для охоты на индийского моржа, несомненно, имело магическое значение». В британской Колумбии «почти все палицы, которые я видел, — говорит Боас, — изображают либо морского льва, либо кита, т. е. двух морских животных, внушающих индейцам больше всего страха и убивающих тех животных, которых люди бьют своими палицами. Индейцы намеревались таким путем придать своему оружию форму, соответствующую его назначению, и с ее помощью обеспечить, быть может, этому орудию большую действенность».

У чироки «рыболов должен сначала жевать небольшой кусочек дионеи-мухоловки и затем выплюнуть его на приманку и на крючок. Потом, стоя лицом по течению, он произносит заклинание и насаживает приманку на крючок... Этот прием должен придать крючку способность привлечь и удержать рыбу точно так же, как названное растение ловит и

удерживает в своей чашечке насекомых... Заклинание обращено непосредственно к рыбам, которые живут, по представлению туземцев, колониями».

Во время рыбной ловли должны совершаться магические операции, точно соответствующие тем, которые совершаются сиуксами, когда они замечают приближение дичи. У багандов, например, «когда сеть спущена в воду, предводитель рыболовов берет несколько трав из тех, которые получены от жреца—*мусаки* и хранятся в специальном сосуде; он курит *их* в глиняной трубке, направляя дым к воде: это делается для того, чтобы рыба направилась в сеть... Сосуд, в котором хранится трава, имеет свое особое место. Он считается живым, и туземцы думают, что он оскорбился бы, если бы его поставили не на его почетное место, и выместил свою обиду тем, что дал бы рыбам ускользнуть из сети. Туземцы также приносят жертвы рыбой челно-

==189

кам, которые служат для ловли». В Новой Зеландии «религиозные церемонии, относившиеся к рыбной ловле, были весьма своеобразны. За день до отправления в море туземцы раскладывали все свои крючки вокруг каких-нибудь испражнений и произносили *каракиа* (магическое заклинание), которое невозможно повторить. Затем вечером они произносили новые заклинания... Выйдя в море и как следует расположив и приготовив удочки, туземцы совершали следующую церемонию: специально назначенный человек начинал молиться, стоя с вытянутыми руками... Первые пойманные рыбы после произнесения над ними магической формулы бросались обратно в море, что должно было привлечь множество рыбы к крючкам».

Наконец, после рыбной ловли, как и после охоты, необходимыми считаются мистические операции, которые должны умиловать духа животного (или его вида), умиротворить его гнев, вновь завоевать дружбу. «Сейчас же после поимки осетра, — говорит Боас, — рыболов принимается петь, эта песнь должна умиротворить рыбу, которая бьется, но затем покоряется и позволяет себя убить». «Мои изыскания, — говорит со своей стороны Гиллтаут, — привели меня к мысли, что у племен салиш, как и у других, эти обряды всегда умиловательные. Они имеют целью умиротворить духов рыб (или растения, или плода и т. п.) для того, чтобы обеспечить обильные запасы пищи. Церемония не является благодарственным молебном: она призвана обеспечить изобилие желаемых существ или предметов, ибо если бы церемонии не были совершены с религиозным благоговением, то, по убеждению туземцев, следовало бы бояться, что духи предметов могут разгневаться и в них окажется недостаток».

Нужно ли доказывать, что большинство обрядов, относящихся к войне, носит такие же черты, как и описанные выше? Для обществ низшего типа нет существенного различия между войной и охотой. Если бы мы стали рассматривать их, то обнаружили и здесь обряды «вступления» и «выхода», подготовительные мистические церемонии перед походом, пляски, посты, очищения, разные, виды воздержания, снотолкования, запреты, наложенные на невоинов, заклинания, направленные против врага, чары, амулеты, фетиши, всякого сорта знахарские приемы, делающие воинов неуязвимыми, молитвы, призванные завоевать благосклонность духов. Затем мы во время военных действий обнаружили бы молитвы, обращенные к лошади, оружию, духам — хранителям личности и племени, магические

операции и формулы, призванные ослепить врага, парализовать его, лишить способности защищаться. Наконец, после боя мы нашли бы

==190

часто весьма сложные церемонии, при помощи которых победители стремятся помешать мести со стороны покойников противной стороны (обычай уродования и уничтожения трупов), умиротворить их души, очистить воинов от осквернения, которому они подвергались во время борьбы, либо, наконец, утвердить надолго достигнутое превосходство путем овладения трофеями (головами, черепами, челюстями, скальпами, оружием и т.д.)¹. С момента, когда всерьез появляется мысль о войне, и до того момента, когда война уже давно кончена, все время речь идет об установлении или, наоборот, прекращении определенных мистических связей. Все это время стараются добиться цели мистическими операциями, считается, что от мистических связей и операций больше, чем от чего бы то ни было другого, зависит успех военного похода. Храбрость, хитрость, превосходство в вооружении, числе и тактике, конечно, далеко не безразличные моменты. Однако по сравнению с указанными выше эти условия считаются второстепенными. Если священные цыплята отказывались есть и солдаты это знали, то римскую армию ждало поражение; но в обществах низшего типа воины и не подумают сражаться, если их сны неблагоприятны.

И здесь способ представлять себе эти факты, необходимо соответствующий нашим умственным навыкам и подчиненный правилам языка, отражающего эти навыки, искажает их самой формой выражения. Мы не можем не отделять мистических операций и действий от условий, реально способствующих достижению желаемого результата. Пра-логическое мышление характеризуется тем, что (а это и делает столь затруднительным его воспроизведение для нас) для него совершенно не существует подобного различия: операции того и другого рода образуют единый, не поддающийся разложению образ действия. С одной стороны, все действия, даже наиболее положительные, имеют мистический характер. Лук, ружье, сеть, конь охотника и воина — все это сопричастно таинственным силам, приводимым в действие церемониями. С другой стороны, эти церемонии отнюдь не являются лишь предварительными, подготовительными действиями, необходимыми для охоты или для войны: они уже сама охота или война. Короче говоря, и в этих проявлениях пра-логическое мышление, как и в восприятии, ориентировано иначе, чем наше, и здесь оно носит мистический по существу характер, и здесь оно в своих коллективных представлениях управляется законом сопричастности .

¹ Таково положение и по отношению к живым пленникам. У североамериканских индейцев военнопленные либо подвергались пытке и умерщвлялись, либо усыновлялись. В последнем случае им давалось имя убитого воина, которого они отныне олицетворяли. Так они принимались в общественную группу, разделяя права и обязанности прочих членов группы.

==191

Мы понимаем или по крайней мере нам кажется, что понимаем без особого труда обряды и обычаи низших обществ, относящиеся к охоте, рыбной ловле, войне, потому что в нашем собственном обществе обнаруживаем наличие обрядов и обычаев, которые внешне аналогичны им. Таковы аграрные обряды, устойчивость которых столь замечательна. Таковы церемонии, имеющие, однако, скорее религиозный, чем мистический характер, ставящие успех какого-нибудь предприятия в зависимость от заступничества благосклонного и могущественного посредника. Так, рыболовная флотилия «исландцев» (т. е. бретонцев, отправляющихся ловить треску у берегов Исландии) выплывает из Пэмполя (Бретань) лишь после получения благословения от духовенства. Без этого благословения многие моряки боялись бы, что они вернутся с плохим уловом либо не вернутся вовсе. Точно так же испанский адмирал перед тем, как выйти в море, посвящает свой флот Святой Деве, а его матросы рассчитывают, что Богоматерь обеспечит им победу. Однако в низших обществах есть и другие подобные церемонии, нами не понимаемые, ибо мы уже не добиваемся тех результатов, которых туземцы ждут от этих церемоний. В подобных случаях у нас не существует аналогии для этих церемоний, и мы замечаем, что объяснение, даваемое по аналогии, становится в данном случае поверхностным и неудовлетворительным. Это как раз те церемонии, которые больше всего позволяют нам проникнуть в самую суть пра-логического и мистического мышления.

К такого рода церемониям принадлежат те, которые призваны обеспечить правильную смену времен года, нормальное количество урожая, достаточное изобилие плодов, насекомых, идущих в пищу животных и т. д. Здесь выявляется одно из существенных различий между пра-логическим мышлением и нашим. Для мышления, основанного на наших умственных навыках, «природа» представляет собой непоколебимый объективный порядок. Конечно, ученый обладает более ясным и рациональным представлением об этом порядке, чем невежда, однако на деле подобное представление имеет силу для всех решительно умов нашего общества, даже если они и не сознают этого. Здесь не играет роли то обстоятельство, что порядок может осознаваться как нечто созданное богом, ибо и сам бог рассматривается в таком случае как творец, никогда не изменяющий своих установлений. Поэтому поведение в нашем обществе основано всегда на представлении о порядке и системе явлений, подчиненных законам и свободных от всякого произвольного вмешательства.

==192

Для пра-логического мышления «природы» в этом смысле не существует. Реальность, которой окружена социальная группа, ощущается ею как мистическая: все в этой реальности сводится не к законам, а к мистическим связям и сопричастностям. Последние в общем, несомненно, зависят от доброй воли первобытного человека в не большей мере, чем объективный порядок природы для нас зависит от индивидуального мыслящего субъекта. Тем не менее объективный порядок у нас осознается как нечто, имеющее метафизическое основание, тогда как мистические связи и сопричастности одновременно представляются и ощущаются как нечто теснейшим образом связанное с социальной группой и зависят от нее так же, как она зависит от них. Нас поэтому не поразит, когда мы увидим, что эта социальная группа заботится о поддержании и сохранении того, что для нас является порядком природы,

что эта группа для достижения указанного результата совершает церемонии, аналогичные тем, которые должны обеспечить ей поимку дичи или рыбы.

Наиболее характерными, несомненно, являются церемонии интихиума, которые подробно описаны Спенсером и Гилленом и получили у них следующее определение: «Священная церемония, исполняемая членами местной тотемической группы, имеющая целью умножить тотемическое животное или растение». Для подобного мышления личности, составляющие тотемическую группу, сама группа, тотемическое животное, растение или предмет — все это одно и то же. «Одно и то же» следует понимать здесь в смысле не закона тождества, а закона сопричастности. Выше мы видели доказательства, подтверждающие это. Английская экспедиция в Торресовом проливе привезла новые свидетельства. Существует мистическое родство между членами клана и тотемом. Это идея, которая глубоко запечатлелась в их сознании и, по-видимому, имеет основное значение. Не раз нам говорили с полным убеждением: «Аугуд (тотем) — это то же, что родство, это та же семья». Таким образом, здесь допускается определенное физиологическое и психологическое сходство между человеческими и животными членами клана. Не приходится сомневаться, что это чувство оказывало действие на членов клана и понуждало их жить сообразно с традиционным характером тотема... так, судя по сообщенным нам сведениям, воинственными являются следующие кланы: казуара, крокодила, змеи, акулы... кланы ската, морского зайца являются миролюбивыми. Клан умай (собаки) бывал то мирным, то воинственным, что соответствует характеру собаки. И действительно, почти на всех островах пролива туземцы с соответствующими нарядами, масками, плясками справляли церемонии, совершенно похожие на церемонии интихиума Спенсера и Гиллена.

==193

В церемонии интихиума тотема вичетти груб (вид гусеницы) участники воспроизводят действия мистического предка, являющегося посредником, через которого группа сопричастна своему тотему и который, следовательно, мистически действует на этот тотем. Иногда можно уловить даже физическое выражение этого мистического действия. Например, во время церемонии интихиума у тотема кенгуру мужчины иногда обагрят своей кровью определенную скалу. Это действие имеет целью разогнать по всем направлениям духов кенгуру, пребывающих в скале, и, следовательно, умножить число живых кенгуру. Дело в том, что дух-кенгуру входит в животное-кенгуру точно так же, как дух человека-кенгуру входит в женщину-кенгуру (когда она становится беременной).

Эта теснейшая связь, для которой в нашем языке нельзя найти удовлетворительного выражения, именно потому, что она нечто большее, чем связь, именно потому, что она является мистической сопричастностью... одной и той же сущности, может распространяться на всех членов данной социальной группы и осуществлять между ними то, что мы, за отсутствием лучшего слова, назовем мистическим симбиозом. У туземцев тжингилли Спенсер и Гиллен наблюдали следующую церемонию: «Для того чтобы молодые люди, юноши и девушки, лучше росли и были сильны и красивы, члены племени время от времени совершают длинный ряд церемоний, в которых участвуют разные тотемы. Церемонии по своему содержанию не относятся специально к юношам и девушкам, однако их справляют с намерением благотворно повлиять на рост молодых членов племени, которым, разумеется, не разрешают ни видеть церемоний, ни принимать в них какое-либо участие».

Такая же мистическая сопричастность существует между дождем и членами тотема дождя, между водой и членами тотема воды. Следовательно, для того чтобы обеспечить нормальное количество осадков или нормальное количество воды в колодцах, совершаются церемонии интихиума. Они поразительно, вплоть до мельчайших деталей, похожи на аналогичные церемонии, совершаемые с той же целью зуньи, арапагами и индейцами пуэбло Северной Америки, описанными столь тщательно сотрудниками Вашингтонского этнологического бюро. В Австралии, как и в Новой Мексике, мы видим «криволинейные полосы, нарисованные на земле, которые должны представлять радугу... подобные полосы нарисованы на теле действующего лица и на щите, который он держит в руках. Щит украшен также намазанными белой глиной зигзагообразными линиями, которые изображают молнию». Здесь, несомненно примешивается другой «мотив», свойственный пра-логическому мышлению: мистическое значение изображения и власть над существом или над предметом,

==194

даваемая обладанием их изображением (симпатическая магия, использующая сопричастность изображения его оригиналу). В церемониях интихиума, однако, по крайней мере у австралийцев, одновременно и главным образом обращаются к другой, более глубокой партиципации: единственности тотемической группы и ее тотема. Так, например, Спенсер и Гиллен говорят, что тотемические группы дождя и воды станут устраивать церемонию интихиума в случае долго продолжающейся засухи, когда люди начнут жестоко страдать от недостатка воды. Если через некоторый более или менее близкий промежуток времени пойдет дождь, то это, естественно, будет приписано влиянию церемонии. Церемония не связана в сознании туземцев с идеей обращения к какому-нибудь сверхъестественному существу. Известно, впрочем, что наблюдатели ни разу не в состоянии были обнаружить у исследованных ими австралийских племен какую-нибудь идею богов в собственном смысле, или «хотя бы самый легкий намек, или след того, что можно было бы назвать культом предков... Предки из времен Алчеринга подвержены непрерывным перевоплощениям, и это верование противодействует всякому развитию культа предков».

Перед нами такой образ действия, в котором пра-логическое и мистическое мышление проявляет и выражает себя иначе, чем в большинстве аналогичных обычаев, собранных у обществ, принадлежащих к более высокому типу, чем австралийские племена. Казалось бы, между обрядами, призванными прекращать засуху и обеспечивать людям благотворные последствия дождя, и существующими у нас еще молебнами должно существовать большое сходство. Однако у нас эти обряды чаще всего принимают форму молений. Даже в тех случаях, когда (как это происходит почти всегда при совершении их) прибегают к симпатической магии, то одновременно обращаются к одному или нескольким божественным существам, духам или душам, вмешательство которых должно вызвать желаемое явление. Происходит ли это потому, что в данном случае люди чувствуют себя дальше от дождя, чем от душ, духов и богов, на которых можно воздействовать и с которыми можно общаться через молитвы, посты, сны, жертвоприношения, пляски и священные церемонии всякого рода: во всяком случае в наших обществах люди не чувствуют, что можно таким же путем вступать в общение непосредственно с дождем. «В некоторых частях Китая, например, — говорит де Гроот, — народ берет на себя расходы по содержанию монастырей исключительно потому, что он убежден, будто они в состоянии регулировать ветер и дождь, обеспечивая таким образом урожай в столь подверженном засухе безлесом

Китае... Местные жители добровольно делают взносы для сооружения и содержания построек, взамен чего монахи каждый раз, когда в том появляется

==195

нужда, обязаны прекращать засуху при помощи своих церемоний...» Монахи, в свою очередь, обращаются к соответствующим божествам и регулируют Фан-шуй. У австралийцев, напротив, мы не находим ни жрецов, ни посредников какого бы то ни было рода. Церемония интихиума свидетельствует о непосредственной связи, о прямой мистической сопричастности тотема дождя дождю, которая подобна сопричастности членов тотема кенгуру животным кенгуру. И связь эта, сопричастность эта, сколь странным нам ни казалось бы, не только представляется, но и коллективно ощущается членами тотемической группы.

Могут, однако, спросить: а как же дело представляется в том случае, когда дождь идет без этих церемоний? Австралийцы как бы предусмотрели подобное возражение, не имея о нем никакого понятия. Они наперед дают самый естественный и решительный, с точки зрения мистического мышления, ответ. Правда, церемония интихиума не была совершена тотемической группой, но раз дождь пошел, то это потому, что церемония все-таки была совершена: она была совершена благожелательными духами (*ирунтариниа*). «*Ирунтариниа*, как верят туземцы, часто (но не всегда и необязательно) предупреждают во сне *алатунью* (старика, который исполняет обязанности религиозного начальника) какой-нибудь группы о том моменте, когда следует справлять церемонию интихиума. Сами *ирунтариниа* совершают подобные церемонии. Если, например, в какой-нибудь местности в изобилии появляются гусеницы или эму, причем члены соответствующих тотемов не совершали церемоний интихиума, то это изобилие приписывается тому факту, что церемонии были совершенно дружественными *ирунтариниа*». На острове Мабуйяге в Торресовом проливе существуют аналогичные поверья. «Мадуб был деревянным изображением в форме человека... Назначением мадуба было заботиться об огороде, близ которого он ставился, и обеспечивать хороший урожай ямса и т. д. Вечером мадубы оживали и обходили огород, помахивая трещотками, чтобы вызвать рост растений в огороде, они ели и плясали... короче говоря, духи мадубов делали то, что делают люди». По Бергэню, ведийское жертвоприношение совершается на небе, как и на земле, и с тем же результатом.

Согласно аналогичному верованию, церемонии, преследующие ту же цель, что и интихиум, совершаются также животными. «Действительно, тарагумары утверждают, что пляскам их научили животные. Это очень внимательные наблюдатели природы. Для них животные отнюдь не являются низшими тварями: животные, по их мнению, знакомы с магией, знают множество вещей и могут помогать тарагумарам вызывать дождь. Весной пение птиц, воркование голубей, кваканье лягушек, стрекотание кузнечиков, — словом, все звуки,

==196

издаваемые обитателями лугов, являются для индейцев призывами к божествам дождя. Да и с какой иной целью стали бы петь и издавать звуки насекомые и птицы? И коль скоро боги посылают дождь, внимая просьбам оленя, заключающимся в его смешных плясках, или индейского петуха, выражающего просьбу в курьезных играх, то индейцы из всего этого заключают, что для удовлетворения богов они сами тоже должны плясать подобно оленю и играть подобно индейскому петуху... Пляска для них — весьма серьезное церемониальное «действие», скорее, своего рода культ и заклинание, чем развлечение. Само их слово для обозначения пляски *нолавоа* означает буквально «работать». Точно так же в одной легенде гоппи тараканы, умирающие от жажды, пляшут для получения дождя.

В большинстве обществ несколько высшего типа, чем австралийцы, совершение соответствующих церемоний возлагается уже не на местную тотемическую группу. Часто проводником партиципации, которую необходимой том или ином случае выяснить, принудительно или по выбору становится какой-нибудь особо квалифицированный член группы. Случаи подобного рода мы видели в Новой Гвинее, когда речь шла об охоте на дюгоня. То это человек, выбранный специально для данного случая и, несомненно, намеченный группой по мистическим соображениям, то человек, специализировавшийся для данной функции путем особого посвящения, которое сделало его способным лучше других воспринимать и проявлять мистические влияния, то, наконец, человек, предуказанный наперед своим происхождением и обусловленными происхождением партиципациями, ибо, согласно принятым у них воззрениям, человек действительно одно и то же, что и его предки, и иногда он какой-нибудь перевоплотившийся предок. Таким образом, вожди и цари часто становятся благодаря своему происхождению необходимыми посредниками. При помощи совершаемых обрядов, для выполнения которых они считаются единственно пригодными, обеспечивается естественный порядок явлений и само существование группы.

В этом находят также объяснение и многочисленные факты, собранные Фрэзером в «Золотой ветви» и показывающие, что общественная группа почти столь же ревностно заботится об особе своего царя, как пчелиный рой о матке. Благополучие группы зависит от благополучия царя. У племени баронга «царское звание является почитаемым и священным институтом. Благоговение перед вождем, повиновение его приказам, весь его престиж основаны не на богатстве и силе, а на мистической идее, согласно которой народ жив своим царем так же, как тело живо своей головой». Мы уже видели, как манданы, согласно Кэтлину, были обеспокоены мыслью, что портреты их начальников попали в руки чужеземцев и что поэтому покой вождей

==197

мог быть нарушен в могиле. В Бенгалии «панкхи и банджоги утверждают, что во времена одного из раджей, Нгунг-джунгунг, они были наиболее многочисленным и господствующим племенем в этой части мира. Упадок своего могущества они объясняют тем, что угас древний род их вождей, которому приписывалось божественное происхождение».

В частности, царь часто обеспечивает правильное выпадение осадков и обилие урожая, который зависит от него. «В доброе старое время, когда существовал еще Ма-Лоанго, бафиоты были, несомненно, более счастливыми. Царь имел гораздо большую власть и силу,

чем другие. Он, правда, не собирал туч, не управлял ветрами... нет, он делал гораздо больше: каждый раз, когда это было нужно его подданным, он прямо низводил с неба дождь». На Малайских островах «существует твердая вера, что царь имеет личное влияние на произведения природы, например на урожай полей и плодовых деревьев...». Это поверье распространяется даже на английских резидентов. «Я часто наблюдал в Селангоре, что хороший урожай или недород риса приписывался перемене управляющего округом. Однажды мне привелось слышать, когда крокодилы-людоеды вдруг почему-то начали особенно свирепо нападать на людей, что виноват в этом был представитель правительства, несомненно, способный и исполнительный, но, быть может, мало симпатичный».

Мистическая власть царя иногда проявляется и после его смерти. У баронга «смерть Мапунга последовала, по-видимому, в течение 1890 г. Никто об этом тогда не говорил. Однако когда новость распространилась, то Манганиели, молодой туземец из округа Рибомбо, сказал мне однажды: «Когда в прошлом году (приблизительно на Рождество 1890 г.) мы увидели, что мифимби (деревья, приносящие плоды вроде абрикосов) в таком изобилии покрыты плодами — их было чрезвычайно много, — мы подумали, что вождь наш умер и что он послал нам это изобилие...»

Для племени в высшей степени важно пребывать в связи, или, вернее говоря, в общении, с умершими царями. Как раз у баронга Жюно наблюдал, как партиципация общественной группы и ее вождей осуществляется, так сказать, одновременно физически и мистически: относящийся к этому отрывок заслуживает приведения его почти целиком. «У каждого из маленьких кланов баронга... существует священный предмет, который можно было бы принять за идола, но который является чем-то совершенно иным. Его называют *мхамба*, что означает всякую жертву и всякий дар, но слово применяется специально к данному предмету. Предмет, как кажется, вызывает такое благоговение, что его боятся называть официальным именем. Его преимущественно называют *ихлен гоуэ* (богатство, сокровище).
Что

==198

же, однако, такое *мхамба*, своего рода святой и таинственный ковчег? Когда вождь умирает, у него отрезают ногти рук и ног, волосы на голове и бороде и затем, перемесив их с пометом от быков, убитых при его погребении, обеспечивают таким образом нетленность этих частей покойника, способных сохраняться веками. Получается своего рода катышек, который затем обвязывают ремнями. Когда умирает преемник вождя, изготавливается второй катышек, который присоединяется к первому, и т. д. в течение веков. В настоящее время *мхамба* Тембе имеет, может быть, фут в длину, по словам одного из моих осведомителей, который часто его видел, ибо он находится на хранении у его родственника. Хранитель священной реликвии намечается после тщательного выбора. Это должен быть человек в высшей степени спокойного темперамента, никогда не напивающийся допьяна и очень выдержанный в своих речах. Это своего рода верховный жрец... на нем лежит тяжелая ответственность по отношению ко всей стране... Таинственный предмет хранится в специально построенной хижине, находящейся за селением, в котором живет хранитель. Когда хранитель узнает, что ему предстоит использовать *мхамба* для какого-нибудь религиозного обряда, он в течение месяца соблюдает полное воздержание. Что касается торжественного жертвоприношения, совершаемого при содействии этого предмета, то для него обычно употребляется коза...

Жрец описывает в воздухе при помощи *мхамба* круг, затем произносится молитва, которая, соответственно, обращена ко всем прежним вождям, ногти и волосы которых совершающий обряд держит в руках: странный и поразительный метод входить в общение с богами...

Жертвоприношение с участием *мхамба* совершается, по крайней мере в клане Тембе, в начале сезона *vosagne*, перед принесением первинки духам предков. К этому торжественному обряду прибегают, несомненно, также во времена народного бедствия.

Этот амулет несравненной ценности является величайшим сокровищем народа.. Это предмет, который последним попадает в руки врага. Если войско побеждено и ему приходится бежать, то хранитель *мхамба* будет первым. У него можно вырвать это священное знамя, лишь перебив все отряды воинов племени. Такое несчастье произошло, по-видимому, в минувшие времена с кланом Тембе... тогда страну постигла ужасная засуха. В течение целого года небо пылало огнем». И Жюно в заключение говорит: «Сохранение части тел великих покойников, сделавшихся богами страны, в целях дать людям возможность до некоторой степени влиять на их волю, иметь некоторую власть над ними, разве это не является глубокой и логической идеей?» Приведенный рассказ показывает самым ясным образом, как в коллективном сознании общественной группы ее благополучие, са-

==199

мо существование и правильное течение явлений природы связаны путем мистической сопричастности с вождями и царями группы: известно, что для пра-логического мышления, управляемого законом сопричастности, часть живого равносильна целому, есть это целое в пра-логическом смысле глагола «быть». Так объясняется та роль, которую играют в *мхамба* ногти и волосы покойных царей.

Власть, приписываемая тотемическим группам, знахарям либо вождям, живым и покойным, эта способность при помощи особых церемоний укреплять или даже устанавливать порядок природы в правильную смену поколений, не лишена сходства с идеей «непрерывного творения», как она выражена некоторыми богословами и метафизиками, согласно которым без помощи и содействия бога сотворенные существа не могли бы существовать ни одного мгновения. Именно такого рода сопричастность, только в более грубой форме, представляется пра-логическому мышлению. Естественный порядок вещей длится, согласно этому мышлению, лишь благодаря периодическому омоложению, которое достигается специальными церемониями: последние выполняются лицами, располагающими необходимыми мистическими способностями. Часто общественный порядок уничтожается при смерти царя до того момента, пока власть не будет взята его преемником: всякое междоусобие равносильно анархии. Существует, однако, разница между указанными выше идеями. Она заключается в следующем: согласно учению о «непрерывном творении», если мир держится только богом, то бог все же существовал бы и без мира в случае, если бы последний исчез; между тем для пра-логического мышления здесь существует полная взаимная зависимость. Вообще между тотемической группой и ее тотемом существует полное взаимодействие, а в обществах более высокого типа взаимная зависимость существует между народом и следующими друг за другом царями. Это и есть тот «мистический симбиоз», о котором мы говорили выше и который наше логическое мышление не в состоянии ясно осознать, не исказив его.

Единосущность, мистическая сопричастность сознается и ощущается не только в отношении членов одной и той же тотемической группы. В большом числе обществ таковая ощущается как существующая между ребенком и отцом, ребенком и матерью, ребенком и обоими родителями: она получает свое выражение в обрядах, смысл которых очень ясен, если только знать принцип, на котором они основаны. Среди этих обычаев *кувада* часто является единственным, на котором исследователи остановили свое внимание. *Квада* поража-

==200

ла их своей кажущейся странностью. В действительности, однако, она составляет часть совокупности табу и предосторожностей, которые обязательны то для отца, то для матери, то для обоих и которые начинаются с момента обнаружения беременности и продолжают после рождения ребенка. Мы отметим здесь только главные из этих обычаев.

«Когда жена брахмана становится беременной, то муж ее, как только он об этом узнает, чистит себе зубы, не жует больше бетеля, не стрижет своей бороды и постится до родов». В Лоанго *«нганга* (колдун) налагает на будущих родителей или на одну только мать простое или сложное *чина* (табу), которое они должны соблюдать до первого крика младенца, или до первого его шага, или даже еще дольше, чтобы ребенок рос здоровым и имел братьев и сестер. Таким образом происходит, что отец ведет себя несколько странно как до, так и после рождения своего отпрыска». Дю Шалью рассказывает, что «до тех пор, пока самка гориллы, которую он поймал, была жива, беременные женщины и их мужья не осмеливались приближаться к его клетке. Они были убеждены, что если беременная женщина или муж ее только посмотрит на гориллу, даже мертвую, то женщина родит не ребенка, а гориллу. Я замечал это суеверие еще у других племен и не только в отношении гориллы».

В Китае, в Амое, муж обязан быть крайне осторожным в движениях во время беременности жены. «Если земля под ним будет трястись, то симпатическим путем будет нарушен также покой и рост плода в утробе женщины... Особенно опасно в это время вколачивать гвоздь в стену: это могло бы пригвоздить также духа земли, который пребывает в стене, и послужить причиной того, что ребенок родится с каким-нибудь парализованным членом или слепым на один глаз. Это может также вызвать паралич внутренностей новорожденного и смертельный запор. Опасности, угрожающие беременной женщине, увеличиваются по мере приближения родов. К концу беременности ни один тяжелый предмет не должен быть передвигаем в доме, ибо хорошо известно, что духи земли имеют привычку селиться преимущественно в таких предметах, которые редко передвигаются из-за своей тяжести. Даже перемещение легких предметов может послужить источником опасности. Известны примеры отцов, которые, свернув циновку на своей постели после того, как она долгое время пролежала разостланной, получали неприятный сюрприз в виде ребенка с закрученным ухом. Когда я однажды увидел мальчика с заячьей губой, то отец его мне рассказал, что мать ребенка, когда была им беременна, по неосторожности резанула ножницами старую одежду отца, которую она чинила...» В Новом Южном Уэльсе женщинам в определенные периоды беременности и кормления запрещены неко-

торые виды пищи. На Новой Гвинее женщины ябимов во время беременности воздерживаются от мяса игуаны, каракатиц, собак, короче говоря, от всякой жирной и тяжелой пищи, из страха, что ребенок родится мертвым или с каким-нибудь уродством. Муж также должен выполнять известные предписания. Ему запрещается выходить в море во время беременности жены, потому что «рыбы убегают от него и море становится бурным». В Бразилии «многие индейские племена имеют следующий обычай: когда у женщины обнаруживается беременность, то оба супруга соблюдают строгий пост. Они питаются только муравьями, грибами и водой, к которым примешивается немного порошка гуарана».

На островах Адмиралтейства «женщина, чувствующая приближение родов, остается дома и питается только рыбой и саго. Она не ест корней ямса из страха, чтобы ребенок не был длинным и тонким, она не прикасается к клубням таро из страха, чтобы ребенок не был коротким и толстым, она воздерживается от свинины из боязни, чтобы у ребенка вместо волос не выросла щетина».

Некоторые обычаи, соблюдающиеся во время родов, свидетельствуют, что представление о тесной связи между отцом и ребенком остается. Так, у племен, исследованных Спенсером и Гилленом, при начале родов с отца снимают пояс и надевают его на мать. «Никто не произносит ни одного слова. Если, однако, по истечении некоторого времени не возвещают о рождении ребенка, то муж, все еще без пояса и других украшений, медленными шагами один и два раза проходит вдоль эрлуквира (стоянка женщин) на расстоянии приблизительно 50 ярдов, делая это в намерении увлечь за собой ребенка». У племен, живущих севернее, отец новорожденного покидает стоянку и отправляется на три дня в заросли кустарника, оставляя свой пояс и повязку, которые он носит на руках, так что ни одна часть его тела не стянута, и это «рассматривается как действие, благоприятное для роженицы».

Сюда относятся и обычаи *кувады* в собственном смысле слова, которые описывались весьма часто. Если, однако, ближе изучать относящиеся к этому наблюдения, то легко заметить, что в большинстве случаев запреты и предписания налагаются на обоих родителей. Исследователи останавливаются преимущественно на роли отца либо потому, что, как это часто бывает, участие отца более значительно, либо потому, что оно казалось исследователям более необычным и достойным упоминания. И если предписания, выполняемые отцом, оказываются более важными и строгими, то это происходит оттого, что «единосущность» отца и ребенка чувствуется более живо, чем связь между ребенком и матерью. Эта сопричастность хорошо выявлена у Добрицгоффера, который подробно описал *куваду*: воздержание от пи-

щи, от всякого резкого движения и т. д. При несоблюдении предписаний в случае смерти ребенка повинен отец. Индеец в этот момент отказывается нюхать табак, ибо он мог бы повредить чиханием своему новорожденному. Короче говоря, абипоны полагают, что

«любое недомогание отца влияет на ребенка в силу существующей между ними связи и симпатии». Фон ден-Штейнен равным образом дал нам подробное описание *кувады* в том виде, в каком он наблюдал ее в Бразилии. «Супруги покидали хижину лишь для естественных надобностей». Питались они исключительно *погу* в виде жидкой кашицы и лепешками из маниоки, накрошенными в воду. Всякая другая пища могла бы повредить ребенку, ибо это было равносильно тому, что сам ребенок стал бы есть мясо, рыбу или плоды... Индейцы презирают тех, кто не соблюдает этого обычая... Отец считается больным постольку, поскольку ощущает себя тождественным новорожденному. У бороро отец не только постится, но если ребенок болен, то и лекарства глотает отец, как это мы узнали от аптекаря бразильской военной колонии, которого этот факт очень «поразил».

Согласно фон Марциусу, запреты налагаются одинаково на отца и на мать. «После рождения отец вешает свой гамак около гамака жены и остается в нем, подобно ей, до тех пор, пока у ребенка не отпадет пуповина. В течение этого времени мать считается нечистой и постели супругов разделяют перегородкой из пальмовых листьев, если только они не располагают двумя шалашами. В продолжение всего этого времени ни отец, ни мать не должны делать никакой работы. Отец может выйти из своего шалаша лишь на очень короткое время вечером. Обычное купание ему запрещено (некоторые табу относятся к пище)... еще более странным является запрещение чесать тело или голову ногтями рук... Нарушение предписаний повлекло бы смерть младенца или по крайней мере сделало бы его больным на всю

жизнь».

Точно так же в Новой Гвинее «мать до того момента, как ребенок у нее начал ходить и говорить, обязана соблюдать определенную диету с самого начала беременности. После родов она не должна больше курить табак, ибо ребенок от этого почернел бы внутри и умер. Отец также обязан некоторое время воздерживаться от табака и бетеля, однако, судя по словам феттера, который нам это сообщает, указанный запрет соблюдается не очень строго». У бенгальских гоала «в течение трехнедельного периода не только мать, но и отец считаются нечистыми и последний должен на это время отложить свои привычные занятия». На юге Индии С. Мэтир наблюдал, что после родов женщины из племени парайян в Траванкоре муж подвергает себя семидневному посту: ему не дают ни вареного риса, никакой другой пищи, за исключением кореньев и плодов, он пьет только аррак или паль-

==203

мовое вино. У кламатов Орегона «ни отец, ни мать в течение 10 дней после рождения ребенка не едят мяса»^{>^}

Этих примеров, к которым можно было бы легко присоединить множество подобных, несомненно, достаточно для установления того факта, что все обычаи, касающиеся отношений новорожденного с его родителями (включая и *куваду*), так же как и табу, относящиеся к беременности, содержат в себе, по крайней мере первоначально, идею интимной сопричастности новорожденного и вынашиваемого ребенка, с одной стороны, его матери, или отца, или обоих родителей, с другой.

Пример бороро, принимающих лекарства, когда ребенок болен, может быть, наиболее характерен, ибо он лучше всего выражает идею сопричастности. Однако и другие обычаи вытекают, по крайней мере первоначально, из тех же коллективных представлений. В случае если некоторые из этих обычаев сохраняются, например *кувада* в собственном смысле слова, тогда как другие исчезнут и смысл их забудется, то будут искать и, конечно, найдут объяснение этому странному обычаю, который требует, чтобы мужчина ложился на постель, как только жена начинает рожать. Однако эти более или менее правдоподобные объяснения отпадают и оказываются несостоятельными, когда *куваду* рассматривают в общем комплексе тех обычаев, с которыми она связана.

Даже спустя много времени после рождения, даже на расстоянии может еще живо ощущаться сопричастность отца и сына. На острове Борнео «военный наряд часто делается из оленьей или козьей шкуры и любой человек может носить воинский наряд подобного рода. Однако если у мужчины есть малолетний сын, то он тщательно будет избегать всякого прикосновения к какой бы то ни было части оленя из боязни, чтобы в результате этого прикосновения его сын не заразился в какой-нибудь мере трусостью оленя. Однажды, когда мы убили оленя, один из вождей кения категорически запретил положить шкуру в свою лодку, ссылаясь на то, что у него есть молодой сын».

С особой силой сопричастность юношей и их матерей становится ощутимой в момент посвящения молодых людей, которое, как мы увидим, является своего рода новым рождением: это находит выражение в целом ряде обычаев. У арунта, например, «мать юноши, подвергшегося обрезанию, не должна в то время, когда он удаляется в заросли кустарника, есть мясо опоссума, большой ящерицы или определенного вида змеи и вообще какой бы то ни было жир: в противном случае она задержала бы выздоровление сына... каждый день она натирает себе все тело жиром, чем якобы помогает выздоровлению сына...». У других племен «во время отсутствия юноши мать всегда носит на волосах *алтита*... она следит за тем, чтобы ни на миг не угасал ее огонь. Пер-

==204

вый обычай призван помочь ее сыну бодрствовать ночью (непрерывное бодрствование — одно из испытаний посвящения). *Алтита* — это кончик хвоста маленького кролика, который отличается живостью и подвижностью ночью. Ввиду этого иметь на себе *алтита* значит носить на себе возбуждающее средство, мешающее заснуть. Действие данного средства сказывается не только тогда, когда человек сам носит *алтита*, но и тогда, когда его носит на себе какой-нибудь близкий родственник, которому хотят помочь бодрствовать».

В одной австралийской церемонии посвящения, подробно описанной Мэтьюсом, матери новопосвящаемых подвергаются специальному режиму, который очень напоминает режим, обязательный для лиц, находящихся в трауре, а также для рожениц; это подтверждает высказанное выше утверждение, что посвящение представляет собой кажущуюся смерть и новое рождение. «На стоянке матери новопосвящаемых, принадлежащих к той или иной группе, занимают определенное место в стороне, предназначенное специально для них и находящееся на некотором расстоянии от стоянки их племени. Каждая мать разводит огонь для себя и никому не разрешает им пользоваться... Еду приносят и вообще о ней заботятся сестры, тетки или любые старухи. Женщины эти носят коллективно имя *йаннива*, и никакая

другая женщина, никакой другой ребенок не могут принимать участие в том, что они делают. Каждая из матерей съедает целиком всю приносимую ей пищу, ибо отдай она часть пищи какой-нибудь присутствующей женщине, то это принесло бы беду ее сыну. Впрочем, все матери подчинены режиму воздержания на время отсутствия своих сыновей...» В Виктории «матери новопосвящаемых едят ту же пищу, что и их сыновья, которые находятся далеко в лесу. Подобно сыновьям, они обязаны соблюдать молчание. Каждое утро, на заре, матери поют определенные, предписанные им песни, а во время пения они, стоя, держат в руках горящие головешки, взятые из огня, которыми несколько раз машут в том направлении, где, по их предположению, находится лагерь новопосвящаемых». Наконец, а Новом Южном Уэльсе «в то время, как юноша находится далеко в лесу со стариками и подвергается церемониям посвящения», он может есть лишь определенного рода пищу, причем этот же режим обязателен и для обоих его родителей. Когда новопосвящаемый освобождается от табу, относящегося к пище, в то же время освобождается от этого табу и его мать.

Существуют обычаи и обряды, которые лишены всякой двусмысленности, по крайней мере в том, что касается их цели: мы разумеем обычаи, соблюдаемые при лечении больных, призванные предупредить смертельный исход или восстановить здоровье. Мы снова видим, как рассмотрение обычаев, почти повсеместно существующих в ни-

==205

зших обществах, подтверждает те выводы, к которым мы пришли при анализе коллективных представлений, лежащих в основе этих обычаев: мистическую ориентацию первобытного мышления, своеобразные предпонятия, составляющие лишь весьма ограниченное поле для наблюдения и опыта, связи между существами и явлениями, подчиненные закону сопричастности. Факты эти крайне разнообразны в деталях и тем не менее обнаруживают полную однородность, когда мы вскрываем психические условия, от которых они зависят. Я буду держаться преимущественно тех фактов, которые наилучшим образом выявляют эти условия.

6

А. Прежде всего, само представление о болезни — мистическое: это значит, что болезнь всегда рассматривается как проявление невидимого и неосязаемого «агента», представляемого, впрочем, весьма различно. На этот счет наблюдатели совершенно единодушны. «Следует остерегаться думать, будто фиджиец мыслит болезнь, как мы. Для него болезнь как бы флюид или вещество, внешнее влияние которого тяготеет над больным и даже овладевает им. Флюид или влияние, может исходить либо от богов, либо от демонов, либо от живых людей, но они почти никогда не представляются вытекающими из естественных причин вроде холода или тепла... Болезнь для фиджийцев никогда не имеет естественной причины. Секрета болезни они искали *praeter naturam* (вне причины) т. е. в невидимом мире, который существует бок о бок с миром видимым». Выражения, которыми пользуется Ружье, весьма примечательны. Для нашего сознания, действительно, невидимый мир может лишь сосуществовать в качестве чего-то внешнего по отношению к тому, что мы называем природой. Пра-логическое мышление, напротив, характеризуется, согласно всему сказанному выше, именно тем, что в его коллективных представлениях оба мира образуют

нечто единое. Мистические элементы в этом сознании естественны в том смысле, что и другие элементы, им сопричастные. Пастор Жюно прекрасно дает почувствовать эту сопричастность в том различии, которое он пытается установить. «Туземец рассматривает болезни не только как физическое расстройство, но и как результат своего рода проклятия, имеющего более или менее духовную природу; вот почему, по его убеждению, следует не только лечить больного в связи с тем или иным симптомом, но и очистить от скверны, которая к нему пристала. Когда применяется второе лечение, то лекарь становится тем, кого у нас в просторечии называют колдуном. Этим и объясняются его усилия казаться сверхъестественной личностью (наряд, аксессуары и т. д.)... Все принадлеж-

==206

ности внушают его клиентам одновременно и страх и доверие». Но болезнь не требует отдельного и последовательного вмешательства лекаря и колдуна. Именно мистическое представление о болезни влечет за собою необходимость применения мистических средств для одоления болезни и изгнания ее.

Это мистическое представление может, впрочем, варьировать почти бесконечно. Так, например, в Лоанго туземцы относительно болезней утверждают, будто что-то внезапно нападает на человека, проникает в него и мучает его. Этим «что-то» могут быть силы, злые начала, отравы, которые исходят от естественных предметов, от местностей, от жидкой и твердой пищи, но этим «что-то» могут быть и фетиши, и люди, и колдуны. Наконец, это могут быть и некие души, которые коснулись больного и проникли в него, а также и совершенно определенные души, которые питаются его жизненной силой, которые вызывают в нем боли и страдания, парализуют его, помрачают разум и т. д. В Лаосе «все какие бы то ни было болезни, от малейшей болячки до самого серьезного заболевания, приписываются действию разгневанного духа либо недовольного покойника... Среди племен таи медицина вовсе не знает естественных причин». В Бомбейской провинции «туземцы коли всякую болезнь, которая поражает мужчину, женщину, или ребенка, или даже скот, приписывают действию злонамеренного духа или оскорбленного божества, и по истечении некоторого времени, после тщетных попыток лечить болезнь лекарствами, которые им могут быть известны, они обращаются к заклинателю, изгоняющему злых духов». В области реки Бахр-эль-Гадал даже в случаях, когда болезнь не приписывается непосредственно козням какого-нибудь врага, всегда господствует идея «одержимости». Короче говоря, больной — это человек, ставший добычей какой-нибудь злой силы или дурного влияния.

В. Из мистического представления о болезни непосредственно вытекают обычаи, касающиеся распознавания болезней. Речь идет о том, чтобы узнать, какая именно злая сила, какое дурное влияние овладели больным, какие злые чары подействовали на него, какой живой человек или покойник посягает на его жизнь и т. д. Диагноз, от которого зависит все остальное, может быть, конечно, поставлен лишь человеком, обладающим способностью общаться с таинственными силами и духами и достаточно могущественным, чтобы бороться с ними и изгонять их. Поэтому первым шагом при каком-нибудь заболевании становится обращение к знахарю, к шаману, к колдуну, к заклинателю, — словом, как мы бы его ни называли, к человеку, обладающему указанной выше способностью. А первая забота этого человека, если он соглашается взяться за лечение, — приведение себя в то особое состояние, в котором он должен

находиться для того, чтобы вступить в общение с силами и духами, проявить над ними ту силу, которой он всегда обладает в «скрытом» состоянии. Отсюда вытекает целый ряд операций подготовительного характера, которые продолжаются часто по многу часов или даже всю ночь. К операциям относятся: пост, самоодурманивание, специальный наряд, магические украшения, заклинания, пляски, доводящие до полного изнеможения и обильного пота, до того, что «доктор» кажется потерявшим сознание или находящимся «вне себя». Тогда происходит то, что мы назвали раздвоением личности. «Доктор» становится не чувствительным ко всему, что его окружает, но зато ощущает себя перенесенным в мир невидимых и неосязаемых реальностей, в мир духов, или по крайней мере он входит в общение с ними. В этот-то момент и ставится диагноз болезней, что делается интуитивно, следовательно, без возможной в таких случаях ошибки: пациент и окружающие его слепо верят диагнозу. Вот один пример из тысячи: «Важнейшим из украшений шамана (который собирается заняться больным) является головной убор, сделанный из плетенки, который он носит во время заклинания. Перед тем как надеть головной убор, он дует на него, кропит водой, настоянной на магических травах. Едва только убор оказывается на голове у шамана, как последний начинает вести себя так, словно им овладел припадок безумия. Он впадает в состояние экстаза, запекает песнь, которую ему сообщил дух-покровитель в момент посвящения. Он пляшет, пока не начинает сильно потеть, и в конце концов к нему является его дух и начинает с ним говорить».

Диагноз болезни зависит, таким образом, от мистических обрядов, которые заодно и необходимы, и достаточны. Поэтому физическим симптомам уделяется очень мало внимания. «В Западной Африке, — говорит Нассау, — распознавание болезней производится отнюдь не путем исследования и сравнения физических и психических симптомов, а при помощи барабана, пляски, завываний, зеркала, дыма от снадобий, обращения к реликвиям (мошам) и собеседования с самим духом». У чироки «описание болезни... всегда крайне неопределенно и обычно название, даваемое ей шаманом, выражает лишь его мнение, касающееся ее тайной причины. Они имеют отдельные названия для ревматизма, зубной боли, чирьев и небольшого числа других, достаточно ярко выраженных заболеваний. Для всех остальных болезней, однако, все их описание симптомов сводится к тому, что больной имел дурные сны, что у него обведенные синевой глаза, что он чувствует себя усталым.

Они дают болезням названия такого рода: когда им снятся змеи, когда им снятся рыбы, когда их мучают привидения, когда что-то делает так, что их что-то грызет, когда пища заговорена, когда кол-

дунья сделала так, что пища дает ростки в теле больного и превращается там в ящерицу, лягушку или острую палку».

Впрочем, безразличие в отношении физических симптомов проистекает от мистического представления о болезнях. Согласно этому представлению, не тело, не видимые органы заключают в себе причину недуга, это душа или дух поражены ею. Незачем поэтому заниматься наблюдением видимых симптомов. Так, в Западной Африке «учение, лежащее в основе врачевания, состоит в том, что в тех случаях, когда у больного не показывается кровь, он страдает от какого-то расстройства в душе». По убеждению ирокезов, «всякая болезнь — тоска, желание души, и больные умирают только потому, что это желание не исполняется». В Акадии больному не отказывают ни в какой просьбе, ибо желания человека во время болезни — веления гения-хранителя, и если призывают знахарей, то потому, что они лучше могут узнать от духов причину болезни и подходящее лекарство... на знахаре лежит задача открыть порчу, послужившую причиной болезни. Он доводит себя до седьмого пота, и когда он изнемогает от крика, беснования и призывания своего духа, то первой, необычной вещи, которая ему взбредет в голову в таком состоянии, он приписывает роль причины болезни. Некоторые из них перед тем, как довести себя до сильного пота, проглатывают соответствующую дозу специального напитка, способного подготовить их к восприятию небесных внушений.

С. Лечение. Можно предвидеть, что, каким бы ни было лечение, оно ценно исключительно своей мистической силой. Действенность лечения целиком зависит, по представлению первобытного человека, от ассоциаций и participаций духовной и магической природы. Поэтому вся терапия белых не имеет никакой цены. Лекарства белых способны, может быть, причинить зло из-за своих мистических свойств, которые неизвестны, но уж добра-то они, наверное, принести не могут, они не способны исцелять болезни первобытных людей. «Здесь есть женщина, которая больна уже целый год. Я несколько раз осматривал ее и спрашивал, хочет ли она принимать мои лекарства. Она мне ответила: «Это дьявол дал мне эту болезнь, и ее нельзя выгнать лекарствами. Только тамилуаны (колдуны) могут меня вылечить, изгнав демона, сидящего во мне». Живейшее отвращение к какому бы то ни было европейскому лечению болезней общераспространено среди туземцев. С точки зрения пра-логического мышления такое отвращение неизбежно, и следует признать, что оно действительно весьма часто оправдывается фактами, особенно когда речь идет о членах общества наиболее низкого типа. Так, один врач, практиковавший в Виктории (Австралия), «признался, что обычно каждый раз, когда он уделял особенно много внимания больному

==209

туземцу, ему удавалось только ускорить его смерть... Будучи оставленными в лесу, туземцы быстро выздоравливали». Чем это объясняется? «Прежде всего обстановкой больницы: следует учитывать чувство, испытываемое там больным. Отделенный от своего обычного общества, он становится грустным, подавленным. А затем... бывает так, что ему стригут волосы, с него снимают одежду, вероятно, разлучают с каким-нибудь предметом, который ему особенно дорог. В результате он чувствует себя отданным во власть неизвестных людей, которые могут без его ведома совершить над ним всякого рода зловерные деяния. Он боится белого человека, он испытывает ужас от того, что его заставляют что-то глотать, и даже лекарства для внешнего употребления приводят его в трепет: не могут ли они обладать неведомыми для него тайными свойствами, способными причинить ему смерть?»

Некоторые наблюдатели выяснили причину этого отвращения. Так, например, в Новой Зеландии Эльсдон-Бест пишет следующее: «В этом районе существует сильное недоверие к европейским врачам. Недоверие, вероятно, объясняется не тем, что туземцы не признают медицинских познаний врачей. Дело в том, что туземцы инстинктивно боятся, как бы врач не нарушил их состояния *ману*, как бы применение европейских методов не повредило их жизненному началу. В Роторуа заболела однажды пожилая женщина, и родным посоветовали отправить ее в больницу. Они, однако, живо воспротивились этому, понуждая больную оставаться верной туземным обычаям и говоря, что они предпочтут видеть ее мертвой, чем позволят подвергнуться операции у европейца. Все же старуху отправили в больницу, где ее прооперировали, и она выздоровела. По возвращении домой я услышал однажды, как какая-то старуха спросила у нее: «В каком ты сейчас состоянии?» (То есть осталось ли неприкосновенным твое *ману*, твое жизненное начало?) «О, — ответила женщина, — нет такой посуды у белых, из которой они бы не лили на меня (самой страшной скверной является та, которая исходит от кухонной утвари)». Ее *ману* было утеряно. Поэтому она всерьез стала придерживаться манер и привычек европейцев, видя в этом единственное средство защитить в дальнейшем свое жизненное начало. Такие случаи, однако, редки».

Австралийцы зато питают полное доверие к методам лечения, применяемым туземными врачами. Они, впрочем, допускают, что туземные врачи были бы не способны лечить европейцев и по тем же причинам бессильны причинить им какую-нибудь болезнь, как они это делают с туземцами. «Для того чтобы им доказать, как их обманывают баангалы, я вызвался подвергнуть себя врачебным манипуляциям любого из баангалов. Я указал, что для решения вопроса в их пользу вовсе нет нужды доводить до конца это доказательство и что,

==210

им стоит только сделать меня хоть немного больным, и я буду убежден в том, что баангалы действительно то, за что они себя выдают. Мое предложение показалось туземцам настолько смешным и нелевым, что они только смеялись надо мной. «Дурак! Идиот! Ты слишком белый человек, ведь это же не ваши баангалы, не для вашего брата».

Каково бы ни было лечение, прописываемое больному, какие бы его ни заставляли глотать лекарства, какой бы ни был предписан режим — паровая баня, кровопускание, иногда даже трепанация, — во всех случаях действительность лечения зависит, по их представлению, от мистических сил. И на этот счет наблюдатели согласны между собой. Так, даяки «ценят лекарство лишь в том случае, если над ними были проделаны таинственные жесты, при этом с бесконечными наставлениями, как его принимать, в каком положении, какое заклинание повторять, глядя на него. Они не в состоянии считать какую-либо вещь ценной или доверять ей, если она каким-нибудь образом не связана со сверхъестественным». У негритосов на филиппинских островах «всякая болезнь причиняется духами, которых следует сначала изгнать из тела для того, чтобы могло оказаться действенным какое-нибудь лечение». Нассау очень ясно высказывается на этот счет: «Для сознания больного туземца благотворная целебная трава, употребляемая лекарем, и дух, связанный с этой травой и обеспечивающий ее действие (дух, призываемый этим же лекарством), неотделимы друг от друга... Ясно, конечно, что они не смотрят на составные части какого-нибудь фетиша (лечебного) теми же глазами, какими мы взираем на лекарственные вещества нашей фармакопеи. Ясно также, что их снадобья производят свое действие не так, как наши, благодаря не присутствию им определенным химическим свойствам, а наличию в них духа,

излюбленным местопребыванием которого являются. Не менее ясно, что дух этот понуждается к действию заклинаниями лекаря-колдуна». Мисс Кингели выражает эту же идею в следующей поразительной формуле: «Во всяком осуществляющемся действии дух действует на другого, т. е. дух лекарства действует на духа болезни. Некоторые болезни могут быть побеждены определенными духами, пребывающими в конкретных травах. Другие болезни не поддаются духам, обитающим в травах, они могут быть искорены лишь более высоко стоящим духом».

Следует учитывать, что пра-логическое мышление не оперирует такими же отчетливыми и определенными понятиями, какими действует наше мышление. Оно не устанавливает резкого различия между мистическим влиянием, которое через посредство определенных операций причиняет или исцеляет болезнь, и влиянием, которое не имеет целительного характера, но вызывает результаты такого же рода,

==211

изменяя физические или моральные состояния и настроения людей, животных или невидимых существ. Мы сталкиваемся здесь с чрезвычайно общим представлением, которое, не будучи ни отвлеченным, ни логическим в подлинном смысле слова, сходно с представлениями о *мана*, *вакан*, *аренда*, *мулунгу* и т. д., рассмотренными выше. Некоторые наблюдатели отмечают, что «если сближение врача и чудотворца является общераспространенным, то объясняется это тем, что само понятие *мори* (лекарство) крайне неопределенно и туманно. *Мори* — не только целебный корень или лечебная трава, это также магические средства всякого рода, к которым принадлежат и те, что изменяют волю человека. Язычники убеждены, что если их дети делаются христианами, то это происходит потому, что им дали какое-то средство, какое-то *мори*. *Мори* способно сделать привлекательными покинутых девушек. Всё есть *мори*, вплоть до черного порошка, которым белые натирают свои ножны для удаления ржавчины».

Очень часто «доктор», кончив свои заклинания и магические манипуляции и вступив в общение с духами, прикладывает рот к больной части тела и после некоторого более или менее длительного высасывания с торжествующим видом показывает пациенту и остальным присутствующим кусочек кости, камня, угля или какой-нибудь другой предмет. Все верят, что «доктор» извлек предмет из тела больного и, таким образом, исцеление вполне обеспечено или уже совершилось. Этот жест можно сравнить с жестом хирурга, показывающего ученикам вырезанную им опухоль. В действительности, однако, аналогия носит внешний характер. Осколок кости или камня, извлекаемый «доктором» изо рта, вовсе не болезнь, от которой страдает пациент, это отнюдь и не причина болезни, а только носитель ее. «Представление о том, что страдания в теле больного причиняются инородными телами, как давно известно, весьма распространено среди нецивилизованных народов всего мира. Однако, насколько мне известно, ни разу не отмечалось то обстоятельство, что инородное тело считается весьма часто, если не всегда, по крайней мере у индейцев Гвианы, не просто каким-то естественным телом, но материальной формой враждебного духа».

Извлечение предмета обозначает, что влияние «доктора» одолевает вредное начало: оно служит знаком победы. Однако победа так же мистична, как и сам недуг. Это всегда, по выражению мисс Кингсли, действие одного духа на другого.

Лучше всего это предрасположение пра-логического мышления выражается в медицинских приемах чироки, формулы которых (с объяснением) собрал Муни из уст самих индейцев. Возьмем, например, заклинание, относящееся к лечению ревматизма. Оно состоит из двух частей: первая содержит в себе призывы, обращенные последо-

==212

вательно к красной собаке, к синей собаке, к белой и черной; вторая часть подробно расписывает способ приготовления и приема лекарства. Эта формула особенно выразительна. Она была бы, однако, по крайней мере в первой своей части, совершенно непонятной без объяснения, даваемого теми представлениями индейцев о болезнях и способах борьбы с ними, которые нам известны из других источников.

Наиболее распространенное у чироки верование относительно ревматизма рассматривает его как болезнь, причиняемую духами убитых животных, обычно духами оленей, желающих отомстить охотнику. Сама болезнь, носящая фигуральное название, обозначающее «проникающий», воспринимается как живое существо. Глаголы, употребляемые в разговоре о данной болезни, свидетельствуют, что существо это длинное, как змея или рыба. Существо приводит олений вождь, заставляющий его проникнуть в тело охотника (особенно в суставы и конечности), которые тотчас начинают испытывать сильную боль. «Непрошенный гость может быть изгнан лишь каким-нибудь более могущественным духом-животным, природным врагом оленя, обычно духом собаки или волка. Эти животные-боги живут в некоей горной стране выше седьмого неба, они — те великие прообразы, в отношении которых земные животные являются лишь сколками. Они обычно пребывают в четырех точках, определяющих страны света, из коих каждая имеет мистическое название и особый цвет, присущий всему связанному с данной страной света (здесь легко узнать те сложные партиципации, которые всегда выражаются в коллективных представлениях пра-логического мышления). Так, восток, север, юг и запад выступают соответственно странами солнца, холода, темноты и *βα'χα ла*. Их цвета суть красный, синий, черный и белый. Белые и красные духи призываются обыкновенно для получения мира, здоровья и других благ того же рода, одни красные духи — для успеха какого-нибудь предприятия, синие — для того чтобы расстроить планы врага и вызвать его поражение, черные — для причинения ему смерти. Красные и белые духи считаются наиболее могущественными.

В связи с этим «доктор» в своем ревматическом заклинании призывает сначала красную собаку из страны солнца, «как если бы она находилась на далеком расстоянии», и умоляет ее быстро явиться на помощь больному. Затем мольба уступает место утверждению, что красная собака уже здесь и уже унесла часть болезни на другой конец земли. В следующих частях заклинания таким же образом призываются синяя собака из страны холода, черная собака из страны тьмы, белая собака из *βα'χα ла*, каждая из них уносит частицу болезней».

Заклинания обычно состоят из четырех разделов, это же заклинание в виде исключения имеет пять.

Затем следует физическая часть лечения. Лекарство представляет теплый отвар из корней четырех разновидностей папоротника. Отваром натирают пациента. Растирание производится четыре раза «доктором», который одновременно шепотом читает призывные формулы: первая обращена к востоку, а последняя к югу.

Четыре — священное число, которое фигурирует во всех деталях этих формул (четыре духа, призываемые в четырех разделах, едоктор» дует четыре раза на большую часть тела, в отваре четыре травы, четыре растирания, табу налагается часто на четыре дня¹).

Другая формула чироки применяется, «когда что-то гложет их внутри». Эта болезнь свойственна детям младшего возраста. Ее симптомы — крайняя нервность и беспокойный сон, когда ребенок внезапно просыпается и начинает плакать. Откуда берется болезнь? От птиц. Птица отбросила свою тень на ребенка, либо птицы устроили собрание в его теле (последнее выражение означает, что животные, причиняющие болезни, могут собраться в большом количестве; в иных случаях говорят, что животные устроили колонию или «общий дом» в теле). Так как животное, причинившее болезнь, в указанном смысле — птица, то прогнать ее должен враг птиц. Поэтому заклинание призывает синего ястреба и бурого сокола, которые должны прогнать втершихся в тело птиц. Лекарство представляет собой теплый отвар из коры и корней некоторых растений. Кора берется на дереве всегда с восточной стороны, с этой же стороны выкапываются чаще всего, если не всегда, коренья. Кору и коренья не растирают, а просто кладут на 4 дня в горячую воду. Ребенка раздевают и моют всего этим отваром утром и вечером в течение четырех дней.

Лекарственные средства, употребляемые «докторами» и колдунами племен низшего типа, наводят на аналогичные мысли. Знания их о целебных травах весьма неодинаковы. Исследователи рассказывают чудеса то об их проникаемости, то о реальных средствах, как в случае чироки, отличающихся крайним убожеством. Но даже если предположить, что для некоторых болезней прописываются те же лекарства, которые были бы предложены и нашими врачами, то все же дух лечения совершенно иной. Почти всегда у них дело идет либо о том, чтобы изгнать влияние или духа, присутствие которого причиняет болезнь, либо о том, чтобы сделать больного сопричастным какой-то силе, обнаруженной или предполагаемой в лекарстве, силе,¹ Следует отметить, что в других местах встречаются верования, приписывающие болезнь охотника мести со стороны дичи. Так, у бразильских бороро «если охотник заболевает и умирает, то эта злая проделка приписывается духу животного, которое было убито охотником и отомстило ему».

которая даст возможность больному одолеть болезнь. В последнем случае перед ними «симпатическая терапия», которая является общераспространенной и которой европейские врачи пользовались не далее, как триста лет назад. Ограничимся одним примером: в британской Колумбии «бесплодным женщинам» дают пить отвар из осиных гнезд или мух, так как эти насекомые размножаются в огромном количестве». Факты подобного рода неисчислимы.

Тем не менее целебная сила лекарств обычно подчинена большому количеству условий. Если речь идет о растениях, то их должны собирать определенные люди, в определенный момент, с определенными заклинаниями, при помощи определенных орудий, во время определенной лунной фазы и т. д., без этого лекарство не подействует. В Канаде «перед отправлением в военный поход... один из шарлатанов объявляет собравшемуся селению, что имеющимся у него в запасе корням и другим растениям он придаст силу исцелять всякого рода раны и даже возвращать жизнь мертвым. Тотчас он принимается петь, другие фигляры ему отвечают, при этом предполагается, что во время «концерта», сопровождающегося гримасничаньем действующих лиц, целебная сила сообщается этим снадобьям». У чироки «доктора», собирающиеся искать целебные травы, корни и кору, должны подчиняться весьма сложным правилам, которые Муни не смог привести во всех подробностях. Шаман должен быть снабжен определенным количеством белых и красных бус (из тех бус, которые занимают важное место в магических манипуляциях, когда они начинают шевелиться между пальцами шаманов: индейцы верят, что они становятся тогда живыми). Шаман должен приблизиться к растению с определенной стороны и один или четыре раза обойти вокруг него справа налево, произнося известные молитвы. Затем он вырывает растение с корнями, роняет одну из бус в ямку и засыпает ее землей... иногда «доктор» не должен трогать первых трех попавшихся растений, ему надлежит сорвать четвертое, и лишь после этого он может вернуться к первым трем. Кора снимается всегда с восточной стороны... ибо именно с этой стороны она лучше пропитывается целебной силой, будучи освещаемая лучами солнца, и т. д.».

Если больной выздоравливает, то все хорошо, и лекарь получает обещанную награду и выражения благодарности со стороны заинтересованных лиц. Если же, несмотря на усилия лекаря, болезнь имеет плохой исход, то очень редко бывает (хотя такие примеры и встречаются), что на него возлагается ответственность. В некоторых обществах, имеющих уже довольно высокую политическую организацию, может оказаться небезопасным пользоваться высокопоставленных лиц и царей. В обществах низшего типа неудача приписывается обычно «зловредному действию более сильной магии, исходящей от враждеб-

==215

ного духа или человека». Доктора не будут беспокоить, а возникает только новый вопрос: кто же этот дух и в особенности кто этот враг, злые чары которого оказались столь могущественными? Поскольку, однако, представление о болезни, ее причинах, лечении насквозь мистическое, то обычно неуспех лечения пациента получает столь же легкое и удобное объяснение, как и удача. Сила, влияние, более могущественный дух, побеждающий это влияние, — вот кто устанавливает или разрывает связи, партиципации, от которых

зависит жизнь и смерть. Для пра-логического мышления нет ничего естественнее подобного представления.

Некоторые наблюдения свидетельствуют, как начинает возникать различие между болезнями, мистическими по происхождению, и теми, в основе которых лежат причины, называемые нами естественными. Либо одна и та же болезнь, в том или ином случае, приписывается мистической причине или не мистической, либо признаются категории болезней, различные по существу. Так, «у кафров в тех случаях, когда колдун ставит диагноз чьей-нибудь болезни, бывают три возможности: 1) болезнь возникла сама собой, 2) болезнь вызвана духами предков, 3) болезнь вызвана злыми чарами». У багимов «болезнь может получить четыре разных объяснения: 1) Она вызвана покойным царем. *Мандва* (верховный жрец царя) является единственным лицом, которое может оказать помощь в подобном случае. Паралич принадлежит именно к этой категории болезней. 2) Лихорадка приписывается естественным причинам, за нее никого не считают ответственным. 3) Болезнь причинена магическими действиями (*кулога*), совершенными человеком, который хочет тайно убить другого (к этой категории принадлежат всякие формы болезней). 4) Наконец, болезнь приписывается духам мертвых (*музиму*), которые по разным поводам проникают в тела людей, откуда их необходимо изгнать». Это, как мы видим, еще весьма сбивчивые и путаные классификации. Однако они отмечают собою переход от чисто мистического представления о болезни и полагающемся для нее лечении к таким формам представления и поведения, в которых наблюдение и опыт занимают немного больше места.

Мистическому представлению о болезни соответствует целый ряд обычаев, которые свидетельствуют о том же пра-логическом мышлении. Подобно этому столь же мистическое представление о смерти находит свое выражение в известном количестве обычаев, относящихся к ней. Обычаи были обнаружены наблюдателями в большинстве

==216

обществ низшего типа, **и их** нельзя понять, не связав пра-логическим мышлением.

Прежде всего, смерть никогда не бывает естественной. Это — верование, общее для австралийских племен и малокультурных обществ обеих Америк, Африки и Азии. «Гуземец, — говорят Спенсер и Гиллен, — абсолютно не способен осознавать смерть как результат какой-нибудь естественной причины». Достаточно привести несколько других свидетельств. «Для сознания мугандов не существует смерти, вытекающей из естественных причин. Смерть, как и болезнь, является прямым последствием влияния какого-нибудь духа». У фангов «смерть никогда не приписывается естественным причинам. Болезнь, кончающаяся смертью, приписывается действиям *эву* (колдунов)». Дю-Шалью говорит тоже самое: «Величайшим проклятием всей страны является вера в *аниемба* (колдовство или чародейство). Африканец твердо верит, что всякая смерть насильственна. Он не может представить, чтобы человек, который 15 дней назад был здоров, теперь смертельно заболел без вмешательства какого-нибудь могущественного колдуна, который путем чар прервал нить его дней, причинив ему болезнь». «Когда-то чироки не представляли себе, чтобы кто-нибудь мог умереть естественной смертью. Смерть людей, умиравших от болезни, они всегда приписывали вмешательству или влиянию злых духов, колдунов и заклинателей, находящихся в сношениях с этими злыми духами... Если кто-нибудь, умирая от болезни,

обвиняет другого человека в том, что тот по своей воле всякими колдовскими действиями является причиной его смерти, то это равносильно для обвиняемого смертному приговору».

Когда наблюдатели сообщают, что туземцы «не способны осознавать смерть как результат естественных причин», то формула содержит два утверждения, которые не бесполезно рассмотреть отдельно.

Первое утверждение означает, что представление о причине как смерти, так и болезней носит всегда мистический характер. Иначе и быть не могло. Если всякая болезнь — результат «духовного влияния», действие какой-то силы, духа, души, которые влияют на пациента или овладевают им, то как не приписать роковой исход болезни той же причине, которая лежит в основе болезни? Совершенно необъяснимым было бы как раз положение, когда пра-логическое мышление имело бы представление о том, что мы называем естественной смертью: ведь оно было бы единственным в своем роде, не имеющим аналогии среди остальных представлений. Для того чтобы пра-логическое мышление имело представление о естественной смерти, было бы необходимо, чтобы благодаря какому-то непонятному исключению наиболее впечатляющее и таинственное явление каким-то образом,

==217

совершенно изолированно от других, освободилось от мистической оболочки, которой окружены все остальные.

Нет ничего знаменательнее в этом отношении хорошо известных случаев, когда умирающий человек сознает за собой нарушение какого-либо табу, хотя бы по неосторожности. Фрэзер приводит довольно большое количество таких случаев. Вот еще один, очень характерный: «Ребенок был совершенно здоров и крепок до того дня, когда Мак-Альпин вдруг нашел его в болезненном состоянии. Ребенок объяснил, что совершил неподобающий поступок и «тайком съел самку опоссума» до получения разрешения на это, а старики обнаружили его поступок и теперь он никогда не достигнет зрелого возраста. И действительно, он слег под тяжестью своего убеждения и больше не встал: в течение каких-нибудь трех недель он угас». Вот типичный образец естественной смерти, как ее понимает пра-логическое мышление, если только вообще здесь применимо подобное выражение. Не менее естественной становится та смерть, которая наверняка постигает человека, если он получил хотя бы царапину от заколдованного оружия. «Можно сказать с абсолютной уверенностью, что туземец умрет от самой поверхностной раны, если только будет верить, что поранившее его оружие было «заговорено» и, следовательно, пропитано *арунгквильтой* (злыми чарами). Он ложится, отказывается от всякой пищи и угасает на глазах». Спенсер и Гиллен были свидетелями нескольких случаев подобного рода. Единственное возможное исцеление в тех случаях, когда человек ранен заколдованным копьем, — применение весьма могущественного противоклдовства. Больше того, сам факт свершения магического обряда против какого-нибудь врага наводит старика австралийца на мысль, что, может быть, и он подвергся зловредному влиянию этой операции. Подобное обстоятельство едва не стоило жизни одному старику, совершившему такую операцию в присутствии Спенсера и Гиллена. «После того как старик резким и сильным движением бросил свою остроконечную палку в сторону воображаемого врага, он выглядел совершенно потрясенным и сказал нам, что немного *арунгквильта* ударило ему в голову. Туземцы — люди с чрезвычайно сильным воображением, и мы подумали, что это серьезно повредит ему». Дело, однако, здесь не в

воображении, каким бы оно ни было сильным. Перед нами выражение страха, совершенно естественного с точки зрения пра-логического мышления. Случай со стариком австралийцем вполне поддается сравнению с ситуацией какого-нибудь анатома, который, проводя вскрытие, подумал бы, что он нанес себе порез и таким образом заразился.

Второе утверждение, отдельное от первого, подразумевает, что смерть не происходит от естественных причин, ибо она всегда бывает насильственной, т. е., другими словами, всегда убийство, сознатель-

==218

ное и преднамеренное, совершаемое кем-либо при помощи магических действий. Отсюда те ужасные колдовские процессы, столь частые особенно в Африке, потрясающие картины которых рисуют нам наблюдатели. Нассау видит даже в этих колдовских процессах одну из причин обезлюдения черного материка. Нигде, однако, эта вера не распространяется на всякую смерть без исключения. Колдовского процесса не устраивают по случаю смерти детей в раннем возрасте, рабов и вообще незначительных людей. Расследование производится лишь в случае подозрительных смертей, притом когда покойники стоят того, чтобы ими заниматься. Но действительно в этих обществах бесконечно больше подозрительных смертей, чем у нас. С одной стороны, здесь общераспространено применение магии. Все более или менее пользуются ею. Каждый в той или иной степени склонен подозревать соседа в преступном использовании магии и, в свою очередь, стать объектом такого подозрения. С другой стороны, общераспространенное представление о болезни и смерти как о результатах таинственных влияний легко приводит к мысли, что та или иная смерть была насильственной в том смысле, что она — результат сил, приведенных в действие чьей-нибудь вражеской волей.

Этим и объясняется, что в низших обществах весьма часто смертные случаи, самые естественные в наших глазах, будучи отнесены за счет действия мистических причин, рассматриваются как случаи насильственной смерти, вопреки самой очевидной, казалось бы, действительности. Именно в этом пункте во всей силе обнаруживается различие между нашими умственными навыками и теми, которые управляют коллективными представлениями в низших обществах. Так, в Торресовом проливе «смерть, последовавшая в результате змеиного укуса, рассматривается обычно как результат того, что змея подверглась влиянию какого-нибудь колдуна». «Туземцы (Порт-Линкольна) не удовлетворяются даже и тогда, когда причина смерти достаточно очевидна: им необходима еще и тайная причина... Одна женщина, которая чистила колодец, была укушена в большой палец черной змеей. Опухоль появилась тотчас, и через 24 часа женщина умерла. Однако туземцы утверждали, что смерть не была случайной, ибо женщина указала на одного туземца как на своего убийцу. На основании этого свидетельства, подкрепленного тем фактом, что рана не кровоточила, муж умершей и его друзья вызвали на суд обвиняемого и его друзей. Мир, однако, был сохранен, ибо сторона мужа признала, что женщина ошиблась насчет личности преступника. Тем не менее, так как укус змеи не мог быть причиной смерти, то вдруг обнаружили другого виновника». Точно так же поступают и тогда, когда старик умирает от старческого истощения: близкие утверждают, что злые чары вызвали его

смерть, и стараются отомстить. Вот случай еще более характерный: «Туземцы Мельбурна потеряли одного из своих, погибшего, казалось бы, совершенно естественной смертью. Некоторые из друзей погибшего прибегли к обычному приему розыска виновника смерти, заключающемуся в рытье рва... В соответствии с полученными указаниями они направились в Джойс-Крик и здесь в полдень напали на группу охотившихся туземцев и убили красивого юношу. Друзья юноши, бывшие очевидцами его смерти и прекрасно знавшие всех, кто на них напал, тем не менее обратились к тому же приему розыска виновника, к рытью рва... В результате они получили указание, что виновник находится в направлении племени гульбура, и поэтому сильный отряд, в который входило 18 человек, вооруженных копьями, направился туда, и через неделю после трагедии в Джойс-Крике они совершили убийство в указанном месте». Какими бы невероятными ни казались подобные факты, но Добрицгоффер приводит аналогичные примеры из быта абипонов. «Когда индеец умирает от нанесенных ран, перелома костей или от старческого истощения, другие индейцы никогда не признают, что смерть произошла от ран или старческой слабости. Они энергично доискиваются, какой колдун совершил это убийство и по какой причине».

Эти обычаи особенно красноречиво свидетельствуют о том, до какой степени мышление в низших обществах ориентировано по-иному, нежели наше. Австралийцы и абипоны видят, как и мы, очень тяжелые раны, неизбежно ведущие к смерти. Однако их внимание не останавливается на этом, потому что коллективные представления навязывают им, так сказать, в виде предассоциаций или предпонятий связь между смертью и мистической причиной. Следовательно, для них раны могут быть лишь одним из тех способов, какими мистическая причина достигает своей цели, каковыми отлично могут служить и укусы змеи, и остановка дыхания в воде. Но они не интересуются тем, что послужило непосредственной причиной смерти. Важна лишь истинная причина, а в определенных обществах она всегда имеет мистическую природу ¹.

¹В обществах несколько более высокого типа обнаруживаются переходные формы. Смерть (как и болезнь) продолжают в некоторых случаях приписывать мистическим причинам, однако иногда она считается естественной в обычном понимании слова. Так, у племени «пронзенных носов» вожди говорят, что они и их сыновья слишком великие люди для того, чтобы умереть собственной смертью. Конечно, они МОiуг заболеть, ослабеть и умереть, подобно другим, однако происходит это потому, что какой-нибудь злонамеренный человек или дух является невидимой причиной смерти. Вот почему когда умирает вождь или его сын, то предполагаемый виновник преступления должен быть казнен. Точно так же миссионер Брэн пишет: «Согласно сообщениям наших коллег из Экваториальной Африки, многие негритянские племена верят, что всякая смерть человека причиняется колдунами и духами. У малинке, которые нас окружают, эта вера не столь безусловна. Многие смертные случаи приписываются их подлинной естественной причине — болезни, старости, голоду, какому-нибудь несчастному случаю».

Приемы, употребляемые для обнаружения этой причины, соответствуют, естественно, представлению о ней. Обычно прибегают к гаданию, и преступник, избалованный гаданием, немедленно подвергается казни. В Африке, у кафров или во французском Конго и других частях черного материка, где колдовские процессы особенно часты, общая схема судопроизводства представляется в следующем виде. Сразу после смерти какого-нибудь важного лица или в случае подозрительной смерти вообще собираются родственники, слуги покойного, а иногда и все население деревни, и «доктор» начинает свои магические операции, которые должны обнаружить преступника. Мисс Кингсли набросала нам захватывающую картину этих трагических собраний, где самый мужественный человек дрожит при мысли, что указания падут на него и меньше чем в минуту он погибнет, осужденный как жертва всеобщей ненависти и злобы, без всякой надежды на установление невиновности. Действительно, бывает, что осужденный подвергается казни сейчас же. Иногда, однако, он подвергается *ордали*: например, он обязан проглотить известное количество яда, так что те, кто prepares дозу яда, наперед решают исход испытания. Европейцы, присутствующие при этом, не в состоянии увидеть здесь ничего, кроме ужасной пародии на правосудие. Однако упорство, с каким туземцы защищают свои обычаи, свидетельствует, что они для них тесно связаны с весьма важными коллективными представлениями, например с теми, которые относятся к болезни, жизни, смерти, общественному строю. Обычаи эти настолько же «необходимы», по их словам, с точки зрения пра-логического и мистического мышления, насколько абсурдными они кажутся нашему логическому мышлению.

Замечательно, что в обществах наиболее низкого из известных нам типа гадание часто применяется для обнаружения направления в пространстве, в котором находится убийца. В Австралии один весьма распространенный обычай заключается в рытье рва в том месте, где кладется тело покойника, и в наблюдении за направлением, в котором движется насекомое, вырытое лопатой. «За движениями насекомого, — говорит Грей, — следили с напряженным интересом, а так как крохотное существо сочло нужным ползти в направлении Гильфорда, то это послужило для туземцев новым доказательством виновности жителей той местности». Этот обычай упоминается также и Броу Смитом, который дал нам, впрочем, нечто вроде сводной таблицы употребляемых туземцами магических приемов. «Племя в округе Уэстерн-Порт (Виктория) и племена из окрестностей Перта (Западная Австралия) наблюдают за движениями насекомого, которое случайно выползает при рытье; племя в округе Мельбурн наблюдает за следом червя или подобного живого существа, черные йарры

==221

следят за направлением, которое выбирает ящерица, на Купер-Крике обращаются с вопросами к трупу, у устья реки Муррей и у бухты Встречи племена руководятся снами «доктора», который спит, положив голову на труп, племена, обитающие по течению Муррея, наблюдают за глиной, покрывающей могилу, и по направлению самой большой трещины, которая образуется на глине, когда последняя высыхает, определяют направление, в котором следует искать колдуна».

В Центральной Австралии «через день или два после смерти туземцы процессией отправляются на то место, где она случилась, тщательно обследуют насыпной небольшой холмик, а также сырую землю вокруг него, чтобы обнаружить какой-нибудь след, выдающий

убийцу. Если обнаруживается след змеи, то это считается надежным свидетельством того, что виноватый принадлежит к тотему змеи, так что остается выяснить, кто именно из членов тотема совершил преступление... Если следов не оказывается... то ждут, пока не начинает разлагаться тело: тогда брат и отец вдовы внимательно исследуют жидкость, стекающую с площадки, на которой лежит труп. Считается, что по направлению жидкости можно определить направление, откуда явился убийца. Если жидкость остановилась на некотором расстоянии, то убийца должен быть недалеко, если она течет далеко, то туземцы знают, что преступник принадлежит к отдаленному племени».

Точно так же на Новой Гвинее среди прочих приемов гадания Кунце указывает следующие: «В руку покойника кладут известковый раствор бетеля и краба, а к мизинцу привязывают нитку. Когда засыпают могилу, то дергают за нить и притаптывают могилу, крича: «Встань». Дергание нитки начинает беспокоить краба, который двигаясь, разливает вокруг себя раствор. По направлению струек узнают, где следует искать колдуна». Наконец, в Гвиане, по сообщению Шомбургка, «даже смерть человека, скончавшегося от болезни, ставится в вину какому-нибудь неизвестному *канаима* (колдуну). Автор сообщения видел, как отец одного ребенка, умершего от водянки, отрезал у него большие пальцы и мизинцы рук и ног, бросил их в сосуд, полный кипящей воды, и вместе с остальными родственниками внимательно следил глазами за пальцами. В том направлении, куда выливающаяся кипящая вода выбросит первый палец, и должен находиться неизвестный убийца».

Все обычаи свидетельствуют о той особой важности, какую имеют для первобытного мышления отношения предметов в пространстве. Мы видели многочисленные доказательства, особенно ярко об этом свидетельствует та тщательность, с которой большинство языков низших обществ указывают, на каком расстоянии, с какой стороны, на какой высоте находится предмет или существо, о котором идет речь.

==222

Тщательность объясняется отчасти «живописующим» характером языков, которые в очень малой степени выражают понятия, однако весьма вероятно, что в основе его лежит также и внимание, уделяемое этим мышлением направлениям в пространстве. Само внимание обусловлено мистическим значением направлений в пространстве (четырёх кардинальных точек, или стран света) и множеством партиципаций, связанных с этими направлениями. Доказательства в пользу этого утверждения были приведены выше (*local relationship* австралийцев, мистическая символика зуньи и чироки, приписывающая каждой стране света определенный цвет, связывающая с ней конкретное животное, особое значение и т. д.). Вышеуказанные обычаи основаны на вере в подобного рода партиципацию, как обнаружение на только что взрытой земле следа змеи служит неопровержимым свидетельством того, что смерть вызвана членом тотема змеи, так и вырытое лопатой насекомое, ползущее на север, свидетельствует о том, что убийцей является член племени, живущего на севере. Если бы мы попытались увидеть в этом заключении логическую основу, то оно показалось бы нам абсолютно нелепым. Но в том-то и дело, что здесь нет логического вывода, перед нами процесс, свойственный лишь пра-логическому мышлению и именно поэтому почти непонятный для нас. Для данного мышления не существует случайных отношений. Насекомое, которое направляется на север, могло с таким же успехом ползти на запад, на юг или еще в каком-нибудь направлении. Если оно выбрало север, то это произошло потому, что между

данном направлением в пространстве и тем, что пытается выяснить в настоящий момент пра-логическое мышление, существует мистическая сопричастность.

Тот процесс мышления, который логики обозначают софизмом *post hoc, ergo propter hoc*, может помочь составить некоторое представление об этой сопричастности. Допустим, что необычный сбор винограда пришелся как раз на год, когда летом видели комету, или что война разразилась после полного солнечного затмения. Даже для мышления обществ более высокого типа подобные совпадения не кажутся случайными. В связи событий во времени усмотрят не просто случайную последовательность, будет установлена не поддающаяся ясному и отчетливому анализу связь между виноградом и кометой, войной и затмением. Перед нами живой пережиток того, что мы назвали сопричастностью. Мышление обществ совсем низкого типа, которое совершенно не знает случайных связей, т. е. приписывает мистическое значение всем отношениям, какие даны в его представлениях, с такой же охотой утверждают: *juxta hoc, ergo propter hoc* (подле этого, следовательно, вследствие этого), как и «после этого, следовательно, вследствие этого». Смежность в пространстве так же

==223

является сопричастностью, как и смежность во времени, и даже больше, поскольку пра-логическое мышление уделяет пространственным определениям больше внимания, чем временным.

Таким образом, в сложных связях мистических партиципаций, которые в пра-логическом сознании соответствуют в общем тому, чем выступает причинная зависимость для логического мышления, рядоположность играет иногда ту роль, которую мы скорее приписали бы последовательности. Гэтчет, например, говорит: «Общераспространенный некогда у индейцев обычай допускал как будто, что разрешается напасть на соседей и убить их в случае, если сыч или сова ночью станет кричать близ хижины этих несчастных людей». Точно так же в одном кратком рассказе, записанном у индейцев кламатов, «собака воет к смерти близ хижины сейчас же после заката солнца: появляется индеец, который нападает, ранит и убивает хозяина собаки». Перед нами процесс мышления по принципу «подле этого, следовательно, вследствие этого», выражающаяся в смежности в пространстве партиципация между индейцем, у порога которого воет зловещее животное, и несчастьем, возмещаемым, следовательно, в известном смысле причиняемым этим животным. Замечательно, что почти во всех индоевропейских языках предлоги, обозначающие «вследствие», «по причине», — слова, которые первоначально относились к отношениям в пространстве, а не во времени. Быть может, для пра-логического мышления отношения во времени представлялись первоначально как отношения положения или, вернее, рядоположности и, следовательно, партиципаций по смежности, ибо для этого мышления не существует отношений, которые не имели бы мистического смысла. Поэтому пра-логическое мышление обращает главное внимание на смежность. Вопрос о том, какое место во времени занимает то или иное из связываемых явлений, предшествующее ли оно или последующее, играет второстепенную роль, а возможно, и совершенно безразличен.

В Торресовом проливе «неудачи и неприятные случайности рассматриваются как предостережение или знамение, указывающее, что где-то произошло или должно произойти какое-нибудь несчастье... В 1888 г. Номоа, вождь из Мабуйяге, который убил, быть может,

больше дюгоней, чем любой из его соплеменников, хвастал однажды предо мной, что он никогда не знал неудачи. Спустя очень немного времени он отправился на охоту за дюгонями и потерпел неудачу: он не только промахнулся, но и сломал наконецник гарпуна. Я думаю, что на следующий день он снова вернулся с пустыми руками. Дня через три или через четыре после этого в селении умер ребенок, а затем две женщины. Тотчас же Номоа сказал мне, что неудача его объяснилась; он счастлив при мысли, что если он по

==224

терпел неудачу с дюгонями, то в этом была не его вина». Таким образом, между неудачной охотой и несчастьями, которые случаются через несколько дней, оказывается мистическая связь, которой удовлетворяется пра-логическое мышление. Было бы, однако, трудно указать, что здесь причина, а что следствие, если брать причину в смысле antecedenta (т. е. предшествующего явления): с одной стороны, неудачная охота объясняется смертями, которые случаются после нее, а с другой стороны, неудачная охота является предвестницей, т. е. в известном смысле и причиной последовавших смертных случаев.

То же мы видим и в Северной Америке. «Они принимают затмение за предвестие смерти, войны или болезни. Знамение, однако, не всегда предшествует тому несчастью, которое им возвещается, иногда оно следует за ним: дикари, видя лунное затмение, бывшее в 1642 г., заявили, что их не удивляет больше избиение, учиненное ирокезами над некоторыми их соплеменниками зимой этого года, т. е. они видели в лунном затмении знамение этого бедствия, несколько, однако, запоздавшее для того, чтобы они могли принять меры предосторожности».

Подобные верования встречаются и в других местах. В Китае, например, «духи неодушевленных предметов проявляют очень часто свое зловерное существование путем возвращения неприятных событий, что для простых и нелогичных умов равносильно подготовке и причинению этих событий. В книгах мы находим множество случаев смерти, пожара и других бедствий всякого рода, которые произошли вследствие того, что предметы падали друг на друга без видимой причины». И здесь также пра-логическое мышление не интересуется относительным положением двух событий во времени: все его внимание устремлено на сопричастность, связывающую эти события.

У лало «существует три вида дурных вещей, причиняющих болезни и всякие беды: 1) духи тех, которые умерли нечистой смертью; 2) демоны; 3) *слота* — так называют необыкновенные, противоестественные явления, которые не только возвещают, но и причиняют бедствия (рождение уродов, кур, поющих по-петушиному, и т. д.)». Такие же верования и обычаи существуют в Южной Африке, где негры пытаются вести борьбу против этих необычных явлений, стараясь их уничтожить. Они называют их *тло-ло* или, согласно переводу Ливингстона, грехом. Альбиносов обычно убивают. «Ребенка, у которого верхние молочные зубы выпадают раньше нижних, убивают в племени бакаа и, может быть, также у бакваингов. У некоторых племен из двух близнецов в живых оставляли одного (возможно, что здесь есть другие основания). Убивают также быка, который, лежа в своем стойле, бьет по земле хвостом. Тузем-

цы верят, что он приглашает смерть посетить племя. Когда я был проездом в Лонда, мои люди несли с собой огромное количество кур, принадлежавших к породе, более крупной, чем та, которая водится на их родине. Если какая-нибудь из них начинала петь до полуночи, то ее, как повинную в *тло-ло*, убивали».

8

Таким образом, всякое необычайное явление рассматривается как знамение и одновременно как причина неприятного происшествия, долженствующего случиться. Однако неприятное происшествие с тем же основанием может рассматриваться как причина необычного явления. Очевидно, мы искажаем коллективные представления, истолковывая их в духе закона причинности, который предполагает неизменное и необратимое временное отношение между причиной—антецедентом и вытекающим из него следствием. В действительности эти представления подчиняются закону сопричастности, основному закону пра-логического мышления. Необыкновенное явление и несчастье, знамением которого оно становится, соединены между собой мистической связью, не поддающейся логическому анализу.

Но эти явления, которые играют иногда с трудом поддающуюся истолкованию роль предостережений, случаются очень редко, а мир, в котором живет человек — член общества низшего типа, содержит в себе бесконечное множество связей, мистических партиципаций. Некоторые из них постоянны и известны (сопричастность личности и ее тотема, связь между некоторыми животными и растительными видами). Но сколько других связей подобного рода возникает и исчезает, оставаясь неведомыми, тогда как они заслуживают величайшего внимания, и познание их имеет такой жизненный интерес! Но если связи не обнаруживаются сами собой, то, следовательно, необходимо, заставить их проявиться каким-нибудь путем. Таков источник или по крайней мере один из главных источников гадания. Вспомним, что для пра-логического мышления представления о внешнем мире ориентировано иначе, чем наше. Восприятия носят мистический характер, т. е. элементы восприятий, которые, с точки зрения логического мышления, объективны и единственно реальны, окружены недифференцированным комплексом мистических элементов. И, однако, именно мистические элементы, так же как и их сочетания, невидимые, неосозаемые, недоступные чувствам, наиболее важны. Между тем необходимо быть о них осведомленными, этой цели и служит гадание.

Таким образом, гадание в обществах низшего типа — продолжение восприятия. Подобно тому как мы имеем инструменты для улавливания явлений, которые слишком тонки для нашего восприятия

или для восполнения чувств, которых нам не хватает, подобно этому пра-логическое мышление употребляет первоначально и прежде всего сны, затем волшебную палочку, кристалл, косточки, зеркала, полет птиц, *ордалии* и бесконечное множество других приемов для улавливания таинственных элементов и их сочетаний, когда они не проявляются сами собой. Потребность эта у них еще более настоятельна и властна, чем у нас. И в самом деле, наше общее представление о мире могло бы в крайнем случае обойтись без элементов, которые даны нам инструментами современной физики. Наше представление в основных чертах сложилось до того, как эти инструменты были изобретены. Гадание же абсолютно необходимо пра-логическому мышлению благодаря его внутренней структуре. Чем больше мистические элементы и мистические связи господствуют в коллективных представлениях, тем более необходимы мистические приемы для их обнаружения.

И действительно, нет обычаев, более распространенных, чем обычаи гадания. Я думаю, что мы не знаем ни одного общества низшего типа, в котором они совершенно отсутствовали бы. Конечно, лишь в обществах уже довольно развитых мы находим изощренное ведовство, дифференцированное, ставшее сложным и утонченным искусством, выработавшее корпорацию, целую иерархию гадалок. Однако и на самой низкой стадии культурного развития, какая только нам известна, гадание практикуется, хотя бы при посредстве снов. Оно знакомо и австралийцам, и наиболее отсталым племенам обеих Америк. Чтобы ограничиться одним примером, укажем, что в племени Восточной Бразилии «к вечеру вождь, по имени Кониан Бебе, обошел всю стоянку туземцев в лесу, обращаясь с речью к своим людям, и объяснил им, что теперь они близко подошли к стране неприятеля, что каждый из них должен запомнить сны, которые он увидит в наступающую ночь, что все должны постараться иметь хорошие сны...».

Истолковывать обычаи гадания как предназначенные просто для того, чтобы открывать будущее, значило бы давать им очень узкое определение. Действительно, среди мистических связей, которые пытаются обнаружить, наибольший интерес имеют те, которые определяют будущее. Ими будут руководствоваться при совершении действия или при воздержании от него, смотря по обстоятельствам. Однако гадание, рассматриваемое само по себе, имеет в виду прошлое в той же мере, что и будущее. Об этом свидетельствует та роль, которую оно играет в расследовании преступления. В колдовском процессе, например, племя и личность преступника почти всегда выявляются путем ведовских приемов. Точно так же поступают, когда нужно выяснить, кто навел злые чары на больного, какой злой дух вошел в него, где находится потерянный предмет, жив ли человек, о

15*

==227

котором нет вестей, и т. д. «Чем больше проникаешь в интимную жизнь этих племен, тем больше поражаешься, — говорит Жюно, — тому огромному месту, которое в ней занимает гадание на косточках; они непременно фигурируют во всех более или менее заметных событиях на жизненном пути человека, в любом событии народной жизни». Де Гроот отмечает то же самое в отношении китайцев. Исследователи вообще постоянно подчеркивают, что дикари весьма суеверны. На наш взгляд, это значит, что они действуют сообразно пра-логическому и мистическому мышлению. Было бы поразительно и даже непонятно, если бы они не были суеверны.

Коль скоро такое мышление налицо, то обращение к гаданию почти необходимое предварительное условие для всякого предприятия, часто даже для такого, которое кажется европейцу самым обыденным, например для продолжения пути утром после ночной остановки. Бывает так, что утром туземные носильщики обнаруживают крайнюю строптивость и даже, если они осмеливаются, отказываются продолжать путешествие. Белый путешественник, как замечает мисс Кингсли, если только он не осведомлен о мышлении своего отряда, увидит в этом лишь лень, недисциплинированность, нарушение данного слова, неисправимую недобросовестность. Дело, однако, может быть в чем-то совершенно ином. Могло случиться, что, поднявшись с постели, один из негров заметил какой-нибудь зловещий знак, предвещающий беду для него и отряда. Вот где может оказаться источник противодействия. В таком случае, однако, знамение явилось бы само собой, если же его не бывает, то его вызывают. Ведь если в силу непреодолимых мистических связей предприятию суждено кончиться неудачей, то рискнуть взяться за него для туземца было бы столь же неразумно, сколь нам пойти против законов природы, например закона тяготения. Но как это узнать, если не путем гадания?

Точно так же недостаточно прибегать к гаданию для полного обеспечения успеха предприятия в целом: придется обратиться к предзнаменованиям и к истолкованию снов при каждой отдельной операции, т. е. в конкретный, отдельный момент. Это обстоятельство освещено многими исследователями: на войне, на охоте, почти всегда и везде, где личность или коллектив ставит себе какую-нибудь цель, что не делается без благоприятного мнения и совета гадателя, знахаря, колдуна. Если предприятие удается, то удача приписывается другому соблюдению правил и предписаний. «Да, — сказал один вождь даяков радже Бруку, — мои люди в этом году довольны своим урожаем риса, ибо мы не пренебрегли ни одним из предостережений, полученных нами через предзнаменования: мы умилостивили *ханту* (духов), ловя аллигаторов, убивая свиней для рассматривания их сердца, и мы точно и правильно истолковывали наши сны. За то мы и имеем хорошую

==228

жатву. Те, которые не следовали нашему примеру, остаются в этом году бедными, в будущем им придется быть внимательнее».

В походе все движения этих же даяков зависят от предзнаменований. Нельзя ни идти вперед, ни отступить, ни нападать, ни менять позицию, пока не высказались гадатели. Один знакомый мне вождь был посажен воинами на целых шесть недель в свою хижину, где должен был выждать того момента, когда крики птиц раздадутся с благоприятной стороны... Туземцы верят, что белый, командующий отрядом, имеет птицу и приносящий удачу талисман, дающий ему возможность вести свой отряд вперед. Даяки питают к этому огромное доверие. «Ты — наша птица, — говорили они, — мы следуем за тобой». Кроме того, целый день во время похода они обсуждают и истолковывают свои сны, к которым относятся с величайшим благоговением. Я знаю названия их птиц, я узнаю их по пению, и я научился истолковывать и узнавать добрые и дурные предзнаменования. Действие знамений на меня самого было часто весьма явственно... В моей комнате висела голова орангутанга, и даяки были убеждены, что она и руководила мной в удачных экспедициях».

Согласно Кэшингу, многие игры у зуни имели ведовский характер. Например, «в игре в спрятанный мяч играют две стороны, одна из них представляет восток, другая — запад либо одна — север, другая — юг. Каждая сторона состоит из членов соответствующих кланов... То или иное предсказание связано с исходом игры. Точно так же военная пляска является либо предварением, либо воспоминанием о сражении, которое разыгрывается наперед в форме драматического представления, в целях определения того, на чьей стороне будет победа. Так и игра, изображающая мифическое сражение между богами, особенно между богами ветра и богами воды, — средство, чтобы спросить судьбу о том, какая сторона одержит верх — боги ветра или боги воды, т. е. будет ли время года сухим или дождливым. По количеству очков, выигранных каждой стороной, определяют, следует ли ждать засухи или дождливой погоды. Участники игры, с одной стороны, представляют север и зиму, ветреное и бесплодное время года, другая сторона олицетворяет юг и лето — летние ливни и плодородие. Туземцы, таким образом, в полевых работах будут сообразовываться с выигранными той или иной стороной очками. Они будут сажать зерна более глубоко и в местах лучше орошенных, если победит сторона, представляющая ветер, или если на этой стороне будет удача в последовательных фазах игры».

Объяснение Кэшинга весьма ценно во многих отношениях. Оно не только наглядная «иллюстрация» для утверждения, что игры имеют ведовское значение, но и показывает, как гадание служит для получения откровения о будущем, а также точных указаний относительно

==229

образа поведения. Конечно, в первую очередь индейцам зуни необходимо знать, будет дождь или нет. Это для них вопрос почти жизни и смерти, и известное количество игр наряду со многими другими обычаями, ныне хорошо изученными в деталях, преследует цель, одновременно религиозную и магическую, — вызвать дождь. Однако им, кроме того, необходимо узнать, в каком количестве, в какой момент, в течение какого времени будет идти дождь. Вот о чем осведомляет гадание, когда они истолковывают, одновременно с результатом игры в собственном смысле, и отдельные перипетии игры, в мистическом порядке разыгрывающейся между силами засухи и дождя, и число очков, выигранных каждой стороной. Гадание служит, таким образом, продолжением восприятия. Точнее говоря, оно — антиципация, предварение восприятия. Пра-логическое мышление доверяет ему, по крайней мере в той же степени, что и самому восприятию.

Доверие покоится на представляемых и ощущаемых партиципациях между участниками игры, их соответственными кланами, частями пространства, адекватными этим кланам, их мистическими животными, цветами, богами, ветрами и, наконец, собственно дождем и засухой.

Переход от гадания к магии совершается незаметно. И то и другое покоится на одних и тех же коллективных представлениях о мистических отношениях: гадание занимается главным образом обнаружением отношений, а магия — их использованием. На практике, однако, эти две категории целей объединяются между собой, так как магическое действие нуждается в знании мистических отношений, а обнаружение мистических отношений, к которому стремится гадание, предназначено для их использования. Можно пойти еще дальше и

утверждать, что все обряды, о которых шла речь до сих пор, обряды, относящиеся к охоте, рыбной ловле, войне, болезням, смерти и т. д., и вообще многочисленные обряды, соответствующие коллективным представлениям низших обществ, носят магический характер. Я предпочел назвать их мистическими потому, что это выражение подчеркивало их теснейшую связь с мышлением, которое я назвал пра-логическим и мистическим, а также потому, что слово «магия» приобретает более или менее широкое значение, в зависимости от того, рассматриваем ли мы ее в обществе более или менее низкого социального типа.

Так, у австралийцев или у южноамериканских племен (в Бразилии и на Огненной Земле) большинство обрядов, соответствующих наиболее важным коллективным представлениям, имеют магический характер. Однако в обществах несколько более дифференцированного типа (у большинства племен Южной и Экваториальной Африки) соб-

==230

ственно магические обряды отличаются от обрядов религиозных и их уже нельзя смешивать, объединяя одним названием. Возникает дифференциация функций, которая живо ощущается коллективным сознанием группы.

«Постоянно смешивают, — говорит Жюно, — ведуна-гадателя, кудесника, знахаря, заклинателя бесов и т.д. (у баронга)... На мой взгляд, это является грубой ошибкой, и африканская этнография должна тщательно остерегаться путаницы. Несомненно, одно и то же лицо может быть одновременно жрецом, «доктором», гадателем и т. д. Однако эти функции различны сами по себе, и язык туземцев наделяет каждую из них специальным названием... наиболее общим выражением является название *монгома*, которое обозначает «доктор», но прилагается оно главным образом к кудесникам, к исцеленным одержимым, которые получили посвящение и могут исцелять других.

Нганга — это лекарь, поскольку он лечит при помощи более или менее тайных снадобий, которыми располагает. Это изготовитель лекарств, *ва-мори*. На нем лежит обязанность готовить также чудесные травы, которые делают неуязвимым на войне. *Нганга* и *монгома*, как мы видим, весьма родственны друг другу.

Гобелла — это заклинатель, изгоняющий духов, духов зулу или *нджао*. Здесь также имеются две категории, в зависимости от того, идет ли речь об одержимости и о влияниях севера или юга.

Ва-була — обладатель гадательных костей, ведун-гадатель, по преимуществу советник рода, истолкователь судьбы.

Шинуза — тот, который гадает через посредство галлюцинаций или экстаза.

Что касается слова *колдун*, то его следовало бы сохранить для обозначения *балойи*, насылающих порчу, если угодно — чародеев, словом, тех, которые ночью сеют чары и убивают своими колдовскими кознями. Эти люди не имеют никакого отношения к предыдущим.

Наконец, жрец — это *мухахли*. Каждый отец семейства является таким *мухахли* для домашних. Он может быть только таковым, но возможно, однако, также, что он случайно с этой ролью совмещает и другие».

Если бы мы продолжали на этой стадии развития обозначать все обряды, без разбору, названием «магические», то нам пришлось бы различать магию, так сказать, официальную и общественную, религиозную, частную и дозволенную и, наконец, тайную и преступную. Совершенно ясно, что лучше не объединять одним общим термином представления, которые в конце концов взаимно исключают друг друга. У кафров, например, «приветствуя, назвать *изангому* (гадателя) именем *умтакати* (колдуна) значило бы нанести ему кровное оскорбление. Это равносильно тому, чтобы в Европе вора назвали

==231

полицейским агентом. Для кафрского сознания гадатель — защитник общества, и долг его заключается именно в том, чтобы обнаруживать преступников и колдунов для суда над ними и последующего наказания. В то время как колдун применяет свое искусство из личной корысти для запретных целей, гадатель должен работать совершенно легально ради общего блага, в качестве своего рода должностного лица; вот почему он пользуется большим почетом у кафров». Тем более там, где укрепляется религия в собственном смысле слова, с культовыми обрядами и организованным клиром, противоположение между религиозными церемониями, публичными и частными и магическими операциями, которые происходят более или менее тайно и являются более или менее преступными, это противоположение становится все более резким. Я не предполагаю здесь проследить процесс дифференцирования. Достаточно показать, что пра-логическим и мистическим представлениям могут соответствовать лишь такие же мистические, традиционные обряды. Последние по необходимости ориентированы так же, как и представления. Соотношение выступает тем яснее, чем ниже тип рассматриваемых обществ; вот почему я именно из обихода последних предпочтительно брал факты, служившие доказательствами.

Тем не менее под противоположением продолжает сохраняться и сродство. Обряды, сделавшиеся весьма различными в социальном отношении, предполагают тем не менее коллективные представления одного характера, т. е. относящиеся к пра-логическому и мистическому мышлению, еще различимому в тех видоизменениях, которым оно могло подвергнуться. Так, собственно религиозные обряды, церемонии, молитвы, при помощи которых жрецы надеются склонить богов, являющихся владыками дождя, основаны на коллективных представлениях того же порядка, что и представления, лежащие в основе церемоний интихиума. Мы можем констатировать даже посредствующие стадии, например, у зуны. Антагонизм между обрядами собственно магическими и законными, религиозными, антагонизм, существующий в большинстве обществ довольно развитого типа, вовсе не означает того, что одни основаны на пра-логическом и мистическом мышлении, а другие имеют иной источник. Напротив, именно это мышление в более или менее чистом виде обнаруживается нами под всеми этими обрядами, и возможно, что именно общность происхождения и объясняет ту столь изменчивую многосмысленность, которая придается слову «магия». Если разуметь под «магической» операцией всякую операцию, которая предполагает мистические отношения, приведение в действие тайных сил, то не окажется

почти ни одного акта даже в относительно развитых обществах, который не носил бы в некоторой степени магического характера. Пока мышле-

==232

ние более или менее подчинено закону сопричастности, виды и способы действия определяются этим же законом.

Казалось бы, нет ничего менее мистического для первобытного человека, чем факт удовлетворения голода, когда в его распоряжении имеются пищевые припасы. И тем не менее мы почти всюду видим, что он добровольно воздерживается от той или иной пищи, которая ему запрещена. Почти во всех ныне известных обществах существует более или менее значительное количество пищевых запретов, табу. В частности, в тех, где сохранили силу тотемические институты, человек ни за какую цену, за исключением определенных случаев, не согласится употребить в пищу свой тотем. Однако питаться каким-нибудь животным или растением — это значит в известном смысле сопричаститься ему, приобщиться его, отождествиться с ним; вот почему существуют виды пищи, которые нужно разыскивать, и такие, от которых следует воздерживаться. В этом, как известно, источник определенного рода людоедства. Пожирают сердце, печень, жир, мозг врагов, убитых на войне, чтобы присвоить их храбрость и ум, подобно тому как наши туберкулезные больные едят сырое мясо в целях усиленного питания. Другие виды пищи отвергаются по соображениям противоположного свойства. «Абипоны все решительнее трепещут пред мыслью об употреблении в пищу кур, яиц, овец, рыбы, черепах; они воображают, что такого рода мягкая и нежная пища вселит вялость, слабость в их тела и трусость в их души. Но зато они с жадностью пожирают мясо тигра, быка, оленя, вепря... в уверенности, что, питаясь постоянно мясом этих животных, они увеличат свою силу, смелость и храбрость». В северо-восточных провинциях Индии «сова является образцом мудрости, и употребление в пищу глаз этого животного дает способность хорошо видеть ночью». В Новой Зеландии «хороший оратор сравнивался с коримако, наиболее мелодичной из певчих птиц страны. Для того чтобы помочь юному вождю сделаться красноречивым, его кормили мясом этой птицы». Чироки думали точно так же. «Человек, который питается мясом быстроногой дичи, является более быстрым и зорким, чем человек, питающийся мясом неуклюжего медведя или глупой домашней птицы... когда-то высшие начальники и вожди очень следили за своим пищевым режимом... Более того, существовало убеждение, что, питаясь той же пищей, что и медведь, человек приобретает природу медведя, если не его внешний облик. Индеец, который в течение определенного времени питался бы подобно белому человеку, приобрел бы природу последнего до такой степени, что ни лекарства, ни талисманы индейского «доктора» не стали бы оказывать на него какое-нибудь действие». То, что верно в отношении людей и животных, приложимо также и к богам.

==233

«Идол был очень грязен и измазан кровью. Однако с правой стороны было отверстие, через которое виднелся его естественный белый цвет, странно контрастировавший с темной окраской остального тела. Это отверстие обязано своим существованием верованию, согласно которому знание таинственных вещей и способность исцелять приобретаются путем вкушения частицы священного тела бога». факты подобного рода весьма распространены. Анализ огромного числа этих фактов можно найти в «Лекциях по религии семитов» Р. Смита.

С одеждой дело обстоит так же, как и с пищей: мистические соображения занимают здесь чрезвычайно большое место, а в некоторых случаях они перевешивают и соображения пользы. Многие дикие племена до того, как они вступили в общение с белыми, совершенно не имели одежды. Однако не обнаружено ни одного племени, которое совершенно не носило бы украшений: птичьих перьев, бус, татуировки, разрисовки и т. д. Но украшения, как известно, первоначально вовсе не служили просто украшением. Они имели мистический характер, были наделены магической силой. Орлиное перо наделяет человека, который его носит, силой, зоркостью, мудростью орла и т. д. Наоборот, если бы внимание наблюдателей было привлечено этим моментом, то они, несомненно, обнаружили бы, что в отношении одежды, как и пищи, существовали и существуют табу: мы уже видели пример одного малайского вождя, который отказался перевозить оленью шкуру в своем челноке из боязни, чтобы трусость оленя не передалась его мальчику. Вообще как первобытный человек считает себя сопричастным качествам того, что он ест, так же точно ему передаются свойства того, что он носит на себе. Вот один пример из тысячи. «Однажды утром я убил на своем дворе гиену. Вождь прислал одного из подчиненных, чтобы отрезать гиене нос, конец хвоста и извлечь из ее черепа немного мозга. Посланный сказал мне, что эти частицы весьма ценны для охотников на слонов, наделяя первых хитростью, тонким чутьем и способностью быть невидимыми: все эти способности приписываются гиене. Я думаю, что мозг представляет хитрость, нос — тонкое чутье, а конец хвоста — способность быть невидимым».

Таким образом, мы касаемся вопроса о «симпатической магии», которая была подробно описана Тэйлором, Фрэзером и их учениками, принадлежащими к английской антропологической школе. Я позволю себе отослать читателя к их трудам для изложения фактов, которых насчитываются тысячи. Факты показывают, как, по убеждению первобытных людей, свойства передаются путем прикосновения, переноса; как можно воздействовать на целое, действуя на его часть (держат в своей власти человека, овладев его волосами, обрезками

==234

ногтей, слюной, мочой, именем или изображением); как, наконец, можно производить подобное при посредстве подобного (вызвать дождь, разбрызгивая воду). Здесь важно показать, что обряды «симпатической магии», часто сходные с теми, которые были подвергнуты мною анализу, так же как и они, связаны с коллективными представлениями пра-логического мышления законом сопричастности, ими управляющим. И здесь поведение ориентировано в том же направлении, что и представление. Пра-логическое и мистическое мышление, улавливающее всюду между существами таинственные отношения, одновременно внешние и внутренние воздействия, одним словом, партиципации, мышление это представляет себе, что воздействие на природу возможно лишь через установление или

прекращение подобных партиципации. Так, у багандов «бесплодной женщине обычно дается развод, ибо она мешает огороду своего мужа приносить плоды, напротив, огород, возделываемый плодотворной женщиной, должен приносить много плодов». Муж бесплодной женщины, давая ей развод, только противодействует вредной партиципации; в других случаях по тому же принципу будут вызывать полезные партиципации. Например, в Японии, прививка деревьев должна производиться только молодыми людьми, ибо необходимо, чтобы в прививке было возможно больше жизненной силы.

Точно так же сопричастность устанавливается в определенных обстоятельствах путем прикосновения. Вот очень выразительный пример. В Лоанго «ба нганга утверждают, что новый фетиш всасывает, так сказать, в себя силы через прикосновение с другими сильными и испытанными фетишами, около которых его ставят, если хотят, разумеется, чтобы он служил для той же цели, что и они. Вот почему они за соответствующую мзду соглашаются класть новые предметы в свою коллекцию испытанных вещей и оставлять их там на недели и месяцы. Когда какой-нибудь фетиш сделался сомнительным или слабым, силу его обновляют этим же способом, который служит своего рода средством омолаживания. Когда фетиш признан превосходным, то изготавливают другой экземпляр, который надолго оставляется около первого. Дубликат называется ребенком первоначального фетиша.

Наконец, сопричастность пытаются установить и столь распространенные обряды «симпатической магии», которые заключаются в том, чтобы производить подобное посредством подобного. При исследовании этих обрядов в обществах уже весьма развитого типа может, пожалуй, появиться искушение считать удовлетворительным их объяснение, которое сводит обряды к ассоциации идей и к смешению объективного с субъективным. В Китае, например, можно наблюдать бесчисленное множество обычаев этого рода, имеющих иногда облик своего рода каламбуров в действии. Так, в определенный момент по-

==235

хорон «сын покойного... в присутствии большинства родственников. спешит проглотить немного вареной лапши в убеждении, что ее длинные нити уравновесят или даже нейтрализуют то влияние в смысле «сокращения жизни», которое похоронные одежды могли оказать на его особу». Кажется, перед нами одна из ассоциаций идей, которая столь свойственна несколько отвлеченной изошренности китайцев: подоплекой данного обычая, однако, является стремление прервать внушающую страх сопричастность. Но вот факт, относящийся к Южной Индии, истолкование которого гораздо более ясно. «В Тирапати вырезаются из дерева маленькие фигурки, изображающие голых мужчин и женщин; их продают индусам. Те, которые не имеют детей, проделывают над фигурками церемонию прокалывания ушей (которую совершают обычно над новорожденными), веря, что в результате этого у них родится ребенок. Если же в какой-нибудь семье есть взрослые дети или юноши, остающиеся холостыми, то родители проделывают церемонию брака над парой фигурок в надежде, что за этим скоро последует и свадьба их детей. Они одевают кукол, украшают их драгоценностями и совершают над ними обрядность настоящей свадьбы. Бывает так, что на свадьбу куклы тратится столько же денег, сколько и на настоящую свадьбу». Расходы, порой весьма значительные, — свидетельство веры индусов в действенность этого обряда.

Достаточно ли для их понимания обращаться к ассоциации по сходству и утверждать, что человек воображает, будто он подобное производит через посредство подобного? Такое объяснение является правдоподобным; трудно, однако, им удовлетвориться, когда известно, что в обществах низшего типа аналогичные обычаи имеют своим источником не ассоциацию идей отдельной личности, а сопричастности, воображаемые и ощущаемые в коллективных представлениях. Индус, который женит кукол, поступает точно так же, как краснокожий, который пляшет для того, чтобы «заставить прийти бизона», как заклинатель дождя, который кропит водой своих соседей. Это насквозь мистическая драматизация, которая призвана наделить действующих лиц столь же мистической властью над имитируемым существом или явлением, создает между ними связь, не понятную, разумеется, для логического мышления, но вполне сообразную с законом сопричастности, который управляет пра-логическим мышлением и его коллективными представлениями. Там, где это мышление существует в максимально чистом виде, т. е. в обществах наименее развитого типа, обычаи отражают его наиболее ярко: мы констатировали это у австралийцев и у некоторых племен обеих Америк. В обществах более высокого типа виды и способы действия усложняются, их определяют замысловатые и разнородные мотивы. Однако почти

==236

всегда, подвергая эти виды и способы действия углубленному анализу, можно обнаружить в них как бы следы, свидетельствующие о том преобладающем значении, которое имел когда-то закон сопричастности. Можно найти сколько угодно доказательств этого факта в великих цивилизациях Востока или даже, чтобы не ходить так далеко, в фольклоре европейских народов.

Имеется категория обрядов, которые я выделил для рассмотрения особо, как из-за того значительного места, которое они занимают в жизни низших обществ, так и в связи с тем светом, который они бросают на мышление этих обществ. Я разумею обряды, относящиеся к покойникам или, говоря более точно, к отношениям между живыми и мертвыми. Такие обряды имеют повсеместное распространение: нам неизвестны общественные группы какого бы то ни было типа, в которых наблюдатели не обнаружили бы обычаев, запретов, обрядов, обязательно выполняемых как в момент смерти, так и в продолжение более или менее длительного периода после смерти.

9

Всем известно, какой тяжестью с незапамятных времен лежит на живых в китайском обществе попечение о мертвых. В Канаде, «когда возникает пожар в селении, туземцы прежде всего заботятся о том, чтобы укрыть в безопасном месте покойников, если таковые в селении имеются. Туземцы снимают с себя все самое драгоценное для украшения покойников. Время от времени гробы покойников вскрываются и последних переодевают. Туземцы буквально вырывают у себя изо рта куски для того, чтобы отнести их на могилу покойников или в места, где, по представлению туземцев, гуляют их души... В могиле стараются прикрыть покойника так, чтобы его совсем не касалась земля: он лежит, как в келье, обитой и устланной шкурами, обставленной гораздо богаче и украшенной гораздо лучше, чем хижина живого». Так как обычаи подобного рода являются общераспространенными, то их нетрудно понять с точки зрения первобытного мышления. В

глазах первобытных людей покойники не отделены от живых непреодолимой пропастью. Напротив, живые находятся в постоянных сношениях с покойниками. Они могут причинить живым добро и зло, живые могут так же хорошо или плохо обращаться с ними. Общение с мертвыми не является для первобытного человека более необычайным, чем сношения с духами или с такой таинственной силой, действие которой он испытывает на себе или мнит подчинить себе.

Мисс Кингсли рассказывает, что ей довелось слышать, как негр наедине разговаривал так, как если бы перед ним стоял собеседник,

==237

невидимый для нее; и действительно, при проверке выяснилось, что негр беседовал со своей покойной матерью, которая ему казалась присутствующей. Восприятие первобытного человека совершенно не ставит реальность предметов в зависимость от возможности проверить ее при помощи того, что мы называем опытом; более того, именно неосоздаваемое и невидимое наиболее реально в его глазах. Впрочем, покойники не лишены способности открываться даже внешним чувствам. Не говоря уже о снах, в которых они появляются как живые, а сны, как известно, кажутся первобытным людям исключительно ценными восприятиями, покойники и иным путем открывают себя зрению (в виде призраков, привидений и т. д.) и слуху. Часто мертвые доставляют живым ощущения, не поддающиеся описанию, но весьма яркие, вступая с ними в нематериальный контакт. Порою их можно слышать в порывах ветра. «Это что-то невидимое, что-то вроде ветра. Действительно, они говорят, что легкий шелест пальмовых листьев производится привидениями, а когда вихрь крутит пыль, опавшие листья и солому, то это призраки затеяли свою игру». В Бразилии «туземцы племени че верили, будто легкий шорох выдает присутствие покойника». Короче говоря, человек низших обществ живет со своими покойниками в таких же отношениях, как и с окружающими егтф живыми. Это члены, и притом весьма важные, того общества с его многочисленными партиципациями, того симбиоза, в котором первобытный человек получает свое место согласно коллективным представлениям группы.

Отсюда вытекает одно из наиболее отчетливых различий, которое можно уловить между мышлением первобытных и логическим мышлением. Если допустить, что логическое мышление развивалось малопомалу (это гипотеза, которая будет рассмотрена дальше), то представления, относящиеся к внешнему миру, в конце концов сложились для этого мышления в «природу», т. е. в устойчивую и неизменную систему, подчиненную законам, которые могут быть познаваемы субъектом, но которые кажутся ему независимыми от него. Представления, относящиеся к мертвым, не дали ничего подобного. Они составили лишь ту весьма расплывчатую совокупность, которую называют знаменательным именем — «иной мир». Для первобытного мышления, напротив, «иной мир» и наш мир составляют единую реальность, одновременно и представляемую, и ощущаемую, и переживаемую нами.

Между тем даже для этого мышления представления, относящиеся к мертвым, и обычаи, с ними связанные, выделяются более резко выраженным пра-логическим характером. Как бы ни были мистичны другие коллективные представления, относящиеся к данным внешних чувств, как бы мистичны ни были обычаи, с ними связанные (война,

==238

рыбная ловля, охота, болезнь, гадание и т.д.), всё же тут для достижения необходимого результата, для победы над врагом, для поимки добычи и т. д. необходимо, чтобы человеческие представления в каких-то весьма существенных пунктах совпадали с объективной реальностью, чтобы обычаи и действия были в определенный момент действительно приспособлены к преследуемым целям. Только этим гарантируется некоторый минимум упорядоченности, объективности и связности в этих представлениях. Но на представления и обычаи, относящиеся к мертвым, этот тормоз, этот внешний регулятор не действует. Безразличное отношение к противоречию — свойству, присущему первобытному мышлению, проявляется, не встречая никаких препятствий.

Именно здесь мы и встретим обычаи, наиболее очевидно обнаруживающие пра-логическую природу этого мышления.

Закон сопричастности полновластно управляет коллективными представлениями, от которых обычаи зависят: он мирится с наиболее вопиющими противоречиями. Мы уже знаем, что для этого мышления не существует ничего точно соответствующего тому, что мы называем душой, личностью, для него душа одновременно едина и множественна, в одно и то же время она присутствует и здесь и там и т. д. Мы должны ожидать, что и в обычаях обнаружим то, что представляется, с точки зрения логического мышления, полной путаницей. Наше усилие должно быть направлено не к тому, чтобы рассеять путаницу восстановлением логического порядка в продуктах мистического мышления, которое вовсе не озабочено этим, а к тому, чтобы показать, каким образом то, что воспринимается нами как путаница и смешение, естественно вытекает из закона сопричастности, управляющего этим мышлением.

Прежде всего, необходимо отметить, что пра-логическое мышление отнюдь не затрудняется представить себе умерших то как составляющих некое общество в «ином мире», совершенно отдельное от живых обществ, то как вмешивающихся каждое мгновение в жизнь живущих. У туземцев Торресова пролива «вскоре после смерти человека его *мари* отправляется в Кибу. Здесь *мари* одного из ранее умерших друзей этого человека принимает и прячет его. В первую ночь после новолуния указанный друг представляет *мари* остальным *маркаи*, которые один за другим берут свои палицы с каменной головкой и бьют вновь прибывшего по голове, после чего он становится настоящим *маркой*. Затем его учат бить рыбу копьём и делать все то, что делают другие... *Мари* или *маркой* ведут себя совсем как люди и могут жениться на смертных женщинах...». В Китае, где представления и обычаи, связанные с умершими, сохранились со времен глубочайшей древности, мы встречаем те же противоречия. С одной стороны,

==239

существует мир призраков, который является копией человеческого мира. Общество там организовано таким же образом, жизнь клана продолжается и в мире призраков. Каждый занимает то же положение, имеет тот же ранг, что и при жизни. Все исполняют здесь те же обряды культа предков, которые приняты среди живых. У мертвых свои войска, свои битвы, свои кладбища, свои погребальные церемонии. Более того, люди так же страшны призракам, как призраки людям: они взаимно оказывают друг на друга дурное влияние, заклинаят и изгоняют друг друга при помощи жертвоприношения. Де Гроот сообщает весьма

знаменательную легенду о людях, которые проникают в страну призраков и сеют там ужас одним своим присутствием. Им приносят жертвы, их с бесконечными предосторожностями выводят за пределы страны.

Однако, согласно тому же автору, «у китайцев крепко утвердилось верование, доктрина, аксиома, будто духи мертвых поддерживают с живыми самые тесные отношения, почти столь же интимные, какие происходят среди людей. Конечно, между мертвыми и живыми проводится разграничительная линия, но она весьма слаба, едва ощутима. Со всех точек зрения сношения между этими двумя мирами очень деятельны. Они служат источником как «благословения», так и бедствий, именно от них зависит судьба человеческая». Язык китайцев свидетельствует о том, что, согласно их верованиям, мертвые живы в своей могиле. Во всей китайской литературе, на всем ее протяжении гробы, содержащие в себе труп, обозначаются названием «живой труп во гробе» или «одушевленный гроб». Молодая девушка, которая потеряла своего жениха, может получить от собственных родителей и от родителей жениха разрешение на то, чтобы навсегда отказаться от супружеской жизни. Согласно обычаю, ей разрешается окончательно устроиться в доме покойника, и она формально соединяется браком с покойным женихом. Когда-то в Китае существовал любопытный обычай помещать умерших женщин в могилы юношей, умерших до брака. Общественное мнение столь благосклонно относится к жертве женщин, которые следуют за своими умершими мужьями, и считает жертву приносящей такую честь семье, что часто вдовы сами желают смерти, добровольно покоряются ей, а иногда даже понуждаются на самопожертвование всеми окружающими.

У негров западного побережья Африки «человек, умирая, освобождается только от своего видимого тела и меняет местопребывание, все остальное совершенно не меняется». «В Северной Америке у сиуксов, — говорит Дорси, — мертвые во всем похожи на живых... они не всегда видимы. Иногда их можно слышать, не видя, хотя они находятся в хижине вместе со смертным. Иногда случается, что они материализуются, берут себе мужа или жену среди жи-

==240

вых, едят, пьют, курят совсем так, как если бы были обыкновенными людьми». «Один молодой дакота умер как раз в тот момент, когда он женился на любимой девушке. Она справляла траур по нему. Привидение явилось к ней и сделало своей женой. Везде, где племя останавливалось на ночь, жена привидения устраивала палатку на некотором расстоянии от других, и когда лагерь снимался, то женщина и ее муж следовали за остальными на некотором расстоянии. Привидение всегда указывало женщине, что ей следовало делать, и регулярно приносило добытую дичь... Люди не могли ни слышать, ни видеть духа, но они слышали, как его жена с ним разговаривала. Он давал им знать через нее, когда надлежало ждать сильной бури или большого ливня и т. д.». Одна ирокезская легенда рассказывает о покойнике, который разговаривает с дочерью и дает ей советы. Факты подобного рода, как известно, весьма многочисленны.

Для того чтобы истолковать, как следует, представления и обычаи первобытных людей, относящихся к мертвым, надлежало по возможности отделаться от привычных у нас понятий о жизни и смерти, а также не пользоваться понятием о душе. Жизнь и смерть не могут

определяться для нас иначе, как своими физиологическими, объективными, экспериментальными элементами, тогда как соответствующие представления у первобытных — мистические по своему существу. Этим объясняется, что они не знают той дилеммы, которая совершенно неизбежно встает перед логическим мышлением. Для последнего существо может быть либо живым, либо мертвым: середины не существует. Для пра-логического мышления существо живет каким-то образом, хотя оно и мертво. Будучи сопричастным обществу живых людей, оно одновременно сопричастно обществу мертвых. Точнее говоря, каждое существо является более или менее живым или более или менее мертвым, в зависимости от того, какая сопричастность для него существует или уже прекратилась. Взгляд первобытного мышления на живых людей зависит как раз от того, имеются ли налицо эти партиципации, прерваны они или им предстоит быть прерванными.

Таким образом, мы оказываемся перед крайне сложными коллективными представлениями и обычаями. Не может быть и речи о том, чтобы исследовать их здесь во всех почти бесконечных деталях. Даже в одной стране они изменяются от племени к племени. «Никакое подробное описание погребальных церемоний не может рассматриваться как приложимое ко всем племенам или даже к одному племени, если только возраст, характер или положение покойника не таковы, что требуют к нему более почтительного отношения, чем обычно». Именно потому, что все покойники продолжают жить, с каждым из них обращаются соответственно рангу, полу, возрасту, а эти-то обстоя-

==241

тельства наблюдатели слишком часто забывают конкретизировать, когда описывают церемонии. Кроме того, обычаи, относящиеся к смерти и умершим, быть может, наиболее устойчивые и живучие из всех. Поэтому в то время как социальная среда, институты и верования изменяются, обычаи эти лишь очень медленно следуют за общим движением. Они продолжают соблюдаться и тогда, когда их смысл и значение мало-помалу затемняются и теряются. Будучи истолкованы в соответствии с новыми представлениями и чувствами, т. е. чаще всего в духе, совершенно противоположном первоначальному, они нередко дополняются таким образом, что начинают противоречить самим себе, той части, которая в них сохранилась от прошлого. Погребальные обряды в большинстве обществ, если не во всех, представляют собой неправильные наслоения, где обычаи, идущие из глубочайшей древности и связанные с мышлением, характерным для весьма малоразвитого социального типа, сливаются с обычаями, которые зависят от более поздних понятий, не совместимых с этим мышлением. Наконец, в очень многих обществах погребальные церемонии и обряды варьируют еще в зависимости от рода и причин смерти, в зависимости от того, умер ли человек «хорошей» или «дурной» смертью.

Дело этнографии — дать наиболее обстоятельное и возможно полное описание этих церемоний во всем их разнообразии. Нам же достаточно показать, что все они внушены мистическим и пра-логическим мышлением, что разные степени жизни и смерти заключаются для этого мышления в партиципациях или в их отсутствии, что, наконец, один и тот же человек проходит не через два лишь состояния: через одно, в котором он живет, через другое, в котором он не живет, в через ряд состояний, цикл фаз, в которых он более или менее сопричастен тому, что мы называем жизнью и смертью. Очерк, который я собираюсь набросать, может быть лишь грубой и предварительной схемой. Я считаю ее приложимой в той мере, в какой она вообще может быть приемлема к обществам наименее

высокого типа, в которых тотемическая организация еще различима, хотя и не в полной силе, т. е. к обществам австралийского типа. Я предупреждаю, что совершенно невозможно представлять себе, что человек полностью продельвает последовательно все фазы этого схематического цикла. Напротив, некоторые из этих фаз характеризует то, что в них не имеют места партиципации, без которых уже нет налицо того, что для нашего логического мышления составляет человеческую личность. Однако пра-логическое мышление по своей природе легко и свободно движется среди этих партиципации или изоляций, тогда как логическое мышление чувствует себя здесь озадаченным и растерян-

==242

ным, не имея возможности оперировать четко определенными понятиями, сообразными его собственным законам.

Если иметь в виду приведенные оговорки, то, отправляясь от зрелого возраста, когда человек уже подвергся испытаниям посвящения и допущен к заключению брака в своей общественной группе, схематически можно различить следующие этапы: 1. Смерть и более или менее долгий промежуток времени, который проходит между последним вздохом и похоронами.

2. Промежуток времени, который проходит между похоронами и концом траура, т. е. той церемонией, которая окончательно обрывает отношения между покойником и теми, кто был с ним специально связан в общественной группе.

3. Период неопределенной, но конечной продолжительности, когда покойник ждет перевоплощения.

4. Рождение и более или менее долгий промежуток времени, который проходит между рождением и наречением имени.

5. Период между наречением имени и посвящением.

6. Жизнь взрослого и посвященного человека, кончающаяся смертью. Дальше круг начинается сызнова.

Говоря нашим языком, для первобытного мышления смерть, как и рождение, — длящийся процесс. Смерть начинается с первого периода и кончается лишь после церемонии, заканчивающей второй период. Так и рождение лишь начинается во время родов, а совершенным человек становится только после церемонии посвящения. И опять-таки наши умственные навыки, наш язык заставляют отделять четкими рамками то, что пра-логическому мышлению представляется в образе множественных партиципации, начинающих или прекращающих свое существование.

10

В глазах первобытных людей смерть всегда предполагает мистическую причину и почти всегда насилие. Это резкий и грубый разрыв тех уз, которые связывали индивида с

общественной группой. Поэтому после смерти между ним и группой возникают новые отношения. Не становясь предметом пренебрежения, тот, кто ушел в загробный мир, служит объектом жалости, страха, уважения, самых разнообразных и сложных чувств. Погребальные обряды открывают нам те коллективные представления, которые неотделимы от этих чувств.

Есть общества, где погребальные обряды начинаются до того, как умирающий отдал душу, — настолько первобытные люди спешат отдалить покойника от живых. Так, у абипонов, «когда дыхания умирающего не слышно на некотором расстоянии, когда оно

16

==243

останавливается хотя бы на мгновение, объявляется, что он умер. Тотчас вырывают сердце и язык умершего и, сварив их, отдают на съедение собаке в убеждении, что это погубит также и виновника смерти... Затем одевают еще теплый труп, закутав его в шкуру животного... и везут к могиле на лошадях, приготовленных заранее. Я подозреваю, что иногда сердце вырывается тогда, когда человек еще наполовину жив».

У индейцев мыса Флэттери «я узнал о нескольких случаях, когда, судя по всем признакам, некоторые люди были, несомненно, погребены в состоянии обморока или потери чувств. Я часто доказывал им все безумие такого погребения без попытки вернуть людей к жизни, однако мне никогда не удавалось убедить подождать хоть мгновение после того, как наступил последний, по их мнению, вздох... Одна женщина потеряла мужа. Она была очень крепкой и вполне здоровой. Я увидел ее сидящей на краю ручья и оплакивающей мужа. Я поднялся в верхнюю часть селения на четверть мили от ручья, где мне надо было посмотреть больных... Вдруг я услышал причитания женщин, возвещающих смерть. Я поторопился вернуться и узнал, что речь идет о той самой женщине, которую я видел за несколько минут до этого...

Прежде чем я успел дойти до ее хижины, она была уже туго связана и втиснута в ящик, ее совсем приготовили к погребению. Близкие не хотели ничего слушать и ни за что не соглашались разрешить мне попытаться хоть что-нибудь сделать».

«Часто, — говорит один иезуитский миссионер, рассказывая о канадских индейцах, — их погребают, согласно обычаю, до того, как они испустили последний вздох».

Фон ден-Штейнен отмечает такую же поспешность у бороро. Точно так же и у бакуэнов Южной Африки, «едва несчастный отдаст душу, его стремительно уносят для погребения. Часто для этого выбирают ямку муравьяда, дабы сэкономить труд по копанию ямы. В двух случаях, свидетелем которых я был, это поспешное погребение имело своим последствием то, что оба туземца, которые были погребены живыми, пришли в себя к великому ужасу родственников». Вообще, у очень многих племен, которые верят, что живой человек имеет несколько душ, может быть достаточно ухода одной души, если только этот уход признается окончательным, чтобы человека рассматривали как мертвого. Неважно, что телесная душа находится еще в нем, если та душа, которая образует его личность, исчезла бесповоротно. Мы встречали это верование у североамериканских индейцев. Оно существует и в других

местах, например у дравидских племен Бенгалии. Когда больной агонизирует и только еще хрипит,

==244

сохраняя в большей или меньшей степени сознание, они говорят: «Тело еще движется, но душа (*poa*) уже ушла».

Чаще всего, однако, похороны и погребение не устраиваются непосредственно после смерти именно потому, что нельзя знать, окончательна ли смерть и не вернется ли душа (я употребляю это слово за отсутствием лучшего) в тело, подобно тому как она это делает после сна, обморока и т. д. Поэтому после смерти некоторое время проходит в ожидании, причем употребляют все средства, способные вернуть ушедшую душу. Отсюда возник столь распространенный обычай громко кликать душу, упрашивать, умолять ее не покидать тех, кто ее любит. «Караибы вопят громким голосом, перемежая свои вопли репликами и вопросами, обращенными к покойнику: почему, мол, он захотел покинуть этот мир, где он имел все для своего счастья?.. Они устраивают труп на сиденье в могиле глубиной в 4 или 5 футов и в течение 10 дней приносят пищу, упрашивая его есть. И только когда окончательно убеждаются, что покойник не хочет ни есть, ни возвращаться к жизни, они засыпают могилу». Так и негры западного побережья Африки громко призывают умершего, умоляя его не покидать их; они не делают этого только в том случае, когда покойник при жизни был глухим. Погребение совершается лишь тогда, когда начинается разложение и родственники приобретают полную уверенность в том, что душа не намерена возвратиться. Наконец, в Китае обычай призвания души покойника существует с древнейших времен и поныне сохраняется в полной силе.

У племен на востоке Суматры, «когда человек умирает, труп его оставляется на один день и на одну ночь в хижине... затем вырывают могилу, в нее кладут покойника с бутылкой воды, с курицей... если это женщина, то и с ее украшениями, затем могилу засыпают... После этого зажигают большие костры, и семья в течение трех дней (или семи дней, если речь идет о вожде) проводит дни и ночи у могилы... по их мнению, именно столько времени и надо для того, чтобы покойник действительно умер, а до того необходимо все время находиться в его обществе».

В этот момент сопричастность покойника и его общественной группы становится скорее отсроченной, чем действительно прекратившейся. Живые верят или хотят верить, что нет еще ничего непоправимого, что связь может быть восстановлена. Однако если душа не возвращается вскоре, если покойник не пробуждается, то возникают другие коллективные представления, а с ними и другие чувства. «Туземцы верят, что дух человека, особенно если этот человек умер насильственной смертью, очень несчастен и может стать зловредным: в гневе он всегда готов прийти в состояние раздражения по малейшему

==245

поводу и сорвать злобу на живых... У них, по-видимому, существует также представление о том, что в течение известного числа дней после смерти покойник не имеет еще своего духовного тела, которое образуется медленно, и в течение этого переходного периода он, подобно ребенку, особенно капризен и мстителен». Покойник находится в состоянии, мучительном для него самого и опасном для других, которые отныне боятся общения с ним. Раз он больше не является сходной с другими составной частью группы, то его необходимо удалить. Чувство это выражается часто в самой наивной и непосредственной форме. «Когда человек умирает, то друзья его приносят ему пищу и говорят: «Будь добр, если ты нас покидаешь, то оставь нас совсем». У игоротов на Филиппинах «в течение первых дней старухи, затем и старики поют по несколько раз следующую песню: «Теперь ты мертв... мы дали тебе все, что тебе нужно, мы сделали все подходящие приготовления к погребению. Не приходи ни за кем из твоих родственников и друзей». Точно так же и в Западной Африке, как свидетельствует Нассау, «чувства живых в отношении покойника являются «весьма неопределенными». Когда живые умоляют его вернуться к жизни, то они, конечно, очень искренни и хотят, чтобы возвращение было полным. Однако почти в то же время у них возникает страх, что покойник на самом деле может вернуться, но не в своем обычном облике, а в виде невоплотившегося духа, невидимого и, возможно, враждебного...»

Мисс Кингсли отметила у туземцев такие же страхи, и ей объяснили их причину. Если бояться, что покойники причинят зло живым членам их семьи, а в особенности детям, то это происходит не потому, что умершие злонамеренны, а потому, что они несчастны из-за своего одиночества и ищут себе товарищей. Они тем более опасны, что еще не утвердились в обществе духов. Это обстоятельство делает первые дни после смерти особенно критическими. Важно не только то, что сопричастность покойника и его общественной группы едва лишь прекратилась, но и то, что еще не установилась его сопричастность обществу духов.

Аналогичные представления и чувства встречаются в Северной

Америке. «Для тарагумаров смерть означает просто изменение формы... Они боятся покойников и думают, что последние хотят причинить зло живым. Боязнь вызывается представлением, будто умершие одиноки и жаждут общества своих близких. Покойники делают живых больными, для того чтобы больные также умерли и присоединились к тем, кто умер до них». И здесь просят мертвого уйти по-настоящему. Ему закрывают глаза, скрещивают руки на груди, и родственники один за другим прощаются с ним. Плачущая вдова говорит мужу, что теперь, когда он ушел и не хочет больше остаться с

==246

ней, он не должен приходить пугать ее, ее сыновей или дочерей и вообще кого бы то ни было. Она умоляет его не уводить никого и оставить всех в покое. Мать говорит своему умершему ребенку: «Теперь уходи! Не возвращайся больше, раз ты умер! Не приходи ночью просить у меня грудь! Уходи!» А отец говорит умершему ребенку: «Не возвращайся просить меня держать тебя за руку или мастерить для тебя что-нибудь! Я больше не знаю тебя».

Страхи эти тем более живые, что в течение первых дней покойника, т. е. его душу или духа, представляют пребывающим в шалаше или хижине, где он испустил последний вздох; во

всяком случае его считают находящимся недалеко от тела или блуждающим в окрестностях, особенно ночью. Это верование является почти общераспространенным: если бы даже оно не было связано с коллективными представлениями, то сам психический механизм человека мог бы вызвать к жизни данное верование. Разве мы, когда смерть похищает у нас кого-нибудь из близких, не ожидаем первое время, что вот он выйдет из комнаты, сядет на свое место за столом, вернется домой в определенный час? У первобытных людей, однако, возникает еще и нечто другое, кроме этих скорбных воспоминаний, доводящих до галлюцинаций: в коллективных представлениях первобытного человека видимое присутствие тела влечет невидимое присутствие души. «После смерти душа пребывает еще некоторое время по соседству с трупом перед тем, как предпринять свое путешествие в *бура куре*». Отсюда следует, что, устраивая определенным образом судьбу трупа, определяют вместе с тем и судьбу души. Покойнику отводят область, которая должна отныне служить его местопребыванием, и тем избавляются от страхов, вызываемых его присутствием во время переходного периода.

Таким образом, какова бы ни была форма, которую принимают погребальные церемонии, как бы ни распорядились с телом, посредством ли погребения, сожжения, выставления на помосте или на ветвях дерева и т. д., все обряды являются по существу мистическими или, если угодно, магическими, подобно тем обычаям, которые были рассмотрены выше. Аналогично тому, как самое существенное в охоте заключается для первобытного мышления в обрядах, которые заставляют дичь появиться пред охотником или мешают бегству животного, ослепляют его и т. д., как существо первобытной медицины заключается в приемах, которые дают «доктору» возможность и силу прогнать зловредного духа покойника, причиняющего зло живым, так и сущность похорон, устраиваемых в первые дни после смерти, заключается в обрядах, окончательно устраняющих покойника из общества живых. Погребальные обряды должны помешать покойнику в будущем вмешиваться в жизнь живых и ввести его в общество мертвых.

==247

Это вовсе не означает, что отныне обрываются всякие отношения между живыми и им, мы увидим, что дело обстоит как раз наоборот. Однако на будущее эти отношения будут строго урегулированы. Посредством соблюдения установленных правил умиротворенный покойник не будет требовать ничего больше, а живым, со своей стороны, не придется в дальнейшем бояться его.

Однако абсолютно необходимо, чтобы церемонии были совершены. Известно, что граждане Афин и Рима думали на этот счет точно так же, как и теперь считают китайцы или члены большинства известных в настоящее время обществ. Так, на западном побережье Африки «когда кто-нибудь умирает вдали от своих, то семья стремится достать что-нибудь из того, что ему принадлежало, хотя бы прядь волос или обрезки ногтей, и совершает над ними похоронные церемонии: дело в том, что, согласно общераспространенному верованию, дух или душа остаются близ тела до тех пор, пока не совершены погребальные церемонии, а до этого момента дух или душа не хотят или не могут отправиться в страну мертвых. Если сообщить преступнику, что после казни над его телом не будут совершены погребальные обряды, то это значит утратить его бесконечно больше, чем самой смертью, ибо смерть лишь переносит его в другую среду, где он продолжит заниматься тем же, что и здесь, тогда

как лишение погребальных обрядов преподносит его воображению всевозможные страхи самого неопределенного свойства».

Итак, не входя в крайне изменчивые подробности обрядов, происходящих в период между моментом, когда умирающий испускает дух, и тем более или менее близким днем, когда совершаются похороны в собственном смысле слова, а особенно не возражая против утверждения, что при помощи этих обрядов первобытные люди часто стремятся достигнуть нескольких различных целей (устранения осквернения, причиняемого близостью трупа, содействия слабому покойнику, который еще не имеет духовного тела, но уже потерял человеческое, ограждения оставшихся в живых от всяких поползновений со стороны покойника относительно виновника его смерти), принимая все это во внимание, можно признать, что общая ориентация обрядов является мистической и стремится худо ли, хорошо ли устроить положение покойника к его собственному удовлетворению и благополучию живых. Боас воспроизвел очень поучительный рассказ одного воскресшего шамана, в котором последний рассказывает, что он испытал в первые дни после смерти. «Когда я перестал жить, — говорит он, — я не испытывал никаких страданий. Я сидел возле моего тела, я видел, как вы приготавливали его к погребению, как рисовали наш герб на моем лице... к концу четвертого дня мне показалось, что нет уж ни дня, ни ночи. (Таким образом, в течение четырех дней покойник посте-

==248

пенно все больше отдалялся от обычной обстановки живых, которая еще хорошо воспринималась им сейчас же после смерти: все, что делается в период между моментом смерти и погребальными церемониями, имеет целью ослабить партиципацию между покойником и его сущностью как живого человека, предуготовить его для других партиципаций.) Я видел, как вы уносили мое тело, и я почувствовал себя вынужденным сопровождать его, несмотря на желание остаться в нашем доме. Я просил каждого из вас дать мне поесть, но вы бросали пищу в огонь, и тогда я почувствовал себя насытившимся. Наконец, я подумал: «Должно быть, я умер, ибо никто меня не слышит, и пища, пожранная огнем, меня насыщает». Я решил тогда отправиться в страну душ». Этот шаман, как и его слушатели, совершенно не сомневается в том, что душа покойника желает остаться около живых и она действительно там останется, если погребальная церемония не заставит ее последовать за телом.

Дело может представляться так, что душа покойника не удаляется непосредственно после совершения погребальных церемоний. Например, у зуньи душа покойника, несмотря на то что погребение совершается у них сейчас же после смерти, бродит по селению в течение последующих четырех дней и отправляется в свое далекое путешествие лишь на утро пятого дня. И наоборот, часто упоминаются такие обряды, которые призваны изгонять душу покойника даже до похорон. Так, у байдиев Южной Индии существует верование, будто дух покойника пребывает в доме до пятого дня. «Перед тем как ложиться спать в этот день, обитатели селения насыпают пепла перед дверью помещения, в котором покойник испустил дух, тщательно следя за тем, чтобы не наступить на порог. На завтрашнее утро они осматривают пепел для того, чтобы убедиться, нет ли на нем следов раздвоенной ноги духа. Если следов нет, следовательно, дух ушел; в противном случае призывают колдуна для того, чтобы изгнать духа». У малабарских тайанов «на утро третьего дня... ближайший

родственник приносит в комнату, где лежит покойник, сосуд, полный дымящегося похоронного риса. Его тотчас уносят в расчете, что дух покойника, проголодавшийся за три дня поста, жадно устремится вслед за соблазнительным блюдом. Затем захлопывают дверь, и, таким образом, дух оказывается снаружи». Наконец, чтобы не умножать количество сходных примеров, укажем, что у ибанов и даяков Саравака с наступлением ночи «мананг (знахарь) совершает церемонию, которая называется *базерара*, т. е. разделение... Туземцы верят, что церемония отделяет душу покойника от душ живых: его таким путем заставляют забыть живых и лишают способности возвращаться для увлечения с собой душ друзей и родственников». Не имеем ли мы здесь перед собой прозрачный символ разрыва сопричастности ду-

==249

ши покойника и его общественной группы? Тем не менее эти более или менее остроумные ухищрения, эти бесконечно варьирующие магические обряды, при помощи которых изгоняют или исключают из человеческого общества душу покойника, лишая ее мысли и желания вернуться в свое земное жилище, никогда не были бы достаточной гарантией, если бы погребальные обряды в собственном смысле слова, т. е. торжественное совершение похорон, не утверждали бы, кроме того, покойника в том состоянии, в котором он будет находиться впредь, с которым он должен сродниться после смерти, по крайней мере временно.

11

Период, протекающий между первыми погребальными обрядами и церемонией, завершающей траур, имеет разную продолжительность: он длится то несколько недель, то несколько месяцев, а то и много дольше. Бывает также, как показал Р. Герц, что заключительная церемония имеет тенденцию свестись к нескольким обрядам или даже слиться с первыми похоронными обрядами. Однако в большинстве по крайней мере низших обществ различие между тем и другим остается четким. Период этот отличается от предшествующего тем, что страха, внушаемого покойником, уже не существует. Живые уже не чувствуют больше, как покойник, несчастный и страшный, бродит близ оставшихся, готовый испослать им болезни и увлечь их за собой в страну мертвых. Магическая сила погребальных обрядов прервала по крайней мере в известной степени его сопричастность обществу живых. Она обеспечила покойнику устойчивое положение и вместе с тем гарантировала покой оставшимся в живых. Тем не менее отношения между покойником и живыми продолжают: внимательное отношение к покойнику, приношение ему через правильные промежутки времени пищи, подарков, старание завоевать его благосклонность и в особенности избежать гнева, все общераспространенные обычаи ясно свидетельствуют о том, что и в данный период покойник сохраняет какую-то силу и власть над живыми. Обе стороны все еще имеют в отношении друг друга права и обязанности. Пребывая вне общества живых, покойник, однако, еще не совершенно чужд ему.

У арунта, например, «тело погребается очень скоро после смерти. в круглой яме: земля сгребается прямо на тело так, что получается маленький курган с впадиной на одной стороне. Для впадины выбирают всегда ту часть, которая направлена в сторону местонахождения покойника (мужчины или женщины) в Алчеринга, т. е. того места, где он

(или она) обитал, когда он (или она) существовал в форме духа. Впадина должна дать возможность *ултана* (духу) покойника лег-

==250

ко входить и выходить. Предполагается, что до заключительной траурной церемонии дух проводит часть времени в могиле, часть — в наблюдении за близкими родственниками и, наконец, часть — в обществе *арумбурина*, т. е. своего духовного двойника». Покойник, несмотря на то что похороны уже совершены, пользуется полной свободой входа и выхода, он очень внимательно следит за поведением близких по отношению к нему. У североавстралийских племен «дух покойника, называемый *унгвулан*, пребывает неподалеку от дерева, на ветви которого положено тело, и время от времени посещает стоянку для того, чтобы посмотреть, соблюдают ли вдовы как следует траур... У него спрашивают совета относительно момента, когда должна быть совершена заключительная церемония».

Совершенно естественно в этот период внимательное отношение к нуждам покойника. В Новой Гвинее «в течение некоторого времени очень заботятся о могиле, на ней сажают деревья и через правильные промежутки времени устраивают праздники в честь покойника», в которых он, естественно, принимает участие. То же самое мы видим и у бразильских бороро. «Первое погребение происходит на второй или на третий день... Тело кладется на землю в лесу близ воды. По истечении двух приблизительно недель на трупе не остается больше мяса, и тогда устраивают заключительный праздник, цель которого — украсить и наложить повязки на скелет. В промежутке живые сносятся с покойником днем и особенно ночью через посредство траурных песнопений. После второй церемонии до покойника больше никому нет дела». В Калифорнии у йокаев принято «кормить духов мертвых: в течение целого года близкие приходят каждый день в те места, которые часто посещал покойник при жизни, и раскладывают на земле продовольственные припасы... Мать ходит каждый день на место, где играл ее ребенок, или на его могилу: здесь она выжимает молоко из груди... Как йокаи и конкау, сенелы считают необходимым кормить души мертвых на протяжении года».

Эта обязанность, строжайше выполняемая, действительна только в течение ограниченного срока. Пока покойник пребывает по соседству, пока он приходит и уходит по своей воле, пока наблюдает за группой, к которой принадлежал, он имеет право на многое и требует, чтобы ему давали то, что полагается. Со второй церемонией все кончается. Позволительно думать, что главная, если не единственная, цель этой церемонии — окончательный разрыв связи, которая, несмотря на все, делает покойника сопричастным жизни общественной группы. Вторая или, в зависимости от обстоятельств, последняя церемония довершает смерть, делает ее полной и окончательной. Отныне душа покойника уже не будет оказывать индивидуального воздействия на общественную группу по крайней мере в

==251

течение неопределенного периода, пока она ждет своего перевоплощения. Так, после подробного описания заключительной церемонии, основной обряд которой завершается переломом кости, Спенсер и гиллен прибавляют: «Как только кость переломлена и положена в то место, где она останется навсегда, дух покойника, которого туземцы представляют себе размером в песчинку, возвращается в свою стоянку в Вингара и остается там с духами других членов тотема вплоть до своего перевоплощения». Герц в работе, посвященной коллективному представлению о смерти, привел множество примеров, заимствованных главным образом из обихода туземцев Индонезии, из коих вытекает, что смерть происходит в два приема и рассматривается как завершенная лишь после второго. Я ограничусь приведением нескольких фактов, наблюдавшихся в Америке и Африке. У сиуксов, «когда родители теряют сына, они отрезают прядь волос как раз надо лбом и кладут ее в обертку из оленьей шкуры... Они периодически делают покойнику приношения... В определенный момент обертку разворачивают, из нее извлекают прядь, т. е. духа, и погребают ее. Отныне сын окончательно отделен от своих родителей. Сиуксы думают, что, пока прядь не погребена, покойник действительно остается в доме, но после ее погребения сын умирает вторично». В британской Колумбии «через год после смерти человека родственники собирали большое количество пищи и одежды и устраивали на могиле новый праздник. Это служило концом периода траура: отныне родственники старались забыть покойника. На празднике сын покойника принимал его имя». Последняя деталь знаменательна, ибо имя человека составляет часть его личности.

Тарагумары в Мексике устраивают последовательно три праздника. На первом, который происходит почти через 15 дней после смерти, все справляющие траур во главе с шаманом обращаются к покойнику и умоляют оставить в покое живых... Второй праздник устраивается через шесть месяцев... Трое мужчин и три женщины относят на могилу пищу и питье; родственники остаются дома. Третий праздник — заключительное усилие отделаться от покойника. Церемония кончается состязанием в беге между молодыми людьми. «Все возвращаются радостными: они выражают удовлетворение подбрасыванием в воздух своих одеял, плащей, шляп. Мертвый, наконец, окончательно удален... Судя по названиям, которые тарагумары дают трем церемониям, цель первой — доставление пищи (покойнику), второй — обновление его продовольственных припасов, третьей — утоление жажды покойника. Каждая из них продолжается один день и одну ночь и начинается в тот час, когда покойник испустил дух. Для мужчины существуют три церемонии, а для женщины — четыре: женщина не может бежать так быстро, как мужчина, а потому ее

==252

труднее удалить. До заключительной церемонии ни вдовец, ни вдова ни в коем случае не вступают в новый брак: они боятся покойника больше, чем остальные родственники».

Однако эти самые тарагумары, после того как совершена заключительная церемония, знают, что им нечего больше бояться, и поступают соответственным образом. «Они без всякого волнения, — говорит Лумгольц, — смотрели, как я уносил останки их покойников, если только после смерти прошло несколько лет и были совершены все необходимые церемонии для отлучения покойников от нашего мира. Один тарагумар продал мне скелет своей тещи за доллар». Гуичолы также не боятся покойников, которые оставили наш мир сравнительно давно. Зная, что Лумгольц собирает человеческие черепа, они охотно ему приносили их.

Точно так же негры Экваториальной Африки «боятся духов, когда смерть произошла недавно. Они носят на могилу покойников пищу, одежду, утварь, возобновляя запасы время от времени. В продолжение периода, определенного для траура, покойника вспоминают, его боятся... но позже негр перестает верить в существование духа покойника... Заговорите с ним о духе брата, который умер вчера, и он будет исполнен ужаса, но поговорите с ним о духах тех, которые умерли давно, и он беззаботно ответит: «Это кончено», разумея, что они больше не существуют».

На Цейлоне ведда не обнаруживают никакого ужаса в присутствии скелета, принадлежащего давно умершему человеку. «Мы не встретили никаких затруднений при собирании скелетов веддов. Туземцы сами очень охотно показывали нам места, где они в соответствии с инструкциями английского инспектора погребали покойников. Когда мы извлекали скелет из земли, они почти всегда смотрели на него с любопытством и без малейшего волнения. Когда же требовалось разыскивать в песке мелкие кости рук и ног, они очень охотно нам помогали».

Герц прекрасно осветил, почему церемония, завершающая траур, отделяется от первых погребальных обрядов различным по продолжительности, но в общем довольно длинным промежутком времени. Для того чтобы могла быть совершена заключительная церемония и покойник удался безвозвратно, отправился жить с другими духами, которые ждут своего перевоплощения, важно, чтобы он сам целиком обесплотился. Необходимо, чтобы плоть совершенно исчезла с его костей, чтобы закончился процесс разложения. Именно такое заключение вытекает из множества фактов, сообщенных Герцем, а также из подробного описания австралийских погребальных церемоний, данного Спенсером и Гилленом. Австралийцы время от времени посещают разлагающееся на ветвях дерева тело и спрашивают у духа, который пребывает где-нибудь поблизости, когда он сочтет кости достаточно

==253

освободившимися от плоти для того, чтобы могла быть совершена заключительная церемония.

Мне думается, что теория Герца подтверждается также весьма распространенным среди первобытных людей верованием, поныне сохранившимся еще в Китае. Существует вид привидений, особенно опасных и зловредных, привидений-убийц, вызывающих дикий ужас своим появлением; и каждый раз, когда для того, чтобы избавиться от этих ужасных привидений, выкапывают трупы, то оказывается, что трупы якобы совсем не подверглись процессу разложения. В Лоанго, «когда, открывая могилу, находят труп нетронутым, с открытыми глазами... его уничтожают путем сожжения». В Восточной Африке «близкий родственник покойника, жена, муж или сестра, видит его во сне все ночи в течение нескольких недель, просыпается в страхе, выходит из хижины, оглядывается кругом и видит привидение, сидящее у двери. Или часто происходит так, что привидение видит сидящим на том месте, где играют дети, близ селения, и где сам покойник, будучи ребенком, имел обыкновение играть. Эти привидения всегда большего роста, чем покойник в его натуральном виде. В таких случаях могила вскрывается одним из близких родственников покойника, обычно одним из братьев, и неизменно труп оказывается неразложившимся и

белым. Его вынимают и сжигают, а затем погребают оставшийся пепел. После этого привидение больше не появляется». Де Гроот передает совершенно аналогичные рассказы.

Таким образом, покойник, труп которого не разлагается, внушает особый страх. Он аномален, ибо не может достигнуть полной смерти, которая окончательно отделила бы его от живых. Он пристаёт к людям и преследует их, не будучи в силах обесплотиться и мало-помалу перейти из первой стадии смерти во вторую. Это коллективное представление также как бы свидетельствует о мистическом и пра-логическом характере первобытного мышления. Закон сопричастности, которому подчинено данное мышление, делает совершенно простым отношение, не понятное для логического мышления и мистически связывающее состояние духа покойного с состоянием плоти и костей его тела. В одном смысле покойник суть плоть и кости, в другом — он что-то совершенно иное. Для пра-логического мышления здесь нет никакого противоречия, никакого взаимоисключения, ибо для этого мышления *быть* значит *быть сопричастным*. Разложение плоти покойника является одновременно тем, что логическое мышление определило бы как знак, как условие, как причину и даже как вторую стадию смерти. Когда разложение закончено, то законченной, завершённой становится и смерть, т. е. окончательно разрывается связь между личностью и ее общественной группой.

==254

12

Из обрядов, которыми сопровождается либо первая, либо последняя погребальная церемония, либо и та и другая, я воспользуюсь для примера некоторой их группой, в которой мистический и пра-логический характер первобытного мышления выступает совершенно ясно. В общем, обряды сводятся к погребению вместе с покойником или просто к уничтожению вместе с ним того, что ему принадлежало. Эти обычаи сохранились почти во всех, без исключения, обществах низшего типа. «Если речь идет о мужчине (у арунта), у него отрезают волосы; его ожерелья, браслеты и шнурки, которыми обвязывается голова, тщательно сохраняются для того, чтобы быть использованными в дальнейшем». В самом деле, все это предметы весьма высокой мистической ценности, которые австралиец получает от своих предков или от родственников. В отношении этих предметов приблизительно так же, как и в отношении *чуринг*, каждый австралиец выступает, так сказать, временным владельцем. Однако «сейчас же после погребения стоянка мужчины или женщины, бывшая местом смерти, подвергается сожжению, а с ней и все то, что там находится, уничтожается. Если речь идет о женщине, то решительно ничего не оставляется». В Южной Австралии «все, что принадлежало покойнику: оружие, сети и т. д.,» — все кладется в могилу рядом с телом». В Виктории «колдун бросает в могилу все личные предметы покойника, какие только можно собрать... Он спрашивает затем, не принадлежало ли покойнику еще что-нибудь. Если ему указывают какой-нибудь предмет, то колдун велит принести его и присоединяет к прочему. Всё, что принадлежало покойнику при жизни, должно быть безусловно положено рядом с телом теперь, когда он умер». На западных островах архипелага Бисмарка «вся движимая собственность покойника кладется на могилу и подвергается сожжению в конце третьей недели». У бороро «семья, в которой умирает какой-нибудь член, терпит значительный ущерб, ибо всё, чем пользовался покойный при

жизни, должно быть сожжено, брошено в воду и погребено вместе с ним...». Добрицгоффер нашел подобный обычай у абипонов. «Вся утварь, принадлежавшая покойнику, сжигается на костре. Кроме лошадей, приносимых в жертву на могиле, убивают и мелкий скот, если покойник его имел. Жилище его разносится в щепы. Жена, дети и остальные члены семьи находят убежище где-нибудь: не имея больше пристанища, они живут некоторое время у кого-нибудь или ютятся в палатке из циновок. Произнести вслух имя недавно умершего человека значит, по убеждению абипонов, совершить серьезное преступление». В Калифорнии «комачи приносят в жертву всё, что принадлежало покойнику, вплоть до его лошади. У нишинамов тело человека, как

==255

только от него отошла жизнь, сжигается, а с ним и всё то, чем владел покойник... У винтуанов всё, что может без особого труда поместиться в могиле, бросается туда, включая (в настоящее время) ножи, вилки, бутылки виски... Всё, что не закопано, подвергается сожжению. Когда умирает высокопоставленный индеец, его вигвам предается огню... Никогда больше не произносят имени покойника». Гуроны «погребают или кладут с телом покойника лепешки, масло, шкуры, топоры, котелки и другую утварь для того, чтобы души покойников не терпели без этих предметов недостатка и нужды в другой жизни». В Ванкувере «всё, что принадлежит покойнику, кладется возле тела. так как в противном случае он вернулся бы и взял всё это. Иногда даже уничтожают его жилище». У зуны «почти все предметы, принадлежащие покойнику, предаются разрушению или сожжению».

Такой же обычай весьма распространен по всей Африке: даже там, где он исчез, можно еще обнаружить его следы и пережитки. На Невольничьем Берегу «не только дети — наследники отца: право на наследство имеют также братья с материнской и отцовской стороны. Поэтому дети, обыкновенно, как только видят, что приближается смерть отца, уносят из жилища все ценные предметы. Братья тоже торопятся в последнее мгновение завладеть чем только можно из движимого имущества умирающего». Однако миссионер сообщает нам еще следующее: «Покойник спущен в могилу вместе с большим количеством одежды. Ни в могилу, ни на нее не кладут больше ничего другого. Когда-то на могиле разбивали горшки, наполненные жиром, этого теперь не делают». У даяков, «когда умирает человек, все его горшки разбиваются и оставляются на могиле». В Южной Африке «после совершения погребальных обрядов и ухода лиц, справляющих траур, жилище, где находился покойник в момент смерти, предается сожжению со всем содержимым, даже с ценными предметами, с зерном, утварью, оружием, украшениями, талисманами, со всей обстановкой, постелями и прочим — все должно быть уничтожено огнем».

В Южной Индии, «как только умирает савара, у входа его жилища делают выстрел из ружья для того, чтобы спасти *куба* (духа). Труп обмывают, переносят на семейную кремационную площадку и сжигают. Всё, чем владеет человек, — луки, стрелы, топоры, кинжалы, ожерелья, одежда, рис и т. д. — сжигается вместе с его телом». Наконец, чтобы не продолжать сверх меры перечисление примеров, приведем слова де Гроота: «Мы, не колеблясь, утверждаем, что было время, когда смерть человека в Китае влекла за собой полное разорение его семьи... Впоследствии обычай погребения ценных предметов вместе с покойником мало-помалу смягчился, не исчезнув, однако, совершенно. Но вместе с тем все

больше становилось обязательным *сяо* (долг уважения детей в отношении родителей), т. е. дети, пере-

==256

став отказываться в действительности от наследства родителей, с тем большим рвением продолжали сохранять внешние знаки отказа от него, надевая наименее ценные одежды, употребляя возможно более простую пищу и т. д.».

Общепринятое истолкование сводит эти обычаи к нескольким основным мотивам: их объясняют стремлением доставить покойнику всё, что необходимо, дабы он не был несчастен в новой обстановке, следовательно, если речь идет о высокопоставленной личности, снабдить ее всем, что нужно для поддержания своего ранга; стремлением избавить живых от предметов, оскверненных смертью и ставших негодными для пользования. Этим объяснялся распространенный почти повсеместно обычай сжигать и сносить жилище, в котором кто-нибудь умер. Стремление избежать опасности: как бы покойник, который ревниво наблюдает за оставшимися в живых, не вздумал вернуться и забрать то, что ему принадлежало. Эти мотивы или хотя бы один из них имеются налицо в сознании тех, кто соблюдает данные обычаи.

Тем не менее иногда задаются вопросом: достаточны ли эти мотивы для объяснения обычая, столь необыкновенного и столь противоречащего по видимости самому очевидному интересу живых? Так, в Конго «на покойника надевают его кораллы, если он их имел, и всё наиболее ценное, что у него есть, всё это должно погибнуть вместе с ним. Но почему? Если из жадности, из нежелания людей расставаться со своими богатствами даже в могиле, то ведь чувство жадности должно проявиться и у наследника, который не пожелал бы согласиться с потерей. Всё, что я узнал на этот счет, сводится к тому, что они поступают так из слепого повиновения Кисеи, который предписал им делать так, и они слишком невежественны, чтобы позволить себе рассуждать по поводу религии, которой повинуются безоговорочно».

Правда, случается, что наблюдатели в сообщениях смешивают сами факты с истолкованием, которое им кажется наиболее естественным. Однако бывает, что указанные мотивы определенно приписываются как будто самими туземцами. «Они воображают и верят, что души этих колдунов, топоров, ножей и всего, что посвящается покойникам, особенно на великом празднике мертвых, отправляются в иной мир, служить душам покойников, хотя тела котелков, шкур, топоров и т. д. остаются в могилах и гробах вместе с останками умерших. Это их обычный ответ на наши замечания, что мыши поедают масло и лепешки, а ржавчина и гниение уничтожают шкуры, топоры и другие орудия, которые они погребали и клали в могилу с телами родственников и друзей».

Но часто обычаи продолжают существовать тогда, когда первоначальный смысл их уже утерян. Те, кто их соблюдает, никогда не преминут, конечно, дать объяснение, сообразное с нынешними пред-

ставлениями и чувствованиями, подобно тому как мифы могут обрасти несколькими слоями дополнений и иллюстраций, противных первоначальному смыслу, когда коллективные представления, из которых эти мифы возникли, изменились вместе с социальной средой. Можно допустить, что на самом деле в низших слоях общества, где продолжается обычай уничтожать все принадлежащее покойнику, туземцы сами себе объясняют его указанными выше мотивами, однако и в данном случае следует задаться вопросом, не должны ли обычаи в действительности быть связаны с другими коллективными представлениями, присущими мистическому и пра-логическому мышлению.

Согласно нашей точке зрения, эти обычаи предполагают, прежде всего, сопричастность, представляемую и ощущаемую первобытным человеком. Предметы, употреблявшиеся человеком, одежда, которую он носил, его оружие, его украшения суть нечто от него, суть он сам (в смысле, который получает глагол *быть* благодаря закону сопричастности), точно так же, как его слюна, обрезки ногтей, волосы, испражнения, хотя, допуская, и в несколько меньшей степени. В эти предметы перешло от него нечто, делающее их продолжением его личности. Мистически эти предметы ныне неотделимы от него. Благодаря своего рода поляризации¹ они уже не оружие и не украшения вообще. Это — оружие или украшения того или иного лица, которые в дальнейшем не могут быть лишены фиксированной принадлежности и сделаться достоянием другого. Но для мышления первобытных людей мистические признаки предметов, их таинственные свойства играют как раз наиболее важную роль: будучи ориентировано иначе, чем логическое, мышление первобытных людей приводит к совершенно иному образу действия, к поведению, с точки зрения утилитарной, подчас неразумному. Например, вождь решил назавтра предпринять охотничью экспедицию; вместо того чтобы отправиться на покой и хорошо выспаться, быть бодрыми, бороро проводят ночь в песнях и плясках. Фон ден-Штейнен, которого это поражает, не знает, по видимому, что, на взгляд бороро, поимка дичи гораздо больше зависит от магического действия, оказываемого на нее песнями и плясками, чем от быстроты и ловкости охотника. Так и при мысли о том количестве труда, какого требует от первобытного человека изготовление оружия, лодок, утвари, невольно напрашивается вопрос, как могут они при каждом смертном случае жертвовать продуктом стольких усилий и терпения, продуктом, им крайне необходимым. Но в том-то и дело, что действительная полезность оружия и утвари, на их взгляд, нечто совершенно второстепенное по сравнению с мистической связью, которая устанавливает партиципацию между этими

¹ Превращению в собственную противоположность.

предметами и бытием того, кто их сделал, пользуется и владеет. Пусть этот человек умер; что же делать с тем, что ему принадлежит? Для пра-логического мышления здесь даже и вопроса не возникает. Для него не существует нескольких возможных решений: партиципация между умершим и тем, что ему принадлежало, такова, что мысль о полезности

этих предметов для кого-нибудь помимо их владельца не возникает. Необходимо, следовательно, чтобы данные предметы его сопровождали. Их положат возле тела, а так как предметы вообще считаются одушевленными, то их признают переселившимися, подобно покойнику, в соседнюю область, куда смерть (в первой стадии) его перенесла.

Указанные только что мотивы не противоречат мистическому происхождению этих обычаев. Было бы опасно, например, завладеть предметами усопшего: тот, кто стал бы ими пользоваться, рисковал бы вызвать гнев и раздражение покойника и сделаться жертвой его мести. Можно думать и так, что покойник будет признателен за заботы тех, которые отправили с ним в путь всё, что ему принадлежало, и в награду не станет смущать покоя оставшихся в живых и т. д. Однако эти соображения и мотивы играют второстепенную роль. Они находят объяснение в первоначальной мистической связи между предметами, принадлежавшими покойнику, и самим покойником, тогда как мистическая связь не может быть объяснена этими мотивами, имея источником непосредственно коллективные представления, свойственные пра-логическому мышлению. Для последнего на данной стадии владение, собственность, пользование совершенно не отличаются от сопричастности. Мистическая связь не может быть разрушена смертью, тем более что покойник продолжает жить и его отношения с общественной группой не обрываются окончательно. Если говорить нашим языком, то он останется собственником того, что ему принадлежит, и рассматриваемые обычаи просто свидетельствуют о том, что право собственности за ним признается. Следует только разуметь, что в этот момент собственность заключается в мистической связи, в сопричастности владеющего и его имущества. Данная связь не позволяет возникнуть даже мысли о том, что имущество может перейти в другие руки или, перейдя к другому, на что-нибудь сгодится, не говоря уже о тех губительных последствиях, которые способно повлечь само нарушение мистической связи.

Хотя наблюдатели очень далеки обычно от описанной системы идей, бывает все же, что сам их способ выражения подтверждает более или менее отчетливо наш взгляд. Прежде всего, нам часто сообщают, что погребению, разрушению и принесению в жертву подвергаются предметы, принадлежащие покойнику лично, т. е. пред-

17*

==259

меты, которые были изготовлены им самим или находились в его исключительном пользовании. Разрушение и уничтожение не распространяется обычно на предметы, которые являются собственностью (в мистическом смысле) других членов семьи. «Вдова хранит все корзины и украшения, сделанные ею». На Новой Гвинее «часть луков и стрел мужчины и вообще всего, что ему принадлежит, ломается на могиле, и осколки оставляются здесь в качестве свидетельства неспособности покойника пользоваться ими впредь. Подобный обычай соблюдается также и в отношении кухонной утвари или орудий женщины. На могилу кладут ее юбку и всё, что она носила в момент смерти». Иногда наблюдатель указывает на мистический характер связи между покойником и принадлежавшими ему предметами. «Одежда, оружие, утварь покойника погребаются вместе с ним. Челнок из коры опрокидывается на его могиле или пускается по воле течения. Все предметы, принадлежавшие покойнику, но не могущие быть погребенными вместе с ним, приносятся в жертву. Их сжигают, бросают в воду или вешают на деревьях, ибо они являются *эли'ари таи*, т. е. заклятыми. Это новый вид табу, который часто встречается и в других местах».

Последнее сравнение, на наш взгляд, очень метко, тем более что это табу налагается на тех, кто составляет часть той же общественной и религиозной группы, что и покойник, но не касается прочих. Так, у баронга, когда умирает член племени, «одежда и всё, что он носил на себе, бросаются в его оставляемую на произвол судьбы хижину. Тарелки, сосуды для браги разбиваются на его могиле: никто не смеет к ним притронуться». Жюно, однако, замечает: «Кроме христиан... Одна новообращенная из Рикатла, по имени Лоис, рассказывала мне, смеясь, что она очень дешево дополнила свой комплект посуды, купив ее у наследников одного покойника, которые готовы были отдать ее почти задаром». Последний факт весьма знаменателен. Несомненно, у баронга мистическая связь между человеком и принадлежащими ему предметами недостаточно сильна, для того чтобы эти предметы обязательно приводились в то же состояние, что и их владелец после смерти. Однако для оставшихся в живых они — табу, и их предпочитают скорее уничтожить, чем пользоваться ими. Однако доказательством, что туземцы их уничтожают не для того, чтобы покойник мог ими пользоваться, или из страха, что он придет за принадлежащими ему предметами и т.д., служит тот факт, что они без особых угрызений совести уступают их соплеменникам, принявшим христианство.

И у го, бенгальских дравидов, по смерти человека уничтожают его личные вещи, однако в основе происходящего отнюдь не лежит мысль, что покойник извлечет из этого какой-нибудь прок. «Го всегда на такой вопрос отвечали отрицательно. Они давали мне то же объ-

==260

яснение, которое я получил уже от туземцев чуликата мишми в Верхнем Ассаме: они не хотят извлекать выгоду из смерти члена семьи... Они бросают в огонь все его личные вещи, одежду и сосуды, которыми он пользовался, оружие, которое он носил, и серебро, которое было на нем. С новыми предметами, однако с такими, которыми он еще не успел попользоваться, поступают не так, как с теми, которые принадлежали ему долго, — их не уничтожают. Часто случается, что уважаемые лица, находящиеся в преклонном возрасте, воздерживаются от ношения новых одежд, которые поступают в их владение, для того чтобы избежать уничтожения обнов во время похорон». Трудно дать лучше почувствовать, что собственность по своей сущности — мистическая связь, установившаяся между владельцем и предметами, которые стали сопричастны ему каким-нибудь образом, потому, например, что данное лицо употребляло их или носило на себе; если предметы уничтожаются со смертью владельца, то это происходит потому, что смерть не обрывает мистической связи: сопричастность продолжается. С одной стороны, она противодействует всякой возможности пользоваться предметами, с другой — обуславливает обычаи, отдающие, так сказать, вещи в распоряжение покойника. Нет непрременной необходимости, чтобы предметы покойника подверглись уничтожению. Покойник может оставаться владельцем живых богатств. «Есть духи (покойников), которые становятся очень богаты скотом и рабами в результате делаемых им постоянно приношений; этот скот считается священным, за ним наблюдают родственники покойника, духу которого скот принадлежит».

Возможно, что в этой сопричастности, сохраняющейся между покойником и тем, что с ним мистически связано в виде собственности, следует искать источник большого числа обычаев, относящихся к трауру, особенно обычаев, часто столь жестоких, сложных и продолжительных, которые обязательны для вдов в некоторых обществах низшего типа.

Некоторые соображения склоняют именно к такому выводу. Прежде всего, обыкновенно вдова перестает соблюдать эти обычаи как раз в тот момент, когда происходит церемония, венчающая траур, т. е. когда завершается вторая стадия смерти, когда смерть становится окончательной и обрываются все отношения между покойником и общественной группой. Однако в тот промежуток, который отделяет смерть от заключительной церемонии, покойник даже после первых похоронных обрядов особенно внимателен к поведению вдовы. Он наблюдают за нею и готов вмешаться, если она не соблюдает траур по всей строгости. Родственники покойника прилагают старания, чтобы вдова не уклонялась от своего долга; в противном случае они могут наказать ее и даже убить. Следовательно, между вдовой и ее покойным мужем сохраняется весьма сильная связь. Кро-

==261

ме того, эта связь при жизни мужа во многих отношениях походила на то, что мы называем собственностью в том мистическом смысле, какое имеет данное слово для пра-логического мышления. В огромном числе низших обществ начиная со дня заключения брака женщина, которая до этого пользовалась величайшей свободой в половом отношении, становится табу для всех членов группы, кроме мужа¹. Она принадлежит ему не только потому, что он ее приобрел, иногда за очень дорогую цену, и измена становится, таким образом, своего рода кражей, но и потому что между женой и мужем устанавливается сопричастность, которая, несомненно, ставит женщину в зависимость от мужа, но также ведет к тому, что действия жены отражаются на муже. Например, если муж находится на охоте или на войне, то его успех и даже жизнь могут пострадать от неосторожного или неподобающего поступка жены. Если муж отсылает жену и дает ей развод, то мистическая связь обрывается. Однако если он с ней не развелся, если он умер, то между ними сопричастность сохраняется со всеми вытекающими последствиями.

В наиболее строгом смысле последствия должны были бы приводить к смерти вдовы вместе со смертью мужа. Но как раз подобный обычай часто встречается даже в обществах уже довольно высокого типа в тех случаях, когда покойный — важная особа. Не раз при смерти африканских царьков их жены или по крайней мере часть жен приносились или, скорее, приносили себя в жертву. «В былые времена, — говорит Эллис, — едва только царь испускал дух, женщины во дворце начинали ломать обстановку, украшения, утварь и затем убивали себя самих». Известно, что в Индии, на Дальнем Востоке, особенно в Китае, самоубийство вдов на могиле мужей еще довольно распространено. Характерны выражения, в которых об этом рассказывает де Гроот. «Наиболее многочисленной, — говорит он, — является группа, охватывающая самоубийства, совершаемые вдовами, которые хотят избежать риска выйти снова замуж или каким-нибудь другим способом нарушить верность и целомудрие... И действительно, будучи собственностью мужа, всякая уважаемая вдова даже после смерти мужа может считать факт своей принадлежности другому лишь величайшей несправедливостью в отношении покойного, как бы воровством... Она будет бояться, что воссоединится с мужем в другом мире менее чистой, чем была во время его смерти. Эти соображения и мотивы, по всей видимости, весьма древние, их зарождение следует относить к быту племени... которое имело в обычае

¹ Например, у маори в Новой Зеландии «когда-то каждая женщина... могла выбрать себе столько возлюбленных, сколько ей было угодно, не вызывая ни у кого осуждения, пока

родные не выдавали ее замуж: с момента замужества она становилась *тану* и в случае неверности ей грозила смерть.

==262

оставлять в пустыне на произвол судьбы вдову на том основании, что после смерти мужа она становится женой духа; это племя обращалось на деле со вдовами так, как китайцы еще и ныне поступают обыкновенно с неодушевленными вещами покойников».

Но вдова становится женой духа лишь временно, до того момента, когда совершается церемония, делающая смерть вполне законченной и обрывающая последние связи между покойником и его общественной группой. Вдову, следовательно, можно оставлять в живых, если только создать такие условия, при которых дух покойника, который все еще хозяин, не разгневается и не сочтет себя вправе вернуться для защиты своих притязаний, смущая покой общественной группы. Отсюда берется большинство обычаев, обязательно выполняемых вдовой, хотя те, которые требуют их соблюдения, часто представляют, что действуют по иным мотивам, например из желания избежать опасного прикосновения, так как вдова, будучи осквернена смертью мужа, может передать скверну оставшимся в живых, и т. д. Впрочем, в утилитарных мотивах остается след мистической связи, позволяющей нам добраться до первоначального смысла обычаев. Упомянутые мотивы, однако, второстепенны, существенна мистическая связь. Не входя в крайне сложные подробности обычаев траура, объяснение которых не является задачей настоящей работы, я приведу несколько примеров, показывающих, что вплоть до церемоний, завершающих последнюю стадию смерти, жена остается мистической собственностью умершего мужа и необходимы специальные обряды для прекращения этой сопричастности.

У северных племен Центральной Австралии «*итиа* (младший брат) умершего отрезает волосы вдове и затем сжигает их... Следует прибавить, что рано или поздно женщина становится собственностью *итиа*. Волосы с головы вдовы бросаются в огонь. Вдова посыпает свое тело золой из очага и продолжает это делать в течение всего траурного периода. Если бы она не поступала так, то *атниринья*, или дух покойника, который за ней следует повсюду, убил бы ее и снял с ее костей мясо». Когда траур кончается и покойник отправляется на стоянку в Алчеринга, вдова отдается одному из младших братьев покойника. Однако и это не обходится без сложных церемоний. Наконец, «в какой-нибудь вечер женщина отправляется на стоянку *итиа*, но спят они отдельно, по разным сторонам очага. На следующий день *итиа* передает женщину мужчинам, находящимся с *итиа* в родстве, — *ункалла*, *иммунна*, *окилиа*, *итиа*, *гаммона* и *окниа*, т. е. представителям всех классов. Все они имеют право иметь сношения с вдовой и дают ей в подарок *альпита*, красную охру, полоски меха и т. д. Подарки она несет на стоянку *итиа*, который украшает ее полученными полосками меха. Ранее *итиа* послал через нее этим лю-

==263

дям в подарок копья и щиты, без чего они позже имели бы право убить его, если бы он овладел вдовой, не сделав им подарка и не позволив им иметь с ней сношения. Если намеченный *итиа* отказывается от вдовы, то она переходит к другому, более молодому брату». Для того чтобы могла установиться мистическая связь между женщиной и ее новым хозяином, недостаточно, чтобы связь между ней и умершим хозяином была прервана смертью последнего. Женщина должна была, так сказать, сделаться бесхозной, дабы снова стать чьей-либо собственностью. При этом она вправе стать собственностью брата покойного мужа. Здесь приходит мысль о левирате. Не отрицая утилитарного и юридического характера, который принял этот институт в очень многих обществах, мы в результате всех изложенных выше соображений приходим к выводу, что источник данного обычая следует искать в коллективных представлениях того же рода, что и представления, руководящие поведением австралийцев.

У баронга сохранение связи между вдовой и умершим мужем ясно выражено в следующих обычаях: «В течение недель, которые следуют за смертью мужа, совершаются два предварительных обряда: то, что называют *бегством в кустарник*. Вдова тайком покидает селение покойника. Она уходит далеко, в те места, где ее не знают, и отдается какому-нибудь человеку невысокой нравственности. Однако она не беременеет от него. Она вырывается и возвращается к себе, убежденная, что отделалась от своего несчастья». Вдова отделалась от проклятия или скверны, ставших ее уделом в результате смерти мужа. Немного времени спустя один из родственников покойного, тот, кто по закону наследует эту женщину, приходит к ней и приносит ей подарок... прося отнести его своим родителям и известить их, что такой-то явился за ней. Отныне этот мужчина будет заботиться о ней. На него возлагается забота об ее урожае, он станет навещать ее в селении покойного. Однако в течение целого года вдова не покинет своего жилища. Она еще раз обработает землю для умершего мужа, и, лишь когда произойдет ввод во владение наследника, она отправится к своему новому господину и сделается его женой...

Однако супруга, полученная по наследству, отнюдь не является собственностью наследника в отличие от купленной жены. По существу, она остается собственностью старшего сына покойника. Она лишь женщина «для спанья». Дети, которых она имела от первого мужа, принадлежат не второму мужу, а старшему сыну первого. Те дети, которых она родит в новом положении, также не станут собственностью наследника покойного. Считается, что новый муж еще работает для своего покойного брата (или дяди с материнской стороны), и плоды этого своего рода полубрака также достаются подлинному главе наследства, старшему сыну. Новому мужу может принадлежать

==264

лишь одна из родившихся в этом браке девочек. Но зато ему принадлежит привилегия получать каждый вечер свою миску пищи от новой жены». В этом случае «изъятие из собственности» вдовы не является полным, а так как собственность в обществе ронга уже облечена в юридические формы, то сопричастность, делящаяся между женщиной и покойным мужем, выражается в определенных правоотношениях между лицами.

Таким образом, по крайней мере часть траурных обычаев должна восходить к делящейся сопричастности, которая в пра-логическом мышлении соответствует тому, чем для

логического мышления станет понятие собственности. На данной стадии это еще не понятие, а одно из тех представлений, одновременно общих и конкретных, примеры которых мы видели в большом количестве и которые всегда окутаны комплексом мистических идей и чувствований. Предмет, которым владеют, сопричастен природе того, кто им владеет, предмет, который принадлежал покойнику, сопричастен природе покойника (по крайней мере до церемонии, завершающей траур) и внушает те же чувства, что и покойник.

По тем же соображениям, однако, не менее неприкосновенна и собственность живого. Предметы, находящиеся в чьем-либо владении, сопричастны их собственнику в такой мере, что никому другому нет интереса завладеть ими. Так, у гвианских макузи «собственность каждого индивида, заключается ли она в его шалаше, или в его утвари, или в его возделанном участке, является священной. Нарушение права собственности, за исключением случая войны, почти невозможно. Споры и конфликты из-за собственности поэтому исключительно редки». Достаточно также каким-нибудь внешним знаком показать, что предмет кому-нибудь принадлежит, чтобы он сделался неприкосновенным. «Про дикарей кулана рассказывают, что они окружили свои плантации простой шерстяной ниткой или лианой на высоту двух футов от земли, и это в полной мере служило защитой их собственности: величайшим преступлением было бы переступить преграду, все верили, что совершивший такой поступок не замедлит умереть. Такое же верование господствует и у амазонских индейцев». В Новой Зеландии «туземец оставляет иногда на совершенно открытом месте все свое имущество, отметив только (кусочком воска), что оно принадлежит ему, и, как бы часто ни было посещаемо это место, никто не тронет имущества... Небольшим кусочком воска человек обеспечивал неприкосновенность входа в свое жилище, в котором находилось все, что было ценного, где хранились его припасы: никто не осмелился бы дотронуться до этого входа». Другими словами, «если кто-нибудь хотел защитить от посягательства свой урожай,

==265

ДЯМ В ПОІ

убить егд^ ^Q зволив/%^ ется о^Y%^

бы то ни было еще, он делал их *тану*. Если я изготовления челнока, то в том случае, ги заняться им немедленно, делал его (. е. превращал в

сть является, таким образом, «священной», щите при помощи внешней силы, а это отно-ере к тому, что принадлежит целым группам, и оных лиц. Согласно Б. Смитю, «каждому из членов известно, какая территория принадлежит племени, дены столь же тщательно, как если бы это делал земхе мы видим и у племен Центральной Австралии. Спенен говорят, что м^жду ними никогда не бывает конфликтов у поводу и что никогда ни одно племя не пытается овладеть орией другого. И что бы оно могло с ней сделать? Представлео территориях прежде всего мистическое. Главенствующую роль рает не количество дичи или воды, находящееся на территории, а распределение «местных тотемических центров», где пребывают духи, ожидающие своего перевоплощения в племени. Какой же смысл одному племени сгонять с данной территории другое племя, чьи предки здесь мистически жили и продолжают жить? Партиципация между общественной группой и почвой столь тесна и близка, что не возникает даже и мысли об изъятии земли из собственности определенного племени. При таких условиях собственность группы «священна», по выражению Шомбургка: она неприкосновенна, и на деле ее не нарушают, поскольку коллективные представления, упоминавшиеся нами, сохраняют свою власть и силу.

Это мистическое чувство собственности может в некоторых случаях сделаться препятствием к обмену. Дать что-нибудь из своего имущества — значит дать что-то от себя, следовательно, дать власть над собой. Обмен — операция, содержащая в себе мистические элементы. Как бы это ни было выгодно и соблазнительно, но часто первобытный человек сначала станет от него отказываться. «Они не любят продавать иностранцам. Когда мексиканец хочет купить барана, зерно или пояс, то *тарагумар* сначала говорит, что ему нечего продавать... Покупка устанавливает своего рода братство между обеими сторонами, которые в дальнейшем называют друг друга *нарагуа*, между ними возникают отношения, почти похожие на те, которые существуют между *compadres*¹ у мексиканцев».

¹ Кумовьями или кунаками

==266

13

После церемоний, завершающих траур, смерть индивида становится полной в том смысле, что его сношения с общественной группой, в которую он входил при жизни, окончательно обрываются. Если все, что ему принадлежало, не было уничтожено, то оставшимся имуществом можно располагать. Его вдова может стать женой другого. Даже имя его, которое до этого было запрещено произносить, может быть, как мы это видим у некоторых племен, пущено в оборот. Значит ли это, что между покойником и живыми исчезло всякое взаимное влияние? С точки зрения логической мысли, которая не терпит противоречия, неизбежным кажется именно такое последствие. Не так, однако, обстоит дело для пра-логического мышления, которого противоречия не пугают, по крайней мере в его коллективных представлениях. С одной стороны, после заключительной церемонии нечего больше бояться, нечего ждать от покойника. С другой, однако, общественная группа ощущает себя живущей в самой тесной зависимости от своих мертвецов вообще. Группа живет и сохраняется лишь благодаря им. Прежде всего само племя по необходимости пополняется из их среды. Затем благоговение, которым окружены, например, у австралийцев *чуринги*, те *чуринги*, которые представляют предков, даже суть предки в том смысле, какой имеет данное слово при законе сопричастности; периодически совершающиеся племенами тотемические церемонии, от которых зависит их благополучие, наконец, другие институты — все это свидетельствует о сопричастности, ощущаемой между общественной группой в ее нынешнем виде и ее покойниками. Речь идет не только о недавно умерших, трупы которых еще не совсем разложились, но главным образом о покойниках, ушедших на стоянку Альчеринга: последние пребывают в *чурингах*, а также и в своих *нанья*, в том месте, где их мифический предок исчез под землей.

Возникает ряд неопределенных трудностей для логического мышления, которое не в состоянии допустить многосущность личностей, **их** одновременную локализацию в нескольких разных местах. Уже когда речь идет о периоде, предшествующем концу траура, т. е. окончательному уходу покойника, мы плохо понимаем, как это возможно, чтобы покойник одновременно пребывал в могиле вместе с телом и в то же время был в жилище, где обитал при жизни, в виде своего рода домашнего бога, хотя, на взгляд китайцев,

например, в этом нет ничего несообразного. Еще в меньшей мере, однако, мы можем уложить в абсолютно понятную схему коллективные представления австралийцев, относящиеся к совершенным покойникам. Мы не в состоянии **ни** определить при помощи ясного понятия индивидуальность этих

==267

покойников, ни составить себе удовлетворительное представление о том, каким образом общественная группа сопричастна их бытию, а они сопричастны группе, пользуясь терминами Мальбранша. Достоверно, что взаимная сопричастность реальна, как было показано выше, что ее отнюдь не следует смешивать с тем, что в других обществах будет названо культом предков, что она связана со свойствами, присущими пра-логическому мышлению.

Когда рождается ребенок, определенная личность вновь появляется, или, говоря более точно, возрождается. Всякое рождение — перевоплощение. Существует большое множество обществ, негрских, малайско-полинезийских, индейских (группы сиуксов, алгонкинов, ирокезов, пуэбло, северо-западных), эскимосских, австралийских, где правилом является система перевоплощения покойника и унаследование его имени в семье или в клане. Индивид рождается у племен северо-западной Америки вместе с именем, с социальными функциями, с гербом... Число индивидов, имен, душ и ролей в клане ограничено, и жизнь клана не что иное, как совокупность возрождений и смертей всегда одних и тех же индивидов. Хотя и в менее чистом виде, но это явление существует как необходимый институт также у австралийцев, у негритосов. Клан по своему происхождению осознается и представляется связанным с какой-нибудь точкой земной поверхности, которая служит центральным обиталищем тотемических душ, с теми скалами, в которые вошли предки и откуда выходят зачатые дети, откуда, наконец, распространяются среди тотемического вида души животных, размножение которых обеспечивается данным кланом.

Таким образом, рождение — просто переход от одной формы жизни к другой, совсем так же, как и смерть. Подобно тому как смерть индивида, по крайней мере в первый момент, есть лишь перемена обстановки и местопребывания при неизменности всего остального, так и рождение есть лишь переход индивида к свету при посредстве родителей. «Ребенок не есть прямой результат оплодотворения. Он может явиться и без него. Оплодотворение лишь подготавливает, так сказать, мать к зачатию и рождению в мир ребенка-духа, наперед уже образовавшегося, обитающего в одном из местных тотемических центров». Принимая во внимание общую ориентацию пра-логического мышления и его преимущественный интерес к мистическим элементам всякого явления, физиологическая сторона рождения заслоняется бесконечно более важным представлением о тотемических связях между ребенком и родителями. Совершенно неизбежно, что рождение, как жизнь, смерть и болезнь, представляется в мистическом виде, в форме сопричастности. У племен Северной Австралии родословная класса, а также тотема строго ведется по отцовской линии. Ребенок-дух никогда не вселится в женщину, если она не жена

==268

мужчины, принадлежащего к той же половине племени и тому же тотему, что и ребенок. Вообще, австралиец считает, что дух входит в женщину, дети которой рождаются в том же классе, к которому принадлежит он сам. Духи, так сказать, подстерегают возможную мать в разных местных тотемических центрах, в которых они пребывают. Каждый дух сознательно, по своей воле и безошибочно выбирает себе мать. «Если жена мужчины, принадлежащего к тотему змеи, зачала в месте, обитаемом духами пчел, то это означает, что ребенок-дух из тотема змеи сопровождал отца от того места, в котором данный дух находился, и вошел в женщину. Женщина, которая не хочет иметь ребенка, тщательно избегает прохождения через местные тотемические центры. Если ей все же приходится здесь проходить, то она быстро бежит, умоляя детей-духов не входить в нее».

Аналогичное представление о зачатии встречается и в других местах. Так, у багандов «если ребенок рождается мертвым или умирает в раннем возрасте, то его погребают на перекрестке и на могилу кладут колючки. Каждый раз, когда мимо проходит женщина, она бросает на могилу несколько побегов травы для того, чтобы помешать духу войти в нее, а ребенку возродиться». Во французском Конго детей, матери которых умерли во время родов, бросают в лесу, однако «при этом стараются выбрать место около дороги, для того чтобы души детей могли выбрать себе новую мать среди проходящих женщин».

Среди племен разных частей Австралии очень распространено верование, которое прекрасно показывает, что перевоплощение духов или то, что мы называем рождением, представляется независимым от физиологических условий. Белых считают предками, вернувшимися в мир. «Миаго заверял меня, что это является общепринятым мнением, и мое личное наблюдение впоследствии подтвердило данный факт. В Перте один из колонистов, благодаря своему предполагавшемуся сходству с одним покойным членом племени с реки Муррей, дважды в год удостоивался посещения мнимых родственников, которым приходилось для этого проходить 60 миль через враждебную страну». «С тех пор как они знают про существование белых, они усвоили идею, будто их души возродятся впоследствии в телах белых... Думая распознать в некоторых из колонистов давно умерших родичей, они давали этим белым имена, которые при жизни носили их родичи. Подобное верование встречается не только у чернокожих Порт-Линкольна, но и у туземцев Виктории и Аделаиды». В северо-западной Австралии старики обычно говорят, что духи мертвых уходят на запад, в сторону заходящего солнца. Туземцы Западной Австралии имеют такое же верование.

==269

Вот почему, когда «они увидели, что белые приезжают к ним по морю с запада, они тотчас же приняли их за своих перевоплотившихся родичей». «Среди туземцев яктрувунтера я наткнулся на верование, будто белые были когда-то черными. Однажды старики спросили у меня, давно ли я был черным, как они. Мне сказали, что я принадлежал к роду Мунгал». Говорят, что Бэкли, тот белый, который провел столько лет среди дикарей Порт-Филиппа (Виктория), обязан жизнью тому факту, что туземцы-дикари верили, будто он был одним из чернокожих, который возвратился к жизни. Это же верование было обнаружено в Порт-Линкольне (Южная Австралия) в 1846 г. Шюрманом, по словам которого «они твердо верят

в предсуществование душ черных людей». Однажды Блэнд, пытаясь поколебать это верование, сказал туземцам: «Это нелепо, я пришел сюда впервые». На это один смысленный юноша ему ответил: «Но в таком случае как ты нашел дорогу?» Их убеждение начало во всяком случае ослабевать, когда они увидели, что у белых появляются дети». Последняя деталь ясно показывает, что раньше туземцы воображали, будто в лице белых перед ними воплощения их умерших предков, не прошедших через рождение в собственном смысле слова. Именно на таком толковании факта останавливается и превосходный наблюдатель Рот. Он отмечает, что в большинстве наречий северного Квинсленда для обозначения европейца, духа или души умершего туземца употребляется одно и то же слово. По его словам, австралийцы верят, будто европеец представляет собою не тело покойного туземца, возвратившегося к жизни, а перевоплотившееся в белого жизненное начало (душу, духа).

Тем не менее обычно перевоплощение происходит посредством беременности и ребенок-дух, который перевоплощается, находится уже в определенном отношении к отцу и матери, порождающим его. Ребенок-дух представляет собой в невоплотившемся состоянии часть класса или тотема отца или матери. Но подобно тому как человек, который испустил дух, еще не совсем покойник, ребенок, который только что явился на свет, еще далеко не рожден. Если говорить нашим языком, то рождение, как и смерть, совершается в несколько приемов. Подобно тому как мертвый становится совершенным лишь после заключительной церемонии, заканчивающей похороны, и только благодаря церемонии, так и новорожденный становится совершенным лишь после заключительных церемоний посвящения и лишь благодаря им. Наилучшим способом для выражения данных представлений, свойственных пра-логическому мышлению, является, быть может, рассмотрение сложной сети партиципации. Индивид более полно рожден или более полно умер в зависимости от того, включен ли он в некоторые из этих партиципации или изолирован от них. Большая

==270

часть обычаев, относящихся к покойникам, имеет целью разорвать их сопричастность общественной группе живых и установить сопричастность общественной группе ее умерших членов; точно так же большинство обычаев, относящихся к новорожденным, к детям и новопосвящаемым, имеют целью, как мы увидим, сделать их все в большей степени сопричастными жизни общественной группы, к которой они принадлежат.

Период, который следует непосредственно за родами, совершенно аналогичен тому, который наступает после последнего вздоха. И в том, и в другом случае этот период характеризуется крайней восприимчивостью субъекта. Конечно, новорожденный не внушает тех же двойственных чувств, что недавно умерший: его не боятся, к нему не питают также особо сильной привязанности. Однако его представляют таким же хрупким, столь же подверженным множеству опасностей, как и недавно умершего. Обычаи, связанные с *кувалдой* и рассмотренные выше, достаточно свидетельствуют о тех заботах, которые уделяются ему. Сопричастность ребенка общественной группе живых крайне ограничена. Он едва лишь вошел в эту группу точно так же, как человек, испутивший дух, не совсем умер. Здесь еще нет ничего окончательного. Душу, которая только что покинула тело, умоляют вернуться, упрашивая не покидать тех, кто ее любит, чувствуют ее еще совсем близкой. Точно так же новорожденный, издавший первый крик, скорее кандидат на жизнь в

общественной группе, чем живой. Здесь также нет еще ничего решенного. Если существует хотя бы слабое основание для недопущения ребенка, то это делают без всяких колебаний.

Именно в этих коллективных представлениях, по-видимому, следует искать главнейший источник обычая детоубийства, столь распространенного в разных формах среди большого числа низших обществ. Умерщвлению подвергаются дети то женского, то мужского пола. В одних случаях убивают обоих близнецов, в других — одного из них. Если рождаются близнецы разного пола, то иногда убивают мальчика, иногда девочку; в некоторых обществах, впрочем, рождение близнецов рассматривается как счастливое событие. Вестермарк собрал много данных относительно таких обычаев. Обыкновенно последним дается утилитарное объяснение: мать, которая кормит одного ребенка, не смогла, мол, выкормить и второго. У австралийских племен, исследованных Спенсером и Гилленом, детоубийство применяется повсюду из этих соображений. Если мать хоть раз дала грудь новорожденному, то его уже не убивают.

Данный мотив, однако, не единственный из приводимых для оправдания детоубийства. У абипонов «матери кормят своих детей три года, в течение этого времени они не имеют половых сношений с

==271

мужьями, которые, наскучив столь длинным перерывом, часто берут другую жену. Вот почему женщины, боясь быть отвергнутыми, убивают детей до их рождения... Я знал таких женщин, которые убивали всех детей, рождавшихся у них, причем никому не приходило в голову предупредить эти убийства или покарать за них. Матери искренне оплакивают своих детей, умирающих от болезни, но те же матери совершенно хладнокровно раздавливают своих новорожденных на земле или истребляют их каким-нибудь другим способом». В других местах ссылаются не на необходимость удержать мужей, а на соображения экономического порядка. У индейцев Парагвая «на женщине лежит тяжкая работа по обеспечению продуктами с огорода и поля. На ней также лежит обязанность переноски имущества. Ленгуа — кочевое племя... Они часто делают в день переходы по 10 и 20 миль, причем женщина несет на себе всю домашнюю движимость: посуду, кувшины для воды, шкуры и ткани, сложив их в широкий плетеный мешок, который надевается на спину. В руке ей часто приходится держать железный брусок, иногда кошку, домашнюю птицу или какое-нибудь домашнее животное. На плечах, кроме того, у нее сидит ребенок. Мужчина шествует впереди, неся только лук и стрелы... Матери было бы совершенно невозможно иметь больше одного ребенка: она просто не смогла бы их носить на себе и заботиться о них».

Нельзя отрицать важность приведенных разнообразных мотивов: воздействие **их** в данной обстановке может порой быть действительно непреодолимо. Однако, с одной стороны, мы отнюдь не видим, чтобы детоубийство ограничивалось всегда таким случаем, когда мать кормит уже одного ребенка или боится, что муж ее возьмет другую жену. С другой стороны, этих мотивов было бы, без сомнения, недостаточно для объяснения детоубийства, если бы коллективные представления не превращали детоубийство, совершаемое порой в момент рождения (что имеет центральное значение), в почти безразличный акт, ибо новорожденный лишь в бесконечно малой степени сопричастен жизни общественной группы. Так, калифорнийские галлиномеро «не ограничиваются, по-видимому, убийством близнецов, они

не делают также различия между полом убиваемых: они просто истребляют и мальчиков и девочек, особенно если дети плохо сложены. Детоубийство должно было совершаться непосредственно после рождения... если ребенка оставляли хотя бы на три дня, то его жизнь уже была вне опасности. Галлиномеро называют ребенка родным не раньше, чем будет решен вопрос о его жизни».

Кроме того, убиваемый новорожденный умирает не так, как взрослый. Последний, прошедший весь круг партиципаций в мире живых, входит в первую стадию жизни покойников и должен пройти ее целиком перед тем, как родиться вновь. Новорожденный, который поч-

==272

ти не жил, в том смысле, что он лишь очень мало сопричастен общественной группе, остается в том случае, если его рождение не завершается, в преддверии жизни, в той конечной фазе, которая непосредственно ведет к перевоплощению. Смерть почти не заставляет его возвращаться вспять: он остается непосредственным кандидатом на ближайшую жизнь. Вот почему испытывают так мало угрызений, избавляясь от него. Его не уничтожают, просто отсрочивают его появление: возможно даже, что в ближайшем году этот ребенок войдет в утробу той же матери. Спенсер и Гиллен говорят об этом совершенно отчетливо. «Следует помнить, что туземцы верят, будто дух ребенка возвращается непосредственно в Алчеринга (не проходя, следовательно, обычных этапов) и он может вновь родиться через весьма короткий срок, вероятно, даже от той же самой женщины». Последнее верование делает менее странным безразличие матерей, у которых убивают ребенка. Ведь их лишают ребенка только временно: они снова будут иметь его, он к ним вернется.

У хондов Индии был обычай убивать детей женского пола при рождении, и англичанам стоило большого труда заставить их от него отказаться. Источником обычая служили коллективные представления, сущность которых, к счастью, еще не утеряна. «Они считают, что принятие племенем какой-нибудь души, когда она посылается одушевить человеческую форму, становится полным лишь после совершения церемонии, во время которой ребенку дают имя, т. е. на седьмой день после рождения. Они также защищают любопытное учение о том, что Бура (божество) намечает определенное количество душ для каждого человеческого поколения. Вследствие этого, по их убеждению, душа новорожденного, умершего до наречения имени, не входит в круг духов племени для того, чтобы перевоплотиться столько раз, сколько это угодно будет Динга, но возвращается к сонму духов, предназначенному для поколения, к которому эта душа принадлежит». Теперь нам ясны соображения, которыми руководились хонды. «Отсюда вытекает, что, убивая новорожденного младенца женского пола, рассчитывают помешать душе женщины присоединиться к числу духов, принадлежащих к племени, и таким образом надеются получить вместо нее другого, мужского, духа, либо по крайней мере они думают таким путем замедлить возврат женщины в племя через новое рождение ребенка женского пола». Все здесь, однако, подчинено идее, согласно которой новорожденный, будучи лишь несовершенно живым, умирает не так, как взрослый. Нет надобности обрывать те партиципаций, которые еще не установились.

Если ребенок остается в живых, т. е. если его рождение по каким-нибудь соображениям не «отсрочено», то его благополучие, в силу мистической сопричастности, зависит от того, что делают отец и

==273

мать, от пищи, которую они едят, от их работы, отдыха и т. д. Мы знаем, какие предосторожности соблюдаются в этом отношении родителями. Для того чтобы ребенок вышел из этого периода, когда жизнь его еще не определена, как не определена и смерть человека, испустившего дух, необходимо прежде всего, чтобы он получил имя во время более или менее сложной церемонии. Другими словами, необходимо определить, кто он такой. Ибо дело здесь вовсе не в том, чтобы выбрать ребенку имя. Ребенок, явившийся в мир, — перевоплощение определенного предка; следовательно, он наперед имеет имя, и вот это и важно узнать. Иногда оно открывается при помощи какого-нибудь внешнего знака, отметины на теле. «У шамаров я встретил обычай, который известен под названием *ботлагана*. Перед тем как придать погребению важного члена семьи, шамары имеют обыкновение делать отметку на трупе либо при помощи ghe, либо маслом, либо сажей: когда впоследствии в семье рождается ребенок, то тело его осматривают, чтобы определить, не имеется ли на нем такой отметины. Если ее находят, то ребенка считают перевоплощением этой жизни».

Чаще всего, однако, прибегают к гаданию. Родители призывают колдуна, знахаря или шамана, короче говоря, человека, признанного способным открывать мистические participations. На западном побережье Африки «покойники часто возвращаются на землю и снова рождаются в семье, к которой они принадлежали в предыдущем существовании. Мать всегда посылает за *бабалово*, чтобы тот сообщил ей, какому предку принадлежит дух, одушевляющий ее новорожденного ребенка: *бабалово* никогда не отказывается дать матери ответ. Когда этот важный момент установлен, *бабалово* указывает родителям, что ребенок во всех отношениях должен будет походить поведением и образом жизни на предка, который вновь оживет в нем. Если, как это часто бывает, родители захвачены врасплох (и ничего не знают о предке), то *бабалово* сообщает им необходимые сведения». В Новой Зеландии, «когда у ребенка отпадала пуповина, то его несли к жрецу... В ухо ему вкладывали конец *вака пакодо ра кау* (своего рода маленького идола, имевшего приблизительно 18 дюймов длины, походившего на колышек с резной головкой), для того чтобы в него могло проникнуть *мана* бога, и жрец произносил следующую формулу: «Жди того, что я произнесу твое имя. Как твое имя? Слушай свое имя. Вот твое имя». После этого жрец читал длинный список имен предков: выбиралось то имя, при произнесении которого ребенок чихнул...». Точно так же у хондов «рождение празднуется на седьмой день после родов: для жреца и всего селения устраивается празднество. Для того чтобы определить, какое имя лучше всего дать ребенку, жрец опускает в сосуд, пол-

==274

ный воды, зерна риса, называя при опускании каждого зерна какого-нибудь умершего предка. По движениям зерен в воде и по наблюдениям, производимым над ребенком, жрец

судит о том, какой из предков возродился в лице ребенка, и обычно, по крайней мере у племен Севера, ребенок получает имя этого предка».

Полученное имя не является ни единственным, ни наиболее важным из тех имен, которые будет носить человек. В множестве низших обществ мужчина на каждом этапе жизни получает новое имя, которое служит знаком, мистическим носителем новой, устанавливающейся для него сопричастности: он получает новое имя и во время посвящения, и при заключении брака, и при убийстве первого врага, скальпом которого завладел, при поимке определенной дичи, при вступлении в тайное общество, при получении высшей степени и т. д. Первое имя, которое дается человеку обычно через очень короткое время после рождения, становится, таким образом, просто своего рода записью его мистического гражданского состояния. Это лишь начало определенного, оформленного существования. Отныне человек имеет признанное место в родовой или общественной группе. Он представляет собой члена, который был в полной мере сопричастен данной группе в прошлом и имеет право в такой же мере быть ей сопричастным в будущем, когда пройдет через необходимые церемонии.

14

В течение долгого периода, который продолжается чаще всего с раннего детства до половой зрелости или по крайней мере до посвящения, подрастающие дети почти целиком предоставлены матерям. Мужчины совершенно не занимаются девочками, мальчиков они только обучают в форме игры тому, что впоследствии станет их серьезным занятием: изготовлению и обращению с оружием и орудиями. Дети, которых, впрочем, очень любят и балуют, еще не совершенные члены общественной группы. Они пребывают в стадии, соответствующей той, которая протекает между первыми погребальными обрядами и заключительной траурной церемонией, когда покойник не стал еще совершенным, ибо его тело или по крайней мере плоть еще не окончательно разложились и не совсем сошли с костей. Так и ребенок в течение времени, пока его тело находится в процессе роста и формирования, не является окончательно рожденным. Личность его еще не закончена.

Для того чтобы ребенок достиг состояния совершенного мужчины, недостаточно, чтобы он стал зрелым в половом отношении и взрослым. Зрелость тела — необходимое, но недостаточное условие. И даже не самое существенное условие. Наиболее важное значение здесь, 18*

==275

как и в других областях, сообразно с ориентацией пра-логического мышления, имеют мистические элементы, действия, обряды, церемонии, которые должны сделать молодых людей сопричастными самой сущности тотема или племени. Не пройдя через посвящение, индивид, каков бы ни был его возраст, всегда будет числиться среди детей. Об этом свидетельствует множество фактов; вот некоторые из них, заимствованные из собрания, опубликованного Уэбстером. «Я заметил, — пишет Файзон, говоря о фиджийцах, — что старик Вайнимала не делал никакого различия между непосвященными мужчинами и детьми. В своем рассказе он соединял всех их под именем *коирана*: они дети». Один старый туземец из Уэст-Кимберлея сказал другому наблюдателю, что до операции подрезания (которая совершается через пять лет после обрезания) мальчики — то же, что «собаки или другие животные». Гоуитт был свидетелем знаменательного факта во время церемонии,

называемой *кадйавалунг*, при которой он присутствовал. На стоянке туземцев гостили тогда двое или трое мужчин из племени бидуэлли с женами и детьми, кроме них был еще мужчина из племени крауатун курнаи с женой и ребенком. Когда церемонии начались, то ушли все гости, за исключением одного, так как ни бидуэлли, ни крауатун курнаи не имели церемоний посвящения и, следовательно, никогда не сделались мужчинами.

Остался один патриарх из племени бидуэлли, но и его сейчас же прогнали сконфуженного к женщинам и детям. Причина совершенно ясна: он никогда не сделался мужчиной, следовательно, он — только мальчик. На Севэдж-Эйленде ребенок, который не подвергся обряду *мата пулега* (аналогичен обрезанию), никогда не считался законным членом племени.

Состояние несовершеннолетия, которое длится до тех пор, пока не осуществлено посвящение, сопровождается большим количеством ограничений, выражающих неправопособность, неполноценность. На Самоа «юноша, пока он не подвергся татуировке... не мог и думать о браке, над ним постоянно издевались, как над бедняком и существом низкого происхождения, не имеющим права говорить в собрании мужчин». У большинства австралийских племен ему запрещается есть разные виды мяса. Он не имеет права принимать участие в каком бы то ни было обсуждении, происходящем на стоянке. Никогда не спрашивают его мнения или совета, да он даже и не думает давать их. От юноши не ждут, чтобы он участвовал в сражении или влюбился в молодую женщину. Фактически он как бы не существует. Но как только юноша прошел через испытание посвящения, которое делает его мужчиной, он занимает подобающее место среди членов племени. В Южной Африке «можно сказать, что жизнь туземцев начинается с периода половой зрелости». Один на-

==276

блюдатель резюмировал все это в следующей меткой форме: «Как и покойники, не достигшие зрелости, дети могут быть сравнены с семенами до того, как их положили в землю. Ребенок находится до зрелости в том же состоянии, что и эти семена, т. е. в состоянии бездеятельности, смерти, однако такой смерти, в которой скрыта возможность жизни».

γ До посвящения брак мужчине запрещен. Мужчина, который еще д. не сопричастен мистической сущности общественной группы, не в I- состоянии вызвать появление детей, которые когда-нибудь могли бы ~^ сделаться сопричастными группе. «Нормально у племен Центральной Австралии каждый мужчина должен подвергнуться подрезанию перед тем, как получить право жениться, и нарушение этого правила наверное повлекло бы за собой смерть нарушителя, если бы оно оказалось обнаруженным». В Восточной Африке «мужчина не может жениться до того, как подвергся испытаниям посвящения (*гало*), а если бы он нарушил этот запрет, то дети его были бы преданы смерти». И действительно, эти дети, даже став взрослыми, никогда не могли бы сделаться полными членами племени, раз их отец не был полным членом в момент их рождения. Однако у некоторых племен, у которых церемонии посвящения совершаются через очень длинные промежутки, приходится мириться с отступлениями от этого принципа, у них можно встретить женатых мужчин, отцов семейства, подвергающихся испытаниям одновременно с совсем „ молодыми

юношами. «Бонифаций приводит в пример своего дядю, ^ который был уже женат, но посвящался одновременно с ним, имев 8 шим всего только 11 лет от роду. В течение такого длинного периода не было праздника посвящения». Но, и женившись, эти люди А продолжают оставаться на особом положении, имеющем длительные последствия. «Мужчина, который женился при таких условиях, не имеет права входить в дом духов и принимать участие в церемониях, из которых исключены женщины и дети. Если у него еще нет детей, то он может подвергнуться посвящению во время ближайшей публичной церемонии, но если он уже стал отцом семейства, то его, несомненно, подвергнут обрезанию внезапно, например во время путешествия. Так как он, однако, сделался мужчиной не в публичной церемонии, т. е. об этом не были осведомлены и женщины, то он получит право посещать дом духов лишь украдкой, так чтобы об этом не знали ни женщины, ни дети».

Таким образом, церемонии посвящения имеют целью сделать индивида совершенным, способным исполнять все функции законного члена племени. Они призваны «закончить» его в качестве живого человека, подобно тому как заключительная траурная церемония делает человека совершенным в качестве покойника. Именно так

==277

определяют их Спенсер и Гиллен, которые дают самое подробное описание этих церемоний. *Энгвур* «...является в действительности длинным рядом церемоний, касающихся тотемов и кончающихся тем, что может быть названо испытаниями огнем, представляющими последние церемонии посвящения. Когда туземец подвергся всем церемониям и испытаниям, он становится тем, что называют *урлиара*, т. е. совершенным, вполне развитым членом племени». Я не буду останавливаться на этих обрядах, быть может наиболее известных среди тех, которые встречаются в низших обществах: обширные собрания относящихся сюда фактов можно найти в «Золотой ветви» Фрэзера и в «Первобытных тайных обществах» Уэбстера. Я не стану входить также в обсуждение теорий, которые предлагались для объяснения этих фактов. Я ограничусь указанием на то, что желание сделать обряды понятными часто рискует привести к противоположному результату. Достигнув цели, оно фактически оказывается очень далеко от нее. И действительно, то, что понятно для логического мышления, имеет весьма мало шансов совпасть с теми целями, которые ставит себе пра-логическое мышление. Не претендуя на объяснение обрядов, я только попытаюсь показать с формальной точки зрения, как они, подобно большинству других обычаев низших обществ, связаны с коллективными представлениями этих обществ и с законами, которые управляют коллективными представлениями.

Общая схема обычаев такова: цель, которая, на наш взгляд, видится положительно (поимка добычи, исцеление больного), осуществляется здесь при помощи целой системы средств, среди которых средства и способы, обладающие мистическим характером, превалируют над всеми другими. Охота возможна лишь в том случае, если между дичью и охотниками установлена мистическая сопричастность; отсюда вытекает целая совокупность обычаев, призванных установить эту сопричастность. Болезнь — происки того или иного духа: поэтому лечебные средства могут иметь успех лишь в том случае, если «доктор» находится в общении с этим духом способен овладеть им и заставить уйти волей или неволей и т. д.

Приложим данную схему к посвящению. Новопосвящаемые отделяются от женщин и детей, с которыми они жили до этого времени. Обычно отделение совершается внезапно и неожиданно. Будучи доверены попечению и наблюдению определенного взрослого мужчины, с которым они, как правило, находятся в родственной связи, новопосвящаемые обязаны пассивно подчиняться всему, что с ними делают, и переносить без каких бы то ни было жалоб всякую боль. Испытания протекают долго и мучительно, а порой доходят до настоящих пыток. Тут мы встречаем лишение сна, пищи, бичевание и сечение палками,

==278

удары дубиной по голове, выщипывание волос, соскабливание кожи, вырывание зубов, обрезание, подрезание, кровопускание, укусы ядовитых муравьев, душение дымом, подвешивание при помощи крючков, вонзаемых в тело, испытание огнем и т. д. Несомненно, второстепенным мотивом в этих обычаях может служить стремление удостовериться в храбрости и выносливости новопосвящаемых — испытать их мужество, убедиться, способны ли они выдержать боль и хранить тайну. Главная первоначальная цель, которую преследуют при этом, — мистический результат, совершенно не зависящий от их воли: речь идет о том, чтобы установить партиципацию между новопосвящаемым и мистическими реальностями, каковыми являются сама сущность общественной группы, тотемы, мифические или человеческие предки. Путем установления сопричастности посвящаемому дается, как уже говорилось, новая душа. Здесь появляются непреодолимые для нашего логического мышления трудности, вызываемые вопросом о единстве или множественности души. Между тем для пра-логического мышления нет ничего проще и легче, чем представить себе то, что мы называем душой, как нечто одновременно и единое, и множественное. Как индейский охотник Северной Америки, постясь 8 дней, устанавливает между собой и духом медведей мистическую связь, которая даст ему возможность выследить и убить медведей, так и испытания, налагаемые на посвящаемых, устанавливают между ними и мистическими существами, о которых идет речь в данном случае, необходимый контакт, без которого слияние, являющееся целью всех этих церемоний, не осуществилось бы. Важна не материальная сторона испытаний. Она столь же безразлична сама по себе, как боль, которую испытывает пациент нашего врача, безразлична для успеха хирургической операции. Способы и средства, применяемые первобытными людьми для того, чтобы привести посвящаемых в состояние надлежащей восприимчивости, действительно очень болезненны. К ним прибегают, однако, не из-за болезненности, но от них не думают и отказываться по этой причине. Все свое внимание они устремляют на тот момент, который единственно и имеет значение: на состояние особой восприимчивости, в которое надлежит привести посвящаемых, чтобы осуществилась желанная партиципация.

Состояние восприимчивости заключается главным образом в свое-

го рода деперсонализации, потере сознания, вызываемой усталостью, болью, истощением нервных сил, лишениями, одним словом, в мнимой смерти, за которой следует новое рождение. Женщинам и детям (которым запрещено присутствовать при подобных церемониях под страхом самых суровых наказаний) внушают, что новопосвящаемые действительно умирают. Это убеждение внушают и посвящаемым, са-

==279

ми старики, возможно, в известном смысле разделяют такую веру. «Цвет смерти белый, и новопосвящаемые выкрашены в белый цвет». Если, однако, мы вспомним, чем являются смерть и рождение для пра-логического мышления, то увидим, что это мышление должно было так представлять себе состояние, делающее возможными партиципации, в которых и заключается посвящение юношей. Смерть отнюдь не полное и простое упразднение и уничтожение всех форм деятельности и существования, составляющих жизнь. Первобытный человек никогда не имел ни малейшего представления о таком полном уничтожении. То, что мы называем смертью, никогда не воспринимается им как нечто законченное и полное. Мертвые живут и умирают, и даже после второй смерти они продолжают существовать, дожидаясь нового перевоплощения. То, что мы называем смертью, совершается в несколько приемов. Первая стадия смерти, подражание которой дают испытания посвящения, не что иное, как перемена места, перенесение души, которая мгновенно покинула тело, оставаясь, однако, в непосредственном соседстве с ним. Это начало перерыва сопричастности. Оно ставит личность в совершенно особое состояние восприимчивости, родственное сну, каталепсии, экстазу, которые во всех первобытных обществах являются постоянными условиями общения с невидимым миром.

Таким образом, прибегая для посвящения к приемам, которые вызывают своего рода смерть (в том смысле, какой имеет это слово для пра-логического мышления), это мышление следует своим привычным путем. Оно, как всегда и всюду, проявляет себя в поведении, соответствующем его коллективным представлениям.

15

В большинстве известных нам низших обществ есть лица, которые подвергаются дополнительному посвящению; это колдуны, знахари, шаманы-«доктора», — словом, все лица подобного рода, какое бы название они ни носили. В момент половой зрелости они подвергаются испытаниям, обязательным для всех молодых людей, но, кроме того, чтобы стать способным исполнять важные функции, которые будут на них возложены, они должны пройти новые испытания, продолжающиеся месяцы, а иногда и годы под наблюдением учителей, т. е. колдунов и шаманов. Сходство между испытаниями посвящения колдунов и шаманов и испытаниями новопосвящаемых членов племени бросается в глаза. Несомненно, обычное посвящение обязательно для всех, оно носит сравнительно публичный характер (если не считать женщин и детей) и необходимо совершается через довольно регулярные интервалы. Напротив, посвящение колдунов,

==280

«medicine-man» или шаманов распространяется лишь на определенных лиц, которые имеют «призвание», окружено известной тайной и происходит лишь тогда, когда оказываются налицо такие люди. Что же касается отдельных подробностей испытания и достигаемого ими действия (мнимой смерти и нового рождения), сходство доходит иногда до полного тождества. «Во время посвящения кандидатам совершенно не позволяют отдыхать... их заставляют стоять или ходить до полного изнеможения, их доводят до такого состояния, что они не знают уже, что с ними происходит. Им не дают ни одной капли воды, запрещают есть чтобы то ни было. Их на самом деле доводят до состояния полного остолбенения». Когда это

состояние доходит до пароксизма, можно сказать, что они мертвы. Другими словами, духи (*ирунтариниа*), которые руководят посвящением, убивают их и затем возрождают. «На рассвете один из *интараин* приходит к входу в пещеру и, найдя человека (кандидата) спящим, поражает его невидимым копьём. Копьё пробивает шею сзади, проходит сквозь язык, проделывая в нем отверстие, и выходит через рот. Еще одно копьё пронзает голову от одного уха к другому: жертва падает мертвой и тотчас же уносится в глубину пещеры (где пребывают духи).

Ирунтариниа вынимают все внутренние органы из тела кандидата и заменяют их другими, совершенно новыми (операция тождественна той, которой подвергаются посвящаемые члены племени во время мнимой смерти)... Тогда кандидат возвращается к жизни, но в состоянии безумия (подобно посвящаемым членам племени)... В течение нескольких дней кандидат продолжает вести себя более или менее странно, пока, наконец, утром люди замечают, что он поперек верхней части носа нарисовал широкую полосу из золы, смешанной с жиром. Все признаки безумия тогда исчезают, и люди знают, что у них есть новый *medicine-man*».

Так же обстоит дело в Южной Америке. «*Па́йе* (колдун) становится таковым по собственной воле. Он обязан с юных лет готовиться к своему опасному ремеслу. Он должен удалиться в недостижимые дебри, поститься, соблюдать молчание и подвергать себя всякого рода воздержанию в продолжение ряда лет... он должен исполнять дикие и разнузданные пляски до полного изнеможения. Он обязан также, подобно юношам, проходящим испытания в период половой зрелости, подвергать себя укусам больших муравьев».

Часто те же испытания с их следствием в виде мнимой смерти — необходимое условие посвящения не только в колдуна или шамана, но и просто в звание члена тайного общества, в которое хочет войти кандидат. Так, у абипонов, когда мужчина хочет подняться до звания *хочери*, «испытывают сначала его мужество: его оставляют одного в жилище в течение трех дней, причем он должен хранить молчание и

==281

воздерживаться от еды и питья... В день, предшествующий посвящению, все женщины толпятся у его палатки. Они срывают с себя одежду до пояса, распускают волосы, выстраиваются в длинный ряд гуськом (все это знаки траура), оплакивают предков того, кто завтра будет облечен воинским званием... Назавтра посвящаемый проделывает бег в направлении четырех стран света. Затем начинается церемония, во время которой старуха отрезает ему волосы (как новорожденному). После этого он получает новое имя». Нет сомнения, что он прошел в этой церемонии через смерть и новое рождение. У клалламов (индейского племени, живущего на побережье материка против южной оконечности острова Ванкувера) новопосвящаемый, желающий быть допущенным в определенное тайное общество, «должен поститься три дня и три ночи, оставаясь один в приготовленной для него таинственной хижине, вокруг которой пляшут и поют ранее посвященные члены общества. По окончании этого периода, когда ветхий человек должен уже считаться умерщвленным в нем, «его вытаскивают словно мертвого», погружают в холодную воду, имеющуюся поблизости, и просто моют до тех пор, пока он не возвращается к жизни. Это то, что называют «омывать покойника». Когда он достаточно приходит в себя, его ставят на ноги.

Тогда он бегом спасается в лес и вскоре появляется уже в качестве полного знахаря с трещоткой в руках, имея на себе разные знаки своей профессии».

Наконец, в области Нижнего Конго существует весьма распространенный институт, называющийся *нкимба*; обряды посвящения здесь доверены *нганга* (человеку-фетишу, колдуну), который живет со своими помощниками в особом огороженном месте близ каждого селения. Всякий желающий вступить в общество теряет сознание среди собрания, принимая предварительно наркотическое средство. Его тотчас окружают *нганга* и помощники и уносят к себе. Распускают слухи, что он умер, ушел в мир духов, откуда скоро будет возвращен к жизни силой великого *нганга*. Новопосвященный живет с *нганга* в течение долгого периода, длящегося иногда несколько лет. Он научается новому языку (вероятно, древнему, архаическому языку банту), его посвящают в тайны общества. «Ни одной женщине не разрешается смотреть в лицо людям *нкимба*, которые ходят по лесам и по всей округе, распевая странные и дикие песни, предупреждая непосвященных о своем приближении». Когда посвященный приводится в родное селение, где его представляют под новым именем, «он делает вид, что все производит на него впечатление неожиданности, как на явившегося из другого мира. Он не узнает никого, даже мать и отца, родственники встречают его как воскресшего. В продолжение нескольких дней ему разрешается брать все что ему угодно в селении. С ним обращаются с величайшей снисходительностью, пока он не освоится

==282

якобы с новой средой. После этого он решает, стать ли человеком-фетишем или вернуться к жизни всех окружающих».

Можно привести много аналогичных фактов. Но и этих, несомненно, достаточно для установления того, что обычаи посвящения колдунов, шаманов, людей-фетишей, знахарей и т. д. или членов тайных обществ воспроизводят и в своих общих чертах, как и в самых мелких деталях, церемонии публичного посвящения, обязательные для юношей племени в момент достижения ими половой зрелости. В отношении цели, которую хотят достигнуть при помощи церемоний посвящения колдунов, шаманов и т. д., не может быть никаких сомнений: речь идет о том, чтобы сделать кандидатов сопричастными мистическим реальностям, приобщить их, или, точнее говоря, причастить их определенным духам. Ведь сила и способность колдуна, шамана проистекает именно из того, что он владеет привилегией сноситься, когда ему угодно, при помощи средств, секретом которых владеет только он, с тайными силами, в отношении которых обыкновенный смертный является лишь пассивным объектом. Следовательно, не может быть никакого сомнения касательно цели, которую преследуют обычаи, составляющие общее публичное посвящение юношей племени. Это магические операции, долженствующие привести кандидатов в состояние экстаза, «смерти», необходимое для того, чтобы они стали сопричастными мистической реальности, своим тотемам и предкам. Раз такая сопричастность осуществлена, кандидаты становятся уже совершенными членами племени, тайны которого им открыты. С этого момента полные мужчины — совладельцы всего того, что есть наиболее ценного у общественной группы, и чувство ответственности их больше никогда не покидает. «Они живут, так сказать, двойной жизнью: с одной стороны, ведут обычный образ жизни, общий всем мужчинам и женщинам, с другой стороны, отделяются от повседневной жизни тем, что приобретает для них все

большее значение: той частью своей жизни, которая посвящена тайным и священным вещам. По мере того как множатся их годы, роль тайных и священных вещей становится все более и более значительной, и под конец данный аспект жизни занимает наиболее важное место в их мыслях». Затем приходит смерть, и цикл, основные этапы которого я попытался здесь наметить, начинается снова.

==283

Глава VII БЕЗРАЗЛИЧИЕ ПЕРВОБЫТНОГО МЫШЛЕНИЯ В ОТНОШЕНИИ ЕСТЕСТВЕННЫХ ПРИЧИН

Ум первобытного человека, имея дело с чем-нибудь интересующим, беспокоящим или пугающим его, следует не по тому пути, который свойствен нашему уму. Он сейчас же устремляется по совершенно иной дороге.

У нас существует постоянное ощущение интеллектуальной уверенности, столь прочной, что кажется: ничто не в состоянии ее поколебать. Ибо если даже предположить, что мы внезапно наткнулись на какое-нибудь таинственное явление, причины которого сначала совершенно ускользают от нас, то мы все же убеждены в том, что наше неведение — временно, что причины данного явления существуют и раньше или позже будут вскрыты. Таким образом, природа, среди которой мы живем, заранее «интеллектуализована», умопостижима: она вся — порядок и разум, как и ум, ее мыслящий и среди нее движущийся. Наша повседневная деятельность, вплоть до самых незначительных деталей, предполагает полную и спокойную веру в неизменность законов природы.

Абсолютно иное умонастроение у первобытного человека. Природа, среди которой он живет, представляется ему в совершенно ином облике. Все предметы и существа этой природы вплетены для первобытного человека в целую сеть партиципаций и взаимоисключений мистического характера: именно партиципаций и взаимоисключения лежат в основе всего сцепления явлений и их взаимозависимости. На них прежде всего устремляется внимание первобытного человека, и только они его удерживают. Если он заинтересован каким-нибудь явлением, то не ограничивается пассивным восприятием, а реагирует на него, повинувшись своего рода умственному рефлексу; он сейчас же подумает о какой-нибудь таинственной и невидимой силе, выражением которой служит данное явление. «Каждый раз, когда уму африканца представляется какая-нибудь из ряда вон выходящая вещь, — говорит Нассау, — африканец смотрит на нее с точки зрения колдовства. Его мышление, не ища объяснения в том, что цивилизованные люди назвали бы естественными причинами, обращается непосредственно к сверхъестественному. И действительно, сверхъестественное — столь постоянный фактор жизни, что дает первобытному человеку столь же быстрое и разумное объяснение всего происходящего, как и наше об-

==284

ращение к познаваемым силам природы». Дж. Филип замечает по поводу суеверий бечуанов: «Когда туземцы находятся еще в состоянии неведения (т. е. до того, как они были просвещены миссионерами), всякая вещь, которая им не известна и которая для них окутана тайной (т. е. для объяснения которой недостаточно простого восприятия), служит предметом суеверного почитания: вторичные (естественные) причины им неизвестны, их место занимает невидимое влияние».

Такой же вывод продиктован Турнвальду изучением мышления туземцев Соломоновых островов: «В лучшем случае они никогда не идут дальше простой регистрации фактов. У них совершенно отсутствует, по существу, представление о глубокой причинной связи между явлениями. Непонимание этой связи — вот источник их страхов и их суеверий».

Здесь, как бывает очень часто, следует отделять сообщаемый факт от примешанного к нему истолкования. Факт заключается в том, что первобытный человек, будь то африканец или кто иной, совершенно не пытается отыскивать причинные связи, которые не очевидны сами по себе, и немедленно обращается к мистической силе. В то же время наблюдатели, миссионеры или другие дают свое объяснение этому факту: если первобытный человек сейчас же прибегает к мистическим силам, то делает это потому, что не думает о подыскивании причин. Однако почему он ими пренебрегает? Объяснение должно быть как раз обратное. Если первобытные люди не думают о том, чтобы доискаться причинных связей, если они, даже замечая причинные связи или воспринимая их под влиянием посторонних указаний, все же не придают им никакого значения, то это — естественное последствие прочно установленного факта, что их коллективные представления непосредственно вызывают у них мысль о вмешательстве мистических сил. Поэтому причинные связи, которые выступают для нас самой основой природы, фундаментом ее реальности и устойчивости, в их глазах имеют весьма мало интереса. «Однажды, — говорит Бентли, — Уайтхед увидел одного из своих рабочих сидящим в дождливый день на холодном ветру. Он предложил ему войти и переодеться. Человек, однако, ответил: «От холодного ветра не умирают, это неважно: заболеть и умереть можно только от козней колдуна».

Так же один миссионер пишет относительно Новой Зеландии: «Меня посетил туземец, находившийся в очень плачевном состоянии. Он простудился и совершенно не следил за собой. Эти дикари абсолютно не догадываются о причинах своих болезней. Все страдания они обыкновенно приписывают Атуа (некоему духу). Туземец, о котором я говорю, сказал мне, что в его теле сидит Атуа, который его грызет».

==285

Для направленного таким образом мышления, целиком поглощенного мистическими предассоциациями, все, что мы называем причиной и что для нас осмысливает и объясняет происходящее, все это в лучшем случае лишь повод или, говоря точнее, орудие, средство для таинственных сил. Повод мог быть иным, орудие могло оказаться другим. Но событие все равно произошло бы. Для этого достаточно, чтобы какая-нибудь таинственная сила начала действовать, не встречая сопротивления со стороны другой, более высокой силы такого же рода.

Из всего количества примеров, имеющихя в нашем распоряжении, возьмем наиболее известные. Везде, во всех низших обществах смерть объясняется не естественными причинами, а чем-то совершенно иным. Согласно неоднократным замечаниям наблюдателей, каждый смертный случай производит на туземцев такое впечатление, как если бы они видели это впервые и до сих пор никогда не наблюдали ничего подобного. Европейец задается "всегда вопросом: мыслимо ли, чтобы эти люди не знали о неизбежности смерти для каждого человека? Первобытный человек, однако, никогда не рассматривал факты с такой стороны. На его взгляд, причины, неизбежно приводящие человека к смерти через известный промежуток времени, не превосходящий определенных границ, как то: изнашивание органов, старческое перерождение, замедление функций организма, отнюдь не непременно связаны со смертью. Разве не существует дряхлых стариков, которые продолжают жить? Если в известный момент наступает смерть, то это происходит потому, что в дело вмешалась таинственная сила. Впрочем, и само старческое ослабление, как всякая болезнь, обязано происхождением отнюдь не тому, что мы называем естественными причинами; и оно должно быть объяснено действием мистической силы. Короче говоря, если первобытный человек не уделяет никакого внимания естественным причинам смерти, то это происходит потому, что он уже знает, почему приключилась смерть, а раз он знает «почему», то, как все происходит, ему безразлично. Мы оказываемся перед лицом своего рода априори, на которое опыт не может оказать никакого воздействия.

Приведем несколько примеров из быта низших обществ, на которых еще не сказалось влияние белых. В Виктории (Австралия) «смерть всегда приписывается туземцами действию человека. Когда умирает туземец, безразлично — молодой или старый, предполагается, что ночью какой-нибудь враг сделал ему надрез на боку и срезал

==286

у него жир с почек. Даже самых сметливых туземцев не удастся убедить в том, что смерть всегда происходит от естественных причин».

Ни тело больного, ни труп его после смерти не имеют на себе никаких следов надреза, тем не менее австралиец не считает это основанием для каких-либо сомнений. Какие другие доказательства нужны, раз налицо сама смерть? Разве могла смерть случиться, если бы кто-то не срезал почечного жира? Впрочем, это верование отнюдь не предполагает представления о какой-то физиологической роли, приписываемой жиру, речь идет исключительно о мистическом действии, которое осуществляется из-за присутствия органа, являющегося проводником этой силы.

То же самое говорит В. Э. Рот, со слов Томаса Петри: «В течение первых лет европейской колонизации в округе Брисбена почти все болезни и недомогания приписывались действию кристалла кварца, которым владели некоторые знахари (*туррван*). Кристалл якобы наделял владельца сверхъестественной силой. Дух *туррвана* якобы заставлял кристалл входить в тело жертвы. Жертву в состоянии исцелить лишь другой знахарь, который может извлечь кристалл путем высасывания. Таким образом, знахарь считался способным на расстоянии вызвать у человека болезнь и обречь его на смерть». «В округе, прилегающем к бухте

Принцессы Шарлотты, все болезни серьезного характера, начиная с малярии и кончая сифилисом, приписываются действию некоего талисмана, представляющего собой заостренный осколок малой берцовой кости человека, прикрепленный воском к тростниковому копыю. Туземцы верят, что когда такое копые бросается в направлении намеченной жертвы, то древко остается в руках колдуна, а осколок кости проносится по воздуху и проникает в тело (рана сейчас же закрывается, не оставляя рубца) и вызывает появление болезни».

Вообще, когда человек умирает, то это происходит потому, что он был обречен (doomed) колдуном. «Жертва, обреченная на гибель, может отправиться в нормальном состоянии на охоту... и вдруг она почувствует что-то у себя на ноге или на руке, увидит, как змея кусает ее. И что поразительно, эта странной породы змея тотчас исчезает, но само исчезновение для укушенного — свидетельство, что некий враг околдовал его и что смерть неизбежна. На самом деле он уже и не пытается лечиться. Он теряет всякое присутствие духа и ложится, чтобы умереть». Человек может, таким образом, быть обречен и на то, чтобы его поразила молния, убило падающее дерево, поранила колючка, вонзившаяся в ногу, заразила отвратительная болезнь или пронзило копые. Змея, молния, копые и т. д. не являются действительными виновниками указанных последствий: они, так сказать, только довершают акт обречения. Последнее может быть выполнено

==287

живыми людьми при содействии духов мертвых и без оного... Врагами выступают либо покойники, либо духи природы».

Спенсер и Гиллен сообщают то же самое: «Все болезни, от самых простых до самых серьезных, приписываются зловредному влиянию врага в облике человека или духа». «Они могут представить себе, — говорит Гоуитт, — смерть от несчастного случая, хотя почти всегда приписывают действию злых чар то, что мы назвали бы результатом случайности. Туземцы отлично знают, что такое насильственная смерть, но, даже когда становятся очевидцами ее, они думают (речь идет о племенах близ Мариборо р Квинсленде), что если в одном из ритуальных боев какой-нибудь воин умирает от удара копья, то это происходит потому, что в результате злых чар какого-нибудь члена его собственного племени он потерял свою ловкость, необходимую для того, чтобы отразить копые или увернуться от него. Я сомневаюсь, однако, чтобы где-нибудь в Австралии туземцы в своем первоначальном состоянии (т. е. до прихода белых миссионеров) могли представить возможность смерти как результат болезни. Во всяком случае подобного сознания нет у курнаев. «Если человек падает убитым в сражении или умирает от раны, то туземцы думают, что он был околдован». Хотя нарриниери часто подвергаются укусам ядовитых змей, они не имеют никакого целебного средства на этот случай. Суеверие побуждает их думать, будто укус змеи и смерть от него — результат порчи, колдовства».

Это предрасположение ума свойственно не только австралийским племенам. Мы встречаем его в низших обществах, весьма удаленных одно от другого. Единственный изменяющийся элемент в коллективных представлениях подобного рода — таинственные силы, действию которых приписывается болезнь или смерть: то виновником выступает колдун, то дух покойника — более или менее определенные или индивидуализированные силы, причем мы

наблюдаем здесь переходы от самого смутного представления до определенного обожествления такой болезни, например, как оспа. Но что остается схожим или даже одинаковым, тождественным — это предассоциация между болезнью и смертью, с одной стороны, и невидимой силой, с другой; отсюда и ничтожное внимание, уделяемое тому, что мы называем естественными причинами, даже тогда, когда они режут глаза.

Я приведу лишь несколько знаменательных свидетельств столь распространенного сходства воззрений.

«Туземцы, — говорит Чомерс, — никогда не думают, что их болезни могут произойти от других причин, кроме духовных, что смерть (кроме случая убийства) может приключиться от чего-нибудь иного, кроме гнева духов. Когда в семье появляется болезнь, то все члены семьи заняты одним вопросом: что это должно означать? Если

==288

больному не становится лучше, то они заключают, что надо что-то сделать. Делается приношение: берут немного пищи и кладут ее в священное место, затем пищу берут обратно и делят среди друзей больного. Если болезнь продолжается, то к священному месту приводят свинью, которую убивают ударом копья и приносят в жертву духам». Так же делается и в германской Новой Гвинее. «По словам кай, никто не умирает естественной смертью».

У арауканцев «все смертельные исходы, за исключением смерти на поле битвы, считались следствием сверхъестественных причин или колдовства. Если кто-либо умирал в результате несчастного случая, то туземцы полагали, что виновники происшедшего — *хуокву*, или злые духи: они так напугали лошадь, что она сбросила всадника, они оторвали камень от скалы, для того чтобы он сорвался и раздавил неосторожного прохожего, они внезапно ослепили человека, чтобы он упал в пропасть, и т. д. В случае смерти от болезни туземцы считали покойника жертвой колдовства или отравления». Грубб то же самое говорит по поводу индейцев Чако. «Они неизменно полагают, что смерть является результатом непосредственного влияния *килихама* (духов), действующих из желания причинять зло либо призванных колдуном. Добрицгоффер наблюдал подобное у абипонов. Сходные верования можно встретить почти во всех низших обществах обеих Америк.

В Южной Африке мы встречаем точный сколок того, что обнаружено наблюдателями в Австралии. «Туземцы верят, что колдун имеет силу «выдавать» (to give over, равнозначное to doom) какого-нибудь человека, отправившегося на охоту, буйволу, слону или другому зверю. Колдун, полагают туземцы, может поручить животному погубить человека. Этим объясняется, что, когда кто-нибудь погибает на охоте, друзья покойника говорят: «Это дело его врагов, он был «предан» дикому зверю».

Бентли ярко выражает эту же идею. «Болезнь и смерть рассматриваются туземцем Конго как совершенно ненормальные события. Он никогда не относит их на счет естественных причин: они всегда — порождение козней колдунов. Даже в тех случаях, когда смерть произошла от удушья в воде или на войне, от падения с дерева, когда человек растерзан диким зверем или сражен молнией, — даже тогда омерть упорно и бессмысленно приписывают какому-нибудь колдовству. Кто-то, мол, околдовал жертву, он и виновник смерти».

Еще в XVII в. Деппер отметил существование таких же верований в Лоанго. «Эти несчастные слепцы воображают, что нет такого губительного для человека случая, причиной которого не были бы *мокизи*, или идолы его врага. Если кто-нибудь упадет в воду и утонет, то они скажут, что его околдовали; если человека растерзал волк или

19

==289

тигр, то это значит, что враг человека при помощи колдовства преобразился в дикого зверя; если человек свалился с дерева, если у него сгорело жилище, если слишком долго идет дождь, то все это объясняется колдовской силой *мокизи*, какого-нибудь злого человека. Напрасным трудом была бы всякая попытка выбить у них эту нелепость из головы: это могло бы только вызвать их насмешки и презрение».

В Сьерра-Леоне, по словам наблюдателя, «не существует естественной смерти или смерти от несчастного случая: болезнь или случайность, ставшая непосредственной причиной смерти, считается продуктом сверхъестественного влияния. Туземцы воображают, будто смерть объясняется зловредным действием какого-нибудь человека, прибегающего к злым чарам, или она вызвана чьим-то гением-покровителем какого-нибудь человека, против которого покойник... совершал колдовские заклинания в тот момент, когда он был пойман и наказан. Обычно причинами первого рода объясняют болезнь и смерть вождей, других влиятельных людей, а также членов их семейств; причинами второго рода объясняют болезнь и смерть людей низшего класса».

Наконец, не существует естественной смерти и для джаггов в германской Восточной Африке. «Болезнь и смерть являются здесь всегда дьявольским делом».

На этом мы остановим перечисление сходных между собой свидетельств, которое могло бы быть продолжено до бесконечности.

Совершенно незаметен переход от болезни и смерти к просто несчастным случаям. Из приведенных выше фактов вытекает, что первобытные люди вообще не видят разницы между смертью, наступившей в результате старости или болезни, и насильственной смертью. Происходит это не потому, что они до такой степени неразумны, по выражению Бентли, и не замечают, как в одном случае больной умирает более или менее медленно среди своих, а в другом — мгновенно погибает, растерзанный львом или сраженный копьем. Они, разумеется, замечают различие, но оно лишено всякого интереса в их глазах, ибо ни болезнь, с одной стороны, ни дикий зверь или удар копья, с другой, не являются для них подлинными причинами смерти, они служат лишь средствами для той таинственной силы, которой была угодна смерть человека и которая для своих целей с тем же успехом могла бы выбрать другое средство. Таким образом, всякая смерть, даже от болезни, случайна, или, точнее, никакая смерть не случайна: ведь, на взгляд первобытного мышления, никогда не бывает несчастного случая в собственном смысле слова.

==290

То, что нам, европейцам, кажется случайным, для первобытного человека всегда проявление мистической силы, которая этим дает себя почувствовать как индивиду, так и целой общественной группе.

Для первобытного мышления вообще нет и не может быть ничего случайного. Это не значит, что оно убеждено в строгом детерминизме, обусловленности явлений, напротив, оно не имеет ни малейшего представления о подобной обусловленности и с полным безразличием относится к причинной связи и всякому поражающему его событию приписывает мистическое происхождение. Так как таинственные силы всегда ощущаются как присутствующие везде и всюду, то чем более случайным кажется для нас событие, тем более знаменательно оно в глазах первобытного человека. Тут не требуется объяснения события, ибо оно — откровение. Более того, весьма часто именно само событие служит первобытному человеку для истолкования чего-нибудь другого в той форме, по крайней мере, в какой вообще первобытное мышление ищет объяснения. Истолкование события, однако, может оказаться необходимым, когда не имеется для этого какой-нибудь готовой предассоциации.

«Туземцы из Телли-Ривера, — говорит В. Э. Рот, — решили убить одного человека из Клем-Пойнта на следующем основании. На собрании (rugin) в прошлое воскресенье этот туземец бросил копье в верхушку дерева, откуда копье упало и рикошетом ударило в шею одного старика и убило его. Несчастный, который бросил копье, был «доктором», и уж ничто не могло разубедить членов племени убитого в том, что смерть их родича была вызвана колдовством этого «доктора». Э. Брук (миссионер), который в этот момент находился рядом со мной, приложил все усилия, чтобы разъяснить туземцам случайность происшедшего, однако ничто не помогло. Туземцы выстроились в ряды, между расвирипевшими дикарями началось сражение, которое кончилось лишь тогда, когда «доктор» получил рану (не смертельную) в колено». В этом типичном случае было трудно и практически даже невозможно переубедить туземцев. Ведь им нужно было прежде всего дать удовлетворение покойнику, которого они всячески должны были бы бояться, останься он неотомщенным: поэтому они считали себя обязанными убить кого-нибудь, причем жертвой должен естественнее всего стать виновник (вольный или невольный, это не имеет значения) несчастья. Кроме того, миссионеру никогда не удалось бы убедить их в том, что произошел простой несчастный случай. Они все равно спросили бы: «Почему копье, отскочив от дерева, попало как раз в шею старика, а не куда-нибудь в землю впереди или позади его? Каким образом случилось то, что это было копье именно «доктора»?» Что касается отсутствия всяких злых намерений у убийцы, то как установить это с полной очевидностью? Можно только пред-

19*

==291

полагать, но какое это имеет значение на фоне случившегося? Впрочем, злой умысел отлично мог существовать у виновника совершенно помимо его сознания. Колдуны отнюдь не должны непременно сознавать совершаемые ими губительные действия. И в данном случае «доктор» мог вполне добросовестно отрицать свою вину, однако его отпирательство не имело никакой цены в глазах туземцев.

В Новой Гвинее один туземец был ранен на охоте ударом копья одного из своих спутников. «Друзья раненого явились к нему и спросили, кто его околдовал, ибо для папуасского

мировоззрения не существует несчастного случая. Все приставали к нему, заставляя сказать, кто же околдовал его, ибо были уверены, что одной раны для смерти недостаточно, все время туземцы были уверены в неизбежности смерти и не переставая говорили раненому об этом... Хотя туземец потерял сознание лишь перед самой смертью, он не ответил на вопросы друзей и не открыл им, кем околдован. Тогда их гнев направился против людей из племени орересау и против того человека, который бросил копье». Таким образом, за последнего принялись, лишь потеряв надежду добиться истины, на худой, так сказать, конец. Если бы раненый сделал хоть малейшее указание относительно виновника колдовства, то тот, который действительно нанес ему удар, остался бы безнаказанным: в нем усмотрели бы лишь орудие колдуна, его сочли бы столь же мало ответственным за убийство, как и копье.

Кроме того, незначительность ранения нисколько не мешает объявить его смертельным. Гибель раненого, по мнению первобытного человека, вызывает не разрыв ткани, а колдовство, которое «обрекло» его на смерть. Здесь непосредственно улавливается та предассоциация, которая исключает для первобытного мышления само представление о случайном.

Вот еще пример из быта туземцев Новой Гвинеи. Падает дерево. Даже в том случае, когда дерево совершенно сгнило или его сломал ураган, туземцы все равно винят в этом колдуна. С человеком произошел какой-нибудь несчастный случай: это дело *вэрабана* (колдуна) и т. д.

Подобные наблюдения мы находим относительно других низших обществ, например, Экваториальной Африки. «В 1876 г, один вождь, Экеле Каза, был атакован и пронзен клыками слона, которого он ранил. Спутники вождя прогнали слона, и, несмотря на жестокие раны, вождь прожил достаточно времени, чтобы обвинить двенадцать человек из числа своих жен и рабов в том, что они околдовали его ружье и оно, вместо того чтобы убить, только ранило слона». Во время охоты на слонов вождь по имени Нкоба был настигнут раненой слонихой, которая подняла его хоботом с земли и посадила себе на клык... Стенаниям и воплям спутников не было конца... Население

==292

всего района собралось перед *нганга* Нкизи, которому следовало решить, была ли слониха одержима дьяволом, околдована каким-нибудь врагом покойника или не случай ли это *Диамбуди нзамби* (воли великого духа)».

В обоих случаях общественное положение жертвы требовало, чтобы ее смерть была отомщена; само положение жертвы служило сильной предпосылкой для подозрения в колдовстве. Чем масштабнее по своим размерам несчастье, чем священнее личность погибшего, тем более неприемлемым представляется предположение о несчастной случайности.

Туземцам обычно даже не приходит в голову подобное предположение. Так, «лодка из Виви с шестью туземцами плыла по течению Конго... Повернув к мысу, где позже была построена наша Ундергилльская станция, лодка попала в водоворот, наполнилась водой и пошла ко дну... Туземцы решили, что колдовство, вызвавшее ужасный случай, превосходит размеры

обычного и таково по своей злой силе, что на него следует реагировать специальными мерами. За каждого утонувшего человека должны были погибнуть трое колдунов, так что случайная гибель шести человек должна была повлечь за собой смерть восемнадцати».

В этом округе на смерть особо важных лиц или вообще на какую-нибудь смерть, случившуюся в необычной обстановке, реагировали именно таким образом. «Туземец входит в селение и кладет на землю свое ружье. Оно дает выстрел и убивает человека. Семья жертвы завладевает ружьем. Цена ружья равна стоимости нескольких рабов, и собственник ружья может быть заинтересован в том, чтобы его выкупить так же, как если бы дело шло об его собственном брате. Когда нет ружья, чтобы его отобрать, то виновник случайного убийства заковывается как раб и содержится в заключении как злонамеренный убийца. Иногда туземные власти, вместо того чтобы схватить виновника несчастного случая или его ружье, объявляют этого человека невинным и принимаются за розыски колдуна, который должен обнаружить того, кто околдовал погибшего и был подлинной причиной смерти. По их мнению, именно он и должен нести ответственность. Туземцы употребляют здесь сравнение, заимствованное из охотничьей практики. На убитую козу имеет право тот охотник, который первым ранил ее, даже в том случае, если убил ее другой. Последний как бы лишь находит дичь первого охотника. Точно так же невольный убийца «находит» и лишь поражает жертву, которая была уже убита колдуном: первый выступает не подлинной причиной, а только случайным условием смертного случая. Другие туземцы утверждают, что убийца может сколько угодно говорить о своей невинности и уверять, что он сам — жертва колдуна, тем не менее он должен запла-

==293

тить выкуп. Я видел однажды двух туземцев, которые судились за бесчинства, учиненные ими в состоянии опьянения. Человек, который снабдил их брагой, тоже был вызван в суд, он боялся обвинения в околдовании браги. В его речи сквозил глубокий ужас. Кто знает, не был ли он околдован вместе со своей брагой, не послужил ли он вместе с брагой орудием для какого-нибудь другого человека?

Совершенно очевидно, что для направленных таким образом умов предположение о несчастной случайности могло возникнуть лишь в последнюю очередь, а скорее всего, оно и вовсе не появляется. Даже когда им будут внушать такое предположение, они отвергнут его, ибо уверены, что все, называющееся у нас случайным, имеет мистическую причину и они должны доискиваться этой причины, если она не обнаруживается сразу.

«У племени овамбо (германская Западная Африка) вождь Кануме недавно вздумал приучить быка к работе. В тот момент, когда быку пытались проткнуть ноздри, он ударом рога выбил глаз одному из туземцев. Сейчас же был сделан вывод, что человек, потерявший глаз, околдован». Принялись разыскивать колдуна, который должен обнаружить виновника. Колдун указал на одного из слуг Кануме. Последний, будучи приговорен к смерти, бежал. Кануме, однако, бросился за ним в погоню на лошади, настиг и убил его». В следующем году «один из моих соседей в одно прекрасное утро отправился в полном здравии на ловлю лягушек, до которых они большие охотники. Бросая копье, он глубоко поранил себе руку, потерял много крови и умер от кровотечения... Через три дня колдуны начали искать, кто

околдовал моего соседа. Я воспротивился этому. Однако мне ответили: «Если мы не обнаружим *омулоди* и не убьем его, то мы, может быть, все умрем».

Подобное истолкование большинства несчастных случаев столь естественно, по убеждению африканских племен, несмотря на усилия миссионеров. Вот мнение Дитерлена по поводу бассутов в 1908 г.: «В прошлом месяце молния ударила в жилище одного моего знакомого туземца, убила его жену, ранила детей и сожгла все имущество. Туземец отлично знал, что молния появляется из туч, а они недостижимы для человеческой руки. Однако ему сказали, что молния была направлена на него соседом, имеющим против него злой умысел. Он поверил этому, верит теперь и будет верить всегда.

В прошлом году саранча напала на поля молодого вождя Матеалира, который довольно долго обучался в школе и давно уже посещает наши богослужения. Но что из этого? Он приписал нашествие саранчи колдовству своего брата Тезу, который оспаривает у него старшинство и право на власть в округе Лерибе.

==294

Две недели тому назад на расстоянии километра отсюда умерла молодая вдова от какой-то женской болезни, которой она была, вероятно, обязана своему дурному поведению. Но болезнь была приписана козням человека, за которого она отказалась выйти замуж, в отместку он наделил ее болезнью, дав ей покурить щепотку конопли. Мать вдовы — христианка, и я объяснил ей, что подобная вещь невозможна. Она мне, однако, не поверила и по сей день питает злобу к тому, кого считает убийцей дочери».

Если случай оказывается счастливым, а не гибельным, то все равно реакция первобытного человека остается такой же. Он в этом усмотрит действие мистических сил, однако чаще всего он боится и счастливого случая. Всякое счастье, любая необычайная удача кажутся подозрительными. «Часто случается так, — говорит майор Леонард, — что два больших друга отправляются вместе на рыбную ловлю и один из них случайно или благодаря большей ловкости налавливает больше рыбы, чем другой. К несчастью, он тем самым подвергает свою жизнь опасности. Ибо по возвращении в селение неудачливый рыболов сейчас же отправляется посоветоваться с колдуном, чтобы узнать, почему друг наловил больше рыбы, чем он. Колдун немедленно приписывает это действию магии. Таким образом последнему удастся заронить в сердце туземца семя вражды и смерти: тот, кто был преданным другом, внезапно превращается в ожесточенного врага, готового сделать все возможное, чтобы добиться смерти любимого недавно человека».

«Во время моего пребывания в Амбризетте, — говорит Монтейро, — три женщины из племени кабинда отправились к реке набрать воды. Стоя одна подле другой, они набирали воду в кувшины; вдруг средняя была схвачена аллигатором, который утащил ее на дно и сожрал. Семья несчастной сейчас же обвинила двух других в том, что они колдовским путем заставили аллигатора схватить именно среднюю женщину. Я пытался разубедить этих родственников, доказать нелепость обвинения, но они ответили мне: «Почему аллигатор схватил именно среднюю женщину, а не тех, которые стояли с краю?» Не было никакой возможности заставить их отказаться от этой мысли. Обе женщины были вынуждены выпить

«каска» (т. е. подвергнуться *ордали*, испытанию ядом). Я не знаю исхода этого дела, но вероятнее всего, что одна из них, а возможно, обе погибли или были отданы в рабство».

Монтейро не замечает того, что для мышления туземцев никакое событие не может быть случайным. Прежде всего, аллигаторы сами по себе не напали бы на этих женщин. Следовательно, кто-то подстрекнул одного из них. Затем аллигатор должен был хорошо знать, какую именно из трех женщин ему надлежало утащить. Она ему бы-

==295

ла «предана». Единственный вопрос заключается в том, чтобы узнать, кто именно это сделал. Но факт говорит сам за себя. Аллигатор не тронул двух женщин, которые стояли по краям, а схватил среднюю. Следовательно, именно две крайние женщины «предали» третью. *Ордалия*, которой их подвергли, имела целью не столько рассеять сомнение, которое едва ли существовало, сколько выявить колдовское начало, заключенное в них, и оказать на него мистическое воздействие, для того чтобы лишить его способности вредить в будущем ¹.

А вот другой аналогичный факт в том же округе. «В тот же вечер, поднимаясь по реке, Эванги был утащен из своей лодки крокодилом, и его больше не видели. Новость о несчастье скоро дошла до города Дидо. На место происшествия были посланы военные лодки. Один из спутников Эванги, бывший с ним в лодке в момент смерти, а также туземец, живший на берегу реки близ места происшествия, были схвачены, обвинены в колдовстве и приговорены к смерти». На деле для туземца нет случайности, а мысль о случайности не возникает в сознании туземца, тогда как представление о колдовстве, порче, напротив, неизменно живет в нем. Эванги был «предан».

4

Для того чтобы понять ход мыслей туземцев, надо знать, что, на их взгляд, крокодилы и аллигаторы по природе безобидные животные. Человеку совершенно нечего их бояться. Конечно, в тех местах, где их очень много и несчастные случаи бывают слишком часты, убеждение это в конце концов исчезает и туземцы начинают принимать меры предосторожности. В германской Восточной Африке «ввиду того, что крокодилы водятся здесь в невероятном количестве, часто не смеют брать воду прямо из реки Ругуджи, но устраивают что-то вроде загородки и черпают воду с берега при помощи сосудов, подвешенных к длинным жердям из бамбука». То же самое — на верховьях Шире, на реке Кванза. Подобные случаи, однако, исключения. Вообще туземцы не боятся приближаться к берегу реки или даже купаться по соседству с крокодилами. Их мнение, впрочем, разделяется некоторыми европейцами. Босман писал: «В течение всего времени, которое я здесь провел, я ни разу не слышал, чтобы крокодилы

как же реагируют и ньяские туземцы, которые возложили ответственность за несчастный случай, приключившийся с двумя их соплеменниками в лодке миссионеров, на владельцев лодки. На взгляд туземцев, жертвы несчастного случая были «преданы», так что необходимо получить удовлетворение. Двое туземцев утонули ночью, возвращаясь домой в лодке миссионеров. Сначала как будто туземцы отнеслись к этому спокойно, но скоро явились с требованием выдачи им коменданта и повара в отместку за гибель утопленников. Они уже

грозили репрессиями в отношении сестер из Телок-Далама в случае отказа в выдаче двух моряков.

==296

кого-нибудь сожрали, человека или животное... Во всех реках страны водится ужасно много этих животных... Я, однако, в воде не хотел доверяться им, хотя ни разу не слышал разговоров о случившихся в

связи с этим несчастьях».

Фон Гаген за два года своего пребывания в Камеруне знал только о трех случаях нападения крокодилов на людей, хотя туземцы купаются и плавают в реке, а в сухое время года бродят по лагунам. Такие же верования мы встречаем и на западном побережье Африки. «Говорят, что на реке Галенга (между Шербо и Кап-Маунтом), где аллигаторов очень много, не помнят случаев, чтобы крокодилы причинили зло кому-нибудь (хотя туземцы очень часто бывают в воде), до того момента, как несколько лет тому назад одно судно работоторговцев взорвалось возле устья реки...».

Бентли думал, что, принимая необходимые предосторожности, человек не подвергается большому риску. Крокодилы очень пугливы и не любят подвергать себя опасности. Вполне достаточно шума, производимого дюжиной молодых людей, кричащих, ныряющих и забавляющихся в воде, чтобы держать крокодилов на расстоянии. Но если кто из них отваживается войти в воду один, то несчастье возможно. Допустим, что такое несчастье случилось. Как его истолкует туземец? Будет ли он винить собственную неосторожность или изменит мнение насчет нравов крокодила? Подумает ли он, что это несчастный случай? Конечно, он так и подумал бы, если бы рассуждал, подобно нам. В действительности ему даже и в голову это не придет. У него уже имеется готовое объяснение, и притом совершенно иного рода. «В тех районах, — говорит Бентли, — где водится много крокодилов, туземцы верят, что колдуны иногда превращаются в крокодилов или входят в этих животных, чтобы направлять их, и таким образом схватывают и убивают свою жертву. Там, где водится много леопардов, колдуны могут оборачиваться в леопардов. Туземцы часто утверждают совершенно определенно, что крокодил сам по себе безобиден. Они так убеждены в этом, что в некоторых местах без колебания входят в реку для наблюдения за сетями. Если кого-нибудь из них пожирает крокодил, то они устраивают совещание для обнаружения колдуна, убивают предполагаемого виновника и продолжают поступать по-прежнему».

«В Лукунге, одной из станций американской баптистской миссии, однажды ночью из реки вылез огромный крокодил, собравшийся напасть на свиной хлев. Свинья почуяла запах пресмыкающегося и подняла такой шум, что миссионер Ингхем встал и выстрелом из ружья убил крокодила. Утром он вскрыл крокодила и обнаружил в его желудке два браслета. Туземцы сейчас же признали, что эти украшения

==297

принадлежали двум женщинам, которые в разное время исчезли, отправившись за водой к реке. Я прибыл на эту станцию через несколько дней, и один из рабочих, бывших со мной, уроженец Конго, упорно утверждал, что крокодил не ел женщин. Он настаивал на том, что крокодилы никогда этого не делают. «Ну, а браслеты? Разве это не очевидное доказательство, что в данном случае именно крокодил сожрал женщин?» — «Нет, крокодил лишь схватил их и передал колдуну, орудием которого он был, что касается браслетов, то ему, вероятно, пришло в голову взять их в качестве вознаграждения». Что делать, — прибавляет Бентли, — с мозгами, которые на манер этих одержимы дьяволом?» Бентли возмущен тем, что он считает неслыханным упорством в отрицании очевидности. Однако речь идет совершенно о другом. Это просто частный случай «непроницаемости для опыта», которая характеризует мышление первобытных людей, когда их сознание заранее заполнено коллективными представлениями. Согласно этим представлениям, в которых совершенно незначительна роль «вторичных» (естественных) причин, тогда как подлинная причина мыслится как мистическая: крокодил, совершающий необычайный поступок и пожирающий человека, не может быть таким же животным, как и другие крокодилы; он неизбежно представляется как орудие колдуна или сам колдун.

«Эти жалкие люди столь суеверны, что, когда происходит подобное несчастье, они обращаются к колдунам. Упорствуя в этом безумии, они не хотят даже потрудиться над тем, чтобы загородить ту часть реки, где постоянно купаются их женщины и дети и где они становятся добычей этого ужасного тирана вод». На верхнем течении Замбези говорят, что существуют «доктора», которые напускают крокодила. Если кто-нибудь украл быка одного из «докторов», последний идет к реке. Войдя в реку, он говорит: «Крокодил, иди сюда, поймай мне того, кто крал моих быков». Если на следующее утро «доктор» узнает, что крокодил убил кого-нибудь, он говорит: «Это был вор».

Поэтому всякое новое несчастье не только не колеблет убеждения туземца, но, напротив, служит ему новым доказательством. Он станет разыскивать колдуна, обнаружит и покарает его, все доводы и настояния европейца покажутся туземцу еще более нелепыми, чем когда бы то ни было. «Два человека были унесены крокодилами. Но туземцы утверждали, что не в привычке крокодилов уносить людей. Следовательно, это были крокодилы-колдуны, одним из которых был признан вождь, начальник данного района. Он естественно настаивал на своей невинности, однако его заставили выпить испытательный яд

==298

для того, чтобы доказать свою невинность. Негодяй «доктор» приготовил для несчастного роковую дозу... Мы ничего не могли поделать».

Подобные коллективные представления отмечены и в Новой 1 ви-

нее (Вудларк-Эйленд). «Маудега, жена Аветау, в Муруа, посетила соседнее селение Будау; возвращаясь, она вела с собой девочку Буамаи начальника Набудау. По несчастной случайности ребенок был унесен крокодилом, и вот для того, чтобы отомстить, Буамаи, его

сын и несколько других воинов убили Маудегу и трех ее родственников... На суде сын сделал следующее заявление: «Верно, что мы убили этих людей. Маудега увела мою сестру в свое селение: во время пребывания у нас она заколдовала аллигатора, заставила его выйти из воды, схватить мою сестру и сожрать ее». Представление о несчастной случайности не появилось в сознании родственников жертвы. Крокодил был сочтен лишь орудием. Несколько ниже Мэррей сообщает, что «крокодилы представляют большую опасность для беглецов и что на части побережья залива Папуа распространено поверье, будто крокодилы выступают союзниками властей. Поверье основано на том обстоятельстве, что один пленник, бежавший из-под стражи, был жестоко искалечен крокодилом при переходе через реку... Однако не все крокодилы служат правительству. Большинство из них остаются верными колдунам, они нападают на человека лишь в том случае, если им прикажет колдун. Мне предстояло однажды переправиться через реку, про которую говорили, что она кишит крокодилами. Я спросил у сопровождающего меня туземца, не боится ли он. «Нет, — последовал ответ, — крокодил никогда тебя не тронет, разве только кто-нибудь сделал *пури-пури* против тебя (т. е. околдовал тебя). Но если кто-нибудь это сделал, то все равно погибнешь — он доберется до тебя тем или иным путем: если не при помощи крокодила, то как-нибудь иначе. Так что крокодилы сами по себе значения не имеют». Опасность заключается в чем-то совершенно другом. Самого животного бояться нечего, и если оно нападает, то это происходит потому, что человек ему был «предан».

Если мы попытаемся установить, как туземцы представляют себе отношения между колдуном и животным, то натолкнемся на почти непреодолимые трудности. Их мышление не знает тех логических требований, что наше. Оно в данном случае, как и во многих других, подчинено закону сопричастности. Между колдуном и крокодилом устанавливается такое отношение, что колдун становится крокодилом, не сливаясь, однако, с ним. С точки зрения принципа противоречия необходимо одно из двух: либо колдун и животное

==299

должны представлять собою нечто единое или тождественное, либо быть отдельными существами. Пра-логическое мышление легко приспособляется к обоим утверждениям сразу. Наблюдатели отлично чувствуют характер сопричастности, но не имеют средств для того, чтобы его выразить. Они подчеркивают то тождественность, то раздельность указанных двух существ: сама сбивчивость в плане выражения их мысли знаменательна. Так, например, *балог* (колдунам) приписывают способность переселять души мертвых в змею, крокодила и т. д. В переселении чаще всего фигурируют крокодилы. Таким образом, это чудовище. h! будучи ни богом, ни даже духом, оказывается предметом страха и почитания. Оно образует нечто единое с тем лицом, которое произвело превращение: между ними обоими существует, так сказать, тайное соглашение, сознательный союз. Лицо это может приказать крокодилу схватить такого-то, а крокодил отправится исполнять приказание и не ошибется... Сказанное нами объясняет, почему после того, как кто-нибудь унесен крокодилом, «туземцы в первую очередь принимаются разыскивать *мулоги*, который послал чудовище, причем всегда находят преступника. Судьба его решается быстро». Бенгала уверены, что «никогда крокодил не сделал бы этого (т. е. не опрокинул бы лодки и не унес бы человека), не получи он приказа со стороны *молоки* (колдуна) или если бы *молоки* не вошел в крокодила, чтобы совершить преступление». Миссионер рассматривает, таким образом, эти две гипотезы в отдельности, тогда как для туземца они каким-то непостижимым для нас образом слиты между собой.

В области реки Габун «поверье о человеке-тигре, — говорит отличный наблюдатель Лестю, — не менее темно, чем поверье о наваждении, колдовстве. Оно существует в двух формах. В одном случае тигр (а также леопард или пантера), совершивший преступление, — действительно животное, принадлежащее известному лицу, повинующееся ему, исполняющее его приказы; тигр переходит к его наследникам, как и прочее движимое имущество. Такой-то, говорят, имеет тигра. В другом случае зверь лишь воплощение в некотором роде: неизвестно даже хорошенько, имеем мы дело с человеком, который принял облик зверя (причем зверь является лишь видимостью), или здесь перевоплощение в собственном смысле слова человека в настоящее животное... Представление туземцев о человеке-тигре крайне темно».

Майор Леонард рисует вещи несколько иначе. «Одна старуха в Утши была обвинена в том, что она умертвила Ору, направив своего духа в крокодила, который съел Ору, но при этом она не преврати-

==300

лась душой и телом, как можно было бы предположить, в крокодила. Невозможность подобного превращения с очевидностью вытекает в данном случае по крайней мере из того факта, что пять других были обвинены аналогичным образом. По воззрениям туземцев, большое число духов может быть связано с одним объектом или проникнуть в тело одного животного, хотя обычно так не бывает».

Приведем рассказ одного туземца из его собственных уст: «Может случиться, что в час, когда солнце над горизонтом, ты собираешься пить пальмовое вино с человеком, не зная, что в нем сидит злой дух (сам человек этого может не знать). Вечером ты слышишь крик *нколе-нколе* (крокодила), ты уже знаешь, что одно из этих чудовищ подстерегло, засев в илистой воде у берега, какую-нибудь бедную жертву, которая пришла черпать воду. Ночью ты просыпаешься от тревожного кудахтанья в твоём курятнике, а утром замечаешь, что число домашних птиц у тебя поубавилось после посещения *мунтула* (дикой кошки). И вот, человек, с которым ты пил пальмовое вино, крокодил, унесший неосторожного жителя, кошка, укравшая твоих кур, — все это одно и то же лицо, одержимое злым духом». Здесь весьма ясно выражена сопричастность. Достаточно туземцу почувствовать ее реальной, и он уже не ставит вопроса о том, как эта сопричастность осуществляется.

Поскольку случайности нет и первобытное мышление не считает нужным доискиваться, при каких условиях совершается или не совершается тот или иной факт, то из этого вытекает, что все неожиданное, из ряда вон выходящее, необычайное воспринимается первобытными людьми с чувством, гораздо более сильным, чем простое удивление. Представление о необычайном, странном хотя и не выражено столь ясно, как в нашем понятии, тем не менее весьма знакомо первобытному мышлению: это одно из тех, одновременно общих и конкретных представлений вроде понятий о *мана*, *аренда*, *нсила* и т. д., свойства которых анализировались мной в другом месте.

Из ряда вон выходящее может быть относительно довольно частым, и безразличие первобытного мышления ко «вторичным» (естественным) причинам возмещается, так сказать, постоянно напряженным вниманием к мистическому значению всего, что его

поражает. Наблюдатели нередко отмечали, что первобытный человек, который, собственно говоря, ничему не удивляется, легко возбудим и подвержен эмоциям. Отсутствие умственной любознательности сопровождается у него крайней чувствительностью к появлению чего-то такого, что его поражает.

Среди необычайных фактов следует также различать такие, которые случаются очень редко, однако занимают определенное место

==301

в коллективных представлениях, а также такие, которые появляются совершенно непредвиденно. Например, рождение близнецов — редкое, но известное явление. Почти во всех низших обществах рождение близнецов дает место целому ряду обычаев и обрядов: повелительная и беспрекословная предассоциация строго определяет, как следует поступать в этом случае для того, чтобы предотвратить опасности, знаменем или причиной которых может служить данное явление. То же наблюдается и в отношении солнечных или лунных затмений. Что же касается фактов абсолютно неожиданных, то тут поведение первобытного человека совершенно неопределимо наперед. Но как воздействуют на первобытное мышление эти факты, когда они случаются (что бывает довольно часто)? Неожиданное не застает первобытного человека врасплох. Он сейчас же признает в нем проявление таинственных сил (духов, душ мертвых, магических действий и т. д.) и истолковывает его обычно как предвозвестие больших бед.

==302

Глава VIII МИСТИЧЕСКИЕ И НЕВИДИМЫЕ СИЛЫ (ПОТУСТОРОННИЙ МИР)

После всего изложенного в предыдущей главе нам легче будет понять, почему первобытное мышление не стремится выяснить то, что мы называем причинами явлений. Недостаток любознательности происходит не от умственного оцепенения и не от слабости ума. По правде говоря, это не изъян: согласно схоластическому выражению, его основание не просто отрицательного характера. Недостаток любознательности имеет реальное и положительное основание: он — "непосредственное и необходимое следствие того факта, что первобытные люди живут, мыслят, чувствуют, двигаются и действуют среди мира, который во многом не совпадает с нашим. Поэтому массы вопросов, которые опыт ставит перед нами, для них не существует, ибо на эти вопросы ответ дан заранее, вернее, система их представлений такова, что подобные вопросы для них не представляют интереса.

Я уже изложил те основания, которые заставляют нас рассматривать первобытное мышление как мистическое и пра-логическое. Очень трудно передать достаточно точное представление об этом. Сознание европейцев, даже тех, которые обладают наиболее сильным

воображением, — самых чистых поэтов и метафизиков, — чрезвычайно положительно по сравнению с сознанием первобытных людей. Для того чтобы примениться к установке, которая столь противоположна умонастроению, для нас естественному, мы необходимо должны нарушить все наши наиболее укоренившиеся умственные навыки, вне которых, как представляется, мы и не в состоянии больше мыслить.

Предассоциации, которые имеют не меньше силы, чем наша потребность связывать всякое явление с его причинами, устанавливают для первобытного мышления, не оставляя места для колебаний, непосредственный переход от данного чувственного восприятия к данной невидимой силе. Говоря точнее, это даже и не переход. Данное выражение подходит для операций нашей дискурсивной, логической мысли, оно не выражает точно процесса первобытного мышления, который похож скорее на непосредственное восприятие или интуицию. В момент, когда первобытный человек воспринимает то, что дано его внешним чувствам, он представляет себе и мистическую силу, которая таким образом проявляется. Он столь же непосредственно «заключает» от одного к другому, как мы «заключаем» от слова, которое

==303

слышим, к его смыслу. Согласно очень тонкому замечанию Беркли, мы действительно понимаем этот смысл в тот же миг, когда мы воспринимаем слово, точно так же как мы читаем выражение симпатии или гнева на лице человека, не нуждаясь в предварительном восприятии знаков этих чувств для того, чтобы знаки затем истолковать. Это не операция, происходящая в два последовательных приема. Она совершается сразу. В данном смысле предассоциации равнозначны интуиции.

Конечно, интуиция подобного рода не делает невидимого видимым или неосоздаваемого осоздаемым: она не в состоянии дать чувственное восприятие того, что не воспринимается внешними чувствами. Однако она дает полную веру в присутствие и действие невидимых и недоступных чувств сил, а уверенность равняется, если только не превосходит ее, тому, что дается самими внешними чувствами. Для пра-логического мышления наиболее важные элементы реальности не менее реально даны, чем другие. Именно эти элементы и осмысливают для первобытного мышления все происходящее. Нельзя даже сказать, чтобы все происходящее нуждалось в объяснении. Ибо в тот момент, когда данное явление происходит, пра-логическое мышление непосредственно представляет невидимое влияние, выражающееся таким образом. Именно о пра-логическом мышлении можно с полным правом сказать, что окружающий его мир — язык, на котором духи говорят духу. Это язык, в отношении которого первобытное мышление не помнит, когда научилось ему, и который благодаря предассоциации его коллективных представлений является для него прирожденным языком.

С данной точки зрения опыт первобытных людей должен показаться более сложным и содержательным, чем наш. Выдвинутая идея поначалу кажется почти смешной, если сравнить кажущуюся бедность умственной жизни первобытных людей с активностью нашей. Кроме того, не отметили ли мы сами, что они обходятся без мышления всякий раз, когда это возможно, и что самое простое рассуждение вызывает у них непреодолимую усталость?

Однако наш парадокс становится более приемлемым, если мы прибавим, что речь идет об их непосредственном опыте.

Наш опыт в своей совокупности составляется из относительно небольшого числа данных и бесконечного числа индукций. Опыт первобытного мышления, напротив, содержит индукции лишь в очень малой пропорции, но зато включает в себя много непосредственных данных, которым мы отказываем в объективной ценности, хотя они, на взгляд первобытного человека, тоже реальны и даже более реальны, чем данные внешних чувств.

==304

Именно переизбыток мистических данных и наличие императивных предассоциации между чувственными данными и невидимыми влияниями и делают бесполезными те индукции, при посредстве которых развивается наш опыт, именно они мешают опыту первобытного мышления обогащаться подобно опыту нашего мышления. Когда перед нами возникает что-либо новое, мы знаем, что нам предстоит искать объяснение этого явления, что число проблем будет расти по мере того, как будет расти наше знание. Первобытное мышление, напротив, во всех случаях наперед знает все, в чем оно нуждается. В каком-нибудь из ряда вон выходящем факте оно сейчас же усматривает проявление невидимой силы. Оно не направлено, в отличие от нашего мышления, к познанию в собственном смысле слова. Ему неведомы радости и полезность знания. Его коллективные представления в значительной части носят эмоциональный характер. Его мышление и речь остаются в слабой степени логическими, концептуальными; именно этим легче всего может быть измерено расстояние, отделяющее его от нас.

Другими словами, умственная жизнь первобытных людей (а следовательно, и их социальные институты) зависит от того основного и первоначального факта, что в их представлениях чувственный мир и мир «иной» составляют нечто единое. Совокупность невидимых существ для них нераздельна от совокупности существ видимых. «Иной» мир дан не менее непосредственно, чем видимый, он обладает большей действительностью и внушает более страха. Поэтому он в большей мере владеет их душой и отвращает их сознание от анализа и выяснения тех данных, которые мы называем объективными. Зачем все это, коль скоро жизнь, успех, здоровье, строй природы, наконец, зависят в каждый данный момент от мистических сил? Если человеческие усилия могут что-нибудь дать, то не должны ли они быть направлены в первую очередь на то, чтобы истолковать, отрегулировать, а если возможно, и вызвать проявление таких сил? Именно по этому пути первобытное мышление и пыталось в действительности развить свой опыт.

Вкратце можно невидимые влияния, которыми постоянно занято первобытное мышление, сгруппировать в три категории, которые, впрочем, часто переплетаются между собой: духи мертвых, духи в самом широком смысле слова, одушевляющие разные предметы природы, животных, растения, неодушевленные предметы (реки, скалы, моря, горы, изготовленные человеком предметы и т. д.), наконец, чары или колдовство, источником которых являются действия колдунов.

Иногда все три категории различаются весьма отчетливо. Так, согласно Пехуэль-Леше, знахари в Лоанго оперируют при помощи духов, которые одушевляют предметы-фетиши, однако ни за что в мире они не согласились бы иметь дело с духами мертвых, которых очень боятся. В других местах представления менее отчетливы (или наблюдения менее точны), и здесь незаметным кажется переход между духами мертвых и другими невидимыми существами. Однако везде или почти везде в низших обществах мистические влияния — непосредственные данные, а предассоциации, в которые они входят в качестве преобладающего элемента, управляют коллективными представлениями. Факт этот хорошо известен, и я ограничусь лишь несколькими иллюстрирующими его примерами.

У папуасских племен германской Новой Гвинеи «колдовство играет роль еще более значительную, чем страх духов. Если нет дождя или дождей слишком много, если урожай плох, если кокосовые пальмы не дают плодов, если свиньидохнут, если охота и рыбная ловля неудачны, если трясется земля или море, выступая из берегов, сметает селения на побережье, если свирепствует эпидемия или мор, то туземец никогда не удовлетворится естественными причинами: для него всюду и во всем скрыто колдовство».

Подобным образом в большинстве низших обществ колдовство представляется находящимся всегда настороже для того, чтобы причинить зло или нанести ущерб. Это, так сказать, «постоянная возможность» колдовства, подстерегающего всякий удобный случай. Число случаев неопределенно: наперед совершенно немыслимо охватить их целиком. Колдовство проявляется в самый момент действия; когда оно обнаружено, то зло уже свершилось. Отсюда вытекает та постоянная тревога, среди которой живет первобытный человек, которая, однако, не дает ему никакой возможности предвидеть беду, ожидающую его, и сделать попытку предупредить ее. Он всегда и всюду боится колдовства и считает себя обреченной ему жертвой. Вот одно из оснований, причем из самых сильных, которое объясняет неистовую злобу первобытных людей против колдуна. Речь идет не столько о том, чтобы наказать колдуна за его злые чары в прошлом, от которых они пострадали и размера которых даже не знают, сколько о желании заранее обезвредить те чары, которые колдун мог бы употребить против них в будущем. Единственный способ — убить колдуна: обычно его бросают в воду или сжигают, что сразу уничтожает злого духа, сидящего в колдуне и действующего через его посредство.

Злые чары, которые может навести колдун, неисчислимы. Если он «обрек» (doomed) какого-нибудь человека, то разбудит что-либо ему принадлежавшее, что в силу сопричастности тождественно этому

человеку (волосы, обрезки ногтей, испражнения, следы шагов, тень, изображение, имя и т. д.), а затем, проделав ряд магических обрядов над частицей человека, погубит его. Либо он колдовским путем вызовет течь в челноке человека, осечку его ружья. Либо он ночью во время сна сделает надрез в теле человека и украдет его жизненное начало, удалив жир с почек. Либо он «предаст» свою жертву дикому зверю, змее или врагу. Либо он сделает так,

чтобы его жертву раздавило дерево или насмерть ушиб камень, оторвавшийся от скалы, и т. д. до бесконечности. При нужде колдун сам может превратиться в зверя. Мы видели, что в Экваториальной Африке крокодилы, уносящие людей, никогда не считаются обыкновенными животными, их рассматривают как послушные орудия колдунов или даже как крокодилов-колдунов. В английской Гвиане «тигр, обнаруживающий необычную дерзость и не боящийся приближаться к людям, часто совершенно парализует даже храброго охотника, которому сейчас же приходит в голову мысль, что это, может быть, *тигр-канаима*». Если этот тигр, думает про себя индеец, только обыкновенный дикий зверь, то я могу его убить пулей или стрелой, но что со мной будет, если окажется, что я напал на убийцу людей, на ужасного *канаима*! Многие индейцы думают, что эти животные-кани-ма одержимы духами людей, склонных к убийству и людоедству (верование похоже на то, которое мы встретили в Экваториальной Африке, где колдуна боятся и как людоеда).

Абипоны, по словам Добрицгоффера, говорили то же самое, что и индейцы английской Гвианы. Арауканцы, «стоит им только заметить что-то необычное в каких-нибудь птице или животном, сейчас же заключают, что птица (животное) «одержима». Лисица или пума, бродящая ночью близ хижины, — это колдунья, пришедшая посмотреть, нельзя ли чего украсть. Преследуя такое животное, туземец старается не причинить ему никакого зла из страха мести. Вообще, все, что не поддается непосредственному объяснению, приписывается действию либо злых духов, либо колдовству». Согласно Геваре, арауканцы «приписывают все, что они видят, или все, что случается из ряда вон выходящего, вмешательству злых духов или сверхъестественным причинам. Идет ли речь о плохом урожае, о повальной болезни среди животных, о падении с лошади, о болезни, о смерти... во всем всегда виноваты колдуны. От них зависят продолжительность жизни человека, всякие беды, случающиеся на жизненном пути, и т. д.». Обилие и разнообразие амулетов, талисманов, заклинаний, обычаев всякого рода, при помощи которых пытаются так или иначе защититься от возможных бед, свидетельствуют о том, как сильно забота о колдовстве владеет умами в низших и даже в более развитых обществах.

20*

==307

Когда случается неудача или обрушивается какое-нибудь несчастье, то одно несомненно: здесь проявилось какое-то таинственное влияние. Часто, однако, трудно узнать, какое именно. Само по себе событие, будь то неудачная охота, приключившаяся болезнь, засуха, губящая посевы, и т. д., как будто ничем не позволяет указать, действуют ли здесь колдуны, недовольные покойники или злые духи. В ряде приведенных выше наблюдений, как и во множестве других, указывается: «колдуны или злые духи». На деле злые духи могут быть нэ услужении у колдунов и наоборот: иногда колдун без своего веома одушевлен каким-нибудь злым духом. Оба представления в таком случае наслаиваются одно на другое. Между ними, однако, существует то различие, что колдун по необходимости выглядит человеком, членом данной или соседней общественной группы, о котором имеется, следовательно, отчетливое и точное представление, в то время как понятие о духах (поскольку они не являются духами мертвых) остается более или менее смутным и расплывчатым, если судить по тем обществам, в которых оно наблюдается. Это понятие даже варьирует внутри обществ в зависимости от индивидуального воображения и класса, к которому те или иные лица принадлежат.

Между отчетливым понятием о духах, которые — как бы настоящие демоны или боги, имеющие свои имя, атрибуты и часто культ, с одной стороны, и между представлением, одновременно общим и конкретным, о силе, присущей предметам и существам (*мана*), о силе еще не индивидуализированной, с другой стороны, существует бесконечное множество посредствующих форм, из которых одни более определены, другие более расплывчаты, смутны, хотя и не менее реальны для того в малой степени концептуального (логического) мышления, в котором еще господствует закон сопричастности.

В большей части мистические силы, проявляющиеся в природе, одновременно диффузны, расплывчаты и концентрированы, индивидуализированны. Необходимость сделать выбор между двумя формами представлений никогда не ощущалась первобытными людьми, у них даже не возникало мысли о подобной необходимости. Поэтому совершенно невозможно предугадать их ответы на вопросы, которые они даже не думают ставить себе. Слово «дух», хотя и слишком точное, наименее неудобно из всех слов, имеющихся в нашем распоряжении, для обозначения тех влияний и действий, которые непрерывно происходят вокруг первобытных людей.

Чем больше миссионеры проникают, с течением времени, в тайники обычных мыслей туземцев, тем яснее становится для них мистическая направленность первобытного мышления. Последняя улавливается в описании миссионеров даже тогда, когда употребляемые ими выражения внушают мысль о более отчетливых представле-

308

ниях. «Можно сказать, — пишет миссионер Жетте, — что племя тена поддерживает почти непрерывные сношения с этими нежеланными обитателями мира духов. Туземцы верят, что могут видеть и слышать их в любой момент. Стоит раздаться любому непривычному шороху, как тотчас какая-нибудь фантазия их воображения облекается в форму проявления демонов. Когда они видят, как почерневший ствол дерева, весь пропитанный водой, качается на волнах, то ныряя, то показываясь под влиянием течения, они усматривают в нем *некедзалтара*. Когда они слышат в лесу пронзительный звук, непохожий на крик знакомой им птицы, то это означает, что их зовет *некедзалтара*. Не проходит ни одного дня на индейской стоянке, чтобы кто-нибудь не сообщил, будто он видел или слышал что-нибудь в этом роде... Проявления присутствия демона столь же знакомы тена, как шум ветра или пение птиц». В другом месте этот же миссионер пишет: «Сила и объем их веры в демона превосходят наше понимание. Их воображение всегда насторожено, всегда готово различить какого-нибудь демона, приближающегося в темноте или даже среди бела дня, в зависимости от случая: нет такой причуды расстроенного воображения, которой бы они не поверили. Слушая их разговоры, можно подумать, что они находятся в постоянных сношениях с демоном, что они видели его сотни раз». Замените демона (*devil*) теми сбивчивыми представлениями о духах, о которых речь шла выше, и описание Жетте целиком согласуется со всеми многочисленными свидетельствами, которые подчеркивают вездесущие более или менее диффузных, расплывчатых мистических сил в мире первобытных людей.

Хороший наблюдатель Хобли рассказывает об одном племени банту: «Крайне важно при изучении общественного строя этих народов постараться представить себе, до какой степени реально и непосредственно влияние предков на повседневную жизнь туземцев. Этнолог,

который не жил с ними в их повседневной жизни, который не пытался понять их точку зрения, лишь с большим трудом в должной мере оценит это влияние». То же самое можно сказать о большинстве низших обществ. Иезуиты из Новой Франции (Канады) часто подчеркивали то значение, которое занимали покойники в мыслях индейцев. Кодрингтон эту же идею удивительно отчетливо выражает в одном замечании относительно меланезийских языков. «Когда туземец говорит, что он человек, то дает понять, что он — человек, а не дух (ghost). Отнюдь не следует понимать, что он — человек, а не животное. Разумные существа в мире делятся в его глазах на две категории: на людей, которые живы, и на людей, которые умерли, у

==309

племени моту — на *та-маур* и *та-мате*. Когда меланезийцы впервые видят белых, они принимают их за *та-мате*, т. е. за духов, вернувшихся к жизни, а когда белые спрашивают у туземцев, кто они (туземцы) такие, то последние себя называют *та-маур*, т. е. людьми, а не духами».

Точно так же у чиригуанов (Южная Америка) два человека, встретившись, обмениваются следующим приветствием: «Ты живой?» — «Да, я живой». Автор прибавляет: «Другие племена Южной Америки здороваются таким же образом, например каингуа, принадлежащие также к группе гуарани».

Короче говоря, покойники считаются живыми, по крайней мере в течение определенного времени: это живые несколько иного рода, чем мы, некоторые связи-партиципации с ними ослабели или прервались, однако они лишь мало-помалу перестают принадлежать к своей общественной группе. Для того чтобы понять мышление первобытных людей, следует прежде всего отказаться от существующего у нас понятия о смерти и о мертвых и постараться заменить его тем, которое господствует в коллективных представлениях первобытных людей. Прежде всего сам момент смерти определяется разное у нас и у них. Мы думаем, что смерть наступила, когда перестает биться сердце и совершенно прекращается дыхание. Для большинства низших обществ смерть наступает в тот момент, когда «жилец», пребывавший в теле, имеющий некоторые общие черты с тем, что мы называем душой, окончательно покидает тело, даже если физиологическая жизнь еще не угасла. В этом одна из причин столь поспешных похорон, часто встречающихся у первобытных людей. На островах Фиджи «погребальный обряд начинается часто за несколько часов до того, как человек действительно умирает. Я знаю одного человека, который после того, как его уже обрядили, принимал пищу, другого, который жил еще 18 часов. Эти люди тем не менее были, по мнению фиджийцев, мертвыми. Еда, питье, речь, говорили они, — это произвольные действия тела, пустой скорлупы, по их выражению, ведь душа уже ушла».

Нассау слышал, как негры Западной Африки выражались таким же образом. Нередко случалось, что «менее развитые туземцы, находясь со мной у изголовья умирающего, говорили мне: «Он умер». В действительности больной только потерял сознание и лежал неподвижно, не видя, не говоря, не принимая пищи, имея вид человека, лишившегося чувств, сердце, однако, у него слабо билось. Я обращал внимание родственников на сердцебиение, доказывавшее, что он еще жив. «Нет, он умер, дух его ушел, он не видит, не слышит, не

чувствует. Это легкое движение происходит лишь оттого, что дух тела содрогается. Это уже не человек, не наш родственник.

==310

Он умер». И тут же они принимались обряжать тело к погребению. В 1863 г. на острове Кориско один туземец разыскал меня и попросил у меня «лекарства», чтобы убить или успокоить духа тела его матери, движения которого мешали ему и не давали обряжать тело».

Все же, если душа и покинула окончательно тело, если смерть уже наступила, только что умерший еще не отделен от своих близких. Напротив, он пребывает близ своего тела, и заботы, которые уделяются останкам, внушены ощущением его присутствия и опасностью, которая грозила бы живым, если бы они не поступили с телом покойника согласно установленным обычаям.

В некоторых низших обществах не разрешается погребать покойников, не принадлежащих к данной общественной группе, в земле, которая этой группе принадлежит. «Верования туземцев, — говорит Пехуэль-Леше, — противятся тому, чтобы чужестранец был погребен на территории данного племени, ибо сделать это значило бы приютить его душу, а кто знает, на что она способна?» Он сообщает об одном португальце, который в виде исключения был погребен в Лоанго. Когда после одного погребения началась засуха, труп португальца был выкопан из земли и брошен в море. В сообщениях Кавацци мы встречаем подобный рассказ. «Верующие захотели похоронить одного миссионера внутри церкви, однако некоторые идолопоклонники, которые ранее скрывали свое коварство, воспротивились этому с такой силой, что сам царь, боясь измены остальных, предпочел притворство... тело было брошено в море». У ашантиев царь скрывал смерть ребенка одного миссионера, которого он держал в плену. «Для того чтобы избежать несчастья для своей страны, этот суеверный царь, не желая, чтобы белый был погребен в его владениях, приказал набальзамировать труп ребенка, чтобы передать его родным при их освобождении». Один кафрский вождь, желая выразить свою привязанность к одному миссионеру, отказавшемуся покинуть страну, и поблагодарить его, сказал ему: «Тебе следует умереть здесь. Ты не должен уходить умирать в другое место. Если твои кости побелеют здесь, то тебя будут просить, никогда ни один человек не умирает без того, чтобы к нему не обращались с просьбами». Это должно было означать: ты один из наших, ты составляешь часть нашей общественной группы, которая в тебе нуждается, и, естественно, ты будешь составлять часть нашей группы после смерти так же, как и теперь.

В отношении новоумерших тем более необходимо исполнить долг, предписанный обычаем, что они вообще дурно настроены и готовы причинить зло всем, кто их пережил. Не имеет значения в данном случае даже то, что они были любезны и добры при жизни. В новой обстановке характер их совершенно иной, они раздражительны и

==311

мстительны, быть может, потому, что несчастны, слабы и болезненны в течение того времени, пока разлагается их тело. Так, «Уазинпарео принадлежал к числу тех людей со счастливым характером, которые живут со всеми в мире. Если послушать туземцев, то он никогда никого не убил, а если он и ел человеческое мясо, то от его собственных копий никто не умер. Какое заключение сделали дикари? Наиболее далекое от нашего: Уазинпарео, бывший добрым при жизни, должен непременно сделаться злым после смерти. Дальнейшие события подтвердили это суеверие: через несколько дней после Уазинпарео умерло двое или трое туземцев преклонного возраста или больных. «Вот видите, — говорили нам туземцы, — каким злым сделался этот Уазинпарео». Тотчас двое местных жрецов взялись за изгнание в открытое море *атаро*, т. е. призрака души или духа Уазинпарео, который, по их словам, бродил вдоль побережья».

Туземцы пиа (на том же острове) не соглашались на погребение в их земле миссионера, умершего от болезни, объясняя это тем, что его *атаро*, не убившее никого при жизни, обязательно должно убить много людей после смерти. В английской Новой Гвинее «намерения новоумершего в отношении живых представляются весьма дурными, и туземцы боятся его посещения».

Такие же верования мы встречаем в Западной Африке. «Как бы ни были хороши отношения какого-нибудь умершего человека при его жизни к семье, как бы ни были уверены родственники покойника в том, что он является благосклонным духом, тем не менее туземцы убеждены, что если не отдать ему долга, предписанного обычаем, или он не удовлетворен поведением и отношением близких, то он вполне способен пренебречь их интересами и даже повредить им». У племени бана в Камеруне «как бы добр ни был покойник при жизни, но стоило ему испустить дух, чтобы душа его стала помышлять лишь о том, чтобы причинить зло».

Зловредное действие новоумершего может проявиться в тысяче разных форм. Больше всего боятся, чтобы он не попытался увлечь с собой одного или несколько живых: покойник чувствует себя одиноким, покинутым, тоскует по обществу близких, поэтому ему хочется приблизить их к себе. Если как раз в этот момент кто-нибудь из родных заболевает или умирает, то все знают, откуда исходит удар. Кроме того, новоумершие мистически влияют на явления природы, в особенности на те, которые имеют основное значение для общественной группы. «Физические явления, например сильные грозы, когда они происходят в момент смерти или погребения человека, приписываются его влиянию. Вот почему, если во время церемонии похорон начинает собираться гроза, туземцы просят любимого сына покойника приостановить дождь. Молодой человек обращается лицом к той

==312

стороне горизонта, откуда надвигается гроза, и говорит: «Отец мой, дай нам хорошую погоду на время твоих похорон». Через несколько часов после смерти одного юноши, которого я знал, над селением разразилась страшная гроза, которая выбила банановые

насаждения и произвела большие опустошения на плантациях. Старики весьма серьезно утверждали, что гроза была наслана духом Мопембе (так звали юношу)».

Таким образом, если погребальные предписания не совершены как следует, то покойник в состоянии покарать все племя. Он может помешать падению дождей и довести живых до отчаяния. Этим объясняются неизбежные конфликты между туземцами и миссионерами, желающими добиться отмены языческих обычаев. Вот характерный пример. «Одна женщина, принявшая христианство, получила развод от мужа. В течение нескольких лет они жили раздельно; у мужа была другая жена, с которой он прожил до смерти... Едва только человек этот испустил дух, как начальник крааля, к которому принадлежал туземец, схватил христианку и принудил ее подвергнуться одновременно с язычницей целому ряду обрядов, которые считались необходимыми для умиротворения гнева некоего воображаемого существа: без этих церемоний оно не преминуло бы отомстить, помешав выпадению необходимой влаги в ближайшее время дождей...» Миссионер вмешался в дело. «Не идя ни на какие уступки, старый начальник настаивал на том, что он сделал лишь то, что считал необходимым для защиты интересов народа баролонгов».

4

Таким образом, необходимо убогаторить недавно умершего любой ценой. Его требования варьируют в разных обществах и в зависимости от положения покойника. Если это ребенок в раннем возрасте, раб, женщина из простонародья, незначительный человек без влияния, непосвященный юноша, то и после смерти он остается тем же, чем был при жизни, и о нем совершенно не заботятся. Люди, любившие покойника, оплакивают, но не боятся его. Однако знахари, вожди, отцы семейства, уважаемые и еще активные старики, короче говоря, важные лица отнюдь не теряют своего значения после смерти. К влиянию, которое покойник оказывает благодаря собственной силе, личному *мана*, присоединяется таинственное-и страшное могущество, сообщаемое ему положением новоумершего. Он в состоянии серьезно повредить людям, они же никак не могут действовать против него. Конечно, в некоторых обществах иногда пытаются обезвредить покойника, уродуя тело или превращая его в жижу, изгоняя духа или сбивая его с толку, однако обычно более верным средством считают

==313

расположить духа к себе, т. е. удовлетворить все его желания. «Главным основанием, побуждающим туземца целиком выполнить обязанности, связанные с трауром, является во многих случаях боязнь вызвать недоброжелательство покойника, месть которого кажется туземцу более страшной, чем живой враг».

В Австралии, а также в очень многих других низших обществах близкие покойника, для того чтобы сделать благосклонным к себе новоумершего или просто избежать его гнева, обязаны обнаружить того, который «обрек» (doomed) покойника, и убить его. Если бы это требование выполнялось со всей строгостью, то оно привело бы к довольно быстрому исчезновению племен, о которых идет речь. Принимая во внимание слабую рождаемость и большую детскую смертность у этих племен и то, что каждая смерть взрослого человека должна была

бы повлечь смерть одного или нескольких людей, следует признать, что эти общественные группы вскоре должны были бы исчезнуть. В действительности туземцы стараются отомстить подобным образом лишь за смерть особенно важных лиц; кроме того, месть в некоторых случаях ограничивается инсценировкой. Спенсер и Гиллен весьма подробно описали походы в целях отмщения, называемые у арунта *курдаича*. Нечто подобное встречается и в других местах. Часто люди, принявшие участие в таком походе, возвращаются на стоянку, не убив никого. Никаких формальных объяснений по этому поводу не дают и не спрашивают. Женщины и остальные члены группы твердо убеждены, что необходимое удовлетворение получено; возможно, и сами участники похода в конце концов начинают разделять подобные убеждения.

«Традиция требует, — говорит Эйльман, — чтобы всякое убийство было отомщено. Я убежден, что месть осуществляется лишь в крайне редких случаях: обычно туземцы очень боятся навлечь на себя вражду мнимого убийцы. Тем не менее необходимо соблюсти внешние приличия... Когда воины возвращаются, не тронув волоска на чьей-либо голове, покойник должен считать себя удовлетворенным, ибо, по крайней мере внешне, близкие сделали все возможное для того, чтобы отомстить за его смерть».

Можно спросить: откуда берется уверенность, что новоумерший позволяет столь грубо обманывать себя? Неужели не боятся, что подобный обман может повлечь самые плохие последствия? По правде говоря, первобытное мышление не видит здесь настоящего обмана. Конечно, в известных случаях полное удовлетворение новоумершему может быть дано лишь убийством виновника. Чаще всего, однако, сам поход в целях отмщения, независимо от того, был убит виновник или нет, обладает достаточной ценностью и влиянием. Поход действует наподобие обряда, который умиливляет злобу новоумершего и по-

==314

этому умиротворяет беспокойство живых. Это хорошо подмечено Таллином. «Вообще, они не в состоянии настичь (виновника смерти), а часто и не пытаются это делать... Туземцы готовятся к сражению, и оба племени сходятся, сопровождаемые своими союзниками... Если между племенами существуют другие счеты, то разыгрывается настоящий бой на копьях, но если у племен нет никакого иного повода для драки, кроме новоумершего, то, вероятно, будет пущено несколько копий, обменяются большим количеством оскорблений, возможно даже, что несколько человек получают легкие раны, и тогда старики объявят, что этого достаточно. Считается, что покойник умиротворен самими усилиями, которые были приложены близкими для отмщения его смерти, оба племени затем примирятся между собой. В этом случае сражение является лишь церемонией».

Миссионеры германской Новой Гвинеи хорошо осветили тесные отношения, сохраняющиеся между новоумершим и его группой, а также старания живых удовлетворить покойника. «Соседние группы считают своим долгом посетить могилу. Это посещение служит одновременно доказательством их невинности. Если какое-нибудь селение не приходит, значит, у его обитателей не чиста совесть». Действительно, колдовство теряет силу, как только колдун притрагивается к своей жертве: поэтому он вынужден избегать присутствия больного и не смеет засвидетельствовать ему симпатию посещением. «Когда смерть совершилась, колдун не может присутствовать при погребении, ибо он этим подверг бы себя

рisku быть разоблаченным. Каи верят, что покойник, находящийся в гробу, при приближении своего смертельного врага выплюнет бетель, который ему положили в рот, или подаст другой знак подобного рода. Этим и объясняются подозрения родственников больного или покойника в отношении тех, которые не приходят навестить больного или не показываются на похоронах».

«Во всяком случае живые обязаны дать по крайней мере почувствовать свой гнев колдуну... Родственники, которые упускают это сделать, наказываются всякого рода бедствиями. Их жатва гибнет, свиньи и собаки дохнут, зубы портятся. Это месть ушедшей души. Маленькая душа (тами различают большую и малую душу) пребывает по соседству с могилой до тех пор, пока черви не начинают выползать из трупа». Туземец имеет самые серьезные основания стараться удовлетворить новоумершего. Страх, однако, жив лишь в первое время после смерти. С течением времени живые успокаиваются, и в конце концов «от самого покойника зависит, будет траур продлен или нет. Если он доставляет охотникам своего селения обильную добычу, то траурные церемонии длятся долго. Если он этой добычи не доставляет или доставляет ее мало, то память о нем скоро

==315

изглаживается. Вдовец или вдова могут снова вступить в брак: это не находится в связи с траурными церемониями...» Основная обязанность заключается в отмщении за смерть непосредственно после ее наступления. «Почти всегда поводом к войнам у племени каи служат смертные случаи. Близкие покойника хотят погубить колдуна или колдунов, а вместе с ними и всю их родню, чтобы, наконец, зажить в мире. Дух покойника требует отмщения; если его смерть остается неотмщенной, то его близкие понесут кару. Он не только не сделает их охоту успешной, но и найдет диких кабанов, которые опустошат их поля, он причинит им всякого рода ущерб. Стоит после чьей-нибудь смерти случиться какой-нибудь беде (засухе, простудным заболеваниями, поранениям и т.д.), чтобы все признали в этом месть духа. Туземец оказывается перед очень трудной дилеммой. Если бы не страх мести страшных духов, который сильнее страха перед людьми, если бы не привязанность к ценному имуществу, к свиньям, то папуасы, по крайней мере каи, никогда бы не предпринимали походов».

Когда папуас обнаруживает в соседнем племени колдуна, виновника смерти, и убивает его, то начинается война. Туземец наперед в состоянии учесть довольно точно ущерб, который она может ему принести, и он принимает соответственные меры. Но в отношении разгневанного покойника следует бояться решительно всего: каких бы несчастий ни предвидел папуас от покойника, все равно на него могут обрушиться еще и другие беды, и как раз в тот момент, когда он меньше всего их ожидает. Вот почему из двух зол он предпочитает известное и определенное зло, тем более что для успеха его предприятий положительная помощь покойника ему необходима.

Подобным образом в Буине (остров Бугенвилля) «в жизнь людей прежде всего вмешиваются духи покойников, которые могут играть благотворную роль, но способны и нанести ущерб. Поэтому туземцы обращаются к предкам, чтобы получить их поддержку... Им делают подарки, приносят жертвы и т. д.».

У даяков на острове Борнео отличный наблюдатель Пергэм выявил тесную связь, соединяющую живых с покойниками, и взаимные услуги, которые они оказывают друг другу. «Туземцы верят, что покойники строят жилища, возделывают рисовые поля и вообще несут тяжкий труд: среди них существует то же неравенство состояний, что и среди живых. Если при жизни члены данной группы помогали друг Другу, то смерть, по мнению туземцев, отнюдь не обрывает связей, которые заставляют обмениваться услугами: живой может прийти на помощь покойнику, доставляя ему пищу и другие необходимые предметы, покойник может оказаться не менее щедрым, одарив живых лекарствами, которые наделены магическими свойствами, амулетами

==316

и талисманами всякого рода, помогающими живым в работе». Пергэм упоминает, что покойники образуют общество, совершенно подобное обществу живых, и между двумя обществами существует обмен услугами, так как одно нуждается в другом. Однако речь здесь идет о покойниках, которые уже прочно утвердились в своем положении по окончании всех обязательных погребальных церемоний. Во время переходного периода, через который проходит покойник, начиная с того момента, когда тело перестало жить, у даяков, как и у других племен, существуют особые требования. Живые не могут остаться глухими к этим требованиям, не рискуя навлечь на себя гнев покойника, а следовательно, величайшие бедствия.

Именно в этом, как известно, заключается одно из оснований «охоты за черепами», столь распространенной на Борнео и в других соседних областях. Подобно каи на Новой Гвинее, туземец оказывается стоящим перед дилеммой: либо он принесет из специально предпринятого похода, призванного отомстить за смерть покойника, один или несколько черепов, либо ему предстоит подвергнуться мести покойника, которая обрушится не только на него, но и на его близких, на всю группу. Подобно каи, даяк выбирает меньшее зло. Вот характерный пример: «Однажды Лингир, вождь одного из саретских племен, появился в Саравак с бритой головой, покрытый лохмотьями, в жалком наряде, но в сопровождении 33 лодок и потребовал у раджи разрешения напасть на даяков Лунду или Самарханда: свою необычную просьбу он мотивировал тем, что умер его брат и он не может справиться его похороны, не добыв хотя бы одного черепа... Лингир, естественно, не получил разрешения, за которым явился в Саравак, ему предложили немедленно убраться со своим флотом: он исполнил это приказание, но по дороге прихватил головы попавшихся ему четырех несчастных рыбаков». Вождь отлично знал, что если раджа узнает о случившемся, что было более чем вероятно, то ему придется ответить, причем дело могло обернуться для него очень скверно. Однако он предпочел подвергнуть себя риску, чем вернуться, не заполучив того, что казалось ему совершенно необходимым для удовлетворения духа покойного брата.

Аналогичный обычай существовал как будто в Камеруне. «Смерть вождей, — говорит Мансфельд, — когда-то служила, по-видимому, поводом для своего рода маленькой войны. Когда умирал старый вождь в каком-нибудь селении А, то двое или трое воинов отправлялись в селение Б, находившееся на расстоянии примерно трех лье. Здесь они устраивали засаду и без всякого повода убивали двух человек и уносили с собой их черепа. Селение Б, естественно, принималось мстить селению А».

У племен более развитых, чем указанные выше, например у банту и других туземцев Южной Африки, отношения между живыми и их покойниками не менее тесные. Однако они представляются лучше организованными, в них уже сказывается тенденция к образованию своего рода культа, хотя в буквальном смысле обычаи в целом ряде важных пунктов отличаются от того, что мы называем этим именем.

Покойники живут, это не подлежит сомнению. «Что ты здесь делаешь?» — спрашивает Т. Ган у одной женщины из племени намакуа, которую он встретил в пустыне. «Друг мой, — отвечает она, — не смейся надо мной, я в большом горе: засуха и бушмены сгубили у нас много овец и быков, поэтому я отправляюсь на могилу моего отца, который умер на охоте. Я буду молиться и плакать на могиле: отец услышит мой голос, он увидит мои слезы и поможет моему мужу, который отправился охотиться на страусов. Мы сможем тогда снова купить коз и коров и накормить детей». — «Твой отец умер, — сказал я ей, — как же может он тебя слышать?» — «Он умер, это верно, — ответила она, — однако он только спит. Мы, готтентоты, когда находимся в беде, отправляемся всегда молиться на могилы родителей и предков: это один из наших древних обычаев».

Что представляют собой эти покойники, которые живут? Нам крайне трудно, чтобы не сказать невозможно, составить себе об этом более или менее удовлетворительное понятие. Представления о покойниках очень изменчивы, характер их зависит от структуры и степени развития данного общества. Кроме того, почти везде новоумерший проходит более или менее скоро через ряд переходных состояний, перед тем как достигнуть сравнительно определенного положения, из которого он может выйти либо посредством новой смерти, либо путем возвращения в мир живых. Часто представления совершенно непримиримы между собой. Известно, что они носят резко выраженный эмоциональный характер, что первобытное мышление лишь очень мало заботится об их логической связности, что, наконец, мы ни в одном обществе не находим совокупности таких представлений, которые принадлежали бы к одному и тому же времени и составляли систему. Напротив, все заставляет думать, что среди представлений о покойниках есть крайне древние, а с течением веков к ним примешались другие, более или менее совместимые с первыми. Та сумма представлений, которую мы встречаем сейчас, является своего рода амальгамой, магмой, столь же трудно поддающейся нашему анализу, как и наслоения какого-нибудь геологического пласта, одна лишь поверхность которого нам известна.

Чрезвычайная неясность этих представлений, обусловленная их природой, возрастает благодаря наблюдателям, которые дают нам сведения. Они собирают факты, подходя к ним с предвзятыми идеями

относительно переживания души после смерти и ее бессмертия. Они не принимают в расчет различия между нашей логической мыслью, построенной на понятиях, и мышлением первобытных людей, в котором понятия играют столь малую роль. Их наблюдения, искаженные таким образом, оказываются по меньшей мере неполными, а очень часто не имеющими научной ценности. Слово «душа» и общепринятое представление об отношениях между душой и телом создают непреодолимую путаницу.

Так как представления, относящиеся к сношениям между живыми и мертвыми, подчинены закону сопричастности, то мертвые видятся пребывающими (хотя и отсутствующими) в разлагающемся трупе, связанными с ним, хотя и независимыми от него: новоумерший по истечении нескольких дней оказывается одновременно и в своей могиле, и поблизости от жилища, где он умер, и далеко на пути в страну теней, если только уже не прибыл туда.

Те покойники, которые при жизни занимали высокое положение и выполняли важные функции, продолжают выполнять их и после смерти, хотя у них имеются преемники. Например, у многих племен банту покойные вожди продолжают в случае нужды покровительствовать своей группе, они по-прежнему обеспечивают выпадение дождей и правильную смену времен года. Часто они остаются владельцами своего скота, который не может быть отчужден. К скоту приставляются специальные сторожа. Вожди уходят в другой мир в сопровождении известного количества жен и рабов, а также предметов, пропитавшихся их личностью. Вообще мертвые в разной степени являются составной частью общественной группы, и каждый член ее не чувствует себя совершенно отделенным от них. На нем лежат особые обязанности по отношению к ним, он считает эти обязанности столь же естественными, как и те, которые связывают его с живыми.

Племена мосси на Нигере нашли поразительный символ для выражения обычного представления о пребывании мертвых в общественной группе. С момента смерти до вторых похорон кому-нибудь поручается изображать покойного и в точности играть его роль. «Каждый мосси, умерший от болезни, кто бы он ни был, мужчина, женщина, ребенок, *наба* (вождь), переживает себя в личность *куруита*. Если речь идет о женатом мужчине, то роль *куруита* или *кутоарса* (который имитирует покойника) играет женщина из семьи умершего, обычно какая-нибудь из жен одного из его младших братьев, имеющая сходство с тем, кого уже нет. Она выбирается семьей, а иногда указывается умирающим. Женщина прилагает все усилия, чтобы быть похожей на покойника. Она надевает его одежду, покрывала, шляпу, башмаки, браслеты и кольца. Она носит пояс и нож покойного, ходит с его палкой, заступом и *доре*, носит его копье,

==319

обращенное острием к земле. Она имитирует походку покойного, она обязана подражать ему во всем; она продолжает его в кругу его близких. Если умершего обычно сопровождал ребенок, который нес его сумку, то *куруита* тоже должна иметь спутником ребенка, следующего за ней с той же сумкой, но вывернутой наизнанку. Если покойный был прокаженным и не имел пальцев, то она должна действовать так, как если бы у нее их не было. Если он любил смеяться, то и она должна смеяться; если он был ворчлив и ссорился со всеми, то и она должна постоянно казаться рассерженной. Дети покойного будут называть ее отцом, жены — мужем, причем будут готовить для нее просяную кашу; если покойный был *наба*, то и ее будут называть *наба*, если он таковым не был, то ее будут называть его именем.

Так она будет вести себя до дня *куру* (вторых похорон). В этот день она может обрить себе голову, подобно всем членам семьи, и роль ее кончается. Она сохраняет, однако, имя *куруита* и в день раздела получает какую-нибудь одежду, взамен которой возвратит платье покойного; если прямой наследник щедр, то она получает несколько голов скота, а иногда ребенка. *Куруита* умрет раньше своего срока, если не выполнит предначертанной роли, ибо духи предков придут за нею; роли этой не добиваются». Таким образом, до тех пор пока умерший *мossi* не отделился окончательно от своей группы через посредство последних похорон, живые его видят и он сам видит себя ведущим обычный образ жизни в облике *куруита*. Это — реальное присутствие невидимого, сделавшегося осязаемым и ощущаемым.

Калауэй, оставивший нам столь ценные сведения о верованиях зулусов, признает, что «их теория не является ни очень последовательной, ни очень понятной... Они говорят, что тень, очевидно та, которая отбрасывается телом, и есть то, что делается в конце концов по смерти тела *итонго* или духом. Для того чтобы узнать, так ли они действительно думают, я спросил: «Тень, которую отбрасывает мое тело, когда я хожу, это ли и есть дух?» — «Нет, это не твое *итонго* (дух)». Очевидно, они думали, что под словами «мой дух» я разумел духа того существа, которое бодрствует надо мной, т. е. своего рода ангела-хранителя, а не собственного духа. «Но это станет *итонго* или духом предка для твоих детей, когда ты умрешь». Они говорят, что длинная тень сокращается, когда человек приближается к смерти, и сжимается во что-то очень маленькое. Когда они видят, что тень человека таким образом сокращается, они знают, что он скоро умрет. Когда человек умирает, длинная тень уходит, это они и понимают, когда говорят: «Тень его ушла». Есть, однако, короткая тень, которая остается с трупом и сжигается вместе с ним. Длинная тень становится *итонго*, или духом предка».

==320

Весьма важно знать намерения и настроения *итонго* в отношении живых. Новоумершему отдали все обычные почести и справили по принятому обычаю его похороны; если при этом *итонго* не подает никаких признаков жизни, то начинают беспокоиться и доискиваться причины молчания. Чаще всего, однако, *итонго* осведомляет близких о своем удовлетворении либо во сне, либо являясь в образе змеи, забирающейся в жилище. Змеи *итонго* резко отличаются от других. «Те змеи, которые имеют человеческую природу, распознаются благодаря тому, что посещают хижины, не едят мышей и не боятся шума, производимого людьми. Наблюдается, что они не боятся тени человека, и змея, которая есть *итонго*, также не пугает людей: при появлении змеи *итонго* нет общей тревоги, как при обнаружении дикого зверя в хижине. Напротив, туземцы считают себя счастливыми, они чувствуют, что явился начальник селения».

«С нетерпением подстерегают появление этих вносящих успокоение змей. Если такую змею находят на могиле, то обнаруживший ее оборачивается и говорит: я видел сегодня на могиле, как она грелась на солнце». Если *итонго* не появляется в хижине или если покойного не видят во сне, то приносят в жертву быка или козу и говорят, что покойного вернули в его жилище. Если и после этого покойный не возникнет во сне, то, даже если змея приползет, начинают беспокоиться и спрашивать: «Как умер этот человек? Мы не видим его, *итонго* его темно» (появляется подозрение относительно колдовства). Если покойный был начальником

большого селения, то отправляются за «доктором», если же он был бедняком, то не предпринимают ничего».

Здесь совершенно очевидно стремление сохранить общение с *итонго*, стремление внушено ощущением силы и власти этого духа, от которого зависит здоровье, благосостояние и сама жизнь тех, кто живет в селении. Как мы только что видели, не всякий дух мертвого является *итонго*. «Не все амахлози становятся *аматонго*, а только и прежде всего умершие начальники: *итонго* занимает в мире духов более высокий ранг, чем дух обыкновенных *ихлози*. Каждая семья имеет кроме *аматонго*, общих для всего племени, своего особого *итонго*. «Наш отец, которого мы знаем, — говорят они, — он все в нашей жизни». Его считают своего рода гением-покровителем семьи. Если семья переселяется и *итонго* не показывается в новом жилище, то надо пойти за ним. От дикой шелковицы отламывают ветку и несут ее в старое жилище. Здесь приносят жертву, причем поют любимую песнь *итонго*, чтобы он сказал себе: «Воистину дети мои чувствуют себя покинутыми оттого, что я не иду с ними». Затем ветку тащат по земле до нового жилища, надеясь, что *итонго* пойдет по следу или откроет во сне, почему он не хочет явиться».

21

==321

Необходимо, однако, чтобы *итонго* оказался достоин того почитания, которое живые в избытке оказывают ему. Если он не старается обеспечить благосостояние своих близких, если на них обрушиваются несчастья, то сначала мольбы, обращаемые к нему, учащаются, потом, однако, тон меняется и ему напрямик говорят всю правду. «Их отец после смерти стал для них большим сокровищем. Взрослые дети знали его доброту, храбрость. И если в селении появляется болезнь, то старший сын начинает прославлять умершего отца, перечисляя все его почетные прозвища, которые тот получил за боевые заслуги, одновременно он восхваляет и других *аматонго*... Сын порицает своего отца, говоря: «Что касается нас, то мы можем умереть. О ком же ты заботишься? Вот мы все умрем и посмотрим тогда, в какое ты жилище сможешь зайти. У тебя не будет ничего, кроме саранчи для еды, тебя никуда не пригласят, если ты погубишь собственное селение».

Для кафра нет ничего ценнее скота. Он остается хозяином скота и после смерти. Если покойник считает, что ему не оказывается достаточно почестей, то станет мстить, причиняя всякое зло и разные болезни как скоту, так и самим людям. «Отсюда вытекает, что для зулуса рядом с чувственным миром существует мир духов, который он представляет себе пребывающим в связи с чувственным миром и которого ему приходится тем больше бояться, что эти духи, недоступные для нападения со стороны людей, способны в любой момент причинить им зло. Зулус питает к миру духов те чувства, которые внушаются высшей силой, он служит им потому, что боится их, хотя выражения, употребляемые, когда он говорит о них и при обращении к ним, не всегда особенно почтительны».

Аналогичные коллективные представления и верования встречаются в Западной и Экваториальной Африке. Я приведу только несколько примеров. У племен адио с верхнего Конго новоумерший дает знать о своих требованиях через сон. По пробуждении видевший сон должен немедленно удовлетворить требования покойного, любые другие дела

откладываются, ибо могут произойти всякие неприятности и несчастья: разобьется посуда, как только ее возьмут в руки, испортится брага, треснут горшки при варке пищи и т. д.

«Некоторые покойники, желая показаться живым родичам, принимают облик большой безвредной змеи, называемой *румбо*, видимой лишь тому родственнику, которому хочет показаться покойный; явление происходит всегда близ могилы. В Дагомее «сын находится в постоянном мысленном общении с покойными родителями. Он ежедневно беседует с ними и просит их покровительства. Если с ним случается какая-нибудь беда, он тотчас обращается к их помощи, старается расположить их к себе приношениями на могилы. Они, на

==322

верное, услышат его мольбы и заступятся за него перед общим великим владыкой».

Вот факт, наблюдавшийся в Восточной Африке у одного племени банту и показывающий, до какой степени интересы живых переплетаются с интересами мертвых, как сильно одни влияют на другие. «Если холостой юноша убит вдали от своего селения, то его *муиму*, или дух, вернется в селение и заговорит во время пляски, пользуясь в качестве медиума какой-нибудь старухой. Дух скажет: «Я такой-то, я желаю иметь жену». Отец юноши примет надлежащие меры для покупки девушки в другом селении, приведет ее к себе, и на нее станут смотреть как на жену покойного... Через некоторое время девушку выдадут замуж за брата покойного. Если случится так, что действительный муж будет бить эту женщину и вообще скверно обращаться с ней и она уйдет к своему отцу, то *муиму* покойного придет мучить людей, живущих в селении, и их постигнет несчастье. Дух, вероятно, спросит, пользуясь тем же медиумом, что и в первый раз, почему с его женой дурно обращались и вынудили ее уйти. Тогда глава семьи начнет прилагать усилия к тому, чтобы убедить молодую женщину вернуться: он будет бояться гнева духа своего покойного сына». Последний, следовательно, невидимо присутствует при всем, что происходит среди живых. Когда его жена подвергается скверному обращению со стороны действительного мужа, то он расправляется не только с ним. Последствия угрожают всей общественной группе, и глава ее спешит предупредить их, стараясь дать удовлетворение покойному. Связь между членами группы такова, что благополучие ее в любой момент может зависеть от поведения того или иного ее члена в отношении к мертвым.

Случается, что желание мертвого оказывается неразумным. В этом случае живые не считают себя обязанными исполнять их. «Если бы, например, дух заявил: «Я хочу бязи, миткаля!», то его близкие сказали бы: «Не сошел ли ты с ума?» И не дали бы ему. Почему миткаля? Что бы он с ним стал делать, ведь ему положили ткани при погребении, и ему больше не надо». Если же просьба, по крайней мере по общему мнению, кажется мало-мальски разумной (например, старый охотник просит мяса), то ее постараются сейчас же удовлетворить, причем будут считаться с личными вкусами каждого покойника. Если дух потребует жилище, то ему построят таковое».

Кроме недавно умерших и покойников, которых еще хорошо помнят, чьи черты, свойства и привычки сохранились в памяти людей, с которыми разговаривают во сне или (если верить мисс Кингсли) да-

же наяву, приходится считаться и с более отдаленными покойниками, с теми, кого мало помнят или совсем не знают, давно ушедших из мира живых, тем не менее способные оказывать опасное влияние на судьбу живых. Мейнгоф с полным основанием останавливается на вопросе о постепенном превращении покойников в предков. «По истечении определенного времени душа все более и более теряет черты человека и превращается в духа. Духи делаются объектом подлинного поклонения и представляются, в зависимости от своего расположения, либо благосклонными, либо враждебными. Объединение слившихся вместе духов становится в глазах туземца Восточной Африки ужасной силой, которая внушает необычайный страх. Шамбалы называют ее *муциму*. Она не обладает индивидуальностью, подобно человеку, она и не дух определенного человека, это сила, от которой происходят все несчастья и которую непременно нужно умиротворить».

У вашагов данное различие сформулировано совершенно отчетливо. В киренго, своего рода катехизисе, преподаваемом недавно обрезанным молодым людям, имеется глава (восьмая), относящаяся к неведомым покойным вождям, и другая глава (десятая), относящаяся к известным покойным вождям. «Когда уже никто больше не будет знать Кизаро, то круг, носящий имя этого вождя, будет вычеркнут из этой главы (десятой) и помещен в главу неизвестных вождей. Этот обычай связан с религиозными идеями вашагов. Души покойников, говорят они, остаются в стране до той поры, пока есть люди, которые их знали и которые, следовательно, приносят жертвы их духам; когда эти духи не имеют больше на земле друзей, которые стали бы им приносить жертвы, то они уходят и отправляются жить в неведомую чужую страну».

Трудно преувеличить то место, которое занимают эти предки в повседневных заботах многих племен банту. «Наши предки нас видят, — говорят туземцы. — Они созерцают все наши поступки: если мы дурные люди, если мы не соблюдаем в точности оставленных ими преданий, то они посылают нам *комбо*. *Комбо* — это голод, война, всякая непредвиденная напасть».

Среди сложных чувств, которые внушают предки, преобладает страх. Они очень требовательны. Никогда нельзя быть уверенными в том, что их удалось удовлетворить. Для того чтобы добиться от предков обращаемых к ним исполнения просьб, молитвы подкрепляются щедрыми приношениями.

Все происходит так, как если бы приходилось покупать их благосклонность. «*Маримо*, — говорит нам другой миссионер, — довольно часто озлобляются против живых и посылают болезни на людей и на скот, засуху, голод и смерть. Тогда их необходимо умиловить и

заручиться их благосклонностью при помощи приношений... Вот молитва, с которой банкумы обращаются к своим *суиквембо* (духам предков), когда делают им приношения: «О вы, наши старые отцы и матери, почему вы говорите, что мы вас лишаем пищи? Вот бык, которого вы желаете, ешьте его вместе с нашими предками, умершими до и после вас, с теми, кого мы знаем и кого мы не знаем (это и есть то собрание предков, безымянное и безличное объединение, о котором говорит Мейнгоф). Дайте нам жизнь, подайте всяких благ нам и детям нашим, ибо вы оставили нас на земле, и очевидно, что мы оставим на земле наших детей. Почему вы гневаетесь на нас? Почему презираете вы это селение, которое является вашим? Ведь это вы дали нам его. Прогоните, мы молим вас, всех злых духов, заставляющих нас страдать, все дурные простуды и все болезни. Вот приношение, которое мы вам делаем и с которым мы воссылаем к вам нашу молитву».

Жюно прекрасно объяснил характер постоянных отношений, которые существуют между племенем и его предками. Эти отношения покоятся на принципе «do ut des» («даю, чтобы ты дал»), к которому присоединяется сознание превосходства и силы предков. Их можно умолить, подкупить, упросить, но **их** никогда нельзя в действительности принудить.

«Сделавшись благосклонными благодаря этой жертве, боги (предки) ниспошлют потомкам обильную жатву (ибо они вызывают рост и созревание произведений природы), они дадут им разрешение рубить деревья, и тогда огромные стволы при падении никого не раздавят... (В противном случае, если бы люди стали рубить деревья без разрешения богов, наверное, произошло бы много несчастных случаев. Жертвоприношения носят, по существу, предупредительный характер. Приношением пищи духам предков, задариванием их живые добиваются того, чтобы не нарушалось естественное и благоприятное течение вещей, чтобы никакая беда не смутила нынешнего благополучия... Существуют также искупительные жертвы, жертвы, призванные умиловить гнев духов предков... жертвы, преследующие цель положить конец разладу путем умиротворения духов, и т. д.».

Молитвы, обращенные к предкам, часто перемешаны с упреками. Для них делают то, чего они якобы требуют, одновременно им дают почувствовать, что они злоупотребляют и, согласно известному выражению, они не дают следуемого. Вот, например, молитва за больного ребенка: «Вы, боги наши (предки вообще), и ты, такой-то (отдельный покойник), вот наша *инхамба* (приношение). Благословите этого ребенка, дайте ему жизнь и рост, сделайте его богатым для того, чтобы, когда мы его посетим, он смог заколоть для вас быка... Вы ни на что не годитесь, боги, вы чините нам только неприятности. Мы столько

==325

приносили вам подарков, а вы не слышите нас. У нас всего не хватает. Ты, такой-то (называется покойник, которому приносится жертва по указанию гадальных костей, т. е. покойник, который считался разгневанным и который якобы подстрекнул других предков причинить селению зло и наслать болезнь на ребенка), ты полон ненависти! Ты не обогащаешь нас. (Все имеющие удачу обязаны этим предкам.) Ныне мы приносим тебе вот этот подарок. Позови своих предков, позови также предков отца этого больного ребенка: ведь семья его отца не украла его матери, люди его рода явились среди белого дня (т. е. они по закону оплатили цену женщины). Явитесь же к жертвеннику! Ешьте и делите нашего быка (чаще всего бык — это простая курица)».

Тон молитвы нельзя признать особенно вежливым. Жюно замечает, что подобные молитвы вообще не обнаруживают глубокого религиозного чувства, во всяком случае они абсолютно лишены почтительности. Во время жертвоприношения туземцы смеются, громко разговаривают, пляшут, поют непристойные песни, даже прерывают молитву замечаниями и переругиваются по поводу всяких домашних дел. Священнослужитель сидит на сиденье, указанном костями, и говорит монотонным голосом, глядя прямо перед собой с совершенно равнодушным видом. Ничто в его позе не выражает ни страха, ни почтения. Если бы боги были настоящими стариками еще во плоти, еще живыми, он бы не мог разговаривать с ними более непринужденно. Если, однако, случается несчастье, если на страну обрушивается голод и засуха, то мольбы становятся пламенными и смиренными. Фамильярность, которая часто заметна в обращении с предками, отчасти объясняется постоянными сношениями, которые существуют у живых с мертвыми. Предки еще представляют собою часть общественной группы, благополучие и даже жизнь которой зависят от их доброй воли. Но сами предки постоянно получают пищу и подарки от живых. В этом смысле живые выступают сотрапезниками обитающих в «мире ином». Однако «иной мир» для банту не отличается от здешнего мира. Коллективные представления, относящиеся к близости покойников, их силе, влиянию на судьбы каждой личности или на естественные явления, столь постоянно оживляются в каждом индивидуальном сознании и занимают столь большое место, что превращаются в часть жизни этого сознания.

Вездесущность духов, колдовства и чар, таящихся во мраке и всегда угрожающих живым, тесное соприкосновение покойников с жизнью живущих — вся совокупность представлений является для первобытных людей неисчерпаемым источником волнений. Первобыт-

==326

ное мышление не только мистическое, т. е. направленное в каждый данный момент в сторону таинственных сил, и не только пра-логическое, т. е. чаще всего безразличное по отношению к логическому противоречию. Первобытное мышление представляет себе причинность иначе, чем мы, причем... третья особенность тесно связана с двумя первыми.

Причинная связь, как мы ее понимаем, соединяет явления во времени цепью необходимости и обуславливает их таким образом, что они располагаются в необратимые ряды. Кроме того, ряды причин и следствий продолжают друг друга и переплетаются до бесконечности. Все явления объективного мира, как говорит Кант, находятся во всеобщем взаимодействии, однако, как бы сложно ни было данное переплетение, наша уверенность в том, что эти явления в действительности всегда располагаются в причинные ряды, обосновывает для нас всеобщую закономерность, — одним словом, наш опыт.

Совершенно иначе обстоит дело для первобытного мышления. Все или почти все происходящее оно приписывает, как мы видели, влиянию таинственных или мистических сил (колдунов, покойников и т. д.). Поступая так, оно, несомненно, повинуетя тому же психологическому инстинкту, что и мы. Однако тогда, когда для нас и причина и следствие одинаково даны во времени и почти всегда в пространстве, первобытное мышление в каждый данный момент допускает, что воспринимается лишь одно из обоих звеньев причинной связи, другое звено принадлежит к совокупности невидимых и не поддающихся восприятию существ.

Правда, в глазах первобытного человека эта совокупность не менее реальна, столь же непосредственно дана, как и чувственный мир, именно в этом заключается одна из черт, характерных для первобытного мышления, однако причинная связь между данными разнородными вещами глубоко отличается от той, которую мы себе представляем. Одно из двух звеньев — причина не имеет для первобытного сознания видимого контакта с предметами и фактами чувственно воспринимаемого мира. Причина внепространственна и, следовательно, по крайней мере с известной стороны, вневременна. Конечно, она предшествует следствию, и, например, злоба, испытываемая новоумершим, побуждает его причинять то или иное страдание живым. Тем не менее тот факт, что мистические силы, которые служат причинами, остаются невидимыми и неуловимыми для обычных способов восприятия, не возволяет располагать их во времени и в пространстве, а часто и индивидуализировать. Эти силы, так сказать, витают всюду и излучаются из некой недоступной области, они окружают со всех сторон человека, который не поражается тому, что чувствует их присутствие в нескольких местах сразу. Мир опыта, который складывается таким

==327

образом для первобытного мышления, может показаться более богатым, чем наш, не только потому, что их опыт включает в себя элементы, которых наш опыт не содержит, но также и потому, что его структура иная. Мистические элементы как бы образуют для первобытного мышления что-то вроде дополнительного измерения, которого наше мышление не знает, не измерение пространства в точном смысле слова, но скорее измерение опыта во всей его совокупности. Именно особая структура опыта приводит к тому, что первобытные люди рассматривают как простые и естественные такие формы причинности, которых мы даже не можем себе представить.

Для пра-логического мышления причинная связь представляется в двух формах, впрочем, смежных между собой. Либо определенная предассоциация диктуется коллективными представлениями: например, если будет нарушено известное табу, то произойдет определенного рода несчастье, или если произошло такое-то несчастье, то это значит, что нарушено конкретное табу. Происшедший факт приписывается вообще действию мистической причины: разразившаяся эпидемия рассматривается как проявление гнева предков или злобы колдуна, причем в этом убеждаются либо путем гадания, либо подвергнув подозреваемых в колдовстве лиц испытанию (*ордали*). И в том, и в другом случае связь между причиной и следствием непосредственная. Первобытное мышление не допускает посредствующих звеньев, или, по крайней мере, если оно их признает, то считает не имеющими значения и не уделяет им никакого внимания.

Когда мы говорим, что отравление вызвало смерть, то представляем некоторое количество явлений, которые в определенном порядке последовали за введением яда. Вещество, поступившее в тело, подействовало, например, на ту или иную ткань, на тот или иной внутренний орган и сказывается на нервных центрах, на дыхательном аппарате и т. д. до тех пор, пока, наконец, не прекращается вся совокупность физиологических функций. Для первобытного мышления дело обстоит иначе: если яд действует, то это происходит единственно потому, что жертва была «обречена» (*doomed*). Связь устанавливается между смертью, с одной стороны, и роковым действием колдовства, с другой. Все посредствующие

явления значения не имеют. Они возникают лишь в результате воли и силы колдуна. Если бы он захотел, то они были бы совершенно иными. Колдун не пускает в ход определенный механизм. Само представление о таком механизме, который начиная с определенного момента приходит в движение с необходимой последовательностью, предполагает ясное представление о причинной обусловленности определенных явлений. Первобытное мышление не обладает подобным представлением. Оно заменяет его представлением о покорных и послушных орудиях вроде крокодила,

==328

который уносит жертву, указанную колдуном. Последний уверен, что крокодил унесет жертву. Однако происходит это не потому, что человек неосторожно поведет себя по отношению к животному. Напротив, по мнению первобытного человека, если бы крокодил не служил орудием колдуна, он не причинил бы зла человеку.

Точно так же паралич, болевые ощущения, наконец, смерть, вызываемые ядом, отнюдь не необходимые следствия присутствия яда в теле, это лишь средства, которые избрала мистическая сила для умерщвления жертвы.

Мы видим теперь ту основную причину, которая делает первобытное мышление безразличным к выяснению вторичных (естественных) причин. Для него привычен этот тип причинности, который вскрывает, так сказать, переплетение естественных причин. В то время как последние составляют сцепления и комплексы, развертывающиеся во времени и пространстве, мистические причины, в сторону которых почти всегда направлено первобытное мышление, будучи внепространственными, а иногда даже и вневременными, исключают саму идею подобных сцеплений и комплексов. Действие этих причин может быть лишь непосредственным. Даже если действие совершается на расстоянии (как часто происходит при колдовстве), даже если действие должно сказаться лишь по истечении определенного срока, оно тем не менее представляется, вернее, ощущается как действие, проявляющееся через какие-нибудь посредствующие звенья.

Насквозь мистическая связь, или, чаще всего, предассоциация, непосредственно связывает таинственную силу с произведенным ею действием, как бы оно ни было отдалено во времени или пространстве. Вопрос *как?* почти никогда не ставится этим мышлением. В то же время непосредственный характер мистической причинности равносителен тому, что мы называем чувственной, разумной или интуитивной очевидностью. Природе предассоциации присуща полная бесспорность. Когда туземцы видят, что европейцы отказываются признавать веру подобной связи, они относятся к ним с жалостью или просто думают, что то, что годится для них, не годится для белых. Заключение это совершенно правильно, но не в том смысле, в каком они думают.

Преобладание в сознании этого типа мистической и непосредственной причинности придает их мышлению в целом те самые свойства, которые делают для нас столь трудным проникновение в процесс данного мышления. Ибо надо думать, что ни время, ни пространство не являются для них точно тем же, чем они служат для нас; я разумею для нас в повседневной жизни, а не в научном или философском мышлении. Можем ли мы представить, чем была бы привычная для нас идея времени, если бы мы не привыкли рассматривать явления как связанные между собою причинной связью?

Именно потому, что эти явления располагаются для нас, причем нам для этого не требуется предварительного анализа, в необратимые ряды с определенными и поддающимися измерению промежутками, именно потому, что следствие и причина представляются нам как бы построенными в ряды в окружающем пространстве, именно поэтому время кажется нам также однородной величиной, делимой на части, тождественные между собою и следующие одна за другой в совершенно правильном порядке. Каким должно быть представление о времени для умов, совершенно безразличных к правильным рядам явлений в пространстве и не уделяющих никакого внимания, по крайней мере сознательно, необратимой последовательности причин и следствий? Лишенное опоры представление о времени может быть неотчетливым, неопределенным. Оно скорее приближается к субъективному восприятию длительности не без некоторого сходства с тем, что было описано Бергсоном.

Представление, которое мы имеем о времени, кажется нам прирожденным свойством человеческого сознания. Это, однако, иллюзия. Идея времени почти не существует для первобытного мышления, которое усматривает непосредственную причинную связь между данным явлением и внепространственной таинственной силой.

Как показал Юбер, первобытное мышление обладает скорее неким чувством времени, сообразно субъективным качествам последнего, чем представляет его себе в объективных признаках. «Негры более отдаленных районов, — пишет Босман, — различают время весьма забавным образом, а именно на время счастливое и несчастливое. В некоторых областях большой счастливый период длится 19 дней, а маленький (ибо следует иметь в виду, что они делают еще и это различие) — 7 дней; между двумя периодами они насчитывают 7 несчастных дней, которые, по существу, являются их вакациями, ибо они не путешествуют в течение этих дней и не отправляются в поход, не предпринимают ничего значительного, а проводят их в ничегонеделании». Здесь легко прослеживается классическое деление на счастливые и несчастливые периоды у римлян. Периоды и выдающиеся моменты времени характеризуются происходящими в них проявлениями мистических сил; на них почти исключительно и сосредоточивается первобытное мышление. Некоторые наблюдатели отметили это в определенной форме.

Так, «то, что мы, европейцы, называем прошедшим, связано с настоящим, а настоящее в свою очередь связано с будущим. Однако эти люди, верящие, что жизнь состоит из двух нераздельных и входящих одно в другое существований: человеческого в духовном и духовного в человеческом, — для этих людей время не имеет в действительности тех делений, которыми оно обладает для нас. Точно так же оно

не имеет ни ценности, ни объекта, поэтому к нему относятся с безразличием и пренебрежением, совершенно необъяснимыми для европейца». Этот замечательный отрывок из сообщений майора Леонарда отличается неясностью, быть может, в не меньшей степени, что и сами представления, которые он хочет выразить. Однако таковы именно представления умов, которые по крайней мере живут столько же в мире невидимых реальностей, сколько в том мире, который мы называем объективной действительностью.

То, что было сказано выше о времени, приложимо также к пространству и по тем же основаниям. Пространство, которое мы представляем совершенно однородным, не только пространство геометрии, но и то, которое рисуется повседневно, видится нам фоном, независимым от предметов, которые на нем или в нем высвечиваются. То обстоятельство, что явления совершаются в той или иной области пространства, на севере или на юге, вверху или внизу, справа или слева от нас, никак не касается, на наш взгляд, самих явлений, но только позволяет нам располагать их в пространстве, а часто и измерять их. Однако такое представление о пространстве возможно лишь для умов, привычных к рассмотрению рядов вторичных (естественных) причин, которые в действительности не изменяются от того, какова область пространства, в которой они даны. Представим себе умы, направленные совершенно иначе, поглощенные прежде всего и почти исключительно мистическими и таинственными силами, действие которых проявляется непосредственным образом. Эти умы не будут представлять себе пространство как однородную и безразличную к своему содержанию величину. Напротив, оно покажется им наделенным качествами и свойствами: разные области пространства будут наделены своими особыми свойствами, они будут сопричастны тем мистическим силам, которые в них обнаруживаются. Пространство будет не столько представлением, сколько ощущением, и различные направления и положения в пространстве будут качественно различаться между собой.

Таким образом, вопреки видимости однородное пространство не является, так же как и однородное время, некой прирожденной данностью сознания. Первобытный человек, несомненно, действует в пространстве точно так же, как и мы, он, несомненно, бросая свои наряды или желая достигнуть определенной цели, умеет так же, как и мы, а иногда лучше нас быстро находить направление, измерять расстояние и т. д. Однако одно дело — действие в пространстве, а другое — представление о пространстве. Здесь все обстоит так же, как и в случае причинности. Первобытные люди постоянно пользуются связью между причинами и следствиями. В изготовлении утвари, в сооружении своих силков, например, они часто обнаруживают

==331

такую сметливость, которая свидетельствует об очень тонком наблюдении связи между причиной и следствием. Следует ли отсюда, что их представление о причинности подобно нашему? Для положительного заключения следовало бы допустить, что обладать каким-нибудь способом деятельности значит уметь вместе с тем и анализировать ее и обладать знанием умственных или физиологических процессов, которые сопутствуют этой деятельности. Но допущение это такого рода, что достаточно его сформулировать, чтобы увидеть несостоятельность.

Когда мы описываем опыт, среди которого действует первобытное мышление, как отличный от нашего, то речь идет о мире, складывающемся из их коллективных представлений. С точки зрения действия первобытные люди перемещаются в пространстве, подобно нам (и животным), они достигают своих целей при помощи орудий, употребление которых предполагает действительную связь между причинами и следствиями, и если бы туземцы не сообразовались с объективной связью, подобно нам (и животным), они тотчас же погибли бы. Но как раз людьми их делает то, что общественная группа не удовлетворяется тем, что действует для того, чтобы жить. Всякий индивид имеет о той реальности, среди которой он живет или действует, представление, тесно связанное со структурой данной группы. И действительно, умы направлены здесь главным образом в сторону чего-то отличного от объективных связей, на которых основывается практическая деятельность.

Таким образом, в первобытном мышлении, насквозь мистическом и пра-логическом, не только данные, но и сами рамки опыта не совпадают с нашими. Знаменитая теория Бергсона, согласно которой мы мыслим время как однородную величину, из-за смешения конкретной длительности с пространством, которое действительно является однородной величиной, по-видимому, неприложима к первобытному мышлению. Лишь в развитых обществах, когда мистические предассоциации ослабевают и проявляют тенденцию к распаду, когда укрепляется привычка обращать внимание на связи между вторичными (естественными) причинами и их следствиями, пространство в представлениях становится однородным, а время начинает также делаться таковым. Рамки нашего опыта, таким образом, мало-помалу вырисовываются, утверждаются и закрепляются. Гораздо позже, когда самосознание дает нам возможность схватывать их в нашем собственном уме, мы испытываем искушение думать, будто они являются конститутивными, врожденными, как говорили когда-то философы, элементами нашего сознания. Наблюдение и анализ коллективных представлений в низших обществах отнюдь не подтверждают этой гипотезы.

==332

Глава IX ОСНОВНЫЕ ЧЕРТЫ ПЕРВОБЫТНОГО СОЗНАНИЯ

Из данного выше анализа фактов, который легко мог бы быть подтвержден многими другими фактами, вытекает, что первобытное мышление — мистическое по своему существу. Этот основной характер первобытной психики определяет всю манеру мышления, чувствования и поведения первобытного человека. Отсюда также рождается крайняя трудность понимания первобытной психики и усвоения ее процессов. От чувственных впечатлений, которые похожи у первобытного человека и у нас, она делает резкий поворот и устремляется по путям, по которым мы не идем. Мы быстро оказываемся без дороги, когда пытаемся проследить психическую деятельность первобытного человека. Когда мы стремимся угадать, почему первобытные люди поступают (не поступают) так или иначе, каким соображениям они подчиняются в том или ином случае, какие мотивы побуждают их соблюдать тот или иной обычай, мы всегда рискуем ошибиться. Мы можем найти «объяснение», которое будет более или менее правдоподобно, но в девяти случаях из десяти окажется ложным.

Пример этого — африканские *ордали*. Истолковывать их как процедуру, имеющую целью обнаружить преступников, видеть в них своего рода судебное действие по аналогии со

средневековым судом божьим или даже *ордалиями* античной Греции, — значит, обречь себя на их полное непонимание и на высшее разглагольствование, подобно миссионерам из Западной или Южной Африки, насчет безмерной нелепости поведения несчастных негров. Если, однако, усвоить манеру мышления и чувствования туземцев, если добраться до коллективных представлений и чувствований, из которых вытекает их поведение, то оно уже не покажется нелепым. Напротив, оно вполне последовательно. С их точки зрения *ордалия* своего рода реактив, который только и способен обнаружить зловредную силу, воплотившуюся якобы в одном или нескольких членах общественной группы. Лишь это испытание обладает необходимой мистической способностью для разрушения указанной силы или по крайней мере для обезвреживания ее. Из страха перед всевозможными бедствиями и несчастьями туземцы не могут ни за какую цену отказаться от *ордалии*, и все доводы и возражения белых кажутся им столь же неуме-

==333

стными и нелепыми, сколь нелепой кажется белым манера поведения
первобытных людей.

Менее трагическим, но не менее характерным выглядит рассмотренное нами недоразумение по поводу лечебных приемов, применяемых к первобытным людям европейцами. Для того чтобы вскрыть и понять это недоразумение, следует ясно усвоить и выявить представление, которое существует у туземцев о болезни и лечении, о лекарствах и режиме, предписываемых белыми докторами, о последствиях, которых первобытный человек ожидает от выполнения предписаний белого врача, и т. д. Причина недоразумения становится очевидной, когда в корне этих представлений, столь отличных от наших, обнаруживается чисто мистическая концепция сопричастности и причинности, лежащая в основе всего первобытного мышления.

Если бы недоразумения подобного рода, которые должны были

случаться очень часто, тщательно вскрывались и устранялись первыми белыми людьми, входившими в соприкосновение с туземцами, мы нашли бы драгоценные данные для того исследования, которое попытались провести. Однако этого не случилось, и много ценнейших возможностей безвозвратно потеряно. Европейцы, которые первыми вступили в более или менее постоянные сношения с первобытными племенами, имели совершенно иные заботы, чем наблюдение мышления и чувствований туземцев, а также точное сообщение и описание попадавшегося им материала. Даже если некоторые из них брали на себя эту длительную, тонкую и сложную задачу, то большинство европейцев были не в состоянии осуществить ее как следует. Для успеха в подобных делах требуется точное знание языка туземцев. Недостаточно усвоить язык настолько, чтобы без труда общаться с ними в повседневной жизни, передавать им желание или приказание, получать от них полезные сведения, касающиеся быта. Необходима также и совершенно другая вещь: первобытные языки часто отличаются поразительной грамматической сложностью и удивительное богатство словаря, они принадлежат к типу, весьма отличному от индоевропейского или семитского, к которым привыкли мы. Для того чтобы уловить оттенки представлений туземцев, подчас озадачивающих нас, проследить, как эти представления связываются между собой в мифах,

сказках, обрядах, необходимо овладеть духом и подробностями языка. Но во множестве случаев это условие выполнялось лишь приблизительно.

«В наших сношениях с туземцами, — говорит один английский

администратор по поводу папуасов Новой Гвинеи, никогда ранее не

==334

видевших европейцев, — величайшая трудность заключается в том, чтобы заставить их понять точный смысл того, что им говорят, и уловить точный смысл того, что они говорят». Столь чужды друг другу сталкивающиеся в данном случае типы мышления, столь несходны привычки обеих сторон, столь различны манеры выражения! Европейец пользуется абстракцией, почти не задумываясь над этим, а простые логические операции настолько облегчены для него языком, что не требуют усилия. У первобытных людей мысль, язык имеют почти исключительно конкретный характер. «Метод рассуждения эскимосов, — говорит один хороший наблюдатель, — производит на нас впечатление весьма поверхностного, ибо они даже в малейшей степени не привыкли проделывать то, что мы называем законченным рядом рассуждений, и держаться какого-нибудь единого объекта. Другими словами, их мышление не поднимается до абстракций и логических формул, оно придерживается воспринятых образов и положений, следующих друг за другом по законам, которые с трудом улавливаются нами». Одним словом, наше мышление прежде всего концептуально, т. е. построено на понятиях, первобытное мышление совершенно не таково. Оно крайне трудно, если не недоступно, для европейца даже тогда, когда последний пытается к нему примениться, даже когда он владеет языком туземцев: европейцу крайне трудно, если не невозможно, мыслить как туземцы, даже если он как

будто говорит подобно им.

Когда наблюдатели описывали и регистрировали институты, нравы, верования, обнаруженные ими у низших племен, они пользовались (да и как могло быть иначе?) понятиями, которые казались им соответствующими подлежащей описанию реальности. Однако именно потому, что это были понятия, окруженные логической атмосферой, свойственной европейскому мышлению, манера выражения европейских наблюдателей формулировала и искажала то, что они пытались выразить. Перевод становился равносильным измене. Примеров подобного рода существует огромное множество. Для обозначения невидимого существа или, вернее, невидимых существ, которые вместе с телом составляют личность первобытного человека, почти все наблюдатели употребляли слово «душа». Мы знаем, сколько ошибок и путаницы породило употребление данного понятия, которого нет у первобытных людей. Целая теория, когда-то пользовавшаяся большим авторитетом да и ныне сохраняющая много сторонников, покоится на предположении, что у первобытных людей существует понятие о душе или о духе, похожее на наше. То же произошло и с выражениями «семья», «брак», «собственность» и т. д. Наблюдателям

==335

для описания институтов, имевших поразительное, как казалось, сходство с нашими, приходилось пользоваться указанными понятиями. Однако мы уже видели, что внимательное изучение устанавливает следующий несомненный факт: коллективные представления первобытных людей не умещаются без искажения в рамках наших понятий.

Возьмем простой пример, не требующий длинного анализа. Наблюдатели обычно наделяют именем монет раковины, которыми туземцы пользуются в некоторых местах (между прочим, в Меланезии) для меновых сношений. Недавно Р. Турнвальд показал, что эти раковинные деньги (Muschelgeld) не точно соответствуют тому, что мы называем монетой. Для нас речь идет о посредствующем предмете (металлическом или бумажном, что в данном случае неважно), который дает возможность обменивать все что угодно на все что угодно. Это универсальное орудие обмена. Меланезийцы, однако, совершенно не имеют общего понятия подобного рода. Их представления более конкретны. Туземцы с Соломоновых островов, как и их соседи, употребляют раковины для меновых сделок, однако при этом всегда соблюдается строжайшая спецификация сделок. «Эта монета, — пишет Турнвальд, — употребляется по существу для двух основных целей: 1) для того чтобы добыть женщину (при заключении брака); 2) для приобретения союзников при ведении войны и для уплаты компенсации, полагающейся за мертвых, погибших ли от простого убийства или в бою».

Отсюда понятно, что монета не служит, собственно говоря, для экономических целей: она предназначена для выполнения определенных социальных функций. Только что указанные нами цели, для которых употребляется монета, делают также понятным, почему забота о собирании и сохранении сокровищницы из раковинных монет лежит прежде всего на начальнике. Он хранит фонды в специальных хижинах... Они служат ему, например, для ссуд, даваемых своим людям, когда те хотят купить себе жен... Тонкая раковинная монета служит также для украшений. Наряду с этой монетой в Буине такую же важную роль в качестве ценных знаков играют браслеты. Их доставляют из Шуазеля... Ценным знаком служит также свинья, которая употребляется при разных платежах, особенно при устройстве многочисленных праздничных пиршеств, которые обязательны для туземцев в самых разнообразных случаях.

Что касается торговых сделок в собственном смысле слова, то незаметно, чтобы для них употреблялась какая-нибудь монета, хотя бы даже раковинная. Между туземцами совершается обмен, однако ме

==336

новые сделки здесь специализированы и тем самым регламентированы. «В частности, — говорит Турнвальд, — в обмене товара на товар одни определенные предметы могут обмениваться лишь на другие определенные предметы, например копье на браслет, плоды на табак, свинья на нож. Весьма охотно туземцы обмениваются предметами, пригодными для потребления, например таро или кокосовыми орехами на табак, оружием на украшения (копьями на браслеты или стеклянные бусы) и т. д.»

Мы не пойдем дальше за интересным описанием экономической жизни туземцев Соломоновых островов, которое дает Турнвальд. Приведенных цитат достаточно для того, чтобы показать, в какой малой мере наше понятие «монета» подходит к раковинной монете, которой пользуются туземцы. Если только можно говорить, что они обладают монетой, то они имеют о таковой лишь весьма неопределенное и неточное представление. Однако тщательное и внимательное исследование специальных целей, которым служит раковинная монета, более глубоко знакомит нас с определенными институтами, в то же время оно позволяет нам лучше понять мышление этих туземцев, которые не оперируют отвлеченными общими понятиями и за отсутствием того, что мы называем монетой, организуют обмен одних определенных предметов на другие определенные предметы.

Подобная критическая работа могла бы быть проделана над другими отвлеченными понятиями, которыми наблюдатели первобытных обществ пользовались для выражения коллективных представлений первобытных людей и описания их институтов.

Таким образом, в силу необходимости, лежащей в самой природе вещей, т. е. из-за глубокого различия между мышлением и языком первобытных людей, с одной стороны, и нашим мышлением и языком, с другой, большая часть свидетельств, которыми наука располагает для изучения первобытного мышления, может быть использована лишь с большими предосторожностями и после углубленной критической проработки. Совершенно невольно первые наблюдатели, религиозные или светские, уже тем деформируют и почти всегда искажают институты и верования, о которых они сообщают, что непреднамеренно пользуются в описаниях привычными им понятиями. Наблюдатели, следующие за ними, поступают так же, причем указанное обстоятельство, т. е. искажение действительности, усугубляется тем, что теперь уже институты и верования первобытных людей подверглись влиянию культуры белых и это заражающее действие начинает угрожать мышлению и языку туземцев. Но где же искать необходимые данные о первобытном мышлении, если не в писаниях тех, ко-

22

[==337](#)

торые вблизи наблюдали первобытных людей, жили с ними и среди них? Наука не имеет в своем распоряжении других источников. Неизбежное несовершенство источников, скудость их содержания почти достаточны для объяснения медленности развития науки в этом вопросе и ненадежности полученных ею результатов.

Эта трудность, однако, не безысходна. Трудность подобного рода в большей или меньшей степени встречается во всех науках, материалы которых состоят из свидетельств, а правила внутренней и внешней критики, к нашему времени достаточно хорошо разработанные, столь же действительны в применении к этнографическим источникам, как и к другим. Кроме того, в той мере, в какой анализ первобытного мышления делает шаги вперед и достигает результатов, которые можно считать достоверными, исследователь располагает все более многочисленными и верными критериями для проверки ценности свидетельств, как старых, так и новых: он уже лучше знает, что должен отбросить в каждом из свидетельств, а что можно сохранить. Наконец, удовлетворительное знание существенных черт первобытного мышления дает толчок к более углубленному и тщательному изучению институтов

первобытного человека. Преодоление первого этапа приводит к тому, что легче становится начинать, по крайней мере, изучение следующих этапов.

2

Первобытное мышление, как и наше, интересуется причинами происходящего, однако оно ищет их в совершенно ином направлении. Оно живет в мире, где всегда действуют или готовы к действию бесчисленные, вездесущие тайные силы. Как мы уже видели, всякий факт, даже наименее странный, принимается за проявление одной или нескольких таких сил. Пусть польет дождь в тот момент, когда поля нуждаются во влаге, и первобытный человек не сомневается, что это произошло потому, что предки и местные духи получили удовлетворение и таким образом засвидетельствовали свою благосклонность. Если продолжительная засуха сжигает урожай и губит скот, то это произошло, может быть, оттого, что нарушено какое-нибудь табу или что какой-нибудь предок, посчитавший себя обиженным, требует умилоствления. Точно так же никогда никакое предприятие не может иметь удачу без содействия невидимых сил. Первобытный человек не отправится на охоту или на рыбную ловлю, не пустится в поход, не примется за обработку поля или постройку жилища, если не будет благоприятных предзнаменований, если мистические хранители социальной группы не обещали формально помо-

==338

щи, если сами животные, на которых собираются охотиться, не дали своего согласия, если охотничьи и рыболовные снаряды не освящены и не осенены магической силой и т. д. Одним словом, видимый мир и невидимый едины, и события видимого мира в каждый момент зависят от сил невидимого. Этим и объясняется то место, которое занимают в жизни первобытных людей сны, предзнаменования, гадания в тысяче разных форм, жертвоприношения, заклинания, ритуальные церемонии, магия. Этим объясняется привычка первобытных людей пренебрегать тем, что мы называем естественными причинами, и устремлять все внимание на мистическую причину, которая одна будто бы и является действительной. Пусть человек заболел какой-нибудь органической болезнью, пусть его ужалила змея, пусть его раздавило при падении дерево, пусть его сожрал тигр или крокодил, первобытное мышление причину усмотрит не в болезни, не в змее, не в дереве, не в тигре или крокодиле: если данный человек погиб, то это произошло, несомненно, потому, что некий колдун «обрек» (doomed) и «предал» его. Дерево, животное послужили лишь орудиями. Другое орудие могло бы выполнить ту же роль, что и это. Все эти орудия, так сказать, взаимозаменяемы и зависят от той невидимой силы, которая их употребляет.

Для направленного таким образом сознания не существует чисто физического акта. Никакой вопрос, относящийся к явлениям природы, не ставится для него так, как для нас. Когда мы хотим объяснить какой-нибудь факт, мы в самой последовательности явлений ищем те условия, которые необходимы и достаточны для данного факта. Когда нам удастся установить эти условия, мы большего и не требуем. Нас удовлетворяет знание закона. Позиция первобытного человека совершенно иная. Он, возможно, и заметил постоянные antecedенты (предшествующие явления) того факта, который его интересует, и для действия, для практики он в высшей степени считается со своими наблюдениями, однако реальную причину он всегда будет искать в мире невидимых сил, по ту сторону того, что мы называем

природой, в метафизике в буквальном смысле слова. Короче говоря, наши проблемы не проблемы для него, а его проблемы чужды нам. Вот почему ломать голову над вопросом, какое разрешение он дает какой-нибудь нашей проблеме, выдумывать такое решение и пытаться из него делать выводы, способные объяснить тот или иной первобытный институт, значит, устремляться в тупик.

Так, Фрэзер считал возможным построить теорию тотемизма на незнании первобытными людьми физиологического процесса зачатия. В связи с этим происходили длительные дискуссии по вопросу

22

==339

о том, как себе представляют первобытные люди процесс воспроизведения у человека, как понимают беременность члены самых низших обществ. Было бы, однако, не бесполезно рассмотреть сначала предварительный вопрос о том, ставится ли вообще первобытным мышлением проблема зачатия в такой форме, которая позволила бы указанной дискуссии прийти к какому-нибудь решительному выводу.

Можно смело утверждать, не рискуя впасть в ошибку, что если внимание первобытного мышления при той его ориентации, которую мы установили, направляется на факт зачатия, то оно останавливается не на физиологических условиях этого явления. Знает ли оно физиологические условия или не знает, в той или иной степени, все равно оно ими пренебрегает и ищет причины в ином месте, в мире мистических сил. Для того чтобы положение могло стать иным, надо было бы, чтобы данный факт в качестве какого-то единичного исключения из всех остальных фактов природы рассматривался первобытным мышлением с точки зрения совершенно иной, чем другие, надо было бы, чтобы в силу какого-то непонятого исключения первобытное мышление в этом случае заняло бы совершенно непривычную позицию и устремилось непосредственно к выяснению вторичных причин. Ничто не дает нам оснований думать, что это так. Если, на взгляд первобытных людей, ничья смерть не бывает естественной, то само собой разумеется, что и рождение по тем же основаниям никогда не является более естественным.

Действительно, даже до всяких сношений с белыми первобытные люди» например австралийцы, наблюдали роль некоторых физиологических условий зачатия, в особенности роль полового акта, однако в этом случае, как и в других, то, что мы называем вторичной причиной, т. е. все необходимые и достаточные, на наш взгляд, antecedents, остается, на их взгляд, чем-то второстепенным: для них подлинная причина зачатия — мистическая по существу. Если бы они даже и заметили, что дитя появляется на свет лишь в том случае, когда имело место оплодотворение, то не сделали бы того вывода, который нам кажется естественным. Они продолжали бы думать, что если женщина забеременела, то это произошло потому, что некий дух — обычно дух какого-нибудь предка, ожидающий перевоплощения и находящийся в настоящий момент в запасе, — вошел в нее, что, в свою очередь, разумеется, предполагает принадлежность женщины к соответствующему клану, подклану и тотему. У арунта женщины, боящиеся беременности, стараются в том случае, когда они вынуждены проходить по такому месту, где находятся эти духи —

==340

кандидаты на земную жизнь, — пробежать его возможно скорее и принимают всевозможные предосторожности для того, чтобы помешать какому-нибудь из духов войти в них. Но Спенсер и Гиллен вовсе не говорят, что они из боязни беременности воздерживаются от половых сношений. За половыми сношениями, на их взгляд, могло бы последовать зачатие лишь в том случае, если бы в женщину вошел дух.

Фоке задается вопросом, известна ли физиологическая причина зачатия на Сан-Кристовале, одном из Соломоновых островов. «В настоящее время, — отвечает он, — она, вероятно, известна. Когда у туземцев спрашивают, почему у них принято погребать живым первого ребенка, родившегося в браке, они почти всегда отвечают: это делается потому, что, по всей вероятности, данный ребенок не от мужа, а от другого мужчины. Однако существует наверняка множество фактов в пользу противоположной гипотезы. Туземцы говорят, что зародыш кладется в утробу женщины неким *адаро*, называемым Худи-Эвари, который живет на горе Гуадалканаре (Марау-Саунд в Гуадалканаре является местом, куда якобы отправляются души покойников после смерти), или духом — змеей Каурата». Обе гипотезы не исключают одна другую. Островитяне Сан-Кристовала могли узнать от белых или самостоятельно уловить тесную связь между половым актом и зачатием, тем не менее реальная причина зачатия, на их взгляд, мистическая, она заключается в акте духа, решившего вселиться в определенную женщину.

У огромного числа первобытных обществ, в особенности у многих племен банту, бесплодие женщины считается подлинным бедствием, оно служит достаточным основанием для развода. Благодаря хорошо знакомой нам сопричастности насаждениям туземца, имеющего бесплодную жену, угрожает полный неурожай: необходимо поэтому, чтобы он разошелся с ней. Бесплодие рассматривается всегда как явление, которое зависит от женщины. Туземцы знают физиологическую роль полового акта, но так как они не считают беременность реально зависимой от него, то им и в голову не приходит, что вину за бесплодие иногда следует приписывать другой стороне — мужчине. Отсутствие детей объясняется мистической причиной, т. е. тем, что никакой дух-ребенок не желает воплотиться в ребенке, которого могла бы родить эта женщина. Последняя, приходя в отчаяние, считает себя способной исцелиться лишь в том случае, если ей удастся умолить предков и невидимые силы подарить ее благосклонностью, поэтому она умножает подарки и жертвоприношения.

==341

Подобная настроенность первобытного мышления крайне затрудняет выяснение того, как в действительности данное племя представляет себе то, что мы называем физиологическими условиями зачатия. Так как внимание первобытного мышления не останавливается на последних, ибо это не имеет для него особого значения, то любое данное племя может быть лишенным ясного представления о физиологических условиях зачатия и на деле не знать, что оно думает по этому поводу, ибо внимание его никогда не задерживалось на данном вопросе. Некоторые общественные группы имеют по этому вопросу немного более точные предания, чем их соседи, причем они ничем не смогут обнаружить это различие в представлениях. Свидетельства наблюдателей в таких случаях подчас разноречивы и тем не менее правдивы. По тем же основаниям это мышление, которое часто обнаруживает, как известно, свое безразличие к противоречию, может одновременно допускать, что половой акт — обычное условие зачатия и зачатие может иметь место без полового акта.

Lucino sine concubitu (роды без соития) могут представляться исключительным явлением, однако оно не имеет в себе для первобытного человека ничего необычайного. Если дух войдет в женщину во время сна, то она должна зачать: ребенок родится. Сказки, легенды, мифы полны фактов подобного рода, причем первобытное мышление и не думает видеть в них что-то поражающее. Отсюда не следует заключать, будто оно не знает роли полового акта, отсюда вытекает лишь тот вывод, что даже когда первобытное мышление знает роль полового акта или имеет о нем более или менее смутное представление, то оно вовсе не думает, будто от него действительно зависит зачатие ¹.

3

Таким образом, первобытное мышление перед лицом явлений природы не ставит себе тех же вопросов, что и мы. «Эти дикие племена, — говорит один исследователь, рассказывая о сакаи с острова Суматры, — лишь крайне слабо нуждаются в причинности... Они реагируют только на самые сильные и непосредственные впечатления...». «Потребность в причинности» означает здесь интерес, ¹У азандов Верхнего Конго «представления, относящиеся к зачатию, весьма странны, по крайней мере на взгляд европейца. Они думают, что элементы зародыша закладываются в лоно женщины не сразу, а в несколько последовательных приемов оплодотворения, растягивающихся на определенное количество дней». То же представление встречается у папуасов, исследованных Ландтманом: «Для того чтобы иметь ребенка, муж должен регулярно сожительствовать со своей женой до тех пор, пока ребенок не будет сделан».

==342

пробуждаемый фактами, происходящими вокруг них. Эта кажущаяся апатия и интеллектуальная тупость часто замечалась в самых низких обществах, в особенности у некоторых племен Южной Америки. Она легко приводит к неточным заключениям относительно первобытного мышления вообще. Для того чтобы избежать ошибки, следует, прежде всего, не искать в этих обществах «потребности в причинности» того же типа, что и наша. Как явствует из фактов и институтов, рассмотренных в настоящем труде, низшие общества имеют свой, присущий им, тип причинности, который легко ускользает от предубежденных наблюдателей. Это мышление — мистическое и пралогическое по своему существу — направляется на другие объекты и по иным путям, чем наше сознание. Достаточно посмотреть на то значение, какое приобрели для первобытного мышления гадание и магия. Для того чтобы проследить процессы первобытного мышления и выявить его принципы, нам приходится совершить, так сказать, усилие над собой и примениться к умственным навыкам первобытного человека. Усилие это почти невозможно для нас, без него, однако, мы рискуем так и не понять первобытного мышления.

Кроме почти непреодолимой тенденции, заставляющей, независимо от нашей воли, воспринимать первобытное мышление на наш лад, его особые черты скрываются еще одним обстоятельством. На практике первобытным людям, для того чтобы жить, приходится преследовать цели, которые мы понимаем без труда, мы видим, что для достижения этих целей они ведут себя почти так же, как поступали бы мы на их месте. То обстоятельство, что в данной обстановке они действуют подобно нам, тотчас же склоняет нас к выводу, что

умственные операции первобытных людей в общем похожи на наши. Лишь более тщательный анализ и внимательное наблюдение вскрывают разницу.

Выше мы пытались показать, как первобытное мышление, часто

безразличное к противоречию, весьма способно тем не менее избегать противоречия, когда этого требует действие. Точно так же первобытные люди, которые как будто не питают никакого интереса к самым очевидным причинным ассоциациям, отлично умеют ими пользоваться для добывания необходимого, например пищи, того или иного снаряда. Действительно, не существует такого общества, у которого не были бы обнаружены какие-нибудь изобретения, приемы в области производства или искусства, достойные удивления изделия: пироги, посуда, корзины, ткани, украшения и т. д.

Труды, касающиеся технологии первобытных людей, несомненно, в большой мере помогут нам определить стадии развития их мышле-

==343

ния. В настоящее время, когда механизм изобретения слабо изучен в наших обществах и еще менее в первобытных, позволительно сделать следующее общее замечание. Исключительная ценность некоторых произведений и приемов первобытных людей, столь сильно контрастирующих с грубостью и рудиментарным характером всей остальной их культуры, не является плодом размышления и рассуждения. Если бы это было не так, то у них не обнаруживалось бы столько расхождений и неувязок. Своего рода интуиция — вот что водило их рукой, интуиция, которая сама руководима изощренным наблюдением объектов, представляющих для первобытных людей особый интерес. Тонкое применение совокупности средств, приспособленных для конкретной цели, не предполагает аналитической деятельности разума или обладания знанием, способным использовать анализ и обобщение и применяться к непредвиденным случаям: это может быть просто практической ловкостью, искусностью, которая образовалась и развилась в результате упражнения и поддерживалась оным, ее можно сравнить с искусством хорошего бильярдного игрока. Последний, не зная ничего о геометрии и механике, не имея никакой нужды в анализе, может приобрести быструю и уверенную интуицию движения, которое должно быть выполнено или совершено при данном положении шаров.

Такое же объяснение можно было бы дать ловкости и находчивости, которую многие первобытные люди обнаруживают при разных обстоятельствах. Например, по словам фон Марциуса, индейцы самых отсталых племен Бразилии умеют различать все виды и разновидности пальм, имея для каждой породы особое название. Австралийцы распознают отпечатки следов каждого члена своей группы и т. д. Что касается их духовного уровня, то наблюдатели часто с похвалой отзываются о природном красноречии туземцев, о богатстве аргументов, которые развертываются ими в спорах и дискуссиях, о ловкости, обнаруживаемой в защите своих домогательств и утверждений. Их сказки и пословицы часто свидетельствуют о тонком и изощренном наблюдении, их мифы — о плодovitом, богатом и поэтическом воображении. Все это отмечалось много раз наблюдателями, которые отнюдь не были убежденными сторонниками дикарей.

Когда мы видим первобытных людей такими же, а иногда лучшими, чем мы, физиономистами, моралистами, психологами (в практическом значении этих слов), то с трудом представляем, что в других отношениях они становятся для нас почти неразрешимыми загадками. Мы должны, однако, обратить внимание на то, что пункты сход

==344

ства неизменно относятся к тем формам умственной деятельности, где первобытные люди, как и мы, действуют по прямой интуиции, когда необходимо непосредственное восприятие, быстрое и почти мгновенное истолкование происходящего: речь идет, например, о чтении на лице человека чувств, в которых он сам, быть может, не отдает себе отчета, о нахождении слов, которые должны задеть желательную тайную струну в человеке, об улавливании смешной стороны в каком-нибудь действии и положении и т. д. Они руководствуются здесь своего рода нюхом или чутьем. Опыт развивает и утончает это чутье, оно может сделаться безошибочным, не имея, однако, ничего общего с интеллектуальными операциями в собственном смысле слова. Когда же на сцене появляются интеллектуальные операции, то различия между двумя типами мышления выступают столь резко, что возникает искушение преувеличить их. Сбитый с толку наблюдатель, который вчера считал возможным сравнивать разум первобытного человека с разумом всякого другого, ныне готов расценить этот разум как невероятно тупой и признать его не способным на самое простое рассуждение.

Весь корень загадки заключается в мистическом и пра-логическом характере первобытного мышления. Сталкиваясь с коллективными представлениями, в которых это мышление выражается, с предассоциациями, которые их связывают, с институтами, в которых они объективируются, наше логическое и концептуальное мышление чувствует себя неловко, оказываясь как бы перед чуждой и даже враждебной ему структурой. И действительно, мир, в котором живет первобытное мышление, лишь частично совпадает с нашим. Переплетение вторичных причин, которое для нас тянется до бесконечности, здесь остается в тени, оказывается не воспринятым, тогда как тайные силы, мистические действия, партиципации всякого рода примешиваются к непосредственным данным восприятия, чтобы составить некую совокупность, где реальное и потустороннее слиты между собой. В этом смысле их мир более сложен, чем наша вселенная. Кроме того, он конечен и замкнут. В представлениях большинства первобытных людей небосвод покоится в качестве колокола на плоской поверхности земли или океана. Мир, таким образом, кончается кругом горизонта. Пространство скорее чувствуется, чем осознается: направления его обременены качествами и свойствами. Каждая часть пространства сопричастна всему, что в ней обычно находится. Представление о времени, которое носит главным образом качественный характер, остается смутным: почти все первобытные языки настолько же бедны средствами для выражения временных отношений, насколько-

==345

ко богаты в выражении пространственных отношений. Часто будущее событие, если его считают достоверным и оно вызывает сильную эмоцию, ощущается как настоящее.

В этом замкнутом мире, который имеет свою причинность, свое время, несколько отличные от наших, члены общества чувствуют себя связанными с другими существами или с совокупностями существ, видимых и невидимых, которые живут с ними. Каждая общественная группа, в зависимости от того, является ли она кочевой или оседлой, занимает более или менее пространную территорию, границы которой обычно четко определены. Эта общественная группа не только хозяйин данной территории, имеющий исключительное право охотиться на ней или собирать плоды. Территория принадлежит данной группе в мистическом значении слова: мистическое отношение связывает живых и мертвых членов группы с тайными силами всякого рода, населяющими территорию, позволяющими данной группе жить на территории, с силами, которые, несомненно, не стерпели бы присутствия на ней другой группы. Точно так же, как в силу интимной сопричастности всякий предмет, бывший в непосредственном и постоянном соприкосновении с человеком, — одежда, украшения, оружие и скот — есть этот человек, отчего предметы часто после смерти человека не могут принадлежать никому другому, сопутствуя человеку в его новой жизни, точно так и часть земли, на которой живет человеческая группа, есть сама эта группа: она бы не смогла жить нигде больше, и всякая другая группа, если бы она захотела завладеть этой территорией и утвердиться на ней, подвергла бы себя самым худшим опасностям. Вот почему мы видим между соседними племенами конфликты и войны по поводу набегов, нападений, нарушения границ, но не встречаем завоеваний в собственном смысле слова. Разрушают, истребляют враждебную группу, но не захватывают ее земли. Да и зачем завоевывать землю, ежели там неминуемо предстоит столкнуться с внушающей страх враждебностью духов всякого рода, животных и растительных видов, являющихся хозяевами этой территории, которые несомненно стали бы мстить за побежденных? На завоеванной территории жить было бы нельзя, а умереть пришлось бы наверняка. Быть может, в этих отношениях сопричастности по существу и месту между человеческой группой или подгруппой и тем иным видом существ и следует видеть один из главных корней того, что называется тотемистическим родством.

Среди нагромождения мистических партиципаций и исключений представления, которые человек имеет о себе самом, живом или мертвом, и о группе, к которой он принадлежит, отличаются, по-види

==346

мому, очень сильно от идей и понятий. Они скорее ощущаются и переживаются, чем мыслятся. Ни их содержание, ни их ассоциации не подчиняются строго закону противоречия. Следовательно, ни индивидуальное Я, ни социальная группа, ни окружающий мир, видимый и невидимый, не являются в этих коллективных представлениях определенными, какими они кажутся, когда их пытаются уловить наше концептуальное мышление. Вопреки самым тщательным предосторожностям наше концептуальное мышление не в состоянии воздержаться от ассимиляции их со своими обычными объектами. Оно тем самым лишает их того, что в них является элементарно конкретным, эмоциональным и жизненным. Это и делает столь трудным и почти всегда ненадежным

понимание институтов, в которых находит выражение мышление первобытных обществ — больше мистическое, чем логическое.

==347

Глава X ПЕРЕХОД К ВЫСШИМ ТИПАМ МЫШЛЕНИЯ

Анализ фактов, рассмотренных в предыдущих главах, как будто подтвердил основные положения, которые пыталась установить настоящая работа: 1. Институты, обычаи, верования первобытных людей предполагают пра-логическое и мистическое мышление, направленное иначе, чем наше.

2. Коллективные представления и ассоциации представлений, составляющих это мышление, управляются законом сопричастности, и в качестве таковых они безразличны к логическому закону противоречия.

Отсюда вытекает следствие, которое я попытался осветить. Тщетно претендовать на объяснение институтов, нравов, верований первобытных людей, основываясь на психологическом и логическом анализе человеческого духа, каким мы его наблюдаем в нашем *обществе*. Истолкование институтов и верований первобытных людей может быть удовлетворительным лишь в том случае, если оно в качестве отправной точки берет пра-логическое и мистическое мышление, от которого зависят и различные формы деятельности у первобытных людей.

Знание пра-логического и мистического мышления может, однако, служить не только изучению низших обществ. Высшие типы мышления происходят от низшего типа. Они должны еще воспроизводить в более или менее уловимой форме часть черт низшего мышления. Для того чтобы понять высшие типы, необходимо обратиться к относительно первобытному типу. В этом случае открывается широкое поле для положительных изысканий относительно психических функций в разных обществах, а также нашей логики. Я хотел бы под конец несколькими указаниями наметить те важные пункты, в которых уже теперь могут быть плодотворными эти изыскания, если принять в качестве рабочей гипотезы понятие пра-логического мышления, как оно здесь определено.

В обществах, принадлежащих к типу, наиболее удаленному от нашего, коллективные представления, в которых находит свое выражение мышление группы, не всегда являются, строго говоря,

==348

представлениями. Представление, даже интуитивное, предполагает двойственность в единстве. Объект дан субъекту, значит, он в известном смысле отличен от него: исключение составляют такие состояния, как экстаз, т. е. те крайние состояния, при которых благодаря полному слиянию субъекта и объекта представление в собственном смысле слова исчезает.

Но при анализе наиболее характерных институтов (тотемистического родства, церемоний интихиума, посвящения и т. д.) мы видели, что мышление первобытных людей характеризуется чем-то большим, чем представление об объекте: оно владеет им и оно им одержимо. Оно сопричастно ему не только в репрезентативном, но одновременно в физическом и мистическом смысле слова. Оно не только мыслит его, оно его переживает. Церемонии и обряды имеют своей целью и следствием в огромном числе случаев осуществление настоящего симбиоза, например, между тотемистической группой и ее тотемом. Соответственно, в отношении этой стадии следовало бы говорить не столько о коллективных представлениях, сколько о коллективных психических состояниях, отличающихся крайней эмоциональной интенсивностью, в которых представление еще не дифференцировано от движений и действий, осуществляющих для группы ту сопричастность, к которой она стремится. Сопричастность столь реально переживается, что еще не мыслится в собственном смысле слова.

Нас, следовательно, не поразит то обстоятельство, что Спенсер и Гиллен не обнаружили у австралийцев, которых они изучили, «ни малейшего следа, ни слабейшего намека на что-нибудь такое, что могло бы быть описано как культ предков», что они не наткнулись на объекты культа в собственном смысле слова, на олицетворение сил природы, животных или растительных видов, что они встретили лишь очень мало преданий о происхождении животных и незначительное число мифов. Такая же бедность замечена Эренрейхом и в обществах низшего типа Южной Америки, которые, к несчастью, значительно менее изучены, чем австралийцы. Эта бедность свидетельствует от том, что в общественной группе еще преобладает пра-логическое и мистическое коллективное мышление. Чувство симбиоза, осуществляющегося между членами группы или между определенной человеческой группой и группой животной или растительной, получает прямое выражение в институтах и церемониях. Социальная группа в это время не имеет нужды в других символах, кроме тех, которые употребляются в церемониях. Такими символами выступают, например, у австралийцев *чуринги*, украшения и уборы, которыми себя покрывают действующие лица в церемониях, пляски, маски, жесты,

==349

предания, относящиеся к предкам из Алчеринга; у бразильских индейцев (бороро, бакаири и т. д.) совокупность обрядов и обычаев, известных под именем *кувады*, в которых наглядно ощущается и осуществляется сопричастность, одновременно мистическая и физическая, между родителями и ребенком.

Эта форма умственной деятельности, коренным образом отличающаяся от тех форм, с которыми мы имеем дело в нашем обществе, не пытается еще понять или объяснить себе свой объект. Она направлена в совершенно иную сторону: она неотделима от мистических обычаев и обрядов, которые осуществляют, реализуют партиципации. Одновременное пребывание в нескольких местах или вездесущие существ, тождественность одного существа и нескольких, одного и другого, индивида и вида — все то, что шокировало и приводило бы в отчаяние мышление, подчиненное принципу противоречия, все это допускается пра-логическим мышлением. Одновременно оно непроницаемо для того, что мы называем опытом, т. е. для выводов, которые может извлечь наблюдение из объективных связей между явлениями. Оно имеет свой собственный опыт, насквозь мистический, гораздо более полный, глубокий, категорический, чем тот, часто двусмысленный опыт, относительно которого

мышление в собственном смысле слова знает, что оно должно принять его, но вместе с тем подвергать проверке. Пра-логическое мышление вполне удовлетворяется своим опытом.

Нет ничего знаменательнее в этом отношении, чем упоминавшиеся выше первобытные классификации, к которым привлекли внимание Дюркгейм и Мосс и которые в первобытном мышлении занимают место, в известном смысле соответствующее месту категорий в логическом мышлении. Чувствуемые партиципации распространяются на все существа и предметы, которые представляет себе это мышление. Животные, растения, небесные тела, неорганические предметы, направления пространства — все входит в эти своего рода социальные рамки. Чтобы ограничиться одним примером, приведем слова Гоуитта: «У этого племени весь мир делится, если можно так сказать, на группы в виде двух главных классов и четырех подклассов. Два класса суть *маллера* и *вутера*: значит, все предметы являются либо *маллера*, либо *вутера*. Этот навык мышления доходит до того, что, например, колдун, который является *маллера*, может пользоваться для своих магических операций лишь такими предметами, которые принадлежат к тому же классу, что и он. Кроме того, когда он умирает, тот помост, на который кладется его тело, обязательно должен быть изготовлен из дерева, принадлежащего к классу *маллера*».

==350

Следовательно, определенная единственность ощущается не только между членами одной и той же тотемистической семьи, но и между всеми существами, составляющими часть одного и того же класса, которые благодаря своего рода мистической партиципации сопричастны друг другу. Ощущение, в которое облечено не дифференцированное еще представление, необходимо сопровождается ощущением и не дифференцировавшимся еще представлением несопричастности с существами и предметами, входящими в другие классы. Для этого мышления не чувствовать себя связанным с соседним существом каким-либо мистическим отношением означает не простое отсутствие ощущения, чистое отрицание: это может быть в определенных случаях весьма сильное и конкретное ощущение. В качестве некоторой аналогии из нашего обихода позволительно указать на то, что иные называют расовой ненавистью, на эмоции, которые вызываются даже у цивилизованных людей тем, кто представляется чужаком. Отсюда ясно, почему с точки зрения действия первобытный человек чувствует необходимым прибегать к лицам или к членам определенной группы, которые считаются единственно квалифицированными для совершения церемонии, для исполнения танца, обряда или просто для присутствия при этом исполнении. Результаты, которых добиваются от обрядов и церемоний, зависят, прежде всего, от мистических партиципации между классами существ и предметов.

В своем недавнем сочинении «Анимизм в Индонезии» Крейт полагает необходимым различать в эволюции обществ низшего типа два последовательных периода: первый, когда личные духи считаются обитающими в каждом существе и предмете (в животных, растениях, скалах, звездах, оружии и т. д.) и одушевляющими их, другой период, предшествующий первому, когда индивидуализация еще не произошла и первобытному сознанию представляется, будто некое текучее начало, способное приникать всюду, т. е. своего рода вездесущая сила, оживляет и одушевляет существа и предметы, действуя в них и заставляя их жить. Мы узнаем здесь праанимистический период Маретта, на котором настаивали также Дюркгейм и Мосс. Крейт присовокупляет, — а это замечание весьма

важно для того вопроса, который нас занимает, — что различие двух периодов соответствует различению в мышлении социальной группы. Там, где души и духи еще не индивидуализированы, индивидуальное сознание каждого члена группы тесно связано с коллективным. Оно не отделяется четко от коллективного сознания и, целиком соединяясь с ним, не против-

==351

поставляет себя ему: в нем господствует непрерывное ощущение сопричастности. Лишь гораздо позже, когда человек начинает ясно сознавать себя как личность и формально выделять себя из группы, к которой чувствует себя принадлежащим, лишь тогда внешние существа и предметы тоже начинают казаться личному сознанию наделенными индивидуальными душами или духами в продолжение жизни и после смерти.

Таким образом, когда эволюционируют отношения между коллективным социальным субъектом и составляющими его индивидуальными субъектами, 'тогда изменяются и коллективные представления. Первобытное мышление в наиболее чистой форме содержит ощущаемую и переживаемую сопричастность как между индивидами и социальной группой, так и между социальной группой и окружающими группами. Обе сопричастности тесно связаны между собой. Изменения одной отражаются на другой. По мере того как индивидуальное сознание каждого члена группы утверждается, чувство мистического симбиоза между социальной группой и окружающими группами существ и предметов становится менее интимным, непосредственным и постоянным. Здесь, как и там, связи, более или менее ясно выраженные, стремятся занять место непосредственного ощущения сопричастности. Одним словом, сопричастность стремится быть представленной. Например, когда индивидуальное сознание начинает воспринимать себя в качестве такового и различать, следовательно, индивидов в окружающих группах существ, эти представления обуславливают возникновение более или менее четкого, понятия о группах в качестве групп, а следовательно, о мистических отношениях, которые соединяют между собой индивидов одной группы, а также разные группы. Сопричастность, которая больше не переживается актуально, но необходимость которой все еще кажется настоящей, может быть достигнута при помощи посредствующих звеньев. Бороро не скажут уже, что они суть арара. Они скажут, что их предки были арара, они имеют ту же сущность, что и арара, и становятся арара после смерти, что им запрещено убивать и есть арара, за исключением строго определенных случаев (тотемистического жертвоприношения) и т. д.

Мы увидим тогда, что та бедность, которую я только что отметил у арунта, бороро и других обществ самого низшего типа, сменяется в обществах более высокого типа, например у гуичолов, у зуньи Новой Мексики, у новозеландских маори, растущим богатством коллективных представлений в собственном смысле слова и символов. В первых обществах чувство мистического симбиоза еще интенсивно

==352

и непрерывно. Чувство это пользуется для своего выражения лишь самой организацией общественной группы и церемониями, обеспечивающими процветание группы и сохранение отношений с группами окружающих существ. Во вторых обществах потребность сопричастности, может быть, не менее жива. Однако, поскольку эта сопричастность больше не ощущается непосредственно каждым членом общественной группы, она достигается непрерывно растущим умножением религиозных или магических актов, священных и божественных существ и предметов, обрядов, выполняемых жрецами и членами тайных обществ, мифов и т.д. Удивительные работы Кэшинга о зуньи показывают, как пра-логическое и мистическое мышление уже несколько повышенного типа проявляет себя в великолепном расцвете коллективных представлений, призванных выразить или даже осуществить партиципации, которые больше не ощущаются непосредственно.

Проводники партиципации имеют самую разнообразную природу. У большого числа обществ мы, наряду с представлениями, похожими на полинезийское *мана*, находим коллективные представления о более или менее индивидуализированных духах, о четко осознанных душах, о мифических существах, имеющих животную, человеческую или получеловеческую форму, о героях, гениях и богах. Наблюдатели не затрудняются наделять их именами. Трудность, однако, заключается именно в том, чтобы не дать себя обмануть этими названиями, чтобы выявить и восстановить те скрывающиеся под ними мистические и пра-логические коллективные представления, которые уже не существуют для нас.

Эта трудность отнюдь не более серьезна, чем та, с которой мы встречаемся, когда речь идет об определении религии наиболее первобытных из известных нам обществ. Ведь с почти одинаковым правом можно сказать, что мышление, которое получает свое выражение в коллективных представлениях первобытных людей, насквозь религиозно и, если по-иному истолковать это слово, оно весьма малорелигиозно. Поскольку мистическая сопричастность, действенная сопричастность с объектом религиозного чувства и ритуальных актов — сама сущность религии, первобытное мышление должно быть названо религиозным, ибо сопричастность подобного рода здесь осуществляется, и притом даже в наивысшей, какую только можно вообразить, степени. Однако название «религиозное» как будто не подходит к этому мышлению, поскольку оно, по крайней мере из-за непосредственного характера сопричастности, не реализует идеально вне себя существ, с которыми ощущает интимную мистическую со-

23

[==353](#)

причастность. Вспоминаются недвусмысленные выражения Спенсера и Гиллена по этому поводу.

Действительно, религиозные представления первобытных людей служат для нас поводом к вечным недоразумениям. Наши собственные умственные навыки заставляют думать, будто объекты этих представлений избираются сначала в качестве таковых и лишь благодаря божественным качествам к ним направляются благоговение, жертвоприношения, мольбы, поклонение и верования, религиозные в собственном смысле слова. В действительности для

первобытного мышления эти предметы и существа, напротив, становятся божественными лишь тогда, когда обеспечиваемая сопричастность перестала быть непосредственной. Арунта, ощущающий себя одновременно самим собой и тем или иным предком, *чуринга* которого была ему дана при посвящении, не знает культа предков. Бороро не делают объектом религиозного культа арара, которые суть бороро. Лишь в обществе более высокого типа мы можем встретить культ предков, культ, обращенный к героям, к богам, к священным животным и т. д. Представления, которые мы называем религиозными в собственном смысле слова, должны были бы, таким образом, стать своего рода продуктом дифференциации по отношению к предшествующей форме мыслительной деятельности. Сопричастность, которая сначала осуществлялась мистическим симбиозом и обеспечивавшими его обрядами, впоследствии стала достигаться соединением с объектом культа и религиозного в собственном смысле верования, с предком, с богом. Индивидуальность объектов содержит в себе, как известно, бесконечное множество оттенков и ступеней, начиная от мистических сил, о которых нельзя сказать, являются ли они одной силой или несколькими, вплоть до четко определенных божеств с их моральными и физическими свойствами (к примеру, божеств греческого или полинезийского пантеона). Индивидуализация религиозных объектов зависит главным образом от степени развития рассматриваемого общества, т. е. одновременно от его институтов и умственного типа.

3

Будучи рассмотрены в своих отношениях к мышлению групп, в которых они рождаются, мифы привели бы к подобным соображениям и выводам. Там, где сопричастность индивидов общественной группы еще не чувствуется непосредственно, где сопричастность группы окружающим группам существ переживается в собственном смысле слова, т. е. в той мере, в какой продолжается период мистического

==354

симбиоза, мифы остаются редкими и бедными (у австралийцев, у индейцев Центральной и Северной Бразилии и т. д.). В обществах более развитого типа (у зуньи, ирокезов, полинезийцев и т. д.) мифологическая флора становится, напротив, все более и более богатой. Соответственно и мифы следовало бы признать за такие продукты первобытного мышления, которые появляются тогда, когда оно пытается осуществить сопричастность. Последняя не ощущается больше как непосредственная, и первобытное мышление прибегает к посредствующим звеньям, проводникам, призванным обеспечить сопричастность, которая больше не переживается. Гипотеза может показаться смелой и рискованной. Объясняется это тем, что мы смотрим на мифы совсем иными глазами, чем люди, мышление которых отражается в этих мифах. Мы видим в них то, чего они не видят. Мы уже не осуществляем в нашей жизни того, что они представляют себе в этих мифах. Когда мы, например, читаем маорийский миф, миф зуньи или другого племени, то, прежде всего, мы знакомимся с его переводом на наш язык, а перевод — уже первое извращение. Ибо, не говоря о строении фраз, которые в переводе отражают логические навыки нашего мышления, хотя бы расстановкой слов, но и сами слова в подлиннике имеют для первобытных людей атмосферу насквозь мистическую, тогда как у нас слова эти вызывают главным образом ассоциации, источником которых служит опыт. Мы говорим, как и думаем, понятиями. Для первобытных людей слова, особенно те, которые выражают коллективные представления,

воспроизведенные в мифах, — мистические реальности, из которых каждая определяет некое силовое поле. Простое слушание мифа с эмоциональной точки зрения совершенно иная вещь для них, чем для нас. То, что они слышат, пробуждает в них множество настроений, которые уже не существуют для нас.

Кроме того, в мифе, с которым мы знакомимся, первое, что нас интересует, что мы стараемся понять и истолковать, — это само содержание рассказа, сцепление фактов, последовательность эпизодов, историческая нить, приключения героя или мифического животного и т. д. Отсюда возникли бывшие одно время классическими теории, которые видели в мифах символический и фигуральный перевод некоторых явлений природы или результат болезни языка. Отсюда произошли классификации (например, Э. Лэнга), которые распределяют мифы по категориям в зависимости от их содержания. Но поступать так, — значит, забывать, что пра-логическое мышление иначе направлено, чем наше. Оно, безусловно, не безразлично присутствует в мифах. Несомненно также, что мифы и приключения занимают и да-

23*

==355

же забавляют первобытное мышление. Однако последнее интересуется главным образом не положительным содержанием мифа, не рассматривает его самостоятельно и, конечно, видит его не больше, чем мы скелет под плотью живого существа, хотя отлично знаем, что таковой существует. Мистические элементы, окутывающие положительное содержание мифа, — вот что целиком захватывает человека, поглощает его внимание, порождает эмоции. Лишь эти элементы придают мифу ценность, социальное значение и, я бы даже сказал, силу.

Трудно почувствовать этот характер мифа потому, что мистические элементы исчезли, испарились для нас как раз теперь и то, что мы называем мифом, лишь оставшийся безразличный каркас. Ведь если восприятие существ и предметов природы — насквозь мистическое для мышления низших обществ, то и представление о существах и предметах, фигурирующих в мифах, не могло не быть таким же: ориентация в обоих случаях совершенно неизбежно становится одинаковой. Чтобы помочь пониманию этого вопроса сравнением, весьма, впрочем, несовершенным, обратимся к тому времени, когда в нашем европейском обществе несколько веков назад единственной преподававшейся историей была священная история. Чем обуславливались как для обучавшихся, так и для преподававших высшие ценность и значение этой истории? Разве эти ценность и значение заключались в самой материальности фактов, в знании судей, царей или пророков Израиля, а также всех бедствий этого народа в его борьбе с соседями? Конечно нет. Библейский рассказ имел несравненный интерес для людей того времени не в качестве истории, а в качестве священной истории. Библейские легенды потому обладали значением и ценностью, что в них Бог проявляет на каждом шагу свое присутствие и, на взгляд христиан, дает предзнаменования пришествия сына Божьего. Одним словом, библейские рассказы были обязаны своим значением той мистической атмосфере, которая окутывает, так сказать, описываемые в них факты и мешает им быть банальными сражениями, убийствами и революциями, как и другие факты подобного рода. Наконец, дело было в том, что христианское общество находило в них свидетельство, божественное само по себе, о сопричастности этого общества его Богу.

В соответствии с этим можно сказать, что мифы — священная история обществ низшего типа. Однако перевес мистических элементов в коллективных представлениях мифов еще намного более силен, чем в нашей священной истории. Вместе с тем потому, что закон сопричастности еще преобладает в этом мышлении, миф со

==356

провождается весьма сильным чувством сопричастности той мистической реальности, которую он выражает. Например, когда миф повествует о приключениях, подвигах, благодеяниях, смерти и воскресении какого-либо «культурного героя», то слушателей главным образом интересует и трогает не сам факт обучения племени добыванию огня, возделыванию маиса и т. д. Дело здесь в том, что, как и в священной истории, в мифе первобытный человек обретает сопричастность социальной группы с собственным прошлым, что, слушая миф, группа чувствует себя как бы мистически сопричастной с тем, кто сделал это племя таким. Короче говоря, мифы для первобытного мышления — одновременно и выражение солидарности социальной группы с самой собой во времени и с группами окружающих существ, а также средство поддержания и оживления чувства этой солидарности.

Приведенные соображения, возразят нам, можно было бы применить к мифам, где фигурируют человеческие или получеловеческие предки социальной группы, ее культурные герои или хранители, но как же они могут быть приложены к мифам, в которых речь идет о солнце, луне, звездах, громах, море, реках, ветрах, странах света и т. д.? Возражение это опасно лишь с точки зрения сознания, похожего на наше. Мышление первобытных людей направляется по особым, ему присущим, путям. Мистические элементы представления имеют для него гораздо больше значения, чем объективные черты, которые, на наш взгляд, служат основой для определения и классифицирования существ. Следовательно, классификации, которые нам кажутся очевидными, от него ускользают, этим самым первобытному мышлению навязываются другие классификации, которые мы находим нелепыми. Так, родство, сопричастность общественной группы тем или иным животным, растительным видам, таким явлениям, как дождь и ветер, созвездиям кажутся ему столь же простыми, как и его родство или сопричастность мифическим предкам или героям. Чтобы ограничиться одним примером, укажем, что у австралийцев, изученных Спенсером и Гилленом, солнце является женщиной-панунга, принадлежащей к определенному подклассу и связанной, следовательно, узами родства с другими подгруппами племени. Продолжим начатое выше сравнение: в священной истории низших обществ заключается и их естественная история.

Если эти воззрения на основной смысл мифов и их главную функцию у обществ определенного умственного типа верны, то отсюда вытекает несколько выводов, имеющих немалое значение. Конечно, подобные воззрения отнюдь не делают ненужным внимательное изу-

==357

чение подробностей мифов. Эти воззрения не дают нам ни принципа для группировки мифов по родам и видам, ни точного метода для их истолкования, ни полной ясности по вопросу об их отношениях, об отношениях мифов к религиозным обрядам. Однако они позволяют избежать определенных систематических ошибок и поставить по крайней мере проблемы в такой форме, которая уже наперед не искажает их решения. Они дают нам общее методическое правило: не следует доверять объяснительным гипотезам, которые объясняли бы происхождение мифов психологической и логической деятельностью, похожей на нашу, даже если бы гипотезы и предполагали эту деятельность ребяческой и неразумной.

Например, мифы, которые уже издавна считаются легкими для объяснения, например натуралистические мифы Индии, оказываются, напротив, одними из наиболее трудных. Поскольку в них можно было раньше видеть произвольный плод наивной фантазии, пораженной великими явлениями природы, объяснение, действительно, вытекало само собой. Однако поскольку установлено, что мышление, порождающее мифы, направлено иначе, чем наше, что его коллективные представления подчинены своим особым законам, из которых наиболее важен закон сопричастности, то сама понятность мифов ставит новую проблему. Напрашивается мысль, что мифы эти отнюдь не первобытны в той форме, в какой они до нас дошли, что они представляют собой нечто совершенно искусственное, что они подвергались очень сильной стилизации со стороны сознательных художников и именно в том пункте, где их первоначальная форма почти исчезла. Зато мифами, объяснение которых, быть может, наименее трудно, оказываются те, которые прямо выражают сопричастность общественной группы либо ее легендарным и теперь не живущим членам, либо окружающим ее группам существ: именно эти мифы кажутся самыми первобытными в том смысле, что они наиболее тесно связаны с тем особым пра-логическим и мистическим мышлением, которое характеризует низшие общества. Такими, между прочим, являются тотемистические мифы.

Если только те или иные общества принадлежат к более высокому типу, то истолкование их мифов очень скоро становится рискованным, быть может, невозможным. Прежде всего, возрастающая сложность уменьшает наши шансы на избежание ошибок в попытках проследить операции и приемы мышления, создавшего мифы. Это мышление не только не ограничивает себя соблюдением принципа противоречия — черта, которая первой бросается в глаза в большинстве мифов, — но оно не абстрагирует, не ассоциирует и не

==358

символизирует так, как это делает наше мышление. Следовательно, самые остроумные догадки всегда сопряжены с риском повергнуть нас в ошибки и кривотолки. Если бы Кэшинг не получил от самих зуньи объяснения их мифов, то никогда современный мозг не нашел бы нити в этом доисторическом лабиринте. Точное комментирование даже относительно сложных мифов предполагает восстановление или воспроизведение процессов мышления, продуктом которого эти мифы являются. Но ведь на такой результат наши умственные привычки не позволяют даже надеяться, по крайней мере в том случае, если, благодаря счастливому исключению, ученый, подобно Кэшингу, не привьет первобытное мышление и

не воспроизведет с величайшей точностью интимные признания своих новых соплеменников.

Кроме того, даже в самых благоприятных условиях одного состояния, в котором находятся мифы, когда мы их собираем, может быть достаточно для того, чтобы сделать их непонятными, лишить нас доверия ко всякой интерпретации. Чаще всего мы не имеем никакого средства для выяснения степени древности мифов. Если они и не недавний продукт, то что может служить нам гарантией того, что более или менее значительные куски этих мифов не исчезли или, напротив, не произошло слияния таких мифов, которые первоначально существовали раздельно? Мистические элементы, которые имели перевес в момент создания мифа, могли потерять свое значение, когда мышление социальной группы эволюционировало одновременно с ее институтами и отношениями к окружающим группам. Разве не могло случиться, что миф, становившийся мало-помалу непонятным для изменившегося мышления, не был дополнен, сокращен и преобразован с целью приспособления его к новым коллективным представлениям, получившим господство в этом обществе? Разве не могло случиться, что подобное приспособление вызвало в мифе внутреннюю неувязку, совершенно не считаясь с партиципациями, которые миф выражал первоначально? Предположим, а в этом нет ничего неправдоподобного, что миф подвергся нескольким последовательным превращениям подобного рода: какой же анализ мог бы в таком случае дать нам надежду на выявление завершившегося развития, каким способом мы могли бы восстановить исчезнувшие элементы, устранить нелепости, нагромоздившиеся одна на другую? Та же проблема ставится перед нами и в вопросе об обычаях и обрядах, которые сохраняются часто на протяжении многих веков, все время изменяя свой облик, обрастая противоречивыми наслоениями и получая все новые и новые истолкования для тех элементов, которые становятся непонятными.

==359

Когда партиципации, больше всего занимающие общественную J| группу, реализуются при помощи посредствующих объектов или проводников вместо того, чтобы быть ощущаемыми или реализуемыми непосредственным образом, это изменение отражается на самом мышлении группы. Например, если в каком-нибудь племени определенные семья или личность, начальник, лекарь представляются управляющим сменой времени года, заведующим регулярным выпадением влаги, обеспечивающим сохранение полезных видов, короче говоря, существом, от которого зависит периодичность явлений, с которыми теснейшим образом связана жизнь племени, то коллективное представление станет особенно мистическим и в высшей степени будет сохранять черты, свойственные пра-логическому мышлению. Сопричастность, сосредоточенная, так сказать, в этих существах, служащих ее проводниками, вместилищами, избранными сосудами, становится, таким образом, сама объектом представления. Из-за контраста другие семьи, другие личности данной общественной группы или окружающих групп, не включенные в эту сопричастность, представляются более безразличным, менее животрепещущим, а значит, и менее мистическим, более объективным образом. Следовательно, появляется тенденция к установлению все более и более четкого, устойчивого различия между существами и предметами священными и существами и предметами мирскими. Первые священны по своему существу и всегда в качестве необходимых проводников сопричастности, вторые могут бывать временно священными лишь благодаря сопричастности первым, приобщаясь к

ним, в остальное время они не имеют ослабленный и второстепенный мистический характер."²

Отсюда вытекают два связанных между собой следствия. Прежде всего, поскольку существа и предметы, среди которых живет общественная группа, не ощущаются больше приобщенными к ней непосредственно, постольку и первобытные классификации, в которых выражалась приобщенность, обнаруживают тенденцию сглаживаться и уступать место группировкам, носящим менее мистический характер и основанным на чем-то ином, чем расчленение самой общественной группы. Несомненно, представление о животных, растениях, звездах и т. д. носит еще мистический отпечаток, однако мистические элементы содержатся в них не в одинаковой степени. Одни из них мистичны в самой высокой степени, другие в значительно меньшей, и это различие влечет за собой проявление новых классификаций. Существа и предметы, которые воспринимаются как бы конденсаторами, ступками мистической силы, проводниками сопричастности,

==360

отделяются от тех, которые не представляют наивысшего интереса для общественной группы и начинают группироваться в соответствии с интересом совершенно иного порядка, по свойствам, менее мистическим, но более объективным. Другими словами, коллективное представление об этих предметах и существах начинает развиваться в сторону того, что мы называем понятием. Оно еще очень далеко от понятия, однако процесс, который приведет его к понятию, уже налично.

Кроме того, одновременно восприятие этих существ и предметов теряет свой мистический характер.

Атрибуты, называемые нами объективными, на основе которых мы определяем и группируем все существующие объекты, для первобытных людей окутаны комплексом других элементов, гораздо более важных, куда почти исключительно и направляется внимание первобытных людей, по крайней мере в той степени, в какой это позволяют строгие требования действия. Вот почему я считал возможным говорить, что первобытные люди не воспринимают ничего, подобно нам. Однако когда этот комплекс становится менее богатым, раз мистические элементы теряют свой перевес, то объективные свойства начинают больше привлекать и удерживать внимание человека. Доля восприятия в собственном смысле слова увеличивается в той пропорции, в какой уменьшается доля мистических коллективных восприятий. Это благоприятствует изменению классификации, о которой мы говорили, а последнее в свою очередь отражается на манере восприятия, подобно тому как индуктивный ток реагирует, воздействует на первоначальный ток.

Таким образом, по мере того, как партиципации начинают ощущаться менее непосредственно, коллективные представления все больше приближаются к тому, что мы называем представлением в собственном смысле слова: интеллектуальный познавательный элемент занимает в них все больше и больше места. Он стремится освободиться от эмоциональных и моторных элементов, которыми первоначально был окутан, и таким образом дистанцируется от них. Следовательно, первобытное мышление изменяется еще и в ином отношении. В обществах, где оно наименее задето, где его преобладание наиболее

полно, оно, как мы видели, непроницаемо для опыта. Сила коллективных представлений и существующих между ними ассоциаций столь велика, что самая впечатляющая очевидность совершенно бессильна против нее, в то время как взаимозависимость необычайных явлений служит объектом непоколебимой веры. Когда же восприятие становится менее мистическим и предассоциации не

==361

навязываются сознанию с прежней непреодолимой силой, то на окружающую природу пытаются смотреть менее предубежденными глазами и эволюционирующие коллективные представления начинают поддаваться и подвергаться действию опыта. Не все представления одновременно, не все в одинаковой степени испытывают на себе действие опыта. Несомненно, что коллективные представления изменяются по-разному в зависимости от огромного числа самых неожиданных обстоятельств, особенно в зависимости от того интереса, который имеет их объект для общественной группы. Именно в тех пунктах, где наиболее ослаблено ощущение сопричастности, мистические предассоциации скорее всего уступают свое место, именно там в первую очередь в представлениях начинают фигурировать объективные отношения.

Одновременно с тем, как мышление обществ низшего типа становится более проницаемым и податливым в отношении опыта, оно также делается более чувствительным к противоречию. Прежде оно относилось к нему почти с полным безразличием. Будучи направленным по закону сопричастности, оно не видело никакого затруднения в утверждениях, которые для нас полны противоречий. Одно и то же существо являлось для него самим собой и другим существом, оно могло быть одновременно в одном месте и в другом, оно могло быть сразу и индивидуальным и коллективным (тождественность индивида и его группы) и т. д. Прологическое мышление удовлетворялось этими утверждениями, ибо оно не только видело и понимало их истинность, но чувствовало ее, переживало ее благодаря тому, что я назвал мистическим симбиозом. Когда интенсивность этого чувства в коллективных представлениях уменьшается, то в свою очередь начинает возникать логическая трудность. Тогда малопомалу появляются посредствующие объекты, проводники сопричастности. Они делают ее представимой: самыми разнообразными способами, путем передач контактов, переносов мистических свойств они осуществляют различные виды сопричастности в отношении сущности и жизни, которые раньше ощущались непосредственным образом, но ныне, когда они уже больше не переживаются, рискуют показаться непонятными.

Говоря по правде, нелепости, к которым нечувствительно первобытное мышление, бывают двух родов, несомненно связанных между собой, однако мы отчетливо видим разницу между ними. Одни нелепости, подобные тем, которые только что были нами указаны, происходят от того, что нам кажется нарушением логического принципа противоречия. Они обнаруживаются мало-помалу, когда парти-

==362

ципации, прежде ощущавшиеся, оседают в форме высказанных утверждений. Поскольку чувство сопричастности еще живо, язык скрывает, маскирует эти нелепости, он выдает их, когда чувство теряет свою интенсивность. Другие нелепости имеют своим источником предассоциации, которые устанавливаются коллективными представлениями между существами, явлениями, предметами. Предассоциации, однако, нелепы лишь из-за своей несовместимости с определенными и устойчивыми понятиями об этих существах, предметах и явлениях, с понятиями, которыми как раз пра-логическое мышление первоначально не обладает. Лишь тогда это мышление станет более внимательным к урокам опыта, когда атрибуты, которые мы называем объективными, возьмут верх в коллективных представлениях над мистическими элементами, лишь тогда взаимозависимость между явлениями и существами будет отброшена как

невозможная и нелепая.

Первоначально девизом для первобытного мышления могла служить знаменитая формула Юма: «Любая причина может вызвать любое следствие». Нет такого превращения, нет такого странного и невообразимого действия на расстоянии, которое казалось бы нелепым для этого мышления. Человек может родиться от скалы, камни способны говорить, огонь может не гореть, мертвые могут быть живыми и т. д. Мы отказываемся верить, чтобы женщина могла родить от змеи или крокодила. Подобная вещь кажется нам не примиримой с законами природы, которые управляют даже самыми уродливыми и чудовищными случаями рождения. Первобытное мышление, которое верит в интимную связь между человеческой общественной группой и крокодилей или змеиной общественной группой, не видит в таких представлениях ничего более трудного или нелепого, чем в представлении о тождестве гусеницы и насекомого, куколки и бабочки. Впрочем, не менее несовместимо с законами природы, чтобы труп или, говоря химически, ткани, ставшие не способными к жизни, могли воскреснуть, а между тем множество культурных умов и по сей день безоговорочно верят в воскресение Лазаря. Достаточно, чтобы представление этих умов о сыне Божиим включало в себя способность творить чудеса. Но для пра-логического мышления все — чудо, т. е., вернее, ничто не является им; значит, для него ничто не кажется невозможным или нелепым.

В действительности, однако, — в этом смысле формула Юма лишь частично подходит к пра-логическому мышлению — предассоциации, которые заключены в коллективных представлениях первобытного мышления, не такие произвольные, каковыми они кажутся.

==363

Безразличные к тому, что мы называем реальными и объективными отношениями существ и предметов, они выражают другие отношения, гораздо более важные для этого мышления, т. е. мистические отношения сопричастности. Именно эти отношения и реализуются предассоциациями. Они одни и вызывают любознательность пра-логического мышления. Попробуйте ему внушить другие отношения, воображаемые или реальные, между существами и предметами: оно отвернется от них, оно отбросит их как ложные, незначительные или смешные. Оно не уделит им никакого внимания. Оно имеет свой

мистический опыт, против которого (поскольку первобытное мышление живо) опыт в собственном смысле слова бессилён. Следовательно, первобытное мышление кажется не отступающим ни перед какой физической невозможностью не потому только, что взятая отвлеченно и сама по себе любая ассоциация между явлениями столь же для него приемлема, как и другая, а потому главным образом, что в первобытном мышлении наперед даны мистические предассоциации, подчиненные закону сопричастности.

Когда, однако, в каком-нибудь обществе мышление эволюционирует вместе с институтами, когда предассоциации ослабевают и перестают носить навязчивый характер, то начинают восприниматься и другие отношения между существами и предметами, представления принимают характер общих и отвлеченных понятий, а одновременно уточняется как ощущение того, так и представление о том, что является физически возможным или невозможным. Значит, с физической

нелепостью дело обстоит так же, как и с логической. Одни и те же причины делают пра-логическое мышление нечувствительным к од-

ной и к другой. Одни и те же изменения, одна и та же эволюция обращают внимание сознания на невозможность утверждать одновременно два противоречащих положения и на невозможность верить в отношения, не совместимые с опытом.

Это совпадение не могло быть случайным. И та и другая невозможность дают себя чувствовать лишь при одном общем условии: необходимо и достаточно, чтобы коллективные представления начали обнаруживать тенденцию к приобретению концептуальной формы, т. е. к превращению в понятия. И действительно, с одной стороны, будучи выражены в этой форме, партиципации могут сохраняться, лишь претерпев, как мы видели выше, превращения, для того чтобы избежать противоречия. С другой стороны, лишь когда образовались уже достаточно определенные и законченные понятия существ и предметов, начинает ощущаться, становиться очевидной нелепость определенных мистических предассоциации. Когда основ

==364

ные объективные свойства камня собраны, так сказать, и закреплены в понятии «камень», которое, в свою очередь, включено в ряд других понятий о предметах природы, отличающихся от камня своими не менее устойчивыми свойствами, становится невозможным представить себе, чтобы камни говорили, скалы двигались по своей воле, они порождали людей и т. д. Чем больше понятия определяются, закрепляются, чем отчетливее они классифицируются, тем более противоречивыми начинают казаться утверждения, которые не считаются с указанными отношениями. Таким образом, логическая требовательность сознания растет вместе с определенностью и законченностью понятий, что в свою очередь нуждается в том, чтобы мистические предассоциации коллективных представлений ослабели. Она растет, следовательно, вместе с долей опыта в представлениях. Прогресс одного из этих элементов идет на пользу другому и наоборот, причем нельзя сказать, какой из них является причиной или

следствием.

Этот процесс, однако, вовсе не необходимо представляется в форме прогресса. Понятия в своем развитии не подчиняются внутренней целесообразности, которая наилучшим образом управляет этим развитием. Мышление низших обществ, становясь все менее непроницаемым для опыта, продолжает долгое время оставаться пра-логическим и сохраняет мистический отпечаток на большинстве представлений. Кроме того, ничто не предохраняет отвлеченные и общие понятия, раз они образовались, от удержания в себе элементов, которые являются еще различимыми и явственными пережитками предшествующего периода. Продолжают сохраняться предассоциации, которые опыт не в состоянии разрушить, существам и предметам еще присущи мистические свойства. Понятие, очищенное от всяких элементов подобного рода, — исключение даже в обществах самого высокого типа, в обществах низшего типа такое понятие не встречается вовсе. Понятие становится своего рода логическим осадком предшествовавших ему коллективных представлений: оно почти всегда содержит в себе и влечет за собой более или менее значительный запас мистических элементов.

Как могло быть иначе? Уже в обществах довольно низкого типа образуются отвлеченные понятия. Но они не могли не подчиняться общему направлению породившего их мышления. Следовательно, они тоже пра-логические и мистические. Они перестают быть таковыми лишь мало-помалу и очень медленно. Может даже случиться, что они

==365

образуют, после того как служили некоторое время вспомогательным средством для прогресса, препятствие для него. Ибо если определенность и крепость понятия доставляют логической деятельности сознания точку опоры, которой оно не находило в коллективных представлениях, подчиненных главным образом закону сопричастия, если сознание привыкает отбрасывать как невозможные утверждения, не совместимые с определением понятия, то сознание очень часто дорого расплачивается за это преимущество, когда приучается рассматривать концептуальные представления и ассоциации, очень далекие от действительности, как адекватные последней. Дабы прогресс не останавливался, необходимо, чтобы понятия о существах и предметах оставались пластичными, изменчивыми, чтобы они расширялись, ограничивались, преобразовались, отделялись и соединялись беспрестанно под влиянием уроков опыта. Если понятия застывают, костенеют, складываются в систему, претендующую на самодостаточность, то умственная деятельность, усвоившая эту систему и применяющая ее, подвержена опасности употребить систему и понятия, из которых она состоит, без непосредственной проверки их реальностью, которую они якобы представляют и выражают. Понятия становятся объектом пустой, бессодержательной диалектики, источником роковой слабости.

Китайская наука представляет собой памятный пример этой приостановки развития. Она породила необозримые энциклопедии, содержащие астрономические, физические, химические, физиологические, патологические, терапевтические и т. д. понятия. Все это, на наш взгляд, — ужасная чепуха. Как можно было тратить в течение многих веков столько прилежания и остроумия ради столь ничтожного результата? Из-за большого числа причин, несомненно, но главным образом из-за того, что источник каждой из этих мнимых наук — закоряченные понятия, которые никому никогда не приходило в голову подвергнуть проверке и которые в действительности содержат лишь смутные и не оправдываемые

действительностью представления с мистическими предассоциациями. Отвлеченная и общая форма, в которую облеклись эти понятия, позволяет совершать двойную работу, анализа и синтеза, логическую по своей видимости. Эта работа продолжается до бесконечности, оставаясь все время пустой и самодостаточной. Люди, лучше всего знающие китайское мышление (де Гроот, например), почти не надеются, что когда-нибудь наступит конец ничемной работе, что когда-нибудь прекратится это вращение по-пустому. Слишком глубоко вкоренились умственные привычки, слишком властные потребности они по-

==366

родили. У Европы не труднее было бы вызвать отвращение и недоверие к ее ученым, чем заставить Китай отказаться от своих физиков, медиков и профессоров «фунг-шуй».

Индия знала формы умственной деятельности, наиболее близкие к нашим. Она имела своих грамматиков, алгебраистов, логиков и метафизиков. Почему же, однако, она не создала ничего похожего на наши естественные науки? Несомненно потому, между прочим, что и здесь также понятия сохранили в общем значительную долю мистических элементов, имевшихся в коллективных представлениях, от которых понятия произошли, а также потому, что они одновременно с этим окостенели. Понятия, таким образом, сделались не поддающимися дальнейшей эволюции, которая могла бы мало-помалу освободить их от мистических элементов, как это удачно произошло у греков. Для того чтобы сделаться концептуальными, их представления не должны были перестать быть главным образом мистическими, поэтому они и остались непроницаемыми для опыта. Если понятия и образовали собой материал наук, то науки эти могли быть только символическими и фантастическими или диалектическими и отвлеченными. У обществ, несколько менее развитых, хотя и достаточно цивилизованных (Египет, Мексика и т. д.), даже те коллективные представления, которые «сгустились» в понятия, четко сохранили свой пра-логический и мистический характер.

Рассмотрим, наконец, наиболее благоприятный случай, когда логическая мысль до настоящего времени продолжает прогрессировать, ее понятия остаются пластичными и способны непрерывно изменяться под влиянием опыта. Даже в этом случае логическая мысль не вытесняет собой целиком пра-логического мышления. У последнего имеется несколько оснований для того, чтобы сохраняться. Прежде всего, следы его продолжают существовать совершенно незаметно в огромном числе понятий. Чтобы эти следы исчезли, необходимо, чтобы все понятия, которыми мы пользуемся (например, в повседневном обиходе), выражали исключительно объективные свойства и отношения существ и явлений. В действительности это наблюдается лишь в отношении очень малого числа наших понятий, а именно тех, которыми пользуются в научном мышлении. Наши понятия очень отвлеченные и выражающие лишь некоторые свойства явлений и их отношений. Другие понятия, т. е. наиболее знакомые и привычные, почти всегда сохраняют какие-нибудь следы того, чем были соответствующие коллективные представления в пра-логическом мышлении. Достаточно для примера подвергнуть анализу понятие души, жизни, смерти, общества, порядка, родства, красоты

или любое другое такого рода. Если анализ будет полным, то он наверное выявит, что такое понятие охватывает отдельные отношения, в которых обнаруживается закон сопричастности и которые не совсем еще исчезли.

Кроме того, даже если предположить, что мистические и пра-логические элементы начисто устранены из большинства понятий, то это еще вовсе не означало бы полного исчезновения мистического и пра-логического мышления. И действительно, логическое мышление, которое стремится ^получить свое выражение в чистых понятиях и в их рациональной организации, не коэкстенсивно, т. е. соответствует по объему и содержанию тому мышлению, которое находило выражение в коллективных представлениях. Это мышление, как мы знаем, заключается не в одной только интеллектуальной функции или системе интеллектуальных в собственном смысле функций. Оно, конечно, включает в себя эти функции, но в качестве еще не дифференцированных элементов гораздо более сложной совокупности, где познание слито с моторными и главным образом эмоциональными элементами. Если познавательная функция в процессе эволюции общества стремится дифференцироваться, отделиться от других элементов, содержащихся в коллективных представлениях, то она таким путем, конечно, приобретает своего рода независимость, однако не давая эквивалента исключенных ею элементов. Часть этих элементов продолжает сохраняться где-то вне ее и наряду с ней.

Черты, присущие логическому мышлению, столь резко отличны от свойств пра-логического мышления, что прогресс одного тем самым как будто предполагает прогресс другого. У нас появляется искушение заключить, что на грани этого развития, т. е. когда логическое мышление навязет свой закон всем операциям сознания, пра-логическое мышление должно будет совершенно исчезнуть. Подобное заключение поспешно и незаконно. Несомненно, чем более привычной и сильной становится логическая дисциплина, тем меньше она терпит противоречия и нелепости, вскрываемые опытом, способные быть доказанными. В этом смысле правильно будет сказать, что чем больше прогрессирует логическая мысль, тем более грозной становится она для представлений, которые, будучи образованы по закону сопричастности, содержат в себе противоречия или выражают предассоциации, не совместимые с опытом. Раньше или позже эти представления должны погибнуть, т. е. распасться. Такая нетерпимость, однако, не взаимна. Если логическое мышление не терпит противоречия, борется за уничтожение, едва его заметив, то пра-логическое и мистическое мышление, напротив, безразлично к логической дисциплине. Оно не

разыскивает противоречия и не избегает его. Само соседство системы понятий, строго упорядоченной по логическим законам, не оказывает на него никакого действия или действует в очень малой степени. Следовательно, логическое мышление никогда не смогло бы сделаться универсальным наследником пра-логического мышления. Всегда будут сохраняться коллективные представления, которые выражают интенсивно переживаемую и

ощущаемую сопричастность, и в них невозможно вскрыть ни логическую противоречивость, ни физическую невозможность. Больше того, во многих случаях они будут сохраняться очень долго вопреки этому обнаружению. Живого внутреннего чувства сопричастности может быть достаточно для уравновешения силы логической дисциплины. Таковы во всех известных обществах коллективные представления, на которых покоится множество институтов. Особенно сказанное касается тех представлений, которые включают в себя наши моральные и религиозные обряды и обычаи, наши верования.

Устойчивость коллективных представлений и мышления, выражением которого они как бы являются, в обществах, где логическое мышление наиболее далеко ушло вперед, позволяет понять, почему удовлетворение, которое дается мышлению законченным знанием, за исключением чисто отвлеченного знания, всегда неполно. По сравнению с невежеством, по крайней мере с невежеством сознательным, знание является, несомненно, обладанием объектом. Однако будучи сравнено с сопричастностью, которая реализуется пра-логическим мышлением, это обладание всегда несовершенно, неудовлетворительно и как бы внешнее. Знать — это вообще объективировать; объективировать — это проецировать вне себя, как нечто чужое, то, что подлежит познанию. А между тем какую интимную сопричастность, какую тесную общность обеспечивают коллективные представления пра-логического мышления между существами, сопричастными друг другу! Сущность сопричастности заключается как раз в том, что всякая двойственность в ней стирается, сглаживается, что, вопреки принципу противоречия, субъект является одновременно самим собой и существом, которому он сопричастен. Для того чтобы уловить, до какой степени это интимное обладание отличается от объективирующего восприятия, в котором заключается познание в собственном смысле слова, нет даже нужды сравнивать коллективные представления низших обществ с содержанием наших положительных наук. Достаточно рассмотреть один объект. Бога например, как его рассматривает и исследует логическое мышление и как он дан в коллективных представлениях

24

==369

иного строя. Рациональная попытка познать Бога одновременно как будто и соединяет мыслящего субъекта с Богом, и отдаляет от него. Необходимость подчиняться логической дисциплине противопоставляет себя партиципациям между человеком и Богом, не могущим быть представленными без противоречия. Таким образом, познание Бога приводит к нулю. А между тем какая нужда в этом рациональном познании у верующего, чувствующего себя соединенным со своим Богом? Разве сознание сопричастности своего существа божественной сущности не дает ему такой уверенности, по сравнению с которой логическая достоверность остается всегда чем-то бледным, холодным и почти безразличным?

Этот опыт полного внутреннего обладания объектом, обладания более глубокого, чем может дать интеллектуальная деятельность, образует главный источник доктрин, учений, называемых антиинтеллектуалистическими. Такие учения периодически возрождаются, и при каждом возрождении, при каждом новом появлении они встречают некоторый успех: ведь они обещают то, на достижение чего не могут претендовать ни чистая положительная наука, ни другие философские учения. Они обещают внутреннее и непосредственное общение с существом через интуицию, взаимопроникновение, взаимоприобщенность субъекта и объекта, через полную сопричастность, одним словом, через то, что Плотин описал под названием экстаза. Они показывают, что познание, подчиненное логическим формам, бессильно преодолеть двойственность, что оно не есть настоящее обладание, что оно не идет дальше внешней поверхности вещей. Но ведь потребность в сопричастности

остаётся безусловно даже в наших обществах более властной и интенсивной, чем потребность в познании или в сообразовании с требованиями логической дисциплины. Потребность в сопричастности более глубока. Она была несомненно всемогущей в человеческих обществах в течение долгих веков праистории, когда логическая дисциплина едва давала себя чувствовать. И ныне умственная деятельность, которая считает себя обладающей, благодаря внутренней сопричастности, своим объектом, живет этим объектом и оживляет его собой, не стремится больше ни к чему и находит в таком обладании полное удовлетворение. А между тем простое знание, сообразно с логическими требованиями, всегда незаконченно. Оно вызывает новый процесс познания, который продолжает первый, и создается впечатление, что душа стремится к чему-то более глубокому, чем знание, к чему-то такому, что округлило и завершило бы его.

==370

Диалектическая борьба между интеллектуалистическими учениями и контручениями может, следовательно, продолжаться еще неопределенное время с перемежающимися победами и поражениями. Изучение пра-логического и мистического мышления низших обществ позволит, возможно, предвидеть конец этой борьбы, показывая, что проблемы, которые служат предметом разделения указанных учений, плохо поставлены. Философы, психологи и логики, не применяя сравнительного метода, все допустили один общий постулат. Они взяли в качестве отправной точки изысканий человеческое сознание, всегда и всюду одинаковое, т. е. один-единственный тип мыслящего субъекта, подчиненного в своих умственных операциях тождественным повсюду психологическим и логическим законам. Они полагали, что различие между институтами и верованиями разных обществ можно объяснить более или менее ребяческим или неправильным применением общих принципов в разных обществах.

Однако этот постулат не совместим с фактами, которые обнаруживаются сравнительным изучением мышления разных человеческих обществ. Сравнительное исследование показывает, что мышление низших обществ имеет мистический и пра-логический характер, что оно направлено иначе, чем наше, что коллективные представления управляются в нем законом сопричастности, игнорируя противоречия, что они (представления) соединены между собой ассоциациями и преассоциациями, сбивающими с толку наше логическое мышление.

Это сравнительное исследование освещает нам также и нашу собственную умственную деятельность. Оно приводит нас к познанию того, что логическое единство мыслящего субъекта, которое признается как данное большинством философов, является лишь *desideratum* (чем-то желаемым), но не фактом. Даже в нашем обществе еще не исчезли представления и ассоциации представлений, подчиненные закону сопричастности. Они сохраняются, более или менее независимые, более или менее ущербные, но неискоренимые, бок о бок с теми представлениями, которые подчиняются логическим законам. Разумение в собственном смысле стремится к логическому единству, оно провозглашает необходимость такого единства. В действительности, однако, наша умственная деятельность одновременно рациональна и иррациональна: пра-логический и мистический элементы сосуществуют с логическим.

С одной стороны, логическая дисциплина стремится навязать себя всему, что представляется и мыслится. С другой стороны, коллективные представления социальной группы, даже когда они носят

==371

чисто пра-логический и мистический характер, стремятся сохраниться возможно дольше, подобно религиозным, политическим и т. д. институтам, выражением которых, а в другом смысле, и основанием которых, они являются. Отсюда и проистекают конфликты мышления, столь же трагические, как и конфликты совести. Источником этих конфликтов является борьба между коллективными привычками, более древними и более новыми, разнонаправленными, которые также оспаривают друг у друга руководство сознанием, как различные по своему происхождению требования морали раздирают совесть. Именно этим, несомненно, и следовало бы объяснить мнимые битвы разума с самим собой, а также то, что есть реального в антимониях разума. И если только верно, что наша умственная деятельность является одновременно логической и пра-логической, то история религиозных догматов и философских систем может впредь озариться новым светом.

==372



Часть 2. СВЕРХЪЕСТЕСТВЕННОЕ В ПЕРВОБЫТНОМ МЫШЛЕНИИ

==373

Введение АФФЕКТИВНАЯ КАТЕГОРИЯ СВЕРХЪЕСТЕСТВЕННОГО

Наше общее исследование по необходимости отвлекается от различий, которые в тех или иных деталях наблюдаются между первобытными обществами, даже если они живут в близком соседстве друг с другом и связаны между собой тесным родством. В любом ограниченном районе, например на маленьком острове, верования, обычаи и обряды более или менее различны для различных племен, так же как диалекты. Если взять отдельную группу, то, как бы она ни была малочисленна, некоторые лица в ней часто разнятся темпераментом и характером. Время от времени встречаются, как и у нас, натуры, более других склонные к критике, менее других послушные общественному мнению, не очень почтительные к традициям, доходящие даже в некоторых случаях до скептицизма и неверия¹.

Это факт неоспоримый. Однако он без труда уживается с другим, не менее твердо установленным фактом: существованием общепринятых обычаев и верований. И те и другие с одинаковым правом могут вполне законно служить объектом научного исследования. Отнюдь не игнорируя почти бесконечного разнообразия представлений и обычаев, относящихся к невидимым силам, мы попытаемся отыскать их общие черты и показать, как последние вытекают из структуры и навыков, свойственных первобытному мышлению. Если это нам удастся, мы добьемся двойного результата. Мы осветим если не во всех деталях, то по крайней мере в основных чертах многие представления, а вместе с тем наш анализ первобытного мышления получит новое подтверждение.

==374

1. Во власти невидимых сил

Мы никогда не должны забывать следующее соображение: в той области, которую мы здесь исследуем, как и во многих других, первобытное мышление ориентируется совершенно в ином направлении, чем наше. С известной точки зрения первобытные люди — метафизики. Они даже являются таковыми с большими непринужденностью и постоянством, чем многие люди нашего общества. Однако это отнюдь не означает, что они — метафизики в том же смысле, что и мы.

¹У самых примитивных эскимосов мы встречаем таких скептиков по природе, которые совершенно игнорируют веру без критики

==375

Сталкиваясь с различными физическими силами, которые на нас действуют и от которых чувствуем зависимость, мы всегда прежде всего полагаемся на возможно более широкое и точное знание законов природы. «Знать, чтобы предвидеть; предвидеть, чтобы мочь» — мы все руководствуемся этой формулой, вовсе о ней не думая, настолько приученные нашим

воспитанием доверять науке и уверенно использовать те выгоды, которые доставляет ее практическое применение.

Совершенно иной характер имеют привычки, а следовательно, и направленность мышления у первобытных людей. Ничто не наводит их на мысль о выгоде, которую могла бы им принести попытка узнать законы естественных явлений, у них отсутствует даже само представление об этих законах. Что прежде всего захватывает их внимание и почти полностью занимает его с того момента, когда оно было чем-нибудь пробуждено, что целиком заполняет и удерживает его — это присутствие и более или менее определенное влияние невидимых сил, действие которых они чувствуют на себе и вокруг себя.

Для самоохранения и защиты в их распоряжении есть традиции, унаследованные от предков. Их вера в эти традиции кажется непоколебимой. Они дальше и не заглядывают, не столько из-за умственной лености, сколько из-за религиозного благоговения и боязни худшего. В таких делах, больше чем в какой бы то ни было другой области, всякое новшество могло бы, на их взгляд, оказаться опасным. Они не смеют решиться на него. Им и в голову не приходит, что более полное и точное знание условий, в которых совершается действие невидимых сил, обогатило бы их действенными методами самозащиты.

Отсюда та неопределенность в большинстве представлений, которая при первом знакомстве приводит нас в замешательство. Очень часто сознание первобытного человека прямо-таки одержимо этими представлениями. В течение дня они лишь на самое короткое время могут покинуть его сознание, для того чтобы вскоре вернуться и снова овладеть им целиком. Ночью они иногда буквально терроризируют его. Первобытный человек боится выйти из своей хижины после того, как стемнеет. Каждый раз, когда он собирается что-либо предпринять, например путешествие, охоту, военный поход, посадку растений, женитьбу и т. д., мысль его в первую очередь направляется к силам, влияниям, от которых зависят успех и неудача его предприятия. Но когда мы пытаемся установить, насколько точно он представляет себе эти силы, какими чертами и атрибутами он их в своем воображении наделяет, это нам обычно не удается. Представления, в том их виде по крайней мере, в каком мы их улавливаем, остаются смутными и текучими. Первобытный человек как будто и не испы

==376

тывает потребности выработать более четко очерченные представления.

Нам уже приходилось в «Первобытной душе» делать подобное замечание по поводу представлений о покойниках. Первобытный человек может бояться последних или надеяться на какое-нибудь благодеяние с их стороны. Сообщения о верованиях, обрядах, церемониях, жертвоприношениях, молениях и т. д., связанных с культом мертвых, изобилуют точными и многочисленными подробностями. Но что касается самих покойников, их существования вне сношений с живыми, то сведения об этом скудны, сбивчивы и часто противоречивы. Представления остаются смутными, лишенными четких контуров. Первобытный человек, по всей вероятности, не так уж живо этим интересуется.

Среди невидимых сил по вполне понятным причинам наиболее определенными чертами обладают в воображении первобытного человека покойники. Облик остальных невидимых сил остается, за редким исключением, еще более расплывчатым. Не один наблюдатель отмечал это обстоятельство. «Всякий, — говорит Шадэ, — кто жил некоторое время среди даяков в западной части Борнео и пытался дать себе отчет относительно их религиозных чувств, получает впечатление, что даяк живет в непрерывном страхе перед тем, что мы должны назвать судьбой. Чаще всего он не думает об определенных, добрых или злых, влияниях. По крайней мере он этого не высказывает. Он ограничивается разговором о дурных влияниях вообще, не указывая их источника. Он считает себя постоянно подверженным губительным влияниям. Большинство его обрядов — усилия, направленные к нейтрализации этих влияний».

Превосходный этнолог Д. Хэттон, автор замечательных работ о племенах нага в северо-восточной Индии, со своей стороны сообщает: «Опасность, которой следует избежать при описании каких-нибудь представлений ангами, касающихся сверхъестественного, заключается прежде всего в попытках уточнить то, что смутно, придать форму тому, что лишено всяких очертаний, определить то, что не является определенным». И в другом месте: «Туземец ангами имеет очень четкое представление о действиях, из которых должно состоять его служение богам. Он знает, что всякий, кто не будет служить именно таким образом, должен умереть, если не физически, то по крайней мере социально. Так обстоит здесь дело, несмотря на то что подавляющая часть культа не обращается ни к какому отдельному богу, ни к каким определенным личным существам, а направлена просто к сверхъестественным силам, способным повлиять на судьбу или на повседневную жизнь человека. Однако если ангами и не умеет группировать и размещать по категориям, подобно цивилизованному

==377

человеку, свои представления о сверхъестественных существах, то он тем не менее способен проводить различие между душами покойников (а может быть, и живых), с одной стороны, и божествами, *терхом*, имеющими более или менее определенную природу, с другой. Эта группа включает невидимые силы разного значения, начиная с божеств, имеющих определенные функции, и собственные имена, и кончая неопределенными духами джунглей, камней и ручьев».

2. «Мы не верим, мы боимся»

Нечеткость представлений не только не ослабляет, а, напротив, скорее усиливает эмоции, которые ими вызываются или, вернее, составляют их часть. Первобытный человек никогда не в состоянии хладнокровно помыслить об этих невидимых силах, об этих неуловимых влияниях, постоянное присутствие и действие которых он замечает или подозревает. При одной мысли, что какая-нибудь из сил ему угрожает, он лишается самообладания, если не уверен в своей способности отразить удар.

Один эскимосский шаман Ауа сделал интересное сообщение о

своей жизни Кнуду Расмуссену. Столь же искренно, сколь и умно откликнулся шаман на усилия знаменитого исследователя проникнуть до самых глубин эскимосского мышления. Для выражения преобладания эмоциональных элементов в представлениях о невидимых силах он нашел пленительную формулу: «Мы не верим, мы боимся», — которую развил следующим образом: «Все наши обычаи исходят от жизни и направлены к ней (они отвечают потребностям практики). Мы не объясняем ничего, мы не верим ни во что (нет представлений, вытекающих из потребности знать или понимать). ...Мы страшимся духа земли, который вызывает Непогоду и заставляет нас с боем вырывать нашу пищу у моря и земли. Мы боимся Сила (бога луны). Мы боимся нужды и голода в холодных жилищах из снега... Мы боимся Таканагапсалук, великой женщины, пребывающей на дне моря и повелевающей морскими животными. Мы боимся болезни, которую постоянно встречаем вокруг себя. Не смерти боимся мы, а страдания. Мы боимся коварных духов жизни, воздуха, моря, земли, которые могут помочь злым шаманам причинить вред людям. Мы боимся духов мертвых, как и духов убитых нами животных. Вот почему и для чего унаследовали мы от отцов все древние правила жизни, основанные на опыте и мудрости поколений. Мы не знаем, как что происходит, мы не можем сказать, почему это происходит, но мы соблюдаем правила, чтобы уберечь себя от несчастья. И мы пребываем в таком неведении, несмотря на шаманов наших, что все необычное вызывает у нас страх. Мы боимся всего, что видим вокруг себя. Мы боимся всех

==378

невидимых вещей, которые нас окружают. Мы боимся всего, о чем говорится в преданиях и мифах наших предков. Вот почему наши обычаи совсем не те, что у белых. Белые живут в другой стране, им надлежит иметь другие правила жизни».

Для получения столь откровенных и точных объяснений необходимо было то доверие, которое внушил шаману Ауа Кнуд Расмуссен, наполовину эскимос по рождению, говоривший на их языке и с детства сроднившийся с их мыслительными навыками. Документ этот, возможно, уникален. Я больше не знаю случая, чтобы где-нибудь и когда-нибудь первобытный человек с такой ясностью и прозорливостью отдавал себе отчет о наиболее интимной пружине своей умственной жизни и деятельности. Все то, о чем мы вообще вынуждены предполагать и умозаключать посредством истолкования действий и слов первобытных людей, т. е. путем рискованных операций, чреватых таким количеством ошибок, что всех их избежать почти невозможно, все это эскимосским шаманом изложено без всяких обиняков. Все с полной ясностью раскрыто перед нами. В его изложении, столь же ясном, сколь и простом, нет никакой двусмысленности, никакого тумана.

Для эскимосов мир видимый и мир невидимый таят в себе одинаковые ужасы. Всюду их окружают угрозы страданий, голода, болезни и смерти. Где же искать помощи, опоры, прибежища и спасения? Во всяком случае не у высшего божества, чья попечительная отеческая благость простирается на людей: Ауа, по-видимому, ни малейшего представления не имеет о каком-то небесном провидении. У него также нет точного знания зол и их причин, которое позволило бы, по крайней мере в некоторых случаях, предупредить их и бороться с ними. «Мы не имеем верований, мы не объясняем ничего». У эскимосов оказывается единственная возможность спасения: благочестиво сообразовать свое поведение со спасительными преданиями, унаследованными от минувших поколений. Вопреки

опасностям, которые окружали их со всех сторон, предки оказались в состоянии жить и передать жизнь потомкам. Последние вместе с жизнью получили от них целую коллекцию заповедей и запретов. Если их точно соблюсти, то удастся, подобно предкам, не пасть в борьбе и обеспечить сохранение племени. Удастся найти животных, которые позволят себя убить, значит, не придется умереть от голода и холода, и буря не потопит каяка, и охотник не погибнет в морской пучине и т. д. Каждой опасности, угрожающей со стороны невидимых сил, священное якобы предание противопоставляет свое средство защиты.

Здесь проявляется мыслительная установка, характерная для первобытных людей. На наш взгляд, для существования какого-нибудь человеческого общества необходимо прежде всего, чтобы порядок в

==379

природе носил устойчивый, регулярный характер. Это условие столь для нас ясно, что нет нужды его формулировать: оно всегда подразумевается. Эскимос же не осознает этого порядка, хотя на деле и считается с ним в различных технических мероприятиях, которые научился выполнять. Для эскимоса этот порядок завуалирован не поддающимся учету капризным влиянием множества невидимых сил. В глазах эскимоса возможность жить, т. е. добывать пищу, избегать подстерегающих человека тысяч возможностей попасть в беду и умереть, основана прежде всего на строгом соблюдении целой коллекции правил, показавших свою спасительность во времена предков. Как бы по своего рода молчаливому соглашению невидимые силы в случае, если человек точно соблюдает как положительные, так и отрицательные предписания, сохраняют все в таком состоянии, которое благоприятно для индивида. Таким образом получается, что порядок вещей в природе неустойчивый и не имеющий, на взгляд эскимоса, собственной основы и покоится в действительности на соблюдении правил, которые мы назвали бы моральными и социальными. В случае их нарушения порядок расстраивается, в природе начинается смута и человеческая жизнь становится невозможной.

Таким образом, упрямая, почти непреодолимая приверженность к традиционным предписаниям и табу, которую констатируют не только у эскимосов, но и в других обществах того же уровня, проистекает не из одного только желания угодить предкам и не прогневить их. Она рождается из другого чувства, близкого первому, из страха или, вернее, из нагромождения страхов, для которого Ауа нашел столь сильные выражения. Тот, кто вольно или невольно нарушает правила, ломает соглашение с невидимыми силами и, следовательно, подвергает опасности само существование всей общественной группы, ибо именно эти невидимые силы могут в любой момент обречь людей на смерть от голода, болезни, холода или чего-нибудь другого. До тех пор пока сознание человеческое одержимо и заполнено этим страхом, оно в состоянии сделать лишь незначительные успехи в познании природы. Ибо человек не видит никакого другого исхода, как цепляться за традиционные правила, которые до сих пор оказывались, по его мнению, в состоянии обеспечить человеку вместе с известным порядком в природе возможность существования.

Множество наблюдений подтверждают свидетельство эскимосского шамана, подчеркивая, что место, которое принадлежит страху, можно было бы называть религией первобытных людей, если понимать этот термин в достаточно широком смысле. Вот несколько таких

примеров. Когда-то на Таити «ни одному, самому ревностному служителю какого-нибудь божества и в голову никогда не приходило, что объект его поклонения и покорности может относиться к нему любов-

==380

но и благосклонно; да и сам он со всем своим рвением и благочестием был чужд чувству, которое приближалось бы к любви. Страх был тайной причиной могущества богов. Страх бывал главным и часто единственным мотивом, определявшим поступки наиболее упорных и ревностных служителей этих богов. Если к страху иногда и присоединялось какое-нибудь другое чувство, то это был эгоизм».

На Новой Зеландии «весь маорийский ритуал находился под влиянием не любви к богам, а страха перед ними... даже в отношении Ио, благодетельного божества, маори питали не любовь, а благоговейный страх». Так же обстоит дело и с нага в северо-восточной Индии. «Туземцу из племени лота его религия представляется как серия церемоний и обрядов, закрепленных обычаем. Пренебрежение хотя бы одним из обрядов сопряжено с опасностью». У ао-нага, соседней лота, религия — это система церемоний. Человек не сможет преуспеть, если не принесет всех жертв, подходящих божествам, которые его окружают, и в случае, если последние не удовлетворены, они «готовы в любой момент погубить его посева, нагнать болезнь на него самого и на его близких... Это вовсе не означает, однако, что ао-нага представляет собой несчастного, живущего в вечном страхе... Ничуть не бывало... Присутствие вокруг него духов, способных причинить зло, так же не подавляет его, как представление о грядущем гневе Божиим не погружает среднего христианина в безысходное, мрачное отчаяние. Он весело выполняет обязательные жертвоприношения и надеется, что все пойдет по-хорошему».

Последнее замечание приложимо ко всем первобытным племенам. Чувство страха, которым почти всегда запечатлено у первобытного человека представление о вездесущих невидимых силах, отнюдь не покрывает, как это можно было бы подумать, флером печали и тоски всю его повседневную жизнь. Напротив, жизнь среди постоянных опасностей, которую он ведет, не исключает у него ни беспечности, ни хорошего настроения. Когда австралиец уверен, что у него есть пища, говорят Спенсер и Гиллен, нет человека более веселого, более приятно расположенного, чем он. Штрелов отмечает крайнюю подвижность чувств у арунта. Когда последний вообразит, что околдован, ужас его так велик, что он может умереть. Но если удастся убедить его, что колдовства в действительности не было или что оно нейтрализовано, как он снова, словно по мановению волшебной палочки, полон жизни и веселья. Первобытный человек знает, что в любое мгновение на него может обрушиться непредвиденное несчастье. Но именно потому, что опасность угрожает из стольких различных направлений и в такой разнообразной форме, именно поэтому стоит ли о ней думать, раз угроза еще не воплотилась в реальность, поскольку беда еще не свалилась на голову? Беспокойство, если он

==381

его и испытывает, гнездится у него в подсознании. Оно не мешает ему наслаждаться жизнью. Больше того, предвидение совершенно чуждо ему. Настоящее захватывает его целиком. О том, что должно случиться позже, что ждет впереди, первобытный человек заботится

очень мало.

В Южной Африке «обряды фетишизма, подобные обрядам приношения жертв языческим богам или духам мертвых, — простые и грубые усилия, направленные на то, чтобы умиротворить невидимые силы, угодить им, предохранить почитателя от зла или доставить ему благо... Серьезность, с которой выполняются церемонии, удовлетворение, выражаемое в тех случаях, когда все до конца совершается по правилам, свидетельствуют о прочности и силе авторитета, которым пользуется все, что дошло от далекой древности». Это рассуждение Мэкензи, относящееся к Южной Африке, воспроизводит то, что говорит Ауа, эскимосский шаман: совокупность обрядов и церемоний, завещанных предками, составляет единственную действенную гарантию против всякого рода дурных влияний, внушающих опасения и страх. Точно так же и в Габоне «фетишизм, — говорит Альберт Швейцер, — родился у первобытного человека из чувства страха. Первобытный человек хочет обладать талисманом против злых духов природы или покойников, против зловредной силы себе подобных. Он приписывает защитную, предохранительную силу некоторым предметам, которые носит на себе или с собой. Он не совершает культа в собственном смысле слова по отношению к фетишу, но хочет использовать сверхъестественные благодатные свойства этого предмета, принадлежащие ему».

На верхнем Конго «религия болоки (бангала) покоится на том страхе, который внушают им многочисленные невидимые духи, окружающие со всех сторон и постоянно старающиеся навлечь на них болезнь, несчастье и смерть. Единственная цель религиозных обрядов болоки заключается в том, чтобы обольстить, утихомирить, обмануть или даже припугнуть и убить этих духов, беспокоящих человека. Вот откуда берутся их *нганга* (колдуны и знахари), их обряды, церемонии и талисманы». Относительно багунде, живущих в соседнем районе, Визн говорит: «Эти бедные чернокожие живут во власти закона страха: болезни, несчастья, смерти, всех тех зол, которые причиняются либо преступными людьми (*балози*, или колдунами), либо духами (*базиму*)». Наконец, относительно бергдама Южной Африки нам сообщают: «Если мы спросим, в чем заключается жизненный нерв их туземной религии, то получим следующий простой ответ: страх, ничего, кроме страха! Гамаб (бог), который не внушает страха, не пользуется почитанием. Но предков, пребывающих в жилище Гамаба и преждевременно обрывающих нить жизни, следует бояться».

==382

Следует бояться священного огня, так как он может помешать успеху охоты. Следует бояться духов (покойников), так как их появление приносит смерть. Вся жизнь язычника бергдама, от детства до старости, запечатлена страхом смерти».

Нескольких свидетельств, количество которых легко было бы умножить, несомненно, достаточно для подтверждения того, что сказано выше: в том представлении, носящем всегда эмоциональный характер, которое первобытные люди вырабатывают себе о невидимых силах, ведущую роль играют не черты, которыми эти силы определяются, а страх, внушаемый ими, и потребность в защите против них.

3. Разрозненность представлений о невидимых силах

Одна особенность этих представлений стоит того, чтобы на ней специально остановиться. Тесно связанная с направленностью и навыками первобытного мышления, она позволяет нам лучше понять его установку по отношению к невидимым силам. Последние видятся уму первобытного человека (если только он не подвергся, прямо или косвенно, более или менее отдаленному влиянию организованных религиозных верований) лишь в изолированном и, так сказать, разрозненном виде. Они не образуют какие-то группы, в которых одни из этих сил подчинены другим, более высоким, а те в свою очередь зависимы от «высшего существа». Здесь нет никакой системы, никакой иерархии, которая позволила бы группировать или объединять эти представления. Подобно тому как первобытные люди не имеют понятия о таком порядке вещей в природе, который можно было бы объяснить, они не испытывают никакой потребности в том, чтобы представить себе какую-то систему сверхъестественных существ, объединить их в некоторое понятное целое. Мы сталкиваемся здесь с тем, что выражено в формуле эскимосского шамана: «Мы не имеем верований, мы боимся». Это означает: «Наши представления о невидимых силах не сравнимы с религиозными верованиями белых. Эмоциональная в существе своем природа наших представлений исключает всякое общее понятие об отношениях этих сил между собой, всякую догму об их сущности. Здесь нам не над чем размышлять. Мы умеем только бояться. При каждом знамении, возвещающем беду, нас обуревают страх, и мы стараемся умиротворить божество, которое предполагаем разгневанным. Мы думаем только об обрядах и церемониях, от которых ждем спасения в этих случаях».

То же самое, т. е. разрозненность представлений о невидимых силах, Ландтман наблюдал на другом конце мира, на Новой Гвинее, у

==383

папуасов: «Здесь нет систематизированных идей относительно сверхъестественного мира, которые разделялись бы всеми. Здесь нет жрецов. Нет здесь **ни** публичного культа, ни молитв, ни жертвоприношений, в которых участвовала бы значительная часть населения. У разных племен и даже у разных лиц понятия о духовном мире различны; обряды и обычаи варьируются еще в большей степени. Есть мифические существа, которые являются лишь определенным лицам. Каждый сам себе жрец, сам себе колдун, руководящийся в значительной мере указаниями, полученными от духов, которые являлись к нему во сне. Нет никакой религиозной иерархии, кроме стариков, которые возглавляют большие церемонии и другие обрядовые действия. В религиозных и колдовских способностях отдельных лиц часто обнаруживается довольно отчетливая специализация: один туземец способен вызвать ветер, но не в состоянии его унять, другой считается способным вызвать дождь, но бессильным его остановить...

Что касается религиозных представлений высшего порядка, то туземцы Кивай не имеют никакого понятия о высшем божестве. Как раз по этому пункту я пытался собрать все сведения, какие только можно было... То, что высшие религии разумеют под сотворением мира, папуасы Кивай представляют себе как ряд не связанных между собой событий. Существуют у них сказки о происхождении каждого из возделываемых ими растений, но нигде не фигурирует высший творец или создатель мира... Здесь как будто сказывается характерная особенность манеры мышления этих туземцев, обнаруживающаяся также и в других областях: представление о целокупности вещей и явлений у них отсутствует. Природа, по их представлению, конгломерат отдельных единиц, одна от другой независимых».

Одна из идей, которую миссионерам труднее всего внедрить в сознание туземной аудитории, — это идея о том, что бог — общий отец всех людей. Туземцы так и остаются не способными отвлечься от цвета кожи, чтобы подняться до общего представления о человеке. Они отказываются признать, что у белых и черных имеются общие признаки, но энергично отвергают представление, которое объединило бы и белых и черных общей конечной судьбой и всех их одинаково подчинило бы одному божественному судье. На все увещания миссионера они, оставаясь непоколебимыми, отвечают: «Но посмотри же на свою кожу и посмотри на нашу!» Отвращение первобытного мышления к усвоению такой общей идеи, с которой мы сроднились и которая кажется нам простой, проистекает, как известно, из общей направленности этого мышления, из его навыков, в которых проявляется несклонность к образованию общих понятий. И когда Ландтман говорит, что мир сверхъестественных существ имеет в представлении папуасов острова Кивай фрагментарный и неупорядоченный

==384

ченный характер, то он только знакомит нас с новым проявлением все той же основной причины.

А вот наблюдение, сделанное капитаном Рэттрэй у ашанти, которые стоят значительно выше папуасов и обладают настоящей религией. И здесь, как мы увидим, проявляется эта характерная особенность представлений о невидимых силах. «Я никогда не забуду[^] — говорит Рэттрэй, — ответа старого жреца, которого я, главным образом для того чтобы вызвать его на разговор, упрекнул, что он не полагается целиком на великого Бога. Это, сказал я ему, избавило бы его от необходимости обращать внимание на всякие силы низшего калибра, помощь которых ему была бы без всякого труда обеспечена косвенным образом верой в высшего Бога. Он ответил мне: «Мы, ашанти, не смеем почитать только одного бога — небо, или одну богиню — землю, или одного другого духа. Нам приходится защищаться от духов всех вещей на небе и на земле и пользоваться их услугами, когда мы в состоянии это сделать. Ты идешь по лесу, видишь дикого зверя, стреляешь в него и обнаруживаешь, что убил человека. Ты прогнал своего слугу, а потом окажется, что он тебе нужен. Ты возьмешь нож, чтобы отрезать, как тебе кажется, ветку, а на самом деле ты будешь резать собственную руку. Есть люди, которые способны превращаться в леопардов, люди из grass land умеют оборотиться в гиен. Есть деревья, которые падают на людей и убивают их. Есть реки, которые их топят. Когда я вижу троих или четверых европейцев, я не буду соблюдать

осторожность только по отношению к одному из них и пренебрегать остальными: я боюсь, что эти последние тоже обладают могуществом, и не хочу, чтобы они меня ненавидели».

Этот жрец ашанти озабочен тем же, чем и эскимосский шаман, и папуасы Кивай. Он чувствует себя окруженным бесчисленными невидимыми силами. Наряду с великими богами существуют духи деревьев, рек, потоков, животных, колдунов, всех существ и предметов природы, могущие причинить человеку зло. Каждый дух действует самостоятельно, великие духи отнюдь не управляют малыми и не господствуют над ними. Для ашанти важно не выяснение сущности каждого из духов, не расположение их на какой-то иерархической лестнице. Для него важно защититься от них, когда он подозревает, что духи собираются причинить ему вред. А защититься от них можно, либо «нейтрализуя» их, либо расположив к себе. Жрец ашанти не понимает, что у капитана Рэттрэя на уме и куда он клонит. У него нет представления о подчиненности второстепенных божеств и духов высшему Богу. Он убежден, что если бы ограничился почитанием лишь одной из невидимых сил, даже самой высокой и могущественной, и пренебрег остальными, то совершил бы тяжелую оплошность.

25

==385

Он, несомненно, не ставит на одну доску все невидимые силы. Одни внушают ему больший страх, чем другие. Однако он не посмел бы оскорбить хотя бы одну из них. Защита наиболее мощной и высокой из этих сил не охранила бы его от гнева самой ничтожной из них.

4. Эмоциональная основа представлений о сверхъестественном

В этих представлениях интенсивность эмоции обычно зависит от отчетливости объекта. Австралиец арунта, например, под влиянием ритма пения и пляски, усталости и коллективного возбуждения во время церемонии теряет отчетливое сознание своей личности и чувствует себя мистически связанным с мифическим предком, который был одновременно и человеком, и животным. Можно ли говорить, что он представляет или мыслит себе принципиальную однородность человека и животного? Разумеется, нет, но он глубоко и непосредственно чувствует это. Точно так же страх, внушаемый невидимой силой, могущей причинить ему беду или даже смерть, заставляет его чувствовать ее присутствие с необычайной живостью, хотя арунта не имеет о ней отчетливого представления. Кроме того, невидимые силы и зловредные влияния, которыми поглощено сознание первобытного человека и угрозу которых он часто чувствует вокруг себя, не всегда индивидуализированы в его представлении. Напротив. Шадэ недавно говорил о влияниях, которых даяки боятся, «не зная, откуда они исходят», а Хэттон писал о «неопределенных духах джунглей, скалы и реки» у ангами. «Все они, — добавляет он, — окутаны в сознании ангами своего рода туманом, их объединяющим, сохраняя при этом достаточно индивидуальности, чтобы быть в состоянии служить — все вместе или раздельно — объектами умиловительных обрядов». Одним словом, речь идет не о поддающемся исчислению, хотя бы и не исчисленном, множестве, а о текучей множественности с очень слабо определенными элементами.

Это как нельзя лучше соответствует мыслительным навыкам первобытных людей. Они не привыкли считать в арифметическом смысле слова. Память их сохраняет образ привычных чисел-совокупностей, и они умеют не путать их. Но когда дело доходит до чисел в собственном смысле слова, они сейчас же отступают перед тем усилием абстрагирующей

мысли, которое здесь необходимо. Они предпочитают в этих случаях говорить «много, множество, масса» или употреблять конкретные образы: «как волосы на голове, как звезды на небе, как песчинки на берегу моря» и т. д. Именно такой аспект, несомненно, приобретает для них и множество окружающих невидимых сил и влияний. Отсюда следует, что численность сил и влияний,

==386

которая для нас представлялась бы весьма значительной, не подавляет их сознания. Поскольку это множество остается неопределенным, то и индивидуальность единиц, его составляющих, так же неотчетлива или скрыта. В некоторых случаях, однако, невидимые силы, внушающие особенный страх, приобретают личный характер. На Малайском архипелаге, например, болезни, в особенности оспа, представляются часто в образе духов, личностей и своего рода божеств.

Но если таковы именно основные черты невидимых сил в представлении первобытных людей, то существует ли нечто общее, и если да, то можем ли мы его определить? Возможно, мы в состоянии это сделать, но при условии, что не вздумаем найти данный элемент там, где его нет, и будем искать его там, где он есть.

Наши языки, наши грамматики, наши традиционные системы философии, психологии и логики приучили нас усматривать общность лишь в идеях. Общность обнаруживается в операциях, образующих понятия, классифицирующих эти понятия и устанавливающих те или иные отношения между ними. С этой точки зрения установление общности и ее определение относятся к интеллекту, и только к нему. Но для мышления, ориентированного иначе, чем наше, для мышления, которое не руководилось бы, как наше, аристотелевым, т. е. концептуальным, идеалом и в котором представления часто имели бы эмоциональную в основе своей природу, общность, возможно, покоилась бы не в идеях, а в чем-то другом. Она бы тогда, собственно, не «познавалась», а, скорее, «чувствовалась». Элемент общности заключался бы не в каком-то неизменном или повторяющемся признаке, являющемся объектом интеллектуальной перцепции (восприятия), а, скорее, в окраске или, если угодно, в тональности, общей определенным представлениям и воспринимающейся субъектом как нечто присущее всем этим представлениям.

Для того чтобы обозначать одновременно и эмоциональную природу, и общность данного элемента, которые, впрочем, не раздельны в этих представлениях, можно было бы сказать, что они принадлежат к одной и той же аффективной категории. Категория была бы нами применена в, этом случае не в аристотелевом и не в кантовском смысле, а просто как принцип единства в сознании представлений, которые, будучи различны между собой по всему содержанию или по его части, впечатляют, однако, сознание одним и тем же образом. Другими словами, какова бы ни была невидимая сила, каково бы ни было сверхъестественное влияние, присутствие или действие которых первобытный человек замечает или подозревает, едва только он обратил на них внимание, эмоциональная волна, более или менее сильная, заполняет все его сознание. Все представления рода пронизаны у первобытного человека подобной эмоциональной струей. Каждое из

представлений приобретает, таким образом, тональность, которая мгновенно погружает первобытного человека в аффективное состояние, испытанное им уже много раз. У него нет нужды в интеллектуальном акте, для того чтобы распознавать это состояние. Здесь начинает действовать аффективная категория сверхъестественного.

Таков, думается, глубокий смысл столь многочисленных свидетельств, где первобытные люди на разные лады повторяют: «Основа наших идей о невидимых силах — страх, который они нам внушают», «Мы не верим, мы боимся». Этим они хотят охарактеризовать основной элемент в их представлениях, относящихся к существам сверхъестественного мира. Этого элемента первобытный человек вовсе не представляет в собственном смысле слова, он его чувствует и мгновенно узнает.

Было бы, несомненно, уместно выяснить, свойственна ли эта аффективная категория исключительно первобытному мышлению или она, скорее, соответствует всегдашней позиции человека перед лицом сверхъестественного. Если ее легче различить у первобытных людей благодаря той значительной роли, которую эмоциональные представления играют в их жизни, то она обнаруживается, хотя и менее явно, и в других обществах. Там, где развилось и утвердилось мышление понятиями, интеллектуальные элементы стали занимать со временем все более важное место в представлениях, относящихся к сверхъестественному миру. Так появились целые цветники верований, дававшие часто плоды в виде догм. Однако аффективная категория сверхъестественного продолжает сохраняться и здесь. Эмоциональная основа этих представлений никогда не оказывается элиминированной целиком. Прикрытая, завуалированная, преображенная, она все же всегда различима. Нет ни одной религии, в которой бы ее не было. *Initium sapientiae est timor domini* (начало премудрости — страх господень).

5. Диффузность представлений о мире природы и мире сверхъестественном

Постоянное наличие и преобладание аффективных элементов в представлении о невидимых силах крайне затрудняет определение средствами наших языков отношений между природой и сверхъестественным миром в первобытном мышлении. Просто утверждать, что оно их не различает, было бы неточно. Напротив, первобытный человек отлично представляет себе вмешательство невидимых сил в течение явлений природы. Однако он верит, что это вмешательство достаточно частое или, так сказать, непрерывное. Он постоянно пытается, в зависимости от необходимости, вызывать это вмешательство

или бороться с ним. Мы бы сказали, что первобытный человек живет среди чудес, если бы в определение чуда не входило представление о чем-то исключительном. Для первобытного же человека чудеса больше, чем повседневная вещь. *Medicine-man* делает их столько, сколько ему заблагорассудится.

Именно здесь нам трудно следовать за изгибами мысли первобытного человека. Вследствие непрерывного вмешательства невидимых сил различие между природой и сверхъестественным расплывается и как будто совершенно стирается. В большинстве случаев мысль и действие первобытного человека переходят из одного мира в другой совершенно безотчетно. Именно в этом смысле можно сказать, что если в принципе первобытный человек не смешивает природу со сверхъестественным миром, то часто все происходит у него так, как если бы он не проводил между ними никакого различия.

Для иллюстрации я приведу лишь один пример, заимствованный из превосходного труда Ван-Винга. «Баконго различают в человеке два существа: одно — внешнее, телесное, которое видимо; другое — внутреннее, духовное, которое невидимо. Именно внутреннее существо проявляется в действии. Духовное существо само по себе двойственно. В нем существует таинственное начало, которое отличается своей подвижностью. Когда оно налицо в человеке, последний сознает себя самого, когда оно улетучивается, человек это сознание теряет. Через посредство этого начала (*мфуму-куту*) человек в состоянии вступить в общение с другим миром, жить и действовать в иной сфере, преобразиться в другое существо. Этот иной мир есть мир духов, эта иная сфера есть сфера магии. В силу этого человек может изменить свое обличье таким образом, что в обычной сфере он по внешнему виду остается человеком, тогда как по своему внутреннему существу он становится человеком-животным. — И дальше автор добавляет: — Для баконго не существует резкой разграничительной линии между возможным и невозможным, между реальным и нереальным, между сферой видимого и естественного и сферой сверхчувственного, духовного и магического. Даже сновидения, на их взгляд, не чистая иллюзия. Человек через посредство своего *мфумукуту* находится в соприкосновении с иным миром. Когда человек умирает, он целиком переходит в иной мир, и покойники как раз являются живыми в полном смысле слова, живыми *par excellence*».

Вряд ли можно лучше, чем это делает патер Ван-Винг, охарактеризовать склонность первобытного мышления переходить из одной сферы в другую. Мы, какое бы усилие над собой ни делали, не в состоянии представить себе природу иначе, как подчиненную какому-то порядку, мы не в силах представить нарушение этого порядка, разве только по велению высшей мудрости ради еще более сложного и со-

==389

вершенного порядка, как об этом учит Мальбранш. Для тех же умов, о которых мы говорим, ничто не представляется нелепым, не совместимым с природой. На их взгляд, случиться может все, если невидимым силам угодно вмешаться. Но, как мы видели, опыт первобытного человека научил его тому, что действие невидимых сил чувствуется постоянно; вот почему он сроднился со сверхчувственной реальностью не меньше, чем мы с миром природы.

В этом кроется одна из причин, которые столь затрудняют для нас попытку проследить мысль первобытного человека. Например, в вопросе о двойственности человека, о которой рассуждал Ван-Винг, мы очень легко могли быть введены в заблуждение. Баконго, вступив в «сферу магического», меняет внешность. Это означает, как можно подумать, что, сохраняя свое духовное тождество, он принимает обличье какого-нибудь животного, в которое входит, т. е. что дело происходит приблизительно так, как это себе представляют в наших деревнях

относительно оборотней. А между тем для баконго происходит как раз обратное. Баконго сохраняет свое человеческое обличье, т. е. внешнее существо его остается неизменным. Человеком-животным становится его внутреннее существо (от присутствия которого зависит у человека сознание о самом себе). Это намек на столь частые случаи, примеры которых я приводил в других местах, когда колдун спокойно спит на циновке в то время, как в облике леопарда, крокодила или другого животного он набрасывается на свою жертву. Это животное-человек является, значит, его «внутренним существом». Термины, употребляемые Ван-Вингом, сначала поражают нас. Но они достаточно точны, насколько это позволяют различия в языке и мышлении.

Следовательно, приступая к изучению представлений о сверхъестественном мире и сношений с ним у первобытных людей, необходимо никогда не упускать из виду, что сверхъестественный мир выступает для первобытных людей как предмет их постоянного опыта, неотделимого от обычного опыта в повседневной жизни, единственного, который существует для нас. Они чувствуют себя в непрерывном контакте со сверхъестественными силами, -перед которыми испытывают такой страх. Эти силы невидимы и чаще всего неосозаемы, но они не глухи и не немые. К ним нельзя прикоснуться, но с ними можно говорить, их можно услышать. Культ покойников, например, влечет за собой почти всюду настоящие сношения с ними. Согласно некоторым легендам, собранным на Новой Гвинее, было когда-то время, когда покойники и живые не были разделены, когда и те и другие запросто жили вместе.

Первобытные люди обычно представляют себе небо чем-то вроде колпака, который своими краями, на горизонте, покоится на земле,

==390

но даже в зените не очень высоко отстоит от земли. Многие мифы рассказывают о том, что первоначально небо повсюду касалось земли и однажды было отделено и приподнято на некоторую высоту. Потолок религиозных представлений первобытного человека так же низок, как и его небо. Мир духов, сверхъестественных и невидимых существ помещается совсем близко от мира людей.

Тем не менее, как мы видели выше, преобладающее место в представлениях о невидимых силах занимает обычно тревожное ожидание, совокупность эмоциональных элементов, которые сами первобытные люди чаще всего характеризуют словом «страх». Мы пришли к выводу, что можно различить общий специфический элемент, позволяющий отнести эмоциональные элементы к «аффективной категории сверхъестественного». Пытаться определить **их** более точно, извлечь из них отчетливое понятие значило бы вступить на ложную дорогу, взяться за безнадежное дело. Лишь изучая чувства, объект которых — невидимые силы, устанавливая, как они действуют на судьбы людей, исследуя столь разнообразные, а иногда и нелепые приемы, при помощи которых первобытные люди стремятся защитить себя от них или, когда им это кажется возможным, снискать их расположение и помощь, нам удастся получить наиболее верную картину и наименее несовершенное объяснение элементов «аффективной категории сверхъестественного».

==391

Глава 1. УДАЧА И НЕСЧАСТЬЕ

1. Амулеты и колдовские средства

Неопределенное множество влияний и невидимых сил, от которых первобытный человек чувствует себя в постоянной зависимости, смутный характер большинства из них делают тщетной всякую попытку перечислить, а тем более классифицировать эти силы и влияния. Поэтому мы рассмотрим их сначала огулом, выделив те, которых он почему-либо боится. Относительно остальных, которые он считает для себя благоприятными, ему не приходится беспокоиться, нужно только предоставить им свободу действий.

Среди тех невидимых сил и влияний, которые, по убеждению первобытного человека, угрожают или причиняют ему зло, можно различать, с одной стороны, те, которых он страшится, не имея средства получить предостережение о моменте их нападения на него, и, с другой стороны, те, относительно которых некий знак предупреждает его, что они вступили в действие против него.

Каким же образом он пытается защитить себя от первых? Какими средствами можно предохранить себя от бедствий, которые обрушиваются внезапно, неизвестно откуда и не дают, следовательно, возможности заранее подготовить специальное предохранительное мероприятие против той или иной из этих сил? Из этого затруднительного положения, поджидающего первобытного человека повсюду, он нашел один несовершенный выход. Он прибегает к помощи амулетов. Мало таких обществ, где не были бы известны амулеты. Вера в них у разных лиц отличается по силе, неодинаковым бывает и количество амулетов. Как правило, первобытный человек, чувствуя угрозу со стороны множества злокозненных влияний или зловредных духов, никогда не в состоянии удовлетвориться количеством имеющихся в его распоряжении амулетов. Разве может он считать тот подбор амулетов, которым располагает, достаточным против всех опасностей, угрожающих его здоровью, жизни и здоровью близких, благополучию, успеху предприятий и т. д.? Разве может он набрать такое количество амулетов для себя, своих детей, скота, чтобы действительно уберечь их от любой опасности? Одна из поговорок племени сафва гласит: «Самых зловредных камень убивает!» Это означает, по объяснению Коотц-Кречмер, следующее: «Колдун или другой человек, навешавший на себя множество амулетов, почитает себя в полной безопасности, так как он думает: «Ни один дикий зверь

==392

не может на меня напасть, никакой недуг не может причинить мне зла, я в безопасности». И вот вдруг его поражает болезнь, и он скоро умирает, как все; тогда люди говорят: «Самых зловредных камень убивает» (в данном случае имеется в виду непредвиденная болезнь).

Таким образом, кроме специальных амулетов, защищающих от определенной опасности, например от потопления во время рыбной ловли в море или от нападения в пути,

первобытный человек носит на себе и другие, которые служат как бы общим предохранительным средством от всяких бед. Но он знает, что полной гарантии у него нет.

Может показаться, что для ясности изложения было бы полезно отделить амулеты в собственном смысле слова, т. е. амулеты, предназначенные защищать от беды и предотвращать дурное влияние, от колдовских средств, призванных обеспечить либо какую-нибудь определенную выгоду, либо вообще успех и счастье. Однако такое различие трудно провести. Наблюдатели, чьи сочинения единственные источники нашего осведомления, либо вовсе не думали о таком различии, либо не проводили его достаточно строго. Большинство из них придают слову *амулет* очень эластичный смысл, то более узкий, разумея под ним исключительно оберег, то более широкий, разумея под ним как оберег, так и положительное средство для достижения определенной цели или вообще счастья, удачи в широком смысле. Более того, мы почти никогда не в состоянии разобрать, в какой степени термины *амулет* и *колдовское средство* соответствуют выражениям, употребляемым туземцами.

Указанное различие, впрочем, подходило бы лишь для амулетов и колдовских средств специального назначения, и в этих случаях оно довольно часто соблюдается. Можно говорить об амулете от дурного глаза или о колдовском средстве, полезном при откорме свиней. Но уж о таком средстве, которое делает воина неуязвимым, пришлось бы говорить и как об амулете, и как о колдовском средстве. В тех случаях, когда предмет достижения не строго определен, первобытный человек не склонен искать различие между счастьем и отсутствием несчастья. Ускользнуть от всех дурных влияний, которые могут действовать или уже действуют против него, значит, на взгляд дикаря, быть счастливым. Избежать несчастья — уже наслаждаться положительным благополучием. Таким образом, с точки зрения первобытного мышления не следует понимать амулет слишком узко и притом в смысле исключительно оборонительном.

Договорившись на этот счет, мы обнаруживаем у очень большого числа обществ амулеты или снадобья, предназначенные устранять несчастье вообще. У даяков, например, *пангантохо* называют, — по словам Харделанда, — колдовские предметы, талисманы, при помощи

==393

которых люди отвращают от себя несчастья. Для этой цели употребляются человеческие черепа, кости рыб или животных, найденных где-нибудь дохлыми, уродливые карликовые деревья, камни, деревянные куклы в количестве трех или семи и т. д. Талисманы освящаются произнесением магических заклинаний и затем помещаются в специальное хранилище перед жилищем или внутри его. Для *пангантохо* ставятся сосуды с рисом, солью, сири. Во время каждой церемонии, справляемой в жилище, приношения обновляются. Кроме того, каждый год *пангантохо* полагается приносить в жертву красного петуха. Туземцы верят, что *пангантохо* предотвращают болезни, защищают от всякого *палахам*, т. е. от колдовства, от обрядов тайной магии, могущих причинить вред». «Характерная особенность туземцев Борнео, — говорится в одном недавнем сообщении, — их особое почтение к амулетам. У кайанов в галерее каждого дома висит пачка амулетов, она — общая собственность племени: человеческие волосы, зуб крокодила, несколько ритуальных ножей, кусочки кристалла или камешки причудливой формы, кабаньи клыки, перья птицы и т. д. Никто не смеет

прикоснуться к этой пачке. Кроме того, каждый из членов племени владеет коллекцией таких же священных амулетов: одни он хранит дома, другие носит на мече, с которым отправляется на охоту за черепаами». Точно так же на острове Ниасе «туземцы имеют против *берху* (духов), причиняющих болезни, амулеты, которые носят вокруг шеи. Они обычно сделаны из металла, золота, серебра, меди или свинца... иногда это дощечки с малайскими надписями... или просто клочки бумаги с такими же надписями... Существует еще большее число амулетов против болезней, например камешки странной формы, раковины, зубы животных, окаменелые плоды, ископаемые и т. д.».

Не приходится подчеркивать все чрезвычайное разнообразие предметов, которым приписывается способность предотвращать несчастье и благодаря этому приносить счастье. Почти все украшения, которыми пользуется как мужское, так и женское кокетство, стали таковыми лишь после того, как сначала служили амулетами. Даже тогда, когда они сделались уже украшениями, их первоначальная функция еще может сохраняться. Так, у аонага «первая одежда, которую надевает на себя девочка, — по словам Миллса, — простой шнурок вокруг талии». К этому Миллс в примечании добавляет: «Шнурок этот, сплетенный вперемежку из темно-синих и красных нитей, должен предотвращать дурные влияния. Молодая девушка часто продолжает носить его на талии под юбкой в течение нескольких лет».

В Южной Африке у кафров «общим именем *интелези* называются все колдовские средства и снадобья, цель которых — нейтрализация дурных влияний путем обезвреживающего воздействия на их причи-

==394

ны (когда захарь, например, при помощи снадобья старается помешать вредному действию яда какого-нибудь колдуна или молнии). Эти колдовские средства применяются обычно в форме распыления и не носят на теле».

Брайан проливает свет на идею, которая породила почти всюду амулеты специального защитного назначения. С течением времени эта идея отступает на задний план, а иногда и совершенно забывается. Люди продолжают носить амулеты, сохраняется даже некоторая вера в них. Если человек вдруг лишается того или иного амулета, он испытывает беспокойство и даже страх. Однако действует уже привычка. Люди в самых общих чертах еще знают, зачем они носят эти амулеты и против чего они предохраняют, но они уже не в состоянии объяснить, откуда амулеты черпают свои благодатные свойства.

Это объяснение дается нам в цитированном отрывке из сообщения Брайана. Угроза злых козней и нападений невидимых сил и влияний, которые относятся к сверхъестественному миру, не оставляет первобытному человеку иного пути самозащиты, кроме апеллирования к этому же сверхъестественному миру. Против мистических сил можно вести действительную борьбу лишь при помощи таких же мистических сил. Вот почему мистической силе яда, колдовства и т. д. колдуна знахарь противопоставляет столь же мистическую силу своего знахарства. Он отнимает у мистической силы яда, колдовства и т. д. ее мощь, аннулирует ее действие. Одолеть такую силу может лишь сила подобного рода, равная ей или ее превосходящая.

2. Мистическая сила амулетов

Таким образом, амулеты, по крайней мере первоначально, оказываются проводниками мистических сил, исходящих от сверхъестественного мира. *Пангантохо* даяков, например, их деревянные куклы и другие предметы, которым время от времени приносят пищу и жертвы, защищают жилище и его обитателей. Их мистическая благодать позволяет победоносно бороться с дурными влияниями всякого рода. Их сверхъестественная сила действует подобно силе того снадобья, которым зулусский знахарь окропляет своих клиентов.

Расмуссен вполне резонно подчеркивал этот мистический характер амулетов. «Ни один эскимос не в состоянии обходиться без амулетов. Это явствует особенно из того факта, что человек может иногда стать не способным для всего, что требуется от охотника и главы семьи, и сделаться предметом презрения своих соплеменников. Объясняется сказанное тем, что его амулеты (слово взято здесь скорее в смысле колдовского средства) не имеют никакой цены, поскольку даны ему лицом, не обладающим силой вступать в общение со сверхъестествен-

==395

ным. Как показывает это объяснение, магической силы амулета самой по себе недостаточно: необходимо, чтобы тот, кто его дает, тот, кто из обыкновенного предмета делает амулет, сам обладал такой силой. Однако амулеты, потерявшие свою силу, могут быть воскрешены или оживлены, т. е. вновь обрести магическую силу, и тогда с их владельцем происходит полная перемена. Он перестает быть самым ничтожным среди неловких охотников, он может даже проявить себя как лучший из лучших». Когда речь идет об амулете, взятом из животного мира, то «действенная сила его имеет своим источником не сам амулет, а душу животного, от которого этот амулет взят... Амулет действует магически, следовательно, его влияние распространяется не только на лицо, владеющее им; амулет может быть передан другому человеку. Но магическая сила амулета может быть перенесена на другого владельца лишь при условии, что последний что-нибудь даст взамен... Вполне возможно потерять амулет и все же

сохранить его благодать».

Тальбитцер со своей стороны отметил у эскимосов восточного берега Гренландии этот магический характер амулетов. «Амулеты освящаются при помощи формул и заклинаний... они становятся живыми. Специализированную форму этой идеи мы находим в веровании, что амулет, в виде ножа или другого орудия, внезапно в момент опасности начинает увеличиваться в размерах и самостоятельно выполняет

акт убийства».

У банту тоже обнаружены более или менее специализированные

амулеты, равно как и подобное представление об их мистических свойствах. Так, у бамангвато (бечуанское племя) имеется *липеку*, или талисман, для всего селения, который заменяется каждый год; он, по общему поверью, охраняет селение и приносит ему счастье.

«Различные ингредиенты, из которых состоит снадобье, комбинируются сообща целой группой со знахарем во главе... Когда талисман изготовлен, часть содержимого священных сосудов, в которых его готовили, разливают в маленькие тыквенные бутылки. В торжественных случаях, особенно во время войны, главный колдун вешает на себя дюжину бутылок. Во время нашествия матабеле Сэкхомэ всегда носил на плечах и на поясе набор бутылок, придававших ему фантастический облик. По общему поверью, они помогали ему защищать своих соплеменников и наносить вред врагам. Другая часть *липеку* уносилась жрецами за город и размещалась по всем тропам, ведущим к селению. На поверхности почвы бывали видны рога антилопы кудду или другой породы. Ни за что в мире туземец к ним не прикоснулся

бы».

Такие же амулеты общественного и частного характера и вера в их мистическую силу обнаружены у басуто. «Мы сейчас же замечаем

==396

у дверных порогов и во дворах круглые черные блестящие камешки, еле торчащие из земли, мы видим палочки, воткнутые между хижинами, колья, поднимающиеся выше кровли, веревочки, болтающиеся на ветру, или шест... на котором качаются бесформенные, засаленные предметы. Все это... имеет лишь одну цель: защитить селение, жилище, семью и отдельную личность от козней колдунов и злого умысла врагов. Все это не что иное, как материальные и мистические средства, призванные обеспечить людям мир, безопасность, процветание, иммунитет и позволить им, как они говорят, спать настоящим сном».

Миссионер дает описание магического градоотвода, являющегося одновременно материальной и мистической, по его выражению, защитой. «В землю воткнут бамбук длиной приблизительно метра в три. К концу его прикреплен бечевка. На бечевке висит кусок тыквы эллипсоидной формы, покрытый пятнами красного цвета. К этому куску тыквы... привязано рыжеватое, старое, истрепанное, порядком ошипанное перо, имевшее, однако, чрезвычайное значение. «Это — говорил старый Фелези, автор комбинации, — перо птицы, представляющей молнию...» У подножия бамбука нагромождены камни, образующие нечто вроде очага, на котором днем и ночью курился огонь, тщательно поддерживаемый старым колдуном и его семьей. «Это для того, — сказал он мне, — чтобы земля была теплой, чтобы все было в порядке как в отношении града, так и вообще». Огонь-хранитель поддерживался до окончания лета и наступления жатвы».

На языке негров баила *скинда* или *хинда* означает амулет. Корень этого слова — *инда* в форме глагола (*квинда*) означает: действовать на... применять колдовское средство к... *Диинда* — возвратный глагол, означающий: применять колдовское средство к самому себе или добывать его для личного употребления. Лицо, которое еще не обзавелось таким средством защиты, обозначается выражением *мунту будио*: всего только существо человеческое, т. е. существо обездоленное. Без амулета, являющегося проводником

сверхъестественной силы, человек, предоставленный собственным силам, беззащитен перед любым сверхъестественным влиянием.

Вот еще описание амулетов, данное Брутцером, миссионером у акамба (Восточная Африка): «Мой осведомитель, который, несомненно, принадлежал к просвещенному слою, носил на бронзовой цепи шейный талисман, окруженный металлической проволокой. Талисман предназначался для защиты от колдовства вообще. На запястье он носил браслет, в который тоже был вделан талисман. Последний предназначался для обнаружения яда в браге, которую ему могли поднести. Если рука при поднятии чаши ко рту задрожит, то это верный признак того, что напиток отравлен. К браслету были еще привешены на короткой веревочке два небольших кусочка дерева.

==397

Считалось, что они предохранят от змеиных укусов. Под материей, прикрывавшей бедра, у него висел талисман, завернутый в куски ткани и прочно привязанный бечевкой. Этот талисман должен доставлять богатство».

В соседнем районе, у сафва, один туземец рассказывал следующее: «Когда мы жили в Уанга, мои родители вспомнили о своем ребенке, который умер в Кситимба. Пойдем, сказали они друг другу, разыщем знахаря: пусть он принесет в нашу хижину *спинга* (магический рог), чтобы остальные наши дети не умерли подобно тому, которого мы потеряли в Кситимба. Родители вызвали Мвембе и изложили ему свою просьбу: «Мвембе, здесь, в нашей хижине, присутствует смерть. Необходимо, чтобы ты прогнал ее при помощи твоего магического рога». Мвембе согласился. Он взял рог, налил туда черного снадобья и смешал его с клещевинным маслом. Затем он отдал рог моим родителям, которые повесили его на стене хижины».

Эти же сафва имеют амулеты для защиты от гнева белых. «Киви сказал своему начальнику: «Мвариега, я хочу сделать тебе амулеты из черного дерева против слов белых. Когда белые рассердятся на тебя, амулеты отвратят их гнев от тебя и твоих людей...» Начальник выслушал слова знахаря и дал свое разрешение... Последний изготовил магический рог для начальника и сказал ему: «Господин, возьми этот рог в свою хижину начальника; надо, чтобы он в ней и находился. Когда ты услышишь что-нибудь от белых, возьми немного снадобья и намажь себе лоб. И люди твои тоже пусть все мажут себе лоб этим снадобьем, как только белые начнут сердиться. Этот магический рог отвратит гнев белых, если они вздумают причинить зло вашему

селению».

Чем живее страх перед зловредными невидимыми силами и влияниями, тем повелительнее становится потребность в самозащите при помощи амулетов. В некоторых обществах количество амулетов разрастается настолько, что они превращаются в тяжелую ношу для тех, кто сам стремится иметь их побольше или на кого возложена обязанность носить их. Голова, шея, четыре конечности, запястья, лодыжки, поясница — все покрыто и увешано амулетами. Всякого рода опасности со стороны зловредных духов, завистников, дурного глаза и т. д. больше всего угрожают младенцам. Поэтому для того, чтобы обеспечить

безопасность новорожденных, их часто выдерживают в хижине в течение первых недель или месяцев жизни; срок тем больше удлиняется, чем выше их происхождение и чем ценнее считается их существование. Когда же наконец отваживаются вынести младенцев наружу, они появляются увешанные амулетами, которые призваны нейтрализовать дурные влияния.

==398

Описанный способ самозащиты распространен в Африке как будто в большей степени, чем у первобытных обитателей обеих Америк и Океании. Это вовсе не означает, что последние менее озабочены самозащитой от невидимых сил и зловредных влияний. Дело в том, что они обнаруживают большую склонность к другим способам и приемам, которые, однако, имеют такую же мистическую природу. На этот счет отдельные лица различаются между собой во вкусах и склонностях, как и общества. В одном и том же племени один человек может ограничиваться лишь одним или двумя амулетами, тогда как его сосед, сгибаясь под тяжестью своих амулетов, только о том и помышляет, чтобы обзавестись еще новыми.

3. Знамена и предсказания

Постоянная забота первобытного человека, иногда завуалированная, но всегда присутствующая, состоит в том, чтобы ускользнуть от зловредных влияний и не навлечь немилости какой-нибудь невидимой силы, от которой может зависеть его счастье или несчастье. Наблюдатели не раз отмечали это обстоятельство. Савилль, например, долго живший среди папуасов британской Новой Гвинеи, говорит об этом так: «Вся жизнь туземца, от начала до конца, проходит под знаком страха несчастья, личного и общественного. В низших обществах страх перед несчастьем может превратиться в панику... Ничто не может лучше выразить с психологической точки зрения нынешнее состояние общества в Майлю. Вся умственная жизнь здесь напоена чувством, которое находит выражение в предписании: «Хватайся за дерево!»

При таком состоянии сознания первобытный человек, чувствуя постоянную опасность, ни характера, ни источника которой он не знает, находится всегда начеку, внимательно и тревожно ища малейший знак, который позволил бы ему предусмотреть и, быть может, предупредить дурное влияние. Он живейшим образом заинтересован в том, чтобы получить предупреждение о дурном влиянии возможно раньше и полнее. Приверженность первобытного человека к гаданию, имеющему столь разнообразные формы, в огромной мере вытекает именно из этой повелительной потребности.

Более того, любое событие, даже малозначительное, истолковывается как знамение. Особенно вызывает подозрение все странное, из ряда вон выходящее. Так, нехорошо быть всегда удачливым. «Когда собака всегда удачлива на охоте, — пишет А. Крейт, — это *меаза* (знамение несчастья). Слишком большая удача на охоте вызывает беспокойство у туземцев тораджа. Магическая сила, благодаря которой животное получает способность ловить дичь, неизбежно окажется

==399

роковой для хозяина: либо он сам умрет, либо у него погибнет урожай риса, либо, вернее всего, повальная болезнь обрушится на его свиней и буйволов. Это поверье общераспространено во всем центральном Целебесе. Один туземец из Ба-Мари дал мне следующее характерное объяснение. «Собака, — сказал он мне, — предчувствует смерть своего хозяина и поэтому изо всех сил старается наловить возможно больше дичи, дабы оказалось достаточное количество продовольствия для посетителей, которые явятся отдать долг покойнику».

Однако не меньше беспокойства вызывает и постоянная неудача собаки на охоте, «И в том и в другом случае эту собаку либо оставляют дома, либо отдают другому охотнику. Если у другого охотника собака становится менее удачливой или, наоборот, совершенно невезучая собака начинает время от времени наступать дичь, то прежний хозяин берет ее обратно. Если же у собаки продолжается сплошная полоса удач или неудач, ее, как правило, убивают, особенно если какой-нибудь смертный случай приписан ее влиянию». Никто не сомневается в том, что это животное — колдун. Если бы собаку оставили в живых, несчастье за несчастьем обрушились бы и на хозяина, и на все селение.

Такой же страх испытывают джагга в Восточной Африке, когда при великолепных видах на урожай маиса обнаруживаются колосья, особенно поражающие своей тучностью. «Растение, которое приобрело необычайные размеры... считается «начальником поля». Туземец, который во время периода дождей заметит такое на своем участке раньше, чем другие успели об этом узнать, немедленно выдернет его. Он побоится слухов о том, что «начальник поля» обретается на его участке. Еще больше туземец испугается того, как бы этот стебель не послужил причиной его смерти: шутка ли, «начальник поля» объявился на поле у него — бедного, простого человека. Если дело обернется так, что растение успело развиться до того, как его обнаружили, то главной заботой становится умиловление растения, чтобы оно не причинило зла, не убило хозяина поля и его детей... (растению приносят жертву, затем не обрезанная еще девочка идет на поле и орошает стебель, произнося соответствующую формулу) . Лишь после этого обряда осмеливаются срезать колос, но есть его еще не решаются. «Начальника поля» испытывают сначала на других лицах, которым его дают попробовать, не предупредив их, дабы убедиться, не убивает ли колос благодаря царственной силе, в нем заключенной... В других местах из царственного колоса варят брагу, которую относят начальнику: лишь он один может безнаказанно пить ее».

Общеизвестно, какое значение имеют предсказания в глазах туземцев Борнео и многих других мест Индонезии. Идет ли речь о

==400

посеве, о жатве, о путешествии, о свадьбе или о каком-то ином предприятии, никогда ничего не делается до того, как получены необходимые предсказания. «Недостаточно, чтобы прорицания подбодрили, уполномочили, так сказать, начать дело. Для продолжения предприятия необходимы новые благоприятные предсказания. В противном случае делается перерыв до их получения. И так до самого конца!»

Эти предсказания не только возвешение желанного успеха, но и необходимая его предпосылка. Они гарантируют, создают успех. Этот момент хорошо освещен Перхэмом. «Ежегодное возделывание риса требует множества церемоний, равно как и большого труда. Посадка риса может быть начата лишь при содействии соответствующих предсказаний и знамений. Гадатель — человек, которому повезло на собственном участке. Он берется получить предсказания для определенной площади, которую другие собираются обработать одновременно с ним... Услышав голос *нендак*, он отламывает ветку от дерева, растущего поблизости, уносит ее к себе и кладет в надежное место... Затем он возвращается на свое поле и старается услышать *катупонг* и других вещей птиц, чьи голоса могут раздаться в эту пору. Иногда целый месяц уходит на получение всех вещей предсказаний, способных дать даякам уверенность в результатах их работы. Наконец ведун набрал столько веток, сколько голосов вещей птиц он услышал. Он относит их на участок, который намечен для разработки, и кладет на землю. Обратившись с маленькой речью к птицам и Пуланг-Гана, он своим *парат* нарезает немного травы или кустарника и уходит. Магическая сила птиц теперь перенесена на почву».

Судя по последним словам, вещие птицы играют для сознания даяка роль, как бы подобную амулетам и колдовским средствам у многих других примитивных племен. Даяки надеются, что птицы предохранят от несчастья и неудачи, наделят их мистической силой, способной победоносно противостоять враждебным силам и обеспечить обильный урожай. Благодатное влияние благоприятных знамений не ограничивается моментом, в который они являются. Влияние это длительное. Значит, необходимо сохранять предметы, служащие его проводниками. У даяков это ветки, которые приносятся гадалеям и. затем кладутся на землю в поле наподобие многих талисманов или предметов, приносящих счастье. «В центральном Целебесе, — отмечает Крейт, — таким же образом хранятся перья цыплят, служивших для гадания при начале пахоты или закладке нового селения». Перед отправлением в военный поход устраивается гадание при помощи собачьего сердца. «Сердце, после того как оно возвестило победу, уносили и закапывали у подножия холма близ селения, где надеялись принести жертву». Наконец, у другого племени, живущего по соседству с предыдущим, в том случае, когда гадательные обряды совер-

26

==401

шались до начала похода, начальник отряда вешал на шею когти собаки, давшей благоприятные предсказания, чтобы таким образом на себе нести залог успеха битвы.

И дурное влияние может подобным образом «прилипнуть», «пристать» к человеку или предмету: «Согласно общераспространенному в центральном Целебесе поверью, жители дома, в котором работали во время дождя, всегда должны защищать себя от болезни. Дурное влияние дождя прилипает к дому. На том же основании охотник, услышав пение птицы, приносящей счастье, восклицает: «Пристань (он обращается к приносящему счастье талисману, каковым является голос птицы), пристань к поджилкам моих собак, к моему копыю!» (Чтобы собаки были быстроногими, чтобы копые метко попадало в цель.) Если он слышит голос зловещей птицы, то восклицает: «Пристань к поджилкам собак такого-то и к его копыю!» При этом он называет имя другого охотника, который таким образом лишится на охоте всякой удачи».

Однако индонезийцы да и почти повсюду первобытные люди не довольствуются только благоприятными предзнаменованиями: необходимо, чтобы и месяц, и день, и час, в которые

начинают предприятие, были счастливыми. Известно, что первобытное мышление не «чувствует» следующие друг за другом отрезки времени как однородные. Некоторые периоды дня и ночи, лунного месяца, года и т. п. имеют свойство оказывать благотворное или губительное влияние. Для того чтобы избежать несчастья, необходимо считаться с ними так же, как с предсказаниями и предзнаменованиями. Харделанд зарегистрировал верования даяков на этот счет. Каждый день делится по пять «времен», которые имеют фиксированные границы лишь для первого дня (воскресенья). В отношении остальных дней приходится для определения этих границ прибегать к гаданию. «Времена» воскресенья таковы: 1. Восход солнца, благоприятный для начала какого-нибудь дела. Дети, родившиеся в этот час, считаются счастливыми. Однако не следует в этот момент отправляться на охоту, рыбную ловлю или в путешествие. Удачи все равно не будет.

2. Время около девяти утра считается несчастливим. Все, что начинается в такой момент, обречено на провал. Если, однако, в это время отправляться в путь-дорогу, то можно не бояться разбойников.

3. Полдень: «время» очень счастливое.

4. Три часа пополудни: момент, в сражении счастливый для врагов, благоприятный для разбойников, охотников, рыболовов, несчастливый для путешественников.

5. Время перед закатом: счастливый «часок».

==402

Почти всюду проводится такое же различие между днями. Одни из них считаются счастливыми, другие — нет. Предприятия, начатые в несчастливый день, осуждены на провал и приносят несчастье. Родившиеся в такие дни дети вызывают подозрение к себе. Случается, что их уничтожают из страха перед бедствиями, которые они могут причинить. «Хова когда-то считали август бедственным месяцем. Даже теперь они придерживаются такого поверья. В каждой неделе они два дня считают несчастными: вторник и пятницу (для многих второй несчастный день — четверг). Рождение, выпавшее на такой день, вызывает неудовольствие. Ребенка в этих случаях ожидает печальная участь».

У зулусов были дни, которые по суеверным соображениям считались мрачными, темными: в эти дни туземцы не выходили из жилищ, воздерживались от работы, хождения в гости и т. д. Следующий день, который возвращал свободу действий, они называли белым. Смерть начальника, выпадение града, удар молнии в дерево (знаки гнева *изулу*), смерть луны (новолуние) — все питало и подкрепляло этот обычай.

Необычайная распространенность верований подобного рода позволяет думать, что они связаны с глубоко заложенными тенденциями первобытного мышления и коренятся все в той же аффективной категории сверхъестественного. Именно это и разумеют, по-видимому, последние слова только что цитированного отрывка из сообщений Брайана: периоды времени, дни и часы, в которые случаются несчастья, сопричастны этим несчастьям. Они включены в сферу самого представления о несчастье и под действием аффективной категории становятся таким же объектом страха, как и сами невидимые силы.

Таким образом, есть моменты, когда враждебные невидимые силы, зловредные влияния особенно предпочитают проявить себя. В эти моменты они наиболее непосредственно вмешиваются в жизнь людей, в эти моменты они максимально активны и опасны. Благоразумие требует, чтобы в эти моменты человек был начеку, воздерживаясь от всяких дел, одним словом, в это злосчастное время не привлекал к себе внимания враждебных сил, готовых обрушиться на неосторожную жертву. Вот откуда берутся столь хорошо известные табу, которые в определенные моменты запрещают то или иное действие, вплоть до вообще какой бы то ни было деятельности.

Вместе с тем первобытный человек знает, что в другие дни и часы приходится меньше бояться дурных влияний. Он заинтересован в выборе счастливых моментов для начинания своих дел. Он надеется таким образом избежать всякого риска. Это для него почти то же, что благоприятное предзнаменование или предсказание. Поэтому ему крайне важно знать, какие дни счастливые, а какие нет. Когда

26

==403

эскимосы узнали от первых миссионеров, что в день Господень надлежит воздерживаться от всякой работы, они были поражены. «Как, — восклицали они, — есть в неделе день, который является табу, и мы об этом не знаем!» У них открылись глаза на причину многих бед, которые до тех пор оставались необъяснимыми. С тех пор, говорит Стефансон, они стали проявлять в соблюдении «покоя субботнего» еще большую строгость, еще больший педантизм, чем их духовные пастыри.

4. Предметы, приносящие счастье и несчастье

Подобно дням и часам, все существа природы, даже все предметы, с которыми первобытный человек вступает в соприкосновение, могут принести ему счастье или беду. Малейший предостерегающий знак привлекает внимание туземца.

Вонконгуру (центральная Австралия) думают, что некоторые предметы приносят несчастье тем, кто ими пользуется. «Однажды, — рассказывает Хорн, — я нашел это *мурра-вирри* (большой бумеранг) в кроличьей норе. находка показалась мне любопытной, и я взял ее с собой. Со мной был туземец. Он советовал мне оставить ее на прежнем месте, так как это был, по его словам, «очень опасный яд». Он раззадорил этим мое любопытство, но больше ничего не захотел сообщить. Вернувшись домой, я показал бумеранг пожилым чернокожим, которые сейчас же узнали его. Оружие было очень старинным, оно в течение долгих лет находилось в Коппераманне... Всякий пользовавшийся им человек подвергал себя беде: его всегда ранили в борьбе. Если человек не подозревал об этом свойстве бумеранга, то отделялся легким ранением; если же он пользовался бумерангом, зная уже о его магической особенности, то такое бравадование стоило ему жизни. Уничтожить бумеранг не следовало, но можно было его «потерять». Его «теряли» уже множество раз, но он появлялся снова. Бумеранг находил и приносил какой-нибудь туземец, не знавший его свойства. Старики были очень довольны, когда увидели бумеранг в моих руках: теперь они считали себя в полной безопасности от его дурного влияния».

Для вонконгуру «любой камень необычайной формы имеет мистическое значение. Когда они натываются на такой камень, они его подбирают и приносят на стоянку, где старики осматривают находку и решают, что с ней делать ... Попадающиеся здесь мелкие желтые камешки в форме рога называют «зубами духов». Ими не пользуются в церемониях, но их берегут как талисманы, приносящие счастье».

Если при помощи какой-нибудь сети удалось наловить особенно много рыбы, если какая-нибудь стрела несколько раз подряд попала

==404

в цель, если при работе каким-нибудь орудием удалось особенно удачно изготовить какой-нибудь предмет, то данные сеть, стрела, орудие считаются «счастливыми». Им оказывается особенное внимание, уход за ними особенно тщателен. Их заботливо сохраняют для следующего употребления, владелец надеется, что они не перестанут быть счастливыми и ему это их свойство принесет много пользы в будущем.

На Самоа «естественным предметам всегда приписывалось свойство приносить счастье или несчастье. Рыболовные крючки, например, бывали либо счастливыми, либо несчастливыми. Некоторые челноки, лодки рассматривались как более счастливые, чем другие, в смысле привлечения акул и других рыб. Туземцы верили, что одни предметы воображения — храбрые, а другие — трусливые». В Южной Африке «бушмены, — по словам одного исследователя, — не хотят пользоваться стрелой, которая хотя бы раз не попала в цель; та стрела, которая попала в цель, напротив, приобретает в их глазах двойную цену. Несмотря на большие затраты времени и труда, они предпочитают изготавливать себе новые стрелы, чем собирать старые, потраченные зря и пригодные для нового употребления». Другие бушмены «питали суеверный страх, — по словам Сидмена, — перед некоторыми местами на реке, которую нам приходилось переходить. Они ни за что не хотели перейти реку в этих местах, говоря, что здесь «дурная вода», в которой часто тонут люди. Они настаивали на том, чтобы мы поднялись выше по реке, где вода, по их утверждениям, была «хорошей» и куда женщины с противоположного берега спускались, распевая и хлопая в ладоши, как бы для того, чтобы утихомирить бурный поток».

Наконец, относительно Экваториальной Африки мисс Кингсли говорит: «Я вспоминаю, как в районе Камеруна туземцы на моих глазах разнесли в щепы очень хорошую лодку. Я спросила, почему они это делают. Мне ответили, что лодка имела обыкновение отвязываться ночью и плыть вниз по реке, где ее кто-нибудь останавливал, чтобы привести обратно. За это ему приходилось платить (козу или три клубня ямса). Иногда с лодкой случалось, что ее относило в сторону и она срывала сети, закинутые кем-нибудь другим. Тогда, естественно, приходилось платить за возможную потерю улова, не считая награды за труд по ее поимке. Вот почему владелец этой лодки, чувствуя, что она его разорит, решил расстаться с нею одним махом».

От этих предметов, приносящих счастье благодаря тому, что они являются «счастливыми», переход к амулетам, колдовским снадобьям и талисманам, долженствующим выполнять ту же роль, совершенно нечувствителен. Когда речь идет о каком-нибудь оружии или орудии,

то им стараются пользоваться возможно чаще, а когда данный предмет изнашивается и больше не пригоден к употреблению, то владелец его старается перенести его мистическую благодать на другой подобный предмет. Если «счастливый» предмет не имеет никакого определенного употребления, то его почитают и сохраняют просто из-за удачи, которую он может принести. Он входит в необозримую группу предметов, приносящих счастье.

Один иезуит сохранил нам описание предметов, принадлежащих к последней группе, у гуронов Новой Франции. Это описание позволяет различить в них два аспекта — материальный и мистический. Сам предмет почитается в качестве проводника сверхъестественной силы. «Большинство предметов, которые кажутся нашим гуронам чем-то чудесным, легко делаются в их представлении *оки*, т. е. вещами, имеющими сверхъестественные свойства. Поэтому они почитают за счастье натолкнуться на подобные предметы и тщательно их сохраняют (камни причудливой формы, змеи и т. д.).

Гуроны говорят, что эти *ааскуанди* иногда меняют свою форму и облик и что человек, подержав в руках такие камень или змею, завтра столкнется с сюрпризом: на их месте он обнаружит дикого зверька или хлебное зерно, иногда вороний клюв или орлиные когти. Получается, что *ааскуанди*, или демоны, меняют свое обличье и находят удовольствие в том, чтобы сбивать с толку людей этими своими превращениями.

Туземцы верят, что *ааскуанди* приносят счастье на охоте, на рыбной ловле, в игре и меновых сделках, они говорят, что одни *ааскуанди* обладают этим свойством для всех дел, тогда как другие приносят удачу лишь в одном определенном деле, не будучи пригодными для других, и, для того чтобы определить их свойство, т. е. узнать, в чем именно они приносят счастье, необходимо получить указание во сне».

В северо-восточной Индии, у лота-нага, «определенные камни, носящие название *оха*, приносят счастье. Это гладкие на ощупь, отполированные водой камни, величина которых колеблется от размеров человеческой головы до величины ореха. Их хранят либо под *мингетунг*, либо у подножия резного столба *морунга*. Некоторые камни, имеющие особенное значение, сохраняются в жилищах или на гумне. Те камни, которые хранятся под *мингетунг*, обычно крупных размеров, и от них зависит благополучие всего селения. Помещающиеся в самом *морунге* камни связаны с преуспеванием той части селения, к которой они относятся... Когда туземец находит такой камень, он уносит его к себе. Человек следит за тем, что делается в доме, размножается ли семья, хороши ли урожаи, удачны ли другие дела, и в зависимости от результата этих наблюдений он старается обнаружить специальные свойства принесенного камня. Известны и дурные *оха*.

Есть среди них такие, которые называются «камнями кашля», причиняющими болезнь их владельцу. Выбросить их тем не менее означало бы вернуть смерть».

Такие же верования существуют и у ао-нага, соседей лота. «Камни эти довольно распространены и в наше время. Они — небольших размеров, довольно круглые, черного цвета, с гладкой поверхностью. Их хранят в хлебном амбаре, в маленькой корзине... Скоро вместо одного камня оказывается два. Они размножаются и могут образовать многочисленную семью. Если к ним отнестись с пренебрежением, они исчезнут». Ао-нага знают также камни, приносящие несчастье. «Особенно опасные камни называются *кирунглунг*, т. е. камни — сжигатели домов. Их находят в земле, где-нибудь в селении, которое по милости этих камней становится жертвой огня. Лишь колдун умеет обнаруживать камни подобного рода и выкапывать их. При выкапывании приходится торопиться, потому что камень может зарываться в землю быстрее, чем человек ее копает. Когда удастся найти камень, его поливают водой и затем бросают в поток». Эти камни обладают свойством приносить несчастье и околдовывать, поэтому с ними обращаются как с колдунами.

5. Люди, приносящие счастье и несчастье

Первобытный человек обычно отказывается расставаться с тем, что ему приносит счастье, — с амулетами, талисманами, колдовскими снадобьями, камнями причудливой формы, «счастливыми» орудиями, оружием и т. п. Это чувство побуждает его искать общества тех лиц, которых сопровождает удача, и избегать тех, которых постигает неудача или несчастье. Так, у лота-нага «каждое селение имеет своего рода религиозного начальника, носящего название *путхи* и выполняющего функции руководителя во всех церемониях... Через пять дней после смерти *путхи* старейшины села собираются и обсуждают кандидатуры преемника. Кандидат должен отвечать ряду требований. Надо... чтобы он никогда не был ранен ни врагом, ни диким зверем, ни при падении с дерева или со скалы, чтобы у него не было ожогов и т. д. ... Другими словами, человек, который подвергся риску «дурной смерти» (*апотиа*), не может быть избран. Необходимо также, чтобы у него не было никакого уродства или увечья». Дело в том, что существует сопричастность между селением и его *путхи*: несчастливый *путхи* принес бы несчастье всему селению.

У морских даяков, изучавшихся Перхэмом, «всякие лечебные средства даются больным людям, которые имеют репутацию счастливых или удачливых».

==407

Точно так же в Южной Африке у баила «существует поверье, что у некоторых лиц легкая рука для посева. Во время сева все наперебой обращаются к их услугам». В Судане, в районе Голубого Нила, «хороший урожай приписывается «счастью» человека, который сажал, или мальчика, который сеял. На следующий год все стремятся заполучить именно этих людей, предлагая им самую высокую плату.

Если в деревне поселяется новый человек и после этого в году выпадает мало дождей, то ответственность возлагается на новопоселенца... Губернатор провинций или инспектор района признается счастливым или несчастливым (т. е. приносящим счастье или несчастье) в зависимости от количества выпадающего дождя и размеров половодья на Ниле в ближайшем году после вступления в должность. Если все складывается благополучно, то говорят, что у него «мокрые ноги». Точно так же человек, построивший новый дом, считается ответственным за всякую беду, которая случается с его соседом». Разве не он, только что

поселившийся здесь, причинил несчастье своим соседям? Он, следовательно, человек, приносящий беду.

Почти во всех низших обществах люди обычно как бы инстинктивно становятся на сторону того, кому везет, и стараются держаться поближе к нему. Таким образом люди рассчитывают стать сопричастными его счастью: благодетельные влияния, сказывающиеся на нем, распространяют свое действие и на спутников. По-видимому, уже сам факт «пребывания с таким человеком» обуславливает такое сопричастие.

Мэкензи сообщает, что однажды во время путешествия на север Африки ружье, разорвавшись, поранило ему руку. Что же сделал Мэкензи? «Я запрятал в телегу испорченное ружье и не сказал своим людям, почему у меня повязка на руке. Эти люди верят, что есть «удачливые хозяева» и «неудачливые». Я не хотел дать им повод думать, что они находятся в услужении у человека, которого наверняка ждет беда». Если бы чернокожие узнали о случае, приключившемся с Мэкензи, то, наверное, покинули бы его из боязни быть втянутыми в беду. Ибо случай имеет смысл откровения. Случай с Мэкензи показал бы им, что их хозяин находится под действием дурного влияния и, следовательно, принесет несчастье всем, кто имел бы неосторожность остаться рядом с ним. Факты подобного рода не редкость. В протестантской станции в Камеруне десятилетняя девочка получила тяжкие ожоги на теле. «Она никогда не отзывалась дурно о других девочках, которые все спаслись... (на их месте, несомненно, она сделала бы то же самое, т.е. спаслась бы бегством)... Девочки отказались вернуться в спальню или кухню из боязни, чтобы злой дух не поразил и их.

==408

Мы долго убеждали их, но они и слышать не хотели о возвращении и во время вечернего богослужения все, за исключением двух, ушли. Потом две вернулись; у меня осталось только четыре девочки. Ушедшие мешают вернуться другим».

Мэкензи поступил мудро. Если бы туземные слуги узнали, что собственное ружье поранило его, они поступили бы подобно камерунским девочкам. Никакие уговоры и убеждения не могли бы их удержать. Даже если предположить, что они были к нему очень привязаны, чувство, побуждавшее их уйти, оказалось бы сильнее, чем привязанность. Несчастье, очевидцами которого приходится быть первобытным людям, особенно если это несчастье непредвиденное и впечатляющее, оказывает на них властное действие. Оно внушает им непреодолимый страх, являющийся обостренной формой той постоянной и смутной боязни, в атмосфере которой они живут.

То, что мы называем случаем, означает, таким образом, для них нечто гораздо большее, чем для нас. Случай внезапно и неопровержимо открывает первобытному человеку, что тот, с кем он приключился, находится под действием одного или нескольких дурных влияний. Еще до случая этот человек был намеченной жертвой этих влияний. Вскоре должны обязательно последовать и другие беды, ибо дурное влияние (если допустить, что оно только одно) не ограничивается первым проявлением своей зловредности. Всякий, кто не устранился возможно скорее от «несчастливого», разделит его несчастье.

Таким образом, дело не в отсутствии симпатии, в безразличии, в бесчувственности по отношению к хозяину или к спутнику. Первобытные люди просто повинуются эмоциональным представлениям, которые имеют такую власть над ними. Зрелище несчастного случая, само сообщение о том, что он произошел, вызывает у них своего рода рефлекс. Они не производят никаких расчетов, они не размышляют. Туземцы вовсе не говорят себе, что в случае, если останутся около того человека, которого настигло дурное влияние, они навлекут это влияние на самих себя без всякой пользы для жертвы. Они не рассуждают. Их бегство автоматическое, и обычно ничто не в состоянии их вернуть.

Столь характерное поведение имеет глубокое основание в том факте, что для первобытных людей сверхъестественный мир интимно связан с природой и что, следовательно, невидимые силы способны вмешаться в любое мгновение в то, что мы называем течением вещей. Поэтому всякая беда или просто из ряда вон выходящее событие никогда не воспринимается только как факт: они сейчас же истолковываются как проявление этих сил. Несчастный случай, беда, необычайное и смущающее явление не могут быть ничем иным, как откровением, предостережением, внезапным светом, проливаемым на

==409

таинственный мир, который выступает предметом их постоянных, хоть и не всегда осознанных, забот.

Таким образом, во всех подобных случаях первобытное мышление уделяет самим фактам гораздо меньше внимания, чем сверхъестественным реальностям, наличие и действие которых данные факты возвещают. В этом отношении первобытное мышление обнаруживает постоянную тенденцию к символизму. Оно не задерживается на самих событиях, его поражающих. Оно сейчас же ищет за событиями, что они означают. Тот или иной факт для этого мышления не что иное, как проявление потустороннего мира. Однако этот стихийный символизм вместе с тем и очень реалистичен. Символы, собственно говоря, не творения их ума. Первобытный человек находит готовыми эти символы, или, вернее, он самым непосредственным образом истолковывает в качестве символов события, которые привели в действие аффективную категорию сверхъестественного.

Отсюда вытекает еще одно следствие. Для умов, настроенных подобным образом, не существует слепого случая. Разумеется, туземцам ведомо то, что мы называем случайностью. Но поскольку подлинный несчастный случай, любая беда, большая или маленькая, для них никогда не «лишены значения» и всегда служат откровением, символом, то всякого рода неожиданный случай неизбежно обретает, на их взгляд, свое основание в проявившейся здесь невидимой силе. Отнюдь не будучи слепой случайностью, события подобного рода сами обнаруживают свою причину.

Различие между нашей манерой мыслить позитивно и мистическим мышлением первобытного человека очень ярко сказывается в следующей сцене. Один туземный начальник во французской Экваториальной Африке прибег, вопреки запрету администрации, к испытанию при помощи яда для обнаружения колдунов. Обнаружив последних таким способом, он казнил их. Его привлекли к суду. Я обязан администратору Пруто сообщением о допросе обвиняемого.

Начальник Нидуа заявляет: «Несколько дней тому назад я приказал приготовить участок для посева проса. Так как разразилась гроза, то я приказал работникам вернуться в хижину. Несколько позднее молния ударила в одну из хижин и убила четырех работников. Это не было естественно. Я позвал колдуна Гуэзимо и попросил его назвать виновников несчастного случая.

— Мне кажется, что виновницей была просто молния.

— Она зря не ударила бы в хижину. Гуэзимо расследовал и благодаря испытанию ядом установил виновных, которые были казнены по моему указанию.

— Знали ли вы, однако, что подобные действия запрещены?

==410

— Да, я знал, но я не мог стерпеть поступков этих лиц, которые наверняка довели бы меня до смерти».

На взгляд французского администратора, факт удара молнии в хижину, приведший к смерти четырех лиц, находившихся в ней в этот момент, — несчастный случай. Причина смерти — молния. Никаких других виновников искать не нужно. Однако первобытное мышление не знает просто несчастного случая. Когда туземный начальник говорит: «Это не было естественно», он дает понять, что четверная смерть открывает действие тайной силы, воспользовавшейся молнией, чтобы убить. Это несчастье, следовательно, знак, предтеча других несчастий, которые обязательно приключатся, если не принять соответствующих мер. Какая же сверхъестественная сила действовала в данном случае? Начальник сразу подумал о колдовстве. Поэтому он нарушил запрет французских властей и принялся разыскивать колдуна или колдунов, т. е. он прибег к традиционному приему *ордали* при помощи яда. Колдун-гадатель при помощи *ордали* открыл виновных, и начальник не поколебался придать их смерти. Если бы он не выполнил этого, виновные продолжали бы сеять беду в селении. Тем хуже, если администратор не понимает столь очевидной необходимости. Он сильнее. Начальник, конечно, покорится наказанию, но он не мог действовать иначе. Его язык, как и его действия, выражают единодушное чувство всех туземцев.

6. Несчастные случаи как знамения

При такой постоянной склонности первобытного мышления видеть в несчастном случае, кроме самого факта, откровение об опасности, грозящей в будущем, совершенно естественно, что оно истолковывает несчастный случай как предзнаменование. Несчастный случай — это знамение. Он, как и дурное предзнаменование, рассматривается как проявление зловредного влияния, которое начало действовать еще до того, как об этом стало известно. Он открывает собой целую серию других несчастных случаев и бед. Отсюда и то глубокое впечатление, которое он производит на первобытных людей, иногда совершенно несоразмерное его значению. Вот как следует понимать то отчаяние, то уныние, в которое погружают часто первобытного человека малейшая неудача, малейший неуспех в начале какого-нибудь предприятия. Он прекрасно знает, что беда легко поправима. Но его пришибает складывающееся моментально в его сознании убеждение, что какая-то сила

сверхъестественного мира действительно выступила против него и она будет продолжать свое действие. У него может сложиться убеждение, что, например, чары врага более сильны, чем его. Вот почему, если предпринятое им нападение не удастся сразу, он не станет его про-

==411

должать. Первобытный человек побоится упорствовать, доводить дело до конца. Он боится завязнуть еще сильнее, т. е. подвергнуть себя более сильному действию враждебного влияния, которое в этот момент направлено против него. Вот почему австралиец, как указывают Спенсер и Гиллен, только почувствовав себя больным, теряет присутствие духа и готовится умереть. Это происходит не потому, что он не способен переносить страдание или бороться за свою жизнь. Дело в том, что болезнь рассматривается им как признак своей околдованности. За этим состоянием он усматривает мистическую силу, вызвавшую болезнь. Колдун хочет его смерти. Если сейчас не вмешаться в дело самым энергичным образом, то колдун будет продолжать злое дело и убьет его.

В силу этой же склонности первобытное мышление без всякого колебания придает тревожное значение фактам, занимающим, так сказать, среднее, пограничное место между предзнаменованиями и несчастным случаем. Случилось что-то из ряда вон выходящее: человек почувствовал внезапный шок. У него сейчас же появляется убеждение, что произошла какая-то беда, и события подтверждают эту уверенность. «Report» Кембриджской экспедиции в Торресов пролив содержат много примеров подобного рода. «В то время как мать копала землю землекопалкой, палка сломалась. Сейчас же женщина подумала, что произошло какое-то несчастье. «Я оставила своего маленького мальчика совсем одного, — подумала она. — Надо пойти посмотреть, может быть, его кто-нибудь унес». Дальше мы читаем: «Аукун не везло в этот день. Она не нашла рыбы. Землекопалка ее сломалась. Аукун тогда воскликнула: «Этот день несчастливый для меня. Что-то должно случиться с моим сыном». Она бежит домой (ее ребенок действительно оказался убитым). Мужчины не поймали ни одной черепахи, и эта неудача заставила их бояться, не случилась ли какая беда с мальчиками (действительно, их нашли мертвыми)». Автор далее вполне резонно замечает: «Несчастный случай, неудачи рассматриваются как предостережение или знамения, сообщающие о том, что беда либо уже случилась, либо скоро случится где-нибудь».

В британской Новой Гвинее, на острове Кивай, Ландтман собрал ряд фактов, подобных предыдущим. «Абере, жившая в Вабоде, имела мальчика по имени Гадива. Ребенок приобрел привычку играть совсем близко у реки, и Абере предостерегала его: «Не надо подходить так близко к воде, когда-нибудь тебя схватит аллигатор.» Однажды, когда Абере находилась в кустарнике со своими дочками, Гадива был схвачен крокодилом, утащившим его с собой. В этот самый момент Абере, которая толкла саго, поранила себе пестом ногу так сильно, что полилась кровь. «О, — воскликнула она, — что это значит? Никогда со мной такого не случалось. Какая-то беда произошла там,

==412

внизу. Может быть, аллигатор схватил Гадиву?» Она бросилась туда». В другом рассказе сообщается: «В это время Мадара охотился в кустарнике, но не поймал ни одного кабана вследствие несчастья, которое случилось с его женой».

Внезапный страх, вызываемый каким-нибудь необыкновенным случаем, страх, как будто бы необъяснимый, свойствен не только туземцам Новой Гвинеи. Ньювенгейс сообщает, что во время его путешествия по Центральному Борнео один туземец поранил себе ногу собственным топором. «По мнению кайанов, случай подобного рода имеет огромное значение, ибо означает недовольство духов, а следовательно, и возможность всяких неприятностей в пути». В своем столь удивительно точном словаре Харделанд разъясняет, что даяки имеют одно слово для обозначения предзнаменования — *Vorzeichen* — знак, возвещающий какое-нибудь грядущее событие (по-даякски *дахуанг*), и другое слово — *таджало* — знак, указывающий, что происходит какое-то событие. К примеру: «Ужасная буря; она, может быть, знамением того, что кого-то в этот момент убивают. Вон внизу маленькая радуга, знамение того, что идет война, что происходит сражение, и т. д.».

Даяки тоже имеют обыкновение истолковывать некоторые странные или пугающие явления как предостережения о том, что как раз в это время происходит какая-то беда. Харделанд дает и другой пример, где возвещаемое явление не заключает в себе ничего страшного. В этом случае нас интересует связь между явлением и тем, что происходит одновременно с ним. Было бы тщетно пытаться разъяснить эту связь. Знак в этих обстоятельствах как будто вовсе не означает причины в собственном смысле слова: убийство, например, могло рассматриваться и как причина бури, разразившейся в этот момент. Речь идет, несомненно, о сопричастии, не поддающемся нашему анализу. Каким-то образом, для объяснения которого мы не находим средств и который для первобытного мышления не нуждается ни в каком объяснении, два факта, одновременно совершающихся в разных местах, оказываются тесно спаянными между собой, возможно, даже больше, чем спаянными. Быть может, это один и тот же факт, зафиксированный сразу в двух различных формах, в двух пунктах, удаленных друг от друга. Для мышления, свикшегося с идеей «двойного присутствия», в этом нет ничего непостижимого, ничего ошарашивающего.

В любопытном древнем фольклоре бушменов, который собрали Блик и Ллойд, встречаются верования подобного рода. Так, в одной сказке говорится о том, что «однажды, когда мать была занята добыванием пищи, небо покрылось тучами. И мать сказала: «Что-то неладно у нас, ибо вихрь уносит (предметы) к источнику. Ибо что-то

==413

неладно у нас. Вот почему вихрь уносит (предметы) к источнику». Так как дочка ее убила детей воды, то и вихрь уносил предметы в воду. Что-то неладно было у нее, так как дочка ее убила детей воды. Вот почему вихрь уносил (предметы) к источнику». В повторениях, которые являются неизменной особенностью рассказов, записанных из уст бушменов, связь идей проступает вполне отчетливо. Необычайный факт предостерегает мать о драме, случившейся у нее дома, и она сейчас же понимает, что это знамение означает.

Точно так же и в Южной Америке у некоторых племен британской Гвианы, по словам Рота, все, что случается из ряда вон выходящего, рассматривается как знамение грядущего

несчастья. Он приводит несколько примеров, взятых из легенд и сказок. «Он принес обеим женщинам черепаху, которую они положили на горячие угли, не убив ее. Она сейчас же убежала. Они снова положили ее на угли и с тем же результатом. Это было знамение, возвещавшее смерть». (Они думали, что убили черепаху, а в действительности этого не сделали.)

Несколько дальше говорится, что «одна женщина умерла через несколько дней, и тогда вспомнили о данном ранее знамении: несколько дней тому назад она пренебрегла омовением после еды».

«Гость ел сырых лягушек, это было знамением того, что случилось нечто неладное. У молодой девушки возникли подозрения...»

«Скоро он снова положил свои ноги в огонь, и данный факт (если принять во внимание, что он не был пьян) навел его брата на мысль, что это знамение беды, которая должна случиться».

Доктор Рот по поводу этих фактов замечает: «Знаком или предзнаменованием может быть своего рода не поддающееся описанию чувство. В большом количестве сказок действующие лица испытывают внезапные, необъяснимые предчувствия. Они сейчас же начинают ждать несчастья, которое действительно происходит.

Расмуссен сообщает аналогичный рассказ эскимосского шамана. Из рассказа ясно видно, до какой степени случаи, открывающие грядущее или происходящее в этот момент, близки к тому, что мы называем ясновидением, вторым зрением или же телепатией.

«Умага и я направлялись из Иглулика в Тунунек, когда в одну прекрасную ночь ему приснилось, что его друг был съеден близким родственником Умага. Умага имеет дар второго зрения: когда что-нибудь необыкновенное должно случиться, он всегда это знает. Назавтра мы отправились в дальнейший путь, но уже с самого отъезда наше путешествие представляло что-то странное. Несколько раз сани не отрывались от снега, и когда мы пытались выяснить, что им мешает, то ничего не нашли. Это продолжалось весь день, а вечером мы сделали остановку в Аунерит. На следующее утро ptarmigan прошел

==414

над нашей палаткой. Я запустил в него клыком моржа и не попал. Тогда я бросил в него топор и снова не попал. Казалось, это новый знак того, что сегодня должны произойти какие-то необыкновенные события. Мы отправились дальше, и снег был так глубок, что нам пришлось самим помогать тащить сани. Затем мы услышали шум. Мы не могли понять, что происходит: это был не то крик умирающего животного, не то звук отдаленных человеческих голосов. Приблизившись, мы расслышали человеческие слова, но сначала не могли уловить их смысла, ибо голос казался очень далеким: слова звучали не как настоящие, голос был надорванным и слабым... После многих усилий нам удалось наконец понять... Голос задыхался между отдельными словами, и вот что он пытался сказать: «Я — некто, не способный дольше жить среди себе подобных: я съел самых близких моих родственников».

Путешественники этим путем обнаружили, что какая-то женщина, умирая от голода, съела мужа и детей, умерших от голода до нее».

Таким образом, эскимосы Иглулика, подобно туземцам Торресова пролива и Новой Гвинеи, бушменам и индейцам Гвианы, усматривают в некоторых необычайных случаях предостережение, предзнаменование или знак более важных событий, которые должны произойти в будущем или совершаются в данный момент в другом месте. Мы находим у них даже точно такую же реакцию на только что указанные факты. Например, в рассказе женщины Оруло о своей жизни описывается следующий эпизод: «Некоторое время спустя произошло странное событие. Моя мать велела изжарить моржовый бок, и вот, когда она принялась есть жаркое, кость, которую она держала в руке, издала звук. Мать так испугалась, что сейчас же перестала есть и бросила кость на землю. Я вспоминаю, как лицо ее стало совершенно белым. Она воскликнула: «Что-то случилось с моим сыном». И это было верно. Несколько позже она узнала, что сын ее умер».

Таким образом, живущие в самых отдаленных друг от друга районах первобытные люди имеют склонность становиться в тупик перед событиями, совершенно неважными самими по себе, но которые имеют пугающий их странный аспект: звук, раздающийся без видимой причины, необъяснимая неловкость у человека, который никогда не промахивался, внезапное ранение, полученное от орудия, с которым человек привык обращаться в повседневной жизни, и т. д. — все это безобманные знамения беды, катастрофы, которая уже случилась или должна произойти, все это знаки, предостерегающие человека, находящегося далеко от места несчастья.

Приведенные факты, странно похожие на многие из тех, которые собраны в «Society for Psychical Research» или сообщаемые в «Phantasms of the Living», представляются первобытному мышлению

==415

не такими таинственными, как нашему. Разумеется, лицо, получившее предостережение в виде знамения, испытывает сильнейший страх и спешит удостовериться в своем несчастье. Однако в том, что это именно так, оно не сомневается. Вмешательство невидимой силы в обычный ход вещей не является для первобытного человека непостижимым или несовместимым с его повседневным опытом. На взгляд первобытного человека, напротив, сверхъестественное постоянно вмешивается в то, что мы называем правильным течением событий в природе. Когда происходит знамение подобного рода, первобытный человек испытывает ужас отчаяния, но это не порождает в нем никакого умственного смущения, не выбивает его из колеи, как случается с нами перед лицом фактов, которые не вяжутся с привычным опытом. Ему представляется совершенно естественным, что одна и та же мистическая сила может одновременно действовать сразу в нескольких местах. «Многосушие» не имеет в себе ничего, что озадачивало бы первобытного человека. Колдун, например, посылает крокодила схватить ребенка у края реки; может быть, он сам и есть этот крокодил; он в это же мгновение делает так, чтобы мать жертвы, работающая на своем огороде, внезапно ранила себя мотыгой.

С точки зрения первобытного мышления подобные факты не нуждаются ни в каком специальном объяснении. Они для него не более поразительны, чем превращение, чем чудеса. Первобытное мышление чувствует в них сопричастия, в которых сказывается действие невидимых сил. Вместе с тем характерная эмоция, которая охватывает первобытного человека в представлениях подобного рода, свидетельствует, что эти представления исходят из той же аффективной категории сверхъестественного.

==416

Глава II «РАСПОЛОЖЕНИЕ» СУЩЕСТВ И ПРЕДМЕТОВ

Среди невидимых сил, которыми он всегда озабочен, первобытный человек отнюдь не забывает того, что я называю «расположением» окружающих его существ и предметов. Что бы он ни предпринимал, что бы ни испытывал, крайне редко окружающие предметы представляются ему как безразличные. В зависимости от того, считает он их благорасположенными к себе или нет, все то, что он воображает на этот счет, оказывает глубокое влияние на эмоции и образует очень важный элемент его определений и действий.

Первобытный человек, разумеется, пытается узнать, каково «расположение» существ и предметов, его окружающих. Сны, выходящие из ряда вон события, гадания доставляют ему на этот счет сведения, которыми боязно пренебрегать. Однако он этим не удовлетворяется. Ведь ему важно не только быть осведомленным, но главным образом найти защиту, а если потребуется, и помощь. Он стремится изменить это «расположение» в наиболее выгодном для себя направлении. Именно данной цели служат, как мы видели в предыдущей главе, амулеты, талисманы, колдовские средства и т. д., именно поэтому первобытный человек старается всегда искать общества того, кто считается счастливым, и бежать от неудачника. Однако обычных мероприятий оказывается недостаточно. В каждом отдельном случае следует обнаружить, а при необходимости и угадать «расположение» того или иного существа, предмета, чтобы соответственно построить свое поведение. Необходимо знать, что может настроить их на враждебный лад и какими средствами, если таковые существуют, нужно попытаться изменить их настроение. Таким образом, здесь открывается бесконечное поле для беспокойства и надежд, простор для бесчисленных форм умиловивления, упрашивания, молитвы, магического принуждения и т. д., без которых первобытные люди нигде не могут обойтись.

Мы рассмотрим последовательно, какие процедуры совершаются первобытными людьми в отношении «расположения» членов собственного племени, затем окружающих живых или мертвых предметов и, наконец, покойников, предков и духов.

Общее представление о них, хотя и в сжатом виде, даст нам для начала рассказ туземца острова Фиджи. Задумали туземцы воспользоваться новой сетью для ловли черепах. Перед тем как опустить сеть в воду, необходимо совершить следующие операции. «Глава семьи настойчиво просит всех ее членов благожелательно относиться друг к

другу и не создавать никаких распрей в племени; он просит их дать согласие на тот или иной день, выбранный для погружения новой сети в воду. Он делает это потому, что, если в племени будут какие-нибудь распри, рыбная ловля не может быть удачной. Вот почему все должны присутствовать на собрании. После того как удалось договориться относительно дня, члены семьи готовят празднество, в конце которого все, мужчины и женщины, отправляются полоть могилы предков и родственников. Очистив их как следует, они украшают их гирляндами и *mana*. Они хотят, чтобы покойники были благорасположены и, таким образом, обеспечили удачливость новой сети...

Туземцы утверждают, что, если бы они небрежно отнеслись к прополке могил, ловля оказалась бы неудачной... По окончании приступают к гаданию... Затем все члены племени направляются к месту празднества, чтобы принять участие в совместном пире. После чего начинается собственно ловля, и, как только удастся поймать одну или несколько черепах, они тотчас высаживаются на берег, пекут их и едят...»

1. Дурное влияние ссоры, недовольства и гнева

Поверье, будто раздоры и споры приводят к неудаче предприятий и вообще наносят ущерб общественной группе, достаточно распространено. Оно содействует поддержанию порядка и сохранению по крайней мере видимого согласия между членами семьи и племени. В этом можно видеть одну из причин того, что многие первобытные общества не знают ни общественной власти, ни полиции. У них нет нужды в этом. Правосудие у них почти во всех случаях частное дело. Кроме того, тот, кто затевает свару с соседом, знает, что это вызывает тревогу у всех и что *ipso facto* он становится своего рода общественно опасным, следовательно, все окажутся против него. Несомненно, общественного давления недостаточно для изменения человеческой природы, и здесь, как и везде, случается, что люди спорят между собой, оскорбляют друг друга и дерутся. Фактом, однако, является то, что в этих обществах каждый избегает возможности создать себе репутацию сварливого человека под страхом прослыть необщественным элементом, опасным человеком, несущим ответственность за любые неудачу и несчастье, которые могут постигнуть общественную группу.

Туземцам арунта предстояло отомстить за нескольких убитых соседнему племени илиаура. Последние не стали дожидаться нападения арунта и доставили им удовлетворение в следующей форме: «В нашей стоянке есть трое нехороших людей, которых мы не любим. Надо,

чтобы их убили. Двое из них — *итурка* (т. е. они вступили в брак с женщинами, с которыми им запрещено это было делать), третий очень сварлив и силен в колдовстве... Убейте этих трех людей...» Так и было сделано. Сварливый человек почти всегда столь же ненавистен и опасен для своей общественной группы, как и кровосмеситель, и все одинаково хотят от него избавиться. Он считается приносящим несчастье, подобно колдуну.

На Самоа «одного того факта, что начальник или главарь был в гневе или что жена кого-нибудь из рыболовов ругалась и спорила в отсутствие мужа, бывало вполне достаточно, чтобы объяснить, почему рыбная ловля оказалась неудачной». Такое же поверье не раз констатировали в Индонезии.

Харделанд в статье «Сампилен» говорит: «Тот, ради которого справляется церемония или приносится жертва, становится слабым и жалким, если во время празднества кто-нибудь затеет свару». У даяков Ландака и Тайана «родители новорожденного во избежание дурных влияний, способных ему повредить, должны воздерживаться от ссор. Необходимо, — говорит Шадэ, — предпринять особые предосторожности для того, чтобы ребенок не впал в состояние *сиэль*, т. е. неизбежности несчастья». Человек, а вместе с ним и его близкие, может впасть в такое состояние, когда ему причинили значительный ущерб, оскорбили, нанесли убыток и в особенности когда на него обрушили проклятье. Во избежание этого члены семьи новорожденного должны тщательно остерегаться, дабы не дать другим повод бранить их, оскорблять, обижать и проклинать.

«По этим соображениям жрица торжественно обращается к родителям новорожденного и убеждает отца и мать добросовестно соблюдать следующие заповеди: «Вы, муж и жена, не ссорьтесь ни между собой, ни с другими!»

Не клянитесь!

Не совершайте прелюбодеяния!

Не берите плодов, на которых есть знак чьей-нибудь собственности!

Не крадите, не деритесь, не проклиная животных вашего ближнего!

Не будьте ни ревнивы, ни завистливы! Не сажайте ваш рис на участке, принадлежащем другому!» Здесь виден один из главных мотивов, побуждающих избегать ссор. Они грозят несчастьем всякому, кто своим поведением порождает их. Если, например, человек раздражил другого, последний мстит, причиняя ему какой-нибудь ущерб или проклиная его, т. е. тем самым ставит его в состояние *сиэль*. И вот с этих пор его ждет

27

==419

несчастье, а заодно и всех близких. Очень маленькие дети особенно чувствительны к вредоносным влияниям, обрушивающимся на них довольно часто. Если в жилище имеется новорожденный и он вовлечен в состояние *сиэль*, следует бояться всего. Жизнь его в большой опасности. Однако и тот, кто вовлек другого в это состояние, несет ответственность за все несчастья и беды, которые обрушатся на этого человека, и будет вынужден компенсировать их: это новый мотив для воздержания от ссор.

В Лебаке сбор пальмового сока сопровождается многочисленными церемониями. Чтобы обеспечить успех, необходимо избегать ссор. Человек не должен вступать в спор, и, если его оскорбляют, следует делать вид, будто он не слышит. Ибо «если состояние духа у него будет смущено, то это отразится на пальмовом соке: он испортится или перестанет течь».

А. Крейт обнаружил факты подобного рода на Целебесе. «Когда собираются искать глину для изготовления горшков, не следует вступать в споры по этому вопросу (например, если кто-нибудь не хочет идти, а его заставляют). Дело в том, что дурное расположение, в которое приводит спор, оказывает вредное действие на глину. Кроме того, в споре люди разговаривают громко и раздраженно: магическое влияние голоса парализующе действует на магическую силу глины, которая становится неспособной приобрести твердость, необходимую для горшка». Точно так же, «когда члены семьи не могут прийти к согласию относительно брака кого-нибудь из молодых людей, когда они много и сердито спорят по этому вопросу и ссорятся, туземцы Поссо говорят, что брак, если он состоится, не будет счастливым». Наконец, в соседней местности «говорят, что рождение близнецов (рассматриваемое как явление неприятное) вызвано тем обстоятельством, что родители ссорились между собой и имели супружеские сношения, не нейтрализовав предварительно принятым способом дурное магическое влияние, проистекающее из ссоры».

На островах Ментавеи ссоры внушают не меньше страха, чем болезнь. «Вот пища для вас, о духи, вот яйца. Благословите наших детей, пекитесь о нас. Изгоните ссоры, изгоните лихорадку из нашего селения». Рыболовы подчинены многочисленным табу. Им запрещено, в частности, сердиться; это раздражило бы *диарик* (большую сеть), и она сказала бы: «Я устала, я не хочу больше ловить рыбу». Во время инициации посвящаемые отводились на берег реки. Когда они подходили к воде, жрец брал петуха и курицу больших размеров. Он смачивал водой лапы птиц и затем клал их на головы посвящаемых, говоря: «Я намочил лапы петуха и курицы, чтобы вы, дети, никогда не ссорились. Дети, не обижайтесь никогда друг на друга. Если кто-нибудь из вас будет вести себя заносчиво, пусть товарищи ему

==420

уступают! (В противном случае он пустит в ход свой кинжал или меч, в обществе появится убийца, источник беды для всех нас.»).

«Родителям запрещено впадать в состояние гнева в своем доме. Если они нарушат этот запрет, духи разгневаются в свою очередь и нашьют болезни на детей».

«Когда мужчины находятся далеко, женщины из их семьи не должны предаваться гневу, а то мужчин укусит змея или уколет *лалатек* (ядовитое растение с шипами).

У ао-нага «ссора со старшим кровным родственником (отцом, матерью, дядей, теткой, братом, сестрой и т. д.) — важный проступок. Она фатально влечет за собой болезнь, плохой урожай и другие беды. В таком случае необходимо примирение (приносится жертва: более молодой доставляет для этого свинью). Если старший родственник умер до того, как произошло примирение, следует обратиться к нему в другой мир. С этой целью совершается особая церемония, носящая название «посылки мяса покойникам». В этом случае прибегают к помощи колдуна, который во сне встретит покойника и, доставив ему подходящие подарки, добьется, чтобы ссора была закончена. Но и в посюстороннем мире тоже кладут немного пищи, пряжи и т. д. на площадку, где покоится труп». Следовательно, ссора действует как колдовство, и даже смерть не в состоянии предотвратить ее зловещие результаты, если формальное примирение не положило ей конец. У ао-нага, как и у малайцев Индонезии, достаточно несогласия одного из родственников, чтобы сделать брак

несчастливым. «Супруги, не имеющие ребенка, непременно обратятся к колдуну; они принесут дар либо своему *тийа* на небе, либо тем еще живым родственникам одного из супругов, чье неодобрение сделало брак несчастливым и бесплодным».

В Южной Африке тоже встречаются подобные поверья. У бергдама благополучие племени зависит от благосклонности священного огня, который легко восстановить против себя. Например, «ворчание требовательного человека причиняет огню неприятность, и он мстит за это. Неизбежно случается так, что при дележке мяса один получает больший кусок, чем другой, тем паче что завистливые глаза редко способны правильно видеть. Разумеется, люди остерегаются жаловаться громко. Однако, даже если человек затаил зависть и гнев в себе, огонь это замечает, и тогда легко случается так, что он лишает своей благосклонности всю общественную группу».

«Человек, которому повезло на охоте, приносит домой козленка, найденного в капкане. Козленка жарят или варят. Однако беда, если кто-нибудь из детей, найдя свою часть слишком маленькой, начнет ворчать или плакать! Впредь столь тщательно приготовленная запад-

==421

ня или ловушка не поймает ничего. Придется ее устроить в другом месте».

«Встает, например, вопрос о браке. Всегда находится какая-нибудь старая тетка или старый дядя, который не дает согласия. Это обстоятельство часто становится роковым для продолжительности брака. Если возникает какая-нибудь размолвка, обиженный родственник пользуется ею, всячески усугубляет расхождение между супругами, предоставляет той стороне, которая принадлежит к его роду, место в своей хижине и достигает этим полного развода».

Баила «называют *инсефу* наросты вроде шишек на голове или зоба. Они верят, будто, если при дележке мяса антилопы кто-нибудь остается недоволен своей порцией, хоть и не обнаружил этого, нарост подобного рода появляется не на самом недовольном, а на его ребенке или на одном из родственников». В Восточной Африке у ваниатуру, «когда двое поссорятся между собой, никто из семьи одного из них не может зайти в семью другого под страхом заболеть и умереть. Если обе стороны обнаружили склонность к примирению, старики собираются, чтобы изготовить для этого снадобье. Приносят в жертву овцу, и все заинтересованные в деле окропляются содержимым ее желудка. Затем они должны принять снадобье, вызывающее рвоту. Таким образом гнев или злоба изгоняются, и примирение считается состоявшимся. Даже чужой человек, не имеющий ничего общего с этой ссорой, должен пить вместе с другими, если он при этом присутствует: в противном случае он обязательно заболит».

Линдблом сообщает следующее: «Один человек ссудил другому, как это часто случается, участок земли, которым он в то время не пользовался. Впоследствии, когда он потребовал обратно свой участок, жена должника отказалась возвратить его. Тем не менее он послал свою жену привести участок в порядок, но ей та же женщина помешала это сделать. Ее убеждали уступить, но напрасно. По представлению женщин племени, ссора принесет

несчастье всем окружающим полям, так как может помешать выпадению дождя. Вот почему они решили вмешаться и возможно скорее уладить ссору». Несмотря на сопротивление сторон, им это удалось.

Последний пример подтверждает, уточняет и уясняет предыдущие. По представлению банту, о которых только что шла речь, как и по мнению бергдама, нага и других, из недовольства какого-нибудь лица, из его зависти, гнева, ссоры проистекает вредоносное влияние. Оно приносит несчастье тому или иному лицу, а то и всей группе в целом. Результатом будет либо болезнь, либо разрыв или бесплодность какого-нибудь брака, либо роковая засуха на полях и т. п., короче говоря, всякие беды, и виновник их, т. е. тот, кто находится в

==422

гневе или вызвал ссору, навлекает на себя страшное подозрение в колдовстве.

Гнев, быть может, больше всего смущает и беспокоит первобытных людей. Это происходит не из-за насилий, которые он может за собой повлечь, как мы могли бы думать, а из страха перед тем дурным влиянием, которое он обрушивает на все общество, или, говоря точнее, перед тем вредным началом, присутствие которого обнаруживает себя в ярости человека, находящегося в гневе. На Андаманских островах «человек, подверженный приступам сильного гнева, служит предметом страха для других, и, если не обладает качествами, уравновешивающими этот недостаток, он не имеет никаких шансов приобрести популярность. Внешне с ним обращаются осторожно, так как все боятся его задеть, но он никогда не добьется уважения других. На Северном острове существует специальное слово — *таренджек* — для обозначения человека подобного рода». В Восточной Африке у кукуйи «старик никогда не должен идти к священному дереву (для принесения жертвы), если он находится в состоянии гнева: не следует гневаться на жену, ребенка или даже чужестранца накануне отправления к этому дереву». Когда приближается сильная гроза, азанде никогда не преминет взять в рот глоток воды и выплюнуть его на землю, говоря: «Если я согрешил в чем-нибудь, если я и говорил сердитые речи, вот теперь все кончено, я выбрызгиваю воду в свидетельство моих добрых намерений».

В Камеруне у бакото «вспыльчивый человек разъярялся иногда до того, что открыто ударял врага оружием, ранил и даже убивая его. Такое событие сейчас же вызывало у его близких, особенно если речь шла о свободном человеке, разговоры, что если их брат потерял самообладание, то это произошло, несомненно, потому, что он был одурманен колдуном, заставившим его ударить, или потому, что он, сам об этом не зная, носил в себе вредоносное начало, которое надо было изгнать.

...Убийца, если он был свободным человеком, чаще всего получал прощение: он отделялся проглатыванием снадобья, которому приписывалась способность разрушить находившееся в нем вредоносное начало. Убийство использовалось также как повод для обнаружения и присуждения к смерти предполагаемого злодея, который заставил убийцу действовать против своей воли. Семья виновного давала, однако, большое вознаграждение семье жертвы».

Было бы, несомненно, уместно поближе рассмотреть это сообщение. Однако ограничимся тем, что интересует нас в настоящий момент. Убийство, совершенное в приступе гнева, приписывается колдовству. Либо убийца был околдован (это и есть причина его припадка), либо он носит в себе вредное начало, т. е. является колдуном

==423

(это и обнаруживается его гневом). Снадобье, которое он принимает, служит, по-видимому, испытательным адом. Его заставляют подвергнуться обычной *ордали*.

В Верхнем Уэлле, в бельгийском Конго, «я, — говорит патер Базиль Танхэ, — 26 марта был в селении Нганба. Утром здесь умер ребенок. Мужчины собрались под предводительством вождя. Разумеется, все обнаружилось! Оказывается, мать ребенка прокляла своего мужа, и дурной гнев овладел сердцем мужчины. Ребенок заболел и не замедлил умереть. После погребения, в момент засыпания могилы, на шею матери набросили веревку, и она, вся в слезах, покорно отправилась в заточение». Таким образом, в результате одного только припадка гнева у отца ребенок оказался заколдованным. Влияние, исходившее от разгневанного человека, вызвало смерть его сына».

То же самое пишет о Южной Америке Ив д'Эвре, один из первых белых, видевших туземцев: «Каждый разгневанный человек становился предметом страха для других, и его торопились успокоить. Действие имело даже специальное название: *могере коаб* — успокаивать того, кто рассержен. Подравшиеся между собой люди по окончании драки поджигали свои хижины; никто не имел права препятствовать этому, все селение должно было выгореть».

Один современный наблюдатель отметил такой же страх, внушаемый гневом, у пуэбло Северной Америки. Он приводит объяснение, подобное только что указанному и дающее представление о распространенности этого факта. «Околдованность — сплошь и рядом следствие обиды, ибо колдун, почувствовавший себя задетым, постарается отомстить. Так как, однако, никогда нельзя с полной достоверностью узнать, кто является колдуном, а кто нет, приходится всегда остерегаться чужого гнева. Поведение человека, который не считается с другими, его манера без колебаний говорить все, что угодно, указывают как будто на наличие в нем свойств колдуна. Я не могу удержаться и не проследить связь между столь поразительными явлениями страха у пуэбло и их представлениями, относящимися к колдовству». У патера Дюмаре то же впечатление. «Почему, — говорит он, — индейцы пуэбло столь миролюбивы? Почему в драках они даже не пытаются защищаться? Потому что с раннего детства старшие учили их, что никто не может знать сердца человеческого. Колдуны существуют везде».

В конце XVIII в. Эдэр наблюдал то же самое у индейцев нижней Миссисипи. «Каждый хорошо знает характер другого, поэтому они тщательно следят за тем, чтобы не вызвать гнева друг у друга, в уверенности, что гнев впоследствии будет иметь фатальные для них результаты. Они никогда не переругиваются, по крайней мере если не пьяны. Они всегда скрывают свое недружелюбие, как бы сильно оно

ни было. Они неизменно разговаривают в вежливых и любезных выражениях, с самым учтивым и непринужденным видом, даже когда их сердце пожираемо завистью». Мы наблюдаем здесь лицемерие в обязательном порядке. Проявлять подлинное чувство было бы слишком опасно.

2. Дурное влияние отказа, противоречия и неисполненного желания

Но раз очень важно не делать и не говорить ничего такого, что способно вызвать гнев, то приходится воздерживаться и от того, что может просто раздражать другого или привести его в дурное настроение: ибо как узнать наперед силу его раздражения, как узнать, на что способен человек, с которым имеешь дело? Отсюда и весьма распространенные, продиктованные осторожностью обычаи. Так, у даяков «считается *пантанг* (запрещенным) отказ от предложенного питья или еды. Лицо, чью пищу или питье вы отказываетесь принять, тем самым ставится в опасное положение; это называется *кемпенан* у малайцев, *семпенан* у даяков. Достаточно просто попробовать то, что вам поднесли, даже только прикоснуться к поданному рукой, чтобы устранить опасность. Внимательный наблюдатель заметит, например, у малайцев так же, как и у даяков, как часто гость, которому подносят коробку с бетелем, прикасается к ней рукой, произнося благодарность». В Центральном Целебесе называют *солора* дурное влияние, которое может проявиться, когда человек, приглашенный к трапезе, отказывается или когда кто-нибудь отрицает то, что ему говорит другой... Если вам дают что-нибудь, даже не годное к употреблению, вы должны не преминуть прикоснуться, *бои казолора*, чтобы (для дающего) не получилось никакого ущерба».

В словаре Харделанда мы читаем: «*Пахуни* — взять на себя ответственность за то, что, войдя к кому-нибудь, когда он ест, ты не попробовал от его кушаний или по крайней мере к ним не прикоснулся (это обязательно надо сделать, так как в противном случае *гана* (дух пищи) разгневется и в результате получится какое-нибудь несчастье). Пример: у меня раздулась нога, это произошло потому, что я провинился против риса, который они ели... Я забыл прикоснуться к их лепешкам: я быстро возвращаюсь к ним (чтобы это сделать), дабы не совершить греха и не вызвать несчастья».

По тем же соображениям первобытные люди никогда открыто не •противоречат собеседнику. Вот где источник (по крайней мере в известной части) той крайней вежливости первобытных людей, которая так часто служит предметом прославления. Большинство наблюдателей отмечали, не без некоторого удивления, готовность первобытных

людей соглашаться с тем, что им говорят. «Именно боязни дурного влияния (*казолора*), — говорит Крейт, — следует приписывать странную форму их ответов, в которых туземцы начинают с принятия того, что они в действительности отвергают. В силу этого

соглашательства, которое они считают необходимым, они говорят как раз обратное тому, что у них на уме».

Не противоречить — обычно соблюдаемое правило. Миссионерам часто приходилось в этом убеждаться. «Очень большой редкостью бывает, чтобы дикари противоречили тому, что им говорят; когда их просвещают, они со всем соглашаются. Это доставляет миссионерам много хлопот, когда они желают установить, кто искренне уверовал». «Причиной, по которой индеец лжет, — говорит Грубб, миссионер у ленгуа, — является его врожденное желание доставлять другим удовольствие. Он колеблется говорить правду, потому что боится не угодить, зная, что правда не будет приятной». Не останавливаясь больше на этой хорошо известной особенности первобытных людей, закончим следующим искренним признанием, услышанным у басуто. «Один вождь из округа сказал мне однажды наивно: «Ты можешь приходить с проповедью в мое селение сколь угодно часто; мы никогда не будем смеяться над твоими словами в твоём присутствии, но мы сможем это сделать, когда ты уйдешь». — «И очень плохо, — ответил ему я. — Мне надоело слышать ваши вечные: «Ты прав, все, что ты сказал нам, правда и т. д.», когда я отлично знаю, что с вашей стороны это лишь выражение вежливости». Я бы скорее сказал: предосторожность. Всякое противоречие есть начало, знак, причина конфликта, значит — раздраженных чувств, значит — опасности. Если европеец с ними спорит, они сейчас же начинают думать, что он сердится. А гнев по основаниям, которые нам уже известны, является отцом несчастий.

Если непринятие того, что дается, опасно, то не менее опасен и отказ в том, о чем просят. Я уже отмечал в другом месте это поверье в сообщениях Штеллера и иезуитов из Новой Франции. Но я особенно подчеркивал, что первобытные люди считают необходимым выполнить все, увиденное во сне. Связывая эти факты с предыдущими, мы теперь лучше улавливаем их смысл. Первобытным людям мешает от-ветить отказом на какую-нибудь просьбу прежде всего боязнь открыть поле действия для дурного влияния, т. е. навлечь беду на себя и свою общественную группу. Отказ вызывает гнев у просящего. Он порождает дурные намерения, враждебную настроенность (близкую к зависти), которая, будучи раз пробуждена, обладает уже собственной силой и несет зло. Но этого-то следует абсолютно избегать.

На просьбу, даже если она нескромна или назойлива, никогда не отвечают отказом, с тем, разумеется, чтобы впоследствии потребо

==426

вать полной компенсации или, если представится случай, жестоко отомстить. Факты подобного рода имеются в огромном количестве; я приведу только несколько. На Бойне (Соломоновы острова), «когда какой-нибудь вождь имеет хороший барабан, а другой, прослышав про этот барабан, приходит и говорит: «У тебя хороший барабан», полагается, чтобы хозяин дал гостю *мамоко*, буквально «возмездие, выкуп» (за вызванную зависть); в противном случае гость обидится и разрушит барабан». В любом аналогичном случае первобытный человек никогда не колеблется. Почти всегда желанный предмет переходит из рук владельца в руки пожелавшего.

В Камеруне у бакоко «щедрость, столь характерная для взаимоотношений между туземцами, имеет своим источником отнюдь не отголосок длительной привычки к существовавшей у них когда-то коллективной собственности. Мне кажется, что ее мотивы — прежде всего тщеславие дарящего, которому льстит иметь обязанных ему людей, но в особенности боязнь вызвать неудовольствие у родственника, соседа, который мог бы отомстить, околдовав его.

В действительности именно эта неотвязная мысль о возможном зле — определяющий мотив всех актов альтруизма». А несколько дальше мы читаем: «Кто-нибудь хочет иметь козленка. Он отправляется к соседу, у которого есть порядочное стадо, и просит у него дать ему одного из своих животных. Тот, у кого просят, почти всегда соглашается: разве не приходится избегать появления неудовольствия у человека, который из зависти или злости мог бы впоследствии околдовать?» У кафров ксоза «часто простое выражение желания, как, например, заявление: «Лошадь, на которой ты сидишь, очень мне нравится» или «Как бы эта корова пригодилась для моих детей», оказывается достаточным, чтобы желанное перешло в руки желающего». Это не легко для хозяина, который не без сожаления расстается со своей собственностью и хочет, конечно, получить компенсацию. Однако, если бы владелец сохранил вещь, но вызвал враждебное настроение у просящего, он всегда боялся бы в дальнейшем потерпеть еще больший ущерб.

Иохельсон говорит об этом совершенно точно: «Коряки никогда не осмеливаются отказать кому-нибудь в его желании, каково бы оно ни было. Ибо отказ может вызвать неудовольствие или гнев, а дурные настроения человека, является он шаманом или нет, могут навлечь несчастье. Посетитель со своей стороны старается не хватить через край в требованиях, ибо, если хозяин согласится на них лишь скрепя сердце и затаит в душе враждебное чувство к гостю, полученный предмет не принесет счастья новому владельцу».

После этих примеров, взятых из Африки и Азии, я приведу несколько подобных из Америки. «Помо (племя в Калифорнии) имеют

==427

нелепые обычаи гостеприимства, напоминающие обычаи бедуинов. Любой человек, которого даже совсем не знают, может без всякого страха войти в какой-нибудь вигвам и предложить хозяину нитку бус в обмен на любой предмет, ему понравившийся, просто указав на него пальцем и не произнося ни слова: хозяин жилища считает делом чести пойти на этот обмен, независимо от того, равноценен он или нет. Назавтра он может пронзить чужака своим копьем или пробить ему череп камнем, пущенным из пращи: свидетели увидят в этом лишь выправление несправедливой сделки». Патер Дюмаре отлично уловил подлинный мотив этой угодливости индейцев: он заключается в страхе перед колдунами. «У зуньи вам сейчас же дадут все, чего бы вы ни попросили. Может быть, вы колдун, и если вам отказать, то вы можете сделать гадость. «Основание, из-за которого мы всегда предлагаем пищу нашим гостям, — сказали мне, — заключается в том, что прийти может и колдун, который обидится, если мы его не пригласим». Сила этого обычая у помо такова, что бывали случаи, когда человек требовал дочери своего хозяина или другой женщины из жилища, назначая цену в бусах. Есть рассказ о том, как один чужестранец потребовал жену хозяина. Муж должен был согласиться принять предлагаемые бусы. Женщина, однако, отказалась следовать за чужеземцем. Муж отдал бусы, и инцидент, насколько известно, не получил

последствий. «Мой осведомитель с побережья заверил меня, что поведение в отношении чужеземцев целиком определялось боязнью яда (т. е. колдовства)».

Здесь следует провести границу между самим фактом, весьма распространенным и как будто прочно установленным, и интерпретацией, которую дают ему, часто в неясной форме, многие наблюдатели. Первобытный человек никогда не отказывает в том, чего у него просят. Таков факт. Когда автор добавляет: «Потому что он боится, как бы тот, кому он может отказать, не оказался колдуном и не отомстил отравлением», то этим он дает психологическое объяснение, которое несомненно правдоподобно, но вместе с тем не совсем точно. Верно, что определенные оттенки чувства не ускользают от первобытных людей так же, как и от нас. Туземцы часто опытные физиономисты, умеющие читать на лицах самые тайные намерения. Однако в этом случае, как и во многих других, их внимание не задерживается на замечаемом факте. Оно сейчас же устремляется дальше, по ту сторону того, что дано им в опыте. Они, подобно нам, знают, что отказ может вызвать гнев, раздражение, дурные намерения, враждебные чувства; им ведомы симптомы и последствия этих дурных состояний. Но не это является источником укоренившегося обычая никогда не отвечать на просьбу формальным отказом. Они больше всего боятся не мести со стороны того, кому отказали; во вся-

==428

ком случае основная причина их страха — иная. Они верят, они чувствуют, что враждебное расположение только по факту своего существования порождает вредоносное влияние. Последнее навлекает несчастье на человека, который встретил отказ. За это несчастье, за все его последствия ответственным остается виновник отказа. Он делает себя объектом не только дурного настроения или мести другого: это было бы риском, который поддается учету и на который можно пойти. Речь идет о чем-то совсем ином. Дело в том, что, отказывая кому-нибудь в просьбе, мешая удовлетворению выраженного желания, пробуждая дурные намерения, человек открывает поле действия для вредоносной силы, проявление которой будет поставлено ему в вину. Никому не известны пределы этих проявлений.

Вообще, неудовлетворенное желание, каково бы оно ни было, порождает опасность. Эванс собрал характерные примеры такого поверья на Борнео и Малайском полуострове. «Любопытное поверье, встречающееся у язычников и малайцев полуострова, существует также у дузунов (на севере Борнео): поход в джунгли или в путешествие с неудовлетворенным желанием (какого бы свойства оно ни было) сопряжен с несчастьем. Так, человек поранил ногу, заболел, его укусил скорпион или с ним произошло другое несчастье; вспомнив, что перед уходом у него было желание пожевать бетеля, выкурить трубку или поесть рису, не приведенное в исполнение, он обязательно припишет свою неудачу неисполнению желаний. Я видел, как мои носильщики дузуны, по крайней мере человек пятнадцать, делили убитую мышь таким образом, чтобы каждый мог немного съесть и не подвергнуть себя опасности какого-нибудь несчастья во время предстоящего путешествия. Несчастье постигло бы того, кто хотел попробовать мышинного мяса, но не получил своей доли. В Джерам-Каване, на реке Сунгкаи, я был свидетелем случая, когда туземцы были убеждены, что один человек сделался жертвой несчастного случая, потому что не выполнил своего намерения пожевать бетеля, которое появилось у него перед выходом. Второпях он забыл удовлетворить это желание. Человек, о котором идет речь, Йок

Далам, свалился с дерева. Он получил сотрясение и сильные ушибы, но я полагаю, что дело кончилось выздоровлением».

Последние факты, если сопоставить их с предыдущими, одновременно проливают свет на то, что представляет собой расположение духа, а также на производимое им действие. Гнев, раздражение, злоба, злое намерение, неудовлетворенное желание — все это в некотором роде автономные силы. Сам факт их зарождения и проявления обрекает одного или нескольких человек на неминуемое несчастье, независимо от психологических процессов, развивающихся у заинтересованных лиц. Несомненно, человек, оскорбленный отказом, может

==429

попытаться отомстить. Но человек, у которого появилось желание выкурить трубку, а он забыл это сделать перед выходом, не может упрекнуть никого в неудовлетворении своего желания. Он не может упрекать в этом и самого себя. Он даже не думает об этом, пока с ним не случится какое-нибудь несчастье. Именно несчастья боятся первобытные люди в случае как чьего-нибудь гнева, так и чьей-нибудь забывчивости.

Отметим в заключение, что для нас расположение духа есть сложное состояние сознания, интересное со стороны хотений и действий, которым оно содействует. В глазах первобытных людей настроения на деле тоже, конечно, факты сознания, которые каждый знает и называет в соответствии со своим личным опытом: раздражением, гневом, завистью, желанием и т. д. Но одновременно с этим они усматривают в этих состояниях духа и делают объектами своего внимания дурное влияние, которое вызывается такими настроениями и расположением духа в силу одного факта своего проявления. Поэтому они не отдают их, подобно нам, на откуп психологии. Они относят их к числу тех невидимых сил и влияний, которые, принадлежа целиком к сверхъестественному миру, непрерывно вмешиваются в ход событий нашего мира.

3. Таитянский отшельник

Из этого мистического представления о расположении духа и настроениях следует, что их действие не обусловлено причинными связями, в зависимость от которых обыкновенно ставим его мы. Поэтому первобытные люди приходят к утверждениям, которые для них нечто само собою разумеющееся, но нас ставят в тупик. Для того чтобы с очевидностью выявить этот контраст, мне кажется наиболее подходящим следующий пример. Я имею в виду недавнее сообщение, относящееся к острову Таити. Оно несколько длинновато, но сократить его нельзя без риска нанести ущерб убедительности.

Один белый проводит ночь в пещере старого туземца, живущего отшельником на горе. Гостю становится холодно. Хозяин дает ему в качестве покрывала свой плащ, подаренный другим туземцем после нескольких лет носки. Спустя какое-то время хозяин называет имя того, кто подарил ему этот плащ. «Я мгновенно выскочил на воздух, далеко отшвырнул от себя плащ и изо всех сил завопил: «Да разве ты не знаешь, что молодой Нандау болен проказой, да еще в самой тяжелой форме? Он буквально разваливается. Как же ты решился

носить этот плащ на голом теле без всякой другой одежды? Как ты решился просто притрагиваться к нему?» Я схватил бутылку с ромом и

==430

к великому отчаянию Афайау вылил добрую долю напитка на свои руки и ноги, чтобы их обеззаразить.

Старик окинул меня взглядом, полным снисходительного сожаления, и сказал мне: «Почему ты так волнуешься и беспокоишься? Когда я передал тебе этот плащ, я ведь только хотел оказать тебе услугу, но вовсе не передать тебе болезнь его прежнего владельца...» Афайау затем сообщил, что он поддерживает самые дружественные отношения с прокаженным, который живет один. Он выполняет его поручения и иногда навещает его. «В то время, когда прокаженный еще пользовался ногами, которых теперь уже не существует, он имел обыкновение появляться здесь время от времени и проводить со мной несколько дней, после чего возвращался в свою хижину с убеждением, что моя пещера — единственное место в мире, где он желанный гость, и что его общество не внушает мне отвращения. Когда Нандау дал мне плащ, он предложил мне прокипятить его перед тем, как надеть, чтобы убить зародыши проказы. Но я вовсе не боюсь подхватить проказу, и, зная, что молодой человек питает ко мне лишь добрые и дружеские чувства, я просто принял плащ в том виде, в каком мне его дали. Впрочем, в чем бы я стал его кипятить? У меня для этого нет достаточно большой посуды.

Вот вы, белые, думаете, что проказу так уж легко подцепить, вы становитесь достойными жалости в своих попытках от нее уберечься. Если уж вам суждено ее иметь, вы ее получите, и ничто этому не помешает. Кроме того, если прокаженный добровольно и из дружеского чувства даст тебе одну из своих личных вещей, то ты можешь ею пользоваться без всякого риска заразиться.

Я часто носил одежду, которую бедный парень оставлял здесь для меня, и со мной ничего не случилось. Вот если бы я был жесток или даже мало любезен с ним, если бы я у него что-нибудь украл, он, наверное, оказался бы в состоянии передать мне проказу и, вероятно, захотел бы это сделать. Одним словом, он мне подарил плащ, а болезнь сохранил для себя. Тебе, несомненно, трудно этому поверить, но уверяю, что единственный путь, которым болезни подобного рода распространяются, — это намерение больного, который имеет зло против тех, кто с ним дурно обращался.

Все ваши предосторожности по части дезинфекции, — продолжал старик, — для меня просто доказательство того, что вы не понимаете основ заражения. Вот, например, фаатираха, который болен проказой. У него была жена, которая подарила ему хороших детей, мальчиков и девочек, красивых и здоровых. Двадцать пять лет оставался он со своей женой, и, когда он умер, никто у него не заболел, ни у кого из его близких не обнаружилось ни малейших признаков заражения. Так случилось потому, что Фаатираха пользовался любовью

и попечением жены и семьи, так что у него не могло быть никаких оснований и поводов для злого чувства против них. А вот теперь посмотри, напротив, семью Тафаи. Все в ней больны проказой. Это случилось потому, что, когда у Тафаи обнаружили первые признаки болезни, все близкие бросили его. Так боялись они заболеть проказой. Несчастный оказался покинутым до самой смерти. Он, совершенно естественно, был разозлен и, несмотря на то что родные редко бывали в поле его зрения, постарался передать им свою болезнь. Молодой Нандау был здесь в этой пещере десятки раз и лежал на том самом месте, на котором лежишь ты. Я не подцепил проказы, не подхватишь ее и ты».

К несчастью, мы не можем быть уверены в точности выражений, вложенных в уста таитянского отшельника. Однако основная идея его рассуждений не вызывает как будто никакого сомнения. Мы отчетливо видим, как он представляет себе настроения людей, действия, которые могут быть ими произведены, мы ясно различаем и его представления о болезни. Он не задерживается на физических предпосылках заражения, да, несомненно, и не имеет о них никакого представления. Хотя он и слышал разговоры о них, однако не придает им никакого значения. Белые говорят, что от болезни можно уберечься, избегая общения с прокаженным, а заразиться можно через вещи, в которые они носили. Он этому не верит, и опыт убедил его в обратном. Он столько раз соприкасался с больным и тем не менее остался невредим. Другие же, которые избегали прокаженных, как раз заболели. Следовательно, надо искать причину в чем-то другом. На его взгляд, причина заключается в настроениях и расположении прокаженного. Если последние благожелательны по отношению к кому-нибудь, то этот человек может соприкасаться с прокаженным как угодно часто без риска заразиться. Если они носят враждебный характер, то прокаженный передаст свою болезнь человеку, быть может, даже на далеком расстоянии,

ft

Намерение, о котором говорит отшельник, не есть намерение, приводящее к зрело обдуманному решению и переходящее в действие лишь после обсуждения. Это непосредственный результат-настроения или расположения: оно осуществляется без участия размышления и часто незаметно для сознания. Прокаженный чувствителен к выражению сострадания, которое внушает, он признателен за заботы своего друга, за оказываемое ему внимание, он благодарен за то, что тот не бежит от него, навещает и принимает его у себя. Благодаря доброжелательным чувствам прокаженного его друг может надевать без всякого риска одежду, которую он дарит ему. Он не подвергается опасности заразиться. Напротив, в случае с Тафаи, которого семья покинула и оставила умирать без всякого ухода, бесчувственность,

эгоистический страх близких не могут не вызвать у больного тоски, раздражения, злобы, одним словом, недобрых чувств. Доходит ли он до мысли: «Для того чтобы отомстить жене и детям за их поведение в отношении меня, я передал им свою болезнь» — этого мы не знаем. Да в этом вовсе нет необходимости. Если даже Тафаи и не «хочет» определенно заразить своих, достаточно, чтобы у него существовали в отношении их злые чувства. Тогда

он при малейшем соприкосновении или даже без него передает им болезнь. Согласно рассказу отшельника, так оно и случилось.

Таким образом, настроения, чувства, расположение оказывают действие, которое нам хотелось бы назвать магическим, так как оно производится независимо от объективных условий явления. В приведенном примере при равных условиях заражение совершится или нет в зависимости от тех чувств, которые будет питать прокаженный к разным людям. Настроения, чувства принадлежат к тому миру сверхъестественных сил, постоянное вмешательство которого ощущает первобытное мышление. Понятно теперь, почему первобытные люди придают им такое значение и часто боятся их не меньше колдовства. Человек, в котором пребывает злое чувство, — существо, носящее несчастье, как и тот, в котором пребывает вредоносное начало. Прокаженные, о которых говорит отшельник, не колдуны. Однако, если их чувства по отношению к определенным лицам приобретают враждебный характер, все происходит так, как если бы они были колдунами. Они делают этих лиц больными, что равносильно их околдованию. Объекты их злого чувства оказываются пораженными. Тому, кого они любят, бояться нечего.

Избирательные действия чувств и настроений, которые в некоторых случаях, так сказать, выбирают свою жертву, напоминают действие колдовских снадобий и ядов, которые, повинаясь велениям колдуна, причиняют зло лишь намеченному им лицу. Это — поверье, имеющее огромное распространение. Например, «в Патиго (англоегипетский Судан) меня заверяли, что люди иногда умирали от прикосновения к *логага* (отравленный капкан, помещенный у входа в селение). Здесь допускают, что лишь то лицо, против здоровья или жизни которого существует злой умысел, должно бояться силы яда. В случае с большим начальником по имени Ауин, который умер таинственным образом по соседству с нами, в Патиго, туземцы верили, что роковая доза яда была ему дана через посредство съеденной им птицы. Другие ели эту птицу одновременно с начальником. Не было как будто никакого сомнения, что птица прислана каким-то врагом Ауина. Однако нам не удалось выяснить тайну этого отравления». Для первобытного мышления здесь и нет никакой тайны. У врага начальника не было никакого основания вызвать смерть остальных уча-

28

==433

стников трапезы. Он «хотел», чтобы яд, которым была начинена птица, подействовал на Ауина и только на него одного. Яд ему и повиновался. Для первобытного человека нет ничего проще этой способности выбирать, совершенно необъяснимой для нас.

Точно так же недалеко от озера Ньясса «снадобье помещается на близком расстоянии от жертвы или закапывается на тропинке, по которой она должна пройти: оно оказывает элективное действие и настигает только намеченную жертву. Последняя умрет вскоре после того, как пройдет по этой тропинке». Лагэ описывает этот обряд более подробно. «Колдун... рассеивает снадобье, истертое в порошок, например, на пороге двери. Он обращается к снадобью с речами, говоря, что, когда такой-то (имярек) переступит через него, оно должно его поразить. Жертва, не зная об опасности, выходит утром из хижины, проходит над снадобьем, не подозревая о его существовании, и внезапно чувствует себя пораженной. Как говорят азанде, жертва (в случае, если достаточно быстро не оказать помощь путем противоядия) через короткое время умрет.

Странная вещь, но другой, который не был намечен убийцей, может совершенно безопасно переступить через снадобье. Поражен будет лишь тот, чье имя было произнесено при заговаривании снадобья. Иногда снадобье помещается также на дороге в надежде, что намеченное лицо не замедлит здесь пройти. Остальные прохожие останутся невредимыми».

Иногда снадобье применяется путем тайного подмешивания в пищу. По общему мнению, важно прикосновение к нему каким-нибудь способом, поглощение же вовсе не необходимо. По общему предположению, людям, которые не имелись в виду при заговаривании снадобья, бояться нечего. Снадобье действует не в силу своих физических свойств. Действие его чисто магическое и поражает лишь того, против кого оно направлено. Несколько дальше автор прибавляет: «Характерно для этих снадобий, что они убивают лиц, намеченных заранее, не причиняя никакого ущерба другим лицам, которые не имелись в виду. Применяющий эти снадобья обращается к снадобьям с речью, объясняет им, чего он от них ожидает. Он убежден, что снадобье не ошибется и не промахнется. Существует, следовательно, некое телепатическое общение между человеком и снадобьем. Они понимают друг друга и действуют согласно».

Я не знаю, не страдает ли эта интерпретация, превосходная в своей основе, некоторой чрезмерной конкретизацией и можно ли говорить, что человек и снадобье общаются между собой мыслями? Монсеньор Лагэ был более близок, возможно, к истине, когда писал в неопределенных выражениях, что речь идет о действии «чисто магическом». Первобытное мышление не дает себе отчетливого объясне-

==434

ния этого действия, да и не чувствует в этом никакой потребности. Для него действие подобного рода не представляет собой ничего экстраординарного. Его видишь каждый день. Когда «доктор» заставляет человека, заподозренного в колдовстве, проглотить испытательный яд, он убеждает напиток пробежать по всему телу сверху донизу, до самого края всех членов, чтобы обнаружить вредоносное начало, овладеть им и убить человека, если тот колдун. Точно так же, когда колдун поручает крокодилу схватить жертву, которую он «приговорил», он сообщает крокодилу, кто эта жертва, и животное не ошибется: оно нападает лишь на намеченное лицо. Другим бояться нечего. Одним словом, выбор жертвы не является делом ни снадобья, ни крокодила, которые играют лишь роль покорных орудий. Выбор производится тем, кто пускает их в дело. Реальная причинная связь устанавливается между хотением знахаря или колдуна и результатом. Она не отличается в этом смысле от той связи, которую мы только что констатировали между настроениями и расположением прокаженного и передачей болезни.

4. Физическое воздействие на «расположение» людей и предметов

Так как настроения представляются своего рода автономными силами и их можно рассматривать отдельно от субъектов, которые их испытывают, первобытные люди пришли к тому, что пытались воздействовать непосредственно на эти силы при помощи колдовских средств. На ум тотчас же приходит один пример. Он распространен повсеместно. Мы не знаем ни одного более или менее примитивного общества, в котором не применялись бы любовные снадобья и напитки. Эти снадобья производят вблизи или издали магическое

действие на лицо,- которому хотят внушить любовь, причем чаще всего действие оказывается через посредство какой-либо из вещей. Снадобья преображают расположение намеченного лица. Презрение или безразличие сменяются склонностью и благорасположением. Лицо, к которому применено любовное снадобье, не в состоянии больше сопротивляться. Было бы излишним перечислять факты подобного рода. Тем не менее вот один пример, где обнаруживается элективное действие колдовского снадобья, о котором только что шла речь. У арунта, говорит Спенсер, «женщина околдовывается мужчиной, который тайно уходит в кустарник и вращает там маленькую трещотку, носящую название *наматвинна*... Звук трещотки магически доносится до нее, причем именно только до ее ушей. Она становится *окунджепунна*, т. е. проникнутой безумным вожделением к этому человеку. Рано или поздно она с ним сходится».

28

==435

Когда на Новой Зеландии ревнующая женщина хочет разлюбить мужа или возлюбленного, «она отправляется к специалисту, чтобы ее любовь к неверному была «отделена» от нее. Колдун отводит ее на берег, окропляет водой и этим отнимает у нее *сихуа*, т. е. образ или личность ее любви. Он достигает этого простым прикосновением пальцев к телу клиентки, изображая, будто он с нее что-то снимает. Он отделяет от нее, так сказать, вместе с водой этот образ (*ахуа*)', в результате любовь стирается или отделяется от нее». На островах Тробрианд, когда судно, направляющееся с торговыми целями, приближается к месту назначения, «на всем судне отводятся определенные места на носу, корме и у бортов всем, испытанным в искусстве прогонять дурные мысли из сознания людей и внушать им благожелательные настроения; эти люди не перестают производить свои колдовские манипуляции вплоть до самой высадки».

У банту Южной Африки тоже встречается в разных формах вера в возможность физически действовать на настроения и чувства людей. Например, у кафров ксоза существуют знахари, которые умеют «запирать», «затыкать», которые «закрывают сердце человека, обвиненного в неоднократном колдовстве, дабы он больше *не думал* о таких вещах. Они дают ему снадобье и моют его». Если человек заподозрен в колдовстве, то, как здесь считают, в отношении определенных лиц его настроение может принести несчастье (это и означают слова: вещи, о которых он думает). Снадобье и омовение должны изменить его настроение. Он не будет после этого опасным ни для кого, и, если произойдет какое-либо несчастье, его не будут подозревать. Зулусы имеют слово для обозначения лекарств или снадобий, которым приписывается способность отнимать у вещей их остроту, приглушать, смягчать, лишать их силы: им приписывается, например, способность оказывать такого рода действие на злоумышленные манипуляции колдуна, на ловкость врага, мечущего свой сагай, на великодушное чувство какого-нибудь благодетеля.

Такое средство, например, обыкновенная кафрская иголка. Человек, отправляющийся на войну, носит ее на себе, чтобы сделаться неуязвимым. Однако если во время голода он вздумает отправиться к приятелю попросить пищи, то постарается оставить иголку дома из боязни, чтобы она не подействовала на доброжелательство этого приятеля.

По представлению зулусов, талисман действует на расположение благодетеля таким же образом, как другие колдовские средства парализуют манипуляции колдуна. В обоих

случаях это — магическое действие, физически представляемое более или менее отчетливо. Вот еще один характерный пример, заимствованный из того же превосходного словаря. «Юноша, который имел несчастье упустить свою

==436

скотину и позволить ей забрести в поле соседа, возвращаясь домой, жует определенную траву, чтобы вызвать запамывание у отца, — именно такое действие, как здесь полагают, оказывается этой травой; таким путем человек избегает наказания, которое его ожидает».

Не так ли происходит и воздействие миссионеров на новообращенных? Если миссионер добился чьего-нибудь обращения, то предполагается, что он непременно воспользовался колдовским средством, которое изменило настроение туземца. Для того чтобы расстроить его дело, разобратить, если можно позволить себе такое слово, нового христианина, друзья пустят, следовательно, в ход все средства того же рода, какой был применен, по их предположению, миссионером. Шпекман сообщает много характерных фактов подобного рода. «В сентябре 1873 г. один молодой туземец потребовал крещения. Пять раз его братья и сестры приходили для того, чтобы его увести, но он неизменно оказывал им сопротивление. На шестой раз им удалось хитростью и силой добиться своего. Когда он пришел в крааль, его заставили принять рвотное снадобье, которое должно было заставить изрыгнуть веру». После того как произошло чье-нибудь обращение, туземцы начинают бояться и перестают приходить в церковь: «Все были охвачены боязнью быть превращенными в верующих (путем магического действия). Они не решались даже приходить на работу к миссионеру. Работать полдня в саду — это еще куда ни шло, но они никак не соглашались работать в доме, разве только речь шла о паре дней. Они боялись, как бы Вебер (миссионер) не околдовал их талисманами, которые он употребляет во время молитв, своими книгами или за столом». «Он (дьявол) породил слух среди туземцев, что миссионер имеет талисманы, которыми может обратить людей к вере, и что он носит их во рту. Всякий, кто к нему приблизится, будет окроплен ими, и тогда он непременно сделается верующим. В результате молодежь перестала посещать богослужения и вообще старалась избегать соприкосновения с Майером. Только сильные люди, которые чувствовали себя достаточно крепкими, чтобы противостоять влиянию миссионера, продолжали приходить в церковь». В другом случае «семья новообращенного прибегла к бесчисленным выдумкам, чтобы отговорить его от крещения. Между прочим, родственники первых крестников миссионера попытались убедить их, что их заставляют пить молоко мадам Энгельбрехт (хотя она его не имела), которое, мол, подмешивалось в их пищу незаметно для них. По этой, мол, причине, они и привязались к супругам Энгельбрехт до такой степени, что согласились на крещение».

Доктор Вангеман сообщает аналогичные факты. Например, в 1856 г. у зулусов один молодой человек был готов креститься. Близ-

==437

кие, боясь его потерять, увлекли юношу к себе хитростью и попытались заставить отказаться от своего намерения... Его связали и спрятали, заставили принять «лекарство», чтобы изгнать из тела ужасную болезнь веры. Поджаривали на огне его одежду и рубашку, чтобы извлечь из них все, в чем мог таиться яд веры. В кафро-английском словаре Кропфа мы читаем: «*и-скобока* — пронзенный, т. е. обращенный (насмешливая кличка, данная язычниками новообращенным христианам). У них существует представление, будто божественное слово или проповедь просверливает отверстие в сердце: они приписывают происшедшее изменение (в расположении духа) физическим причинам». У бечуанов «несколько дней тому назад один цивилизованный и развитой язычник, пытаясь объяснить обращение Морумо, говорил: «Ему дали лекарство наемдни вечером. Миссионеры имеют снадобье, которое так изменяет сердца, что перестаешь любить и отца, и мать, и родных, и пляску, и обычаи».

Один южноафриканский царек, Сепопо, хочет вернуть в свою столицу людей, которые скрылись, чтобы избежать его жестокостей. Колдовское средство, которое он применяет, заключается в следующем: он берет жир из сердца домашних животных, прикрепляет его к крестообразно соединенным палкам и ночью втыкает их перед хижиной беглецов: «Талисман должен подействовать на состояние духа беглецов таким образом, что они потеряют сознание и, как пьяные, возвратятся к своему жилищу». У баила верят, что «если в твоём распоряжении имеется талисман, который заставляет сердце почернеть, то у всякого, кто вздумает причинить тебе зло, сердце почернеет, т. е. он откажется от своего намерения. Другой талисман приводит к тому, что враг, как только он появится в присутствии владельца талисмана, проникается симпатией к нему и настроения его меняются. Третье средство приводит к тому, что враг, как только он соберется вас поразить, вспомнит, что и он тоже грешник, и пощадит вас. Однако может случиться, что и вы захотите причинить кому-нибудь зло, и во избежание опасности смягчить или растрогать себя вы постараетесь обзавестись таким колдовским средством, которое позволит сохранить зло против того человека, когда у вас появится искушение взглянуть на него более благосклонно». В Камеруне туземцы база знают снадобье, которое способно заставить кредиторов быть терпеливыми. Вот почему «кредитор никогда не примет никакой еды от своего должника из боязни, как бы не изменилось его собственное расположение».

«Они (басуто) верят, что можно передать человеку те или иные свойства, сделать ему добро, например в случае болезни, вводя в некоторые вещества доброжелательство, милосердие, исцеление, которыми хотят его облагодетельствовать. Когда одна женщина отнесла

==438

нашего первого ребенка к старой христианке, которая называлась Мофомотри («та, которая дает покой»), «бабушка» взяла младенца и потеряла его голову о свою, всю убеленную сединами, дабы передать ему способность жить столько же, сколько живет она: это была передача живучести через посредство шевелюры, которая служила у старухи материальным и видимым знаком этого свойства. Когда я давал больному пакетик с йодистым калием, приказав дома высыпать пакетик в бутылку с водой, то случилось, что он мне говорил: «Мы хотим твоей руки»; это означало, что он хотел, чтобы я сам сделал смесь, так как моя рука присоединяла к лекарству силу, исходящую от силы моей благосклонности».

К этим нескольким фактам, собранным у банту, легко было бы присоединить много других, относящихся к самым разнообразным районам. Вот один только последний пример из жизни араукана. «Один кадик из Коллималлина, немножко севернее Темуко, захватил кожу мальчика со стороны сердца, оттянул ее к себе и затем сделал на ней небольшой надрез ланцетом. Кровь была подобрана на деревянное блюдо. Одна из женщин быстро вынесла блюдо и бросила в реку. Автор спросил у одного знахаря, что означает эта операция. Тот ответил, что так как юноша был буйным и нечестным, то у него извлекли зло из сердца и вышвырнули это зло в реку, чтобы она его унесла».

Из всех фактов вытекает, что, по представлениям первобытных людей, возможно вызывать, подавлять, изменять, преобразовать расположение человека, действуя на него непосредственно физически, минуя сознание субъекта, по отношению к которому они как будто не находятся ни в какой обязательной зависимости.

5. Несостоятельность анимистической схемы

Первобытные люди, как известно, не классифицируют, подобно нам, предметы природы по отчетливо отдельным царствам и не придают того же значения, что и мы, различению между живыми существами и остальными предметами. Они верят без размышлений в однородность окружающих их существ и даже неодушевленных предметов.

Это вовсе не означает, что основные различительные признаки, которыми оперируют наши классификации, ускользают от них. Обыкновенно **они** довольно хорошо **их** знают. Они отлично разбираются в многочисленных разновидностях растений, которые важны для них.

Но первобытные люди придерживаются этого знания лишь настолько, насколько они заинтересованы в тех или иных растениях. Их внимание сосредоточивается и задерживается на невидимых силах

==439

и сверхъестественных влияниях, которые они замечают и чувствуют каждое мгновение в природе и от которых зависит их благополучие или несчастье, их успех или неудача в любом предприятии.

В соответствии с этой постоянной установкой первобытные люди, наблюдая, иногда с поразительной прозорливостью и остротой, повадки, например, животных, которыми питаются и которых, следовательно, должны уметь выследить и поймать, они особенно озабочены настроениями и расположением этих животных, способами достижения их благосклонности. Так же обстоит дело и по отношению к растительным видам, да и вообще ко всем существам и предметам природы, расположение которых может оказать влияние на их судьбу.

Очень велико искушение выразить эти тенденции и привычки первобытных людей в анимистических терминах. Терминология эта так удобна! Туземцы сами охотно прибегают к ней, как только входят в соприкосновение с религиями, в которых объекты культа — духи, демоны, божества, более или менее отчетливо индивидуализированные. Первобытные люди

находят здесь совершенно готовые рамки, в которые без всякого затруднения укладываются их представления, обычно текучие и неопределенные. Однако, отливаясь в четко определенную форму, чуждую первобытным людям, представления подвергаются риску искажения. Деформация представлений первобытных людей обнаруживается в большинстве свидетельств, которыми мы располагаем. Один исследователь, например, писал: «Туземцы Борнео в общем имеют одни и те же основные представления, несмотря на все разделяющие их племенные и расовые различия. Согласно этим представлениям, вся природа, люди, животные, растения, сухие листья на земле, воздух, огонь, вода — все это одушевлено, все может испытывать удовольствие и страдание.

Туземец Борнео с величайшей тщательностью, с чувством деликатности остерегается раздражать души вещей. Если голод вынуждает его налагать руку на окружающие существа, он старается умиротворить их путем жертвоприношения... Так как гром, молния, дождь, буря для него загадки, то он истолковывает их как проявление духов (*антох*), которые более могущественны, чем человек, но мыслят и чувствуют аналогично ему. От колыбели до могилы его не покидает страх перед демонами таинственного духовного мира. Все, что он делает и чего не делает, выливается в непрерывное усилие проскользнуть без катастрофы по этому ненадежному морю между Харибдой и Сциллой».

В этом отрывке (аналогичные легко найти у многих других наблюдателей так называемых примитивных обществ) можно без особо-

==440

го труда отделить точно переданный факт от анимистической схемы, в которую его включает автор. Последний констатировал у всех племен, попавших в поле его зрения, заботу о приобретении благосклонности существ и предметов, с которыми людям приходится иметь дело, вплоть до неодушевленных. Всюду люди испытывают потребность чувствовать их благорасположенность. В противном случае люди сочли бы себя обреченными на неизбежные несчастья. Автор вполне резонно отмечает, что основные представления общи все племенам, начиная с низшей ступени развития и кончая теми, которые более или менее глубоко подверглись влиянию малайцев или китайцев. Однако когда он приписывает всем, будто «демоны и духи мыслят и чувствуют, как человеческие существа», то эта анимистическая интерпретация их представлений, оправданная в некоторых случаях терминологией самих туземцев (если допустить, что они не выражаются из любезности заимствованными терминами), не подходит для других случаев, где настроения существ и предметов не фигурируют у первобытных людей в этом исключительно психическом аспекте.

Может показаться слишком смелым оспаривание интерпретации, которая как будто непосредственно вытекает из природы фактов. В самом деле, кто может питать в отношении людей благосклонные или враждебные чувства и настроения, кроме духа или чего-нибудь в этом роде? Да и как первобытные люди могли бы иметь об этом представление, которое не было бы более или менее антропоморфическим? Все верно, если судить об их мыслительных навыках по нашим. Однако если мы примем во внимание тот факт, что в этом пункте они отличаются от нас и к нам неведомы наши идеи о материи, духе и сознании, то поколеблемся сразу же приписать им анимистические представления.

Один наблюдатель, столь же точный, сколь и проникательный, Э. Смит, не ошибался на этот счет. «Баила, — говорит он совершенно определенно, — веря во влияния, исходящие от существ и предметов, их окружающих, вовсе не имеют, однако, представления, будто источником их являются духи или существа, имманентные этим существам или предметам». По поводу талисманов, например, он пишет: «Не предполагается (за отдельными исключениями), что эти предметы имеют души. Когда влюбленный, торговец, воин, гадатель обращается с речью к *музамо* (колдовскому средству), он обычно не думает, будто в нем находится дух или покойник (ghost). Он обращается именно к самому колдовскому средству».

В самом деле, первобытные люди вовсе не считают себя обязанными думать, что настроения и чувства существ и предметов либо являются, либо не являются чем-то психическим. Они эту дилемму, которая столь нас затрудняет, вовсе не ставят перед собой. Никогда

==441

не задумываясь о природе психического или непсихического, они не видят перед собой необходимости склоняться к одному из решений больше, чем к другому. Даже если речь идет о человеческих чувствах и настроениях, то они их представляют как невидимые силы, подобные тем, которые окружают их постоянно. Они их не отделяют четко от субъекта, но и не ставят в формальную зависимость от него. Короче говоря, настроения сознательных субъектов не отличаются от настроений существ и предметов, которым мы никогда не вздумали бы приписывать сознание. Как о тех, так и о других они имеют смутное и плохо оформленное представление, которого им вполне достаточно. Так как эти представления приводят в действие аффективную категорию, то в них преобладают эмоциональные элементы. Первобытные люди совершенно не заботятся о том, чтобы толком выяснить, какова природа этих настроений. Они целиком во власти надежды или страха, связанных с тем, что данные настроения им сулят.

Наше мышление концептуально, оно распределяет существа и предметы по родам и классам и объявляет сознание отличительным признаком некоторых из этих классов. Поэтому мы испытываем крайнее затруднение при попытке встать на точку зрения первобытного мышления. Если путем упорного усилия нашему мышлению на мгновение удастся встать на нее, то оно не в состоянии на ней удержаться. Оно нечувствительно соскальзывает с этой затрудняющей его позиции. Мало-помалу оно возвращается к своей обычной установке и, следовательно, начинает искажать представления первобытных людей, навязывая им собственные рамки или доискиваясь в представлениях ответа на вопросы, сам характер которых для примитивных людей лишен смысла.

6. Магические процедуры

К числу настроений, представляющих для первобытных людей первостепенный интерес, относятся прежде всего настроения съедобных животных и растений, благодаря которым они не умирают с голоду. Б. Гутман в своих работах о джагга хорошо осветил этот момент. Первобытные люди рассматривают животных и растения не как низшие существа, предназначенные служить пищей, а как существа, равные человеку, если не превосходящие его. Эти животные и растения выступают или по крайней мере могут сделаться для всей

группы в целом или для отдельных ее членов покровителями и благодетелями. Тотемизм, как бы его ни интерпретировали, включает в себя почитание животного или растения, имя которого носит клан. Но это чувство существует даже независимо от тотемических обычаев. «Когда мы стараемся засвидетельствовать наше почтение добы-

==442

це — говорили старые бушмены, — мы действуем таким образом, потому что мы хотим, чтобы животные в состоянии были умереть (позволили себя убить). Ибо они не умерли, если бы мы не засвидетельствовали им наше почтение».

Знаки почитания заключаются обычно в умиловительных обрядах, которые трудно, а иногда и невозможно отличить от магических операций. В таких обрядах как раз сказывается манера первобытных людей представлять себе настроения. Они отнюдь не стремятся растрогать, склонить, убедить животных и растения, к которым адресованы обряды, хотя это намерение не отсутствует у них. Людям прежде всего нужно, чтобы расположение животных и растений осталось или сделалось таким, какое им желательно. И чтобы этого добиться, прибегают приблизительно к тем же самым процедурам, которые, как мы видели, используются, когда речь идет о человеческих существах. И здесь полагаются на колдовские средства, действующие физически и магически.

При убийстве или поимке животного следует немедленно позаботиться о том, чтобы гений его вида не рассердился. Необходимо, чтобы он простил охотникам убийство, которое те вынуждены были совершить, дабы в будущем он продолжал испытывать к ним благосклонность. Так, у кафров ксоза, «когда убивают антилопу-самца, на нее набрасывают лиану, которую сжигают перед тем, как отправиться еще раз в лес на охоту: полагают, что данный колдовской прием привлечет к охотникам других животных, которые отдадут себя в их руки». У баила почести оказываются убитому слону. «Мотив этих обрядов заключается в том, чтобы помешать убитому слону отомстить охотникам и побудить его помочь им довести других слонов до такого же конца. Едва только животное испустило дух, как охотник обращается в бегство, а товарищи преследуют его, инсценируя ярость. После совершения обрядов охотники возвращаются в селение, где устраивается большое празднество. Оно начинается с принесения жертвы Леза (высшему существу), духам предков (*мизхимо*) и духу (ghost) убитого слона, последовавшему за охотниками в селение. Ему говорят: «О дух, нет ли у тебя братьев и отцов, которые позволят себя убить? Пойди и приведи их сюда». Дух слона отправляется тогда к своему стаду и становится там гением-хранителем слона, который «съел его **имя**» (т. е. сделался его наследником). Заметьте, что баила думают, будто слоны живут так же, как и люди. Когда один из них умирает, другой наследует его положение, «съедает его имя», по их выражению». В Западной Африке «туземцы, обитающие на берегах озера Айзинго, говорят, что, если убить первых рыб, появляющихся в озере во время сухого времени года, остальная часть стаи повернет обратно. Поэтому, когда приплывает рыбий авангард, с ним обраца-

==443

ются весьма почтительно, к нему обращаются с льстивыми речами, ему приносят подарки».

Подобные факты сплошь и рядом встречаются и в Африке, и в других местах. Следует вспомнить и о не менее многочисленных фактах, которые относятся к обращению с домашними животными и особенно (как это наблюдается у большинства банту) с рогатым скотом. Известно, какое сильное чувство чернокожие питают к своему скоту, известны те заботы и внимание, тот, можно сказать, культ и поклонение, которыми туземцы окружают домашний скот. Коровы и быки составляют высший интерес их жизни. Один европеец однажды заметил, что та чрезвычайно утомительная работа, которая выпадает на долю их женщин, легко могла бы выполняться быками. Это вызвало сильнейшее негодование. Туземцы даже не сочли достойной обсуждения столь смешную мысль.

Первобытным людям представляется, что необходимо щадить чувства домашних животных и остерегаться таких действий, которые могли бы их задеть. Отсюда те сложные комбинации обрядов, правил и табу, которые мы у них находим. Для туземца, который свыкается с ними с детства, подобные ритуалы нечто само собою разумеющееся. Он уверен, что все знают их так же, как и он. Однако белые не знают подобных предписаний и запретов. Чаще всего белые даже не стараются их понять. Если белому случайно доведется узнать некоторые обрывки этого ритуала, то он поймет его совершенно превратно. Например, чернокожие, которые в изобилии добывают молоко, отказываются давать или продавать его белым. Европеец может подумать о недобром чувстве или даже о враждебном к нему отношении. Но он ошибется. Дело в том, что туземцев пугает манера употреблять молоко без всяких предосторожностей, ибо белый может поставить молоко на огонь, что плохо отразится на корове, которая перестанет доиться. Так, у багима «существуют удивительные представления о прозорливости коров насчет того, как обращаются с их молоком. Сплошь и рядом можно услышать, что корова не хочет доиться, потому что вы кипятили ее молоко». Гутман подробно описал те предосторожности, которые предпринимаются туземцами, когда они хотят умертвить корову. «Это можно сделать лишь на территории рода (Sippe). С большой торжественностью и многими церемониями благодарят корову за все, чем ей обязаны. Хозяин заверяет, что не может ее убить, но позволит ей найти приют в хижине, так как она принесла ему десять телят. Поэтому, если с ней случится беда, корова должна знать, что не он тому виной... Смертельный удар наносит корове чужой, принадлежащий соседнему роду; хозяин и его братья должны до этого спрятаться. Женщины остаются на месте и начинают стонать и жаловаться по поводу того, что корова была такой хо-

==444

пошей, а между тем ее уводят на смерть, в которой они неповинны. Лишь после того, как убитая корова освежевана, к ней подходят хозяин с братьями. Он разражается восклицаниями по поводу столь горестного неожиданного события и, инсценируя сильнейшую ярость, начинает допытываться, кто ее убил. Нанесший корове удар выходит вперед и говорит ему: «Мы ее украли, пока тебя не было». Начинается препирательство, во время которого хозяин перечисляет все достоинства своей скотины. Однако последнее слово остается за убийцей. «Она была стара, она должна была уступить место другим. Такова

также и ваша участь». Хозяин раздражается новыми жалобами и рыданиями, словно он оплакивает мать. Он не ест мяса этой коровы». Эта инсценировка очень близко напоминает ту, которую Гутман описал в другой работе — «Пчеловодство у джага» — в связи с рубкой дерева, предназначенного для изготовления улья. Мы видим то же почтительное отношение к дереву, то же отчаяние хозяина перед лицом совершившегося факта. Туземцы рассчитывают, что стереотипные умиловительные обряды окажут магическое действие на чувства и настроения жертв и им подобных.

На Целебесе у тораджа «охотник вешает в своей хижине челюсти диких кабанов и оленей на тростниковой веревке, протянутой почти всегда близ очага, чтобы до них доходил дым. По этому поводу говорят: «Животные, которым принадлежат челюсти, громкими криками призывают своих товарищей, чтобы их дедушки и бабушки, дети и внуки не уходили». Вешая таким образом челюсти, туземцы хотят помешать уходу других оленей и диких свиней. Именно по этой причине близ очага вешают перья пойманных птиц, а на балке хижины — хвосты пойманных угрей». Известно, что кости, в особенности кости черепа, в наиболее сильной степени «представляют» тех животных, которым они принадлежат, т. е. они суть сами животные. Таким образом, именно с самими животными пытаются установить хорошие отношения, когда их кости помещают над дымом домашнего очага. Этим достигают того, что другие животные их вида или породы позволят себя поймать. На островах Ментавеи «верят, что когда-то олени сами отдавались в руки людей; их оставалось только хватать и убивать».

Значительное число умиловительных обрядов, призванных поддерживать хорошее расположение духа у животных, наблюдается у эскимосов. Так, на мысе Барроу «при умерщвлении полярному медведю приносят в подарок утварь, которая ему нравится, или, если это самка, женские ножи, иголки и т. д. Есть некоторые обычаи и привычки людей, которые не нравятся полярным медведям. Поэтому эскимосы тщательно следят за тем, чтобы воздержаться от них, пока душа убитого медведя находится в доме охотника. Другими словами,

==445

к медведю относятся как к почетному гостю. Если с духом медведя обращались как следует во время его пребывания у людей и подарили утварь хорошего качества, то он даст это почувствовать по возвращении в страну полярных медведей, и другие особи поспешат позволить себя убить человеку, которому можно довериться. Если же женщины каких-нибудь охотников пренебрегут обязанностью обращаться подобающим образом с душами убитых медведей во время их пребывания в доме, медведи будут этим оскорблены, как если бы так поступил с ними сам убивший их человек. В результате может получиться, что даже отменный охотник не поймает больше ни одного полярного медведя. Есть женщины, которые в своей общественной группе ославлены за подобную грубую ошибку, и, когда такая женщина овдовеет, дурная слава может помешать ей выйти снова замуж.

Животные, говорят эскимосы, умнее людей. Они знают все, включая человеческие мысли. Есть вещи, в которых они нуждаются и которые могут получить только от людей. Тюлени и киты, например, живут в соленой воде, поэтому они всегда испытывают жажду. У них нет возможности найти пресную воду нигде, кроме как у людей. Поэтому тюлень позволит себя убить тому охотнику, который в благодарность даст ему питьевой воды. Вот почему, когда тюленя вытаскивают на берег, ему всегда вливают в пасть глоток пресной воды. Если

охотник пренебрежет данным обрядом, то все остальные тюлени об этом узнают и ни один больше не позволит убить себя забывчивому охотнику... Они предпочтут отдасть себя в руки другого охотника, про которого знают, что на него можно рассчитывать. Некоторые люди столь внимательны ко всем желаниям тюленей, что последние даже вступают в драку, торопясь отдаться в руки этим людям».

Боас отметил такие же верования и обряды на западном берегу Гудзонова залива. Эскимосы с Медной реки приносят пресную воду тюленям, масло диким гусям и т. д. Они считают необходимым умилостивить свирепых или опасных зверей, которых им удалось убить, т. е. белых или бурых медведей и волков. Об аналогичных обрядах сообщает Расмуссен. «Повсюду душе медведя (т. е. мертвому медведю) приносят орудия и оружие (луки и стрелы в миниатюре), а если это самка — иголки и т. д.; все делается, как сказал один эскимос автору, «потому что медведи часто принимают человеческий образ». Неудивительно, что им приписывают много ума и мудрости. Они знают все, считают туземцы мыса Барроу, они слышат все, что говорят люди. В работе «Интеллектуальная культура эскимосов Иглулика» Расмуссен несколько раз останавливается на табу, которые должны соблюдаться охотниками при определенных обстоятельствах для предотвращения дурного настроения животных. Например, «когда

==446

удается поймать тюленя, то эскимосы Тазиньяка, близ Иглулика, считают необходимым принести ту же жертву, которая приносится, когда человек теряет брата... Охотник, поймавший тюленя, не должен работать при помощи охотничьих снастей, он не должен изготавливать их и т. д. Ему следует в течение целого года варить свою пищу в отдельном горшке. Если охотник убил белого канадского оленя, ему следует соблюдать табу, обязательные для человека, потерявшего сестру. Если вдовец в первый раз после смерти жены отправился на охоту и поймал тюленя, то ему надлежит соблюдать определенные табу, ибо он рассматривается как существо нечистое по отношению к животным (последние могут, следовательно, обидеться на то, что, будучи в таком состоянии, он убил одно из них). Для этого человека обязательны многочисленные ограничения, относящиеся к мясу, внутренностям, шкуре животного и т. д. Такие же предписания имеются и по отношению к первым тюленю и трем оленям эскимосского охотника. Для моржа не существует специального табу».

Петито собрал аналогичные факты у денэ, соседей эскимосов. «В течение долгого периода наш охотник Черный приходил в миссию лишь для того, чтобы повздыхать и пожаловаться, что животные смеются над ним с того времени, как он крестился. «Лоси есть, — говорил он, — я их вижу, я следую за ними, но они не хотят позволить себя убить, они смеются надо мной».

«Трудно переломить настроение переживающего упадок духа индейца при существующем убеждении, что животные умнее и проницательнее людей, что это бывшие люди, отказавшиеся от человеческого образа и превратившиеся в четвероногих, и что они снисходят к нуждам охотника, позволяя себя убивать, когда они его любят, или, например, издеваются над ним и делают себя неуязвимыми, если они его презирают». Охотник, о котором

говорит Петито, верит, что обращение настроило против него лосей, он убежден, что больше не в состоянии будет их убить.

Богораз обнаружил у чукчей обряды, похожие на обряды эскимосов. Мы остановимся только на одной детали: «После удачной охоты на какого-нибудь крупного зверя — волка, черного или белого медведя, дикого оленя, моржа или тюленя — всегда соблюдаются различные обряды, когда зверь попадает в дом. Ему готовят постель, дают пить. Это символизируется следующим образом: из дома выносятся небольшое количество воды, которое выливается на голову зверя, лежащего на снегу у входа. Сзади кладут небольшую ветку, которая должна изображать постель». Индейцы Новой Франции совершали такие же обряды по отношению к зверям, убитым на охоте. «Они считают рыб, как и оленей, разумными существами. Поэтому они не бросают собакам костей этих животных, когда занимаются охотой

==447

или рыбной ловлей: в противном случае звери и рыбы, по их мнению, не позволили бы себя ловить». Еще пример: «Некоторые дикари, видя, как он бросал собакам кости пойманного бобра, обвиняли его в безумии, говоря, что он больше ничего не поймает. Одно из их странных суеверий заключается в том, чтобы бросать в реку или огонь кости некоторых животных, чтобы иметь удачную охоту». «Когда они поймают несколько бобров силками... то считают необходимым следить за тем, чтобы варево не попало в огонь: кости тщательно сохраняются. Несоблюдение этого правила — предзнаменование беды или какого-нибудь несчастья для всего общества. Они никогда не сжигают костей молодого оленя, скелеты куниц, они остерегаются давать кости собакам, так как уверены, что им не удалось бы больше поймать на охоте ни одного из этих животных, если бы духи куниц и молодых оленей сообщили своим соплеменникам о дурном обращении, которое встретили у дикарей».

Наконец, чтобы дать хотя бы один пример, относящийся к Южной Америке, приведем обычай катио из Колумбии «сохранять между соломой и балками хижины кости рыб, черепа зверей и животных, убитых на охоте, клювы и наиболее красивые перья птиц, двойные колосья маиса, яичную скорлупу и т. д.; можно было бы сказать, что у каждого собран настоящий археологический музей. Обычай объясняется поверьем: сохраняя эти остатки, катио рассчитывают сделать более обильными улов, добычу на охоте и урожай». И немного дальше: «Следует сжигать кости рыб, так как, если бросать их куда попало, нельзя будет больше ловить рыбу. Поэтому есть индейцы, которые воздерживаются от продажи своего улова белым. Если при варке рыбы вода выливается через край котла, ловить больше нельзя. В том котелке, где готовится рыба, нельзя варить ничего другого под страхом затруднить рыбную ловлю. Воду, которой моют котелок, следует по тем же соображениям вылить в реку. Нельзя кидать на землю внутренности рыб: надо их съесть или бросать в реку. Вот почему индейцы перед продажей своего улова белым очищают рыбу от внутренностей».

7. Магические посредники

Достаточно перечислить церемонии, существующие у племен, ведущих более или менее бродячий образ жизни и питающихся частично сбором плодов, клубней и корней, стоит вспомнить разнообразие аграрных обрядов везде, где человек получает от обработанной земли пропитание, дабы показать, что первобытный человек заботится об установлении

хороших отношений с растениями, от которых зависит его жизнь, не меньше, чем с животными. Б. Гутман не раз останав-

==448

ливался на чувствах признательности и почтения, питаемых джагга по отношению к банановому дереву, которое, так сказать, породило их цивилизацию, кормит их и от которого они получают помощь и защиту.

В египетском Судане у ашоли «охота начинается обычно с жертвоприношения... Джок-Тим (дух кустарника, обычно представляемый в образе змеи) должен быть умиловивлен приношениями молока и *мериссы*, которые кладутся в кустарник, чтобы он мог их пить. В награду он соберет добычу в место, благоприятное для охотника». Точно так же у ланго «перед первой охотой сезона, длящегося с сентября до декабря, происходит церемония, во время которой заручаются добрым расположением кустарника, ее действие остается в силе для любой охоты в течение всего сезона». Таким образом, чтобы охота была удачной, недостаточно благорасположения тех или иных нужных животных. Столь же необходимо, чтобы деревья и другие растения леса были хорошо расположены к охотникам. Последние отлично знают, что им надлежит делать. Они приносят духу леса подобающие дары и жертвы. В ответ на эти приношения и благодаря им лес оказывает помощь охотникам.

Особенно ярко сказывается забота первобытных людей о завоевании благорасположения растений и деревьев, когда они имеют дело непосредственно с ними. Не останавливаясь здесь на педантичных предосторожностях, которые предпринимаются многими туземцами Индонезии для того, чтобы не оскорбить «матери риса», а также на аграрных обрядах, столь хорошо изученных Маннгардтом, я ограничусь сообщением нескольких знаменательных фактов.

Вот, например, как действуют дровосеки одного племени каттури в Индии. «Перед тем как начать операцию... они совершают некоторые умиловивительные обряды, поклоняясь одному дереву, которое называют *кире*. Они запасаются кокосовым орехом, красной краской и небольшим количеством ароматической смолы; затем выбирают надлежащее дерево, натирают его ствол около корня краской, сжигают перед ним смолу и открывают орех. После этого дровосеки складывают руки в молитвенной позе и обращаются к дереву с просьбой благословить их предприятие и позволить приготовить *катеху* в изобилии. Таким образом они этой церемонией делают из дерева второстепенное божество... Они разделяют орех между лицами, окружающими дерево. На следующий день каттури идут в джунгли и осматривают деревья *кире*... Эти люди суеверно боятся, что их предприятия потерпят крушение, если кто-нибудь из них заговорит в тот момент, когда срубаемое дерево начинает падать: вот почему они большей частью хранят гробовое молчание».

29

==449

Дерево, которое намереваются срубить, требует, как и животное, которое хотят убить, осторожного к себе отношения. Для того чтобы оно позволило себя срубить и при этом не произошло никакого несчастного случая, необходимо его согласие. Следует также умиловить и другие деревья этой же породы, ибо они могут почувствовать раздражение в связи с тем, что проделали над одним из них, и не позволить операции удалиться в будущем. Отсюда и те церемонии, которые, согласно выражению Макинтоша, составляют своего рода культ.

Мьеберг сообщил аналогичные факты, переведенные им на анимистический язык. «Души растений особенно восприимчивы, и следует их умиротворять, когда кто-нибудь занес руку на какое-нибудь из этих земных существ. Если, например, для постройки жилища пришлось срубить несколько деревьев, то соблюдаются покаянные обряды в течение целого года. Если для изготовления венцов нового дома пришлось срубить железное дерево, то следует воздерживаться от определенных лакомств в течение трех лет.

Особый почет полагается душам камфарного дерева и дерева упас, которое доставляет знаменитый яд для стрел. Тот, кто к ним прикасается, сейчас же платит штраф. Нельзя называть дерево его настоящим именем.

Судя по поведению туземцев, растение вроде риса, обладает, на

их взгляд, могущественной душой. Перед посевом, во время роста и жатвы туземец Борнео старается всеми силами расположить рис в

свою пользу, дабы жатва была обильной».

Туземцы островов Трек (Микронезия) считают абсолютно необходимым для избежания голода обеспечить себе благорасположение хлебного дерева. «Плоды этого дерева, по их верованиям, приходят из небесной страны Эаур. Они слетают на землю и размещаются на хлебных деревьях. *Суатомайи* (человек, умножающий плоды хлебного дерева) должен добиться того, чтобы возможно большее количество

плодов расположилось на деревьях.

Как только *суатомайи* начинает работу, все племя, вернее говоря, весь остров вступает в священный период. Объявляются определенные запреты, обязательные для каждого (особенно пищевые запреты, причем нельзя есть под хлебным деревом). Кроме того, запрещено совершать туалет под этими деревьями, рубить деревья, строить жилища или лодки, разводиться огонь, шуметь близ хлебных деревьев и т. д. Эти предписания выражают стремление туземцев избежать всего, что могло бы оскорбить деревья и напугать молодые плоды, которые слетают, чтобы на них расположиться.

На некоторых островах дело заходит еще дальше. Когда начинается период *атомайи*, т. е. роста плодов хлебного дерева, туземцы за-

бираются на кокосовые деревья, сбивают с них орехи и бросают их в море... Обычное место деятельности *суатомайи* — хижина из хлебного дерева... В середине хижины нагромождены приношения, дары племени благосклонным божествам страны Эаур и душам покойных *суатомайи*... Утром и вечером *суатомайи* выходит из дома, прогуливается под хлебными деревьями, по берегу моря и по горе. То тут, то там он поднимается на хлебное дерево, чтобы посмотреть окрест, и дует в свою раковину. Когда *суатомайи* совершает прогулку, никто не должен его беспокоить.

Чаще всего *суатомайи* одновременно и *суатом-ик*, т. е. умножитель рыб. Его должность заключается в том, чтобы при помощи своих колдовских средств заставить подойти к берегу достаточное количество сардин...

Когда умирает какой-нибудь *суатомайи*, у него отрезают часть волос и ногтей. Туземцы боятся, чтобы уходящая душа (покойник) не унесла с собой всего урожая плодов хлебного дерева. Для того чтобы этому воспрепятствовать, сохраняется какая-нибудь частица трупа. Душа умершего *суатомайи* отправляется прямо в страну Эаур к ушедшим до него собратьям».

Эта же потребность в обеспечении благорасположения растений или животных, считающегося абсолютно необходимым, внушила в других местах множество церемоний и обрядов, подобных обрядам туземцев островов Трек. Правда, эти обряды относятся не к сбору плодов, а к рыбной ловле и охоте. В английской Новой Гвинее, например, у устья реки Ванигела, когда начинается сезон охоты на дюгоня, первая экспедиция отправляется лишь после того, как племя подверглось некоторому количеству табу. Один из туземцев, который делается священной особой, живет вдали от племени, соблюдает почти полный пост и оказывает магическое действие на дюгоней, дабы убедить их и заставить явиться. Все племя, исполненное напряженного ожидания, следит с глубоким благоговением за усилиями того, кто служит в этот момент как бы воплощением племени и призван сделать дюгоней покорными и готовыми дать себя убить. Ландтман дал подробное описание такого церемониала на острове Кивай. На той же Новой Гвинее, в Майлю, перед отправлением экспедиции, собирающейся в морской поход за свиньями для церемонии Гови, специально назначенный человек сосредоточивает на своей особе все необходимые мистические приготовления. «В течение всего поста он является священным для других. Он остается в Майлю, запершись в жилище, вход в которое всем другим лицам воспрещен. Лишь мальчики или друзья мужского пола могут приносить ему пищу. Малейшее движение с его стороны может вызвать неудовольствие духов, а следовательно, неудачу экспедиции... У туземцев, живущих близ

29

==451

бухты Оранжереи, этот человек оказывается после поста таким слабым и тощим, что в течение овраделенного времени едва способен стоять и ходить».

Во всех этих и других подобных случаях (а их можно прибавить много) повелительная потребность в получении достаточного количества необходимых плодов или животных породила, наряду с более или менее развитой техникой земледелия, охоты или рыбной ловли, то, что можно было бы назвать мистической, если не религиозной, техникой. Церемонии и табу составляют своего рода ритуал. Человек, который «сосредоточивает на

своей особе» мистические процедуры и подвергает себя в течение этого периода самому жесткому умерщвлению плоти, человек, который выступает предметом всеобщего почитания и благоговения, настолько, что никто не смеет беспокоить его, является подлинно «священной особой», устанавливающей интимное сопричастие между племенем, которое целиком живет в нем в этот момент, и сущностью, гением дюгоней, диких свиней, хлебных деревьев и т. д. В начинающейся охотничьей, рыболовной и иной кампании племя впредь может рассчитывать на их благорасположение. Этот священный человек — обязательный и привилегированный посредник между племенем и невидимыми силами, благорасположением которых племя должно заручиться. В этом смысле он соответствует священнику или жрецу в той мере, в какой позволительно употреблять данное выражение по отношению к ритуалу, где квазижреческая и священнослужительская функция заключается не в обращении к божеству, а в оказании магического действия на мистическую сущность определенных животных или растительных видов.

8. Воздействие на «расположение» неодушевленных предметов

Неодушевленные существа — реки, скалы, горы, произведения рук человеческих, жилища, орудия, предметы вооружения и т. д. — могут, как и живые существа, оказывать хорошее или дурное влияние на судьбу или успех тех, кто с ними соприкасается или ими пользуется. Поскольку первобытный человек допускает, как нечто само собою разумеющееся, однородность всех существ, он не видит в своей зависимости от копья или челнока ничего более странного, чем в зависимости от вещей птиц или от соплеменников. К тому же никакая метаморфоза не представляется ему, как известно, невозможной. Для первобытного мышления все значение заключается не в форме существ, которая в любое мгновение может коренным образом измениться, не в их физико-химических или физиологических функциях,

==452

о которых оно и не догадывается, а во влияниях, исходящих от них, следовательно, **в их «расположении».**

Вот почему первобытный человек не рискнет перебраться вплавь через опасную реку, не попытавшись завоевать ее благорасположение. В зависимости от успеха или неудачи он либо доберется здоров и невредим до другого берега, либо утонет, либо будет схвачен крокодилом. Чаще всего, как свидетельствуют источники, перед тем как броситься в воду, он обращается с молитвой к духу или богу реки и приносит жертву. Однако трудно разобрать, выражает ли этот анимистический язык достаточно точно то, что на уме у туземца, или язык — перевод, передача содержания примитивного сознания в выражениях, которые наблюдатель применяет не задумываясь, так как они ему привычны. Совершенно верно, что туземец домогается благорасположения и покровительства и приносит жертву, дабы их добиться, однако во множестве случаев он обращается не к духу и не к богу, а к самой реке. Греческая и латинская мифологии приучили нас с детства населять природу, даже неодушевленную, второстепенными демонами и божествами. Но мы совершили бы ошибку, если усматривали бы в этом универсальную форму, обязательную для определенных мистических представлений во всех обществах. Когда первобытный человек заботится о расположении существа или даже неодушевленного предмета, когда он пытается установить с ним хорошие отношения, то ему для этого вовсе не обязательно предполагать, что в этом существе или предмете обитает дух. Достаточно знать, что в сношениях с этими существами и предметами никакие меры осторожности не бывают лишни.

Нескольких примеров, взятых из тысячи, будет, несомненно, достаточно для того, чтобы это показать. «Молния хочет, чтобы ее боялись, — пишет один миссионер в Лессуто, — град требует, чтобы совершались определенные обряды, предписанные туземным знахарем; каждая болезнь имеет свои требования, которым следует подчиняться. Во многих местах, где засухи бояться, как худшего бедствия, дождь — объект величайших предосторожностей. Здесь остерегаются самым тщательным образом всего, что могло бы отпугнуть или отдалить дождь: изощряются в выдумках, чтобы вызвать дождь и продлить его. В словаре языка сото (Южная Африка) мы читаем: *рока* — хвалить, восторгаться, петь дифирамбы кому-нибудь; *ксо рока пула* — призывать дождь магически, восхваляя его». Об одном бечуанском племени сообщается: «Это был момент, когда делали дождь, и вождь, возглавлявший церемонию, отдал приказ: если дождь не пойдет с достаточной силой, чтобы как следует пропитать землю, пусть никто не отправляется на плантации для работы, пусть никто не делает никаких приготовлений для этой работы. Дождь пошел, но не

==453

сильно и с перерывами, и, несмотря на запрещение начальника, несколько женщин взяли мотыги и отправились работать. Когда это стало известно вождю, он пришел в большую ярость». И действительно, женщины, которым дождь мешал работать, невольно должны были желать, чтобы он перестал, а это желание могло отпугнуть дождь.

В другом месте у кафров один делатель дождя возложил на миссионера ответственность за свой неуспех. «У меня никогда не было затруднений с деланием дождя, — сказал он, обращаясь к народу, — до того момента, пока он не явился сюда (миссионер Шоу). Однако теперь не успеваю я собрать тучи и довести дождь до того, чтобы он обильными струями пал на сухую и жаждущую землю, как начинается «динг-динг-динг» (намек на колокол в часовне), которое разгоняет тучи и мешает дождю пролиться на вашу землю». Относительно соседнего района сообщается: «Каких только жалоб не приходилось выслушивать миссионеру. Жаловались не только на то, что он держит у себя вредоносного кафра, околдовавшего небо, но и на то, что сам колдовал подобным образом. Он будто бы не хотел дождя, потому что не закончил своей постройки. Крест на церкви, труба на кухне, вода, проведенная миссионером на свой участок, — все это были злодеяния, которые, по мнению зулусов, могли помешать дождю». Такие обвинения часто раздаются в адрес миссионеров. Последние видят в подобных обвинениях новые доказательства коварства и лживости делателей дождя, злоупотребляющих суеверностью соплеменников, чтобы свалить на миссионера ответственность и недовольство за собственные неудачи. В этом миссионеры, за редкими исключениями, ошибаются. Делатель дождя обычно вполне добросовестен. Он верит в действенность своих операций. Он вместе с племенем убежден, что, если во время этих операций происходит что-нибудь из ряда вон выходящее, небо оказывается околдованным и напуганные тучи проносятся дальше. Вот почему дождь перестает падать, когда белые звонят в колокола, «заставляя плакать железо», согласно живописному выражению одного негра банту.

На Новой Померании, когда идет слишком много дождей, сулка, чтобы прекратить дождь, «кладут в огонь камни, сопровождая свои действия определенными словами. Когда камни нагреваются, их выносят наружу и произносят определенные формулы. Капли дождя, падая на эти камни, обжигаются, и тогда дождь прекращается».

Глава III ЦЕРЕМОНИИ И ПЛЯСКИ

В большинстве так называемых первобытных обществ в определенное время года уже не только отдельные лица и семьи, а вся общественная группа, клан или племя стараются обеспечить себе благосклонность и помощь невидимых сил, от которых зависит их процветание и даже само существование.

Это коллективное усилие находит свое выражение в церемониях. Последние занимают часто чрезвычайно важное место в общественной жизни не только по продолжительности затрачиваемого на них времени, но и по количеству труда, требующегося на их подготовку. Мы располагаем большим числом хороших описаний церемоний. Наша цель — не изучение церемоний, а лишь попытка вскрыть те задачи, которые более или менее смутно ставят себе туземцы, справляя их, выявить отношения, устанавливающиеся между участниками церемоний и невидимыми силами, которые, как предполагают, присутствуют на этих церемониях.

1. Магическое умилоствление

Мы, по крайней мере на Западе, привыкли сталкиваться с тем, что религиозному чувству зависимости, потребности в защите и в общении сопутствует представление об одном или нескольких высших существах. У него или у них просят помощи или поддержки, на него или на них возлагается надежда на спасение. Мы даже не мыслим себе культа без более или менее четко очерченных и персонифицированных божеств. А между тем у большинства первобытных племен нет ничего подобного. «Выполнение церемоний, — пишут Спенсер и Гиллен, — не ассоциируется в сознании туземцев с мыслью о призыве к какому-нибудь высшему сверхъестественному существу». Конечно, Спенсер и Гиллен вовсе не думают оспаривать, что посредством своих церемоний арунта стремятся обеспечить себе помощь и поддержку мистических сил. Напротив, в этом как раз заключается, согласно Спенсеру и Гиллену, их главный смысл. Однако авторам никогда ни в одной из церемоний не удалось наблюдать, чтобы туземцы поклонялись какому-нибудь индивидуальному существу вроде божества, демона или духа.

Нам, несомненно, трудно понять весьма сложные обряды умилоствительного характера, действие которых должно совершиться магически или, так сказать, автоматически, без обращения к существу,

способному слышать, позволить убедить себя, умиротворить, склонить и т. д. А между тем именно такой характер имеют обряды многих первобытных людей; предыдущие главы дают нам возможность понять, почему это именно так. Первобытные люди рассматривают расположение любых существ не как склонности или состояния, психические по существу, а

как полуфизические реальности, на которые можно воздействовать прямо магическим путем. Первобытные люди, следовательно, не имеют никакой нужды в том, чтобы воображать себе невидимые силы, расположение которых они стараются завоевать, в форме индивидуальных существ, еще меньше — в качестве личностей, хотя и это случается им делать.

Что касается элементов; свойственных именно этим церемониям и не встречающихся или еле различимых в культах других обществ, то их выявит общий анализ фактов. Мы, насколько это возможно, попытаемся определить, что означают наиболее существенные черты магических церемоний.

2. «Интичиума» австралийцев

Прежде всего отметим, что эти церемонии в Австралии, Новой Гвинее и других местах, как правило, похожи на драматические представления. Намечаются действующие лица (в соответствии с кланами, специально заинтересованными в каждом эпизоде церемоний), каждому из которых поручена определенная роль. Роль тщательно заучивается и репетируется. Ритм плясок отмечается хлопающими в ладоши или мерно ударяющими себя по бедрам женщинами, а часто и барабанами. Публика, напряженно следящая за сценами, все перипетии которых наперед известны каждому из присутствующих, состоит из остальной части племени и из членов соседних племен, если их пригласили на празднество.

Не раз описывались, например Г. Кетлином и М. Нейвидом, пляски, какие устраивали равнинные индейцы Северной Америки перед охотой на бизонов. В них индейцы представляют, «разыгрывают» отдельные эпизоды предстоящей охоты. Один из участников, покрытый бизоньей шкурой, подражает движениям пасущегося животного; другие, изображающие охотников, приближаются к нему с бесчисленными предосторожностями, внезапно нападают и т. д. Однако не следует задерживаться на очевидной пантомиме. Она лишь внешняя, зрительно воспринимаемая сторона церемонии. Последняя имеет также и глубокий символический смысл. Церемония в действительности представляет собой не игру, а нечто совсем иное. По убеждению индейцев, церемония мистически действует на расположение, а следовательно, и на поведение бизонов: после нее животные позволяют

==456

себя обнаружить, приблизиться и убить. Точно так же, наблюдая некоторые эпизоды церемонии посвящения у арунта, «можно в первый момент подумать, что действующие лица хотят изобразить лишь повадки определенных животных. Однако речь идет о чем-то более глубоком. Дело в том, что каждый актер представляет предка (являвшегося одновременно и тотемическим животным), который жил в мифические времена Алчеринга».

Здесь не место анализировать и интерпретировать во всех подробностях церемонии, описанные Спенсером и Гилленом, некоторые из них длятся много месяцев. Напомним только, что все в церемониях имеет мистическое значение, начиная с первого момента, когда «заклинают площадку» (*singing the ground*), на которой должна разыгаться церемония, и юноши пускают себе из вены на руке кровь, орошающую других действующих лиц, вплоть до конца церемонии, когда уничтожают предметы, использовавшиеся для празднества.

Чаще всего церемонии преследуют не одну цель, а несколько. Подражая тому, что делали в конкретных обстоятельствах мифические предки, воспроизводя их жесты и действия, участники церемоний приобщаются к ним и становятся реально сопричастными их сущности. Одновременно с этим новичков, коим предстоит включиться в поколение старших, вводят в тайны священных обрядов, от которых периодически зависят благосостояние и благополучие общественной группы. А заодно участникам церемоний удается вызвать умножение, усиленный и быстрый рост растений и животных, являющихся тотемами разных кланов племени. Поэтому в церемонии, связанной с определенным тотемом, действующие лица — члены этого тотема. «Церемонии, — добавляет Штрелов, — справляются в местах, каким-нибудь образом связанных с легендой о том тотемическом предке, который фигурирует в действе. Туземцы верят, что в этих местах присутствуют соответствующие тотемические животные, скрытые в скалах и под землей, откуда они выходят, когда во время церемоний старики орошают своей кровью скалы. Здесь, где в начале времен почил или превратился в *чурингу*, например, предок кенгуру, притаились в скалах кенгуру, которых магическая операция заставляет выйти». Спенсер и Гиллен, по существу, говорят то же самое.

Штрелов отмечает, что эта операция преследует цель умножения тотемических животных или растений, наделения их энергией и силой. Когда речь идет о съедобных растениях или животных, то церемония, естественно, служит интересам тех, кому никакое табу не мешает их есть. К тому же, по мнению Штрелова, туземцы справляют эти церемонии не ради пищевых выгод. В качестве доказательства он, кроме ссылки на слабый альтруизм туземцев, приводит тот факт, что они устраивают подобные церемонии и для таких тотемов, кото-

==457

рые не приносят никакой пользы или' бывают даже вредны. Это делается потому, что «так установлено предками». Штрелов воспроизводит список тотемов, которые не являются ни животными, ни растениями и чей культ не может иметь, никакого иного мотива, кроме повиновения предкам. «Для некоторых тотемов, однако, указываются специальные мотивы».

Спенсер, напротив, настаивает на благодеяниях, которые арунта надеются извлечь из своих церемоний. «Глава каждой тотемистической группы обязан раз в году совершать особую церемонию для обеспечения роста своего растительного или животного тотема. Туземцы твердо верят, что с помощью колдовства они в состоянии заставить животных и растения расти и размножаться. Церемония всегда происходит незадолго до того времени, когда начинается размножение этих животных. Если количество животных увеличивается, то причиной случившегося признается магия того или иного человека; когда происходит обратное, то неудача относится и за счет более сильной враждебной магии какого-нибудь злонамеренного врага. Когда животные прибавились в числе, люди, не принадлежащие к данному тотему, приносят на стоянку некоторое количество пищи и передают ее главе (тотема). Он отведывает немного пищи и передает остальное другим, говоря, что он ее сделал для них и что теперь они могут ее есть».

Позже Спенсер имел случай присутствовать на церемониях посвящения у какаду, племени в Северной Австралии, живущего на большом расстоянии от арунта. Последняя и наиболее важная часть церемонии *мурайян* кончается у них следующим образом: «Когда принесли все

жезлы и все камни, многие из которых были замечательно разукрашены, их расположили в круг, после чего состоялась заключительная пляска; мужчины очень быстро бегали вокруг, время от времени нагибаясь с вытянутыми руками и крича: «*Брау! Брау!*», т. е. «Дайте! Дайте!» Как мне впоследствии объяснили туземцы, они обращались к различным животным и растениям, представленным жезлами и камнями, с просьбой или, вернее, с требованием, чтобы те обеспечили их соответствующей пищей.

Эта церемония в высшей степени заинтересовала меня, потому что в основном она была, очевидно, равнозначна церемониям *мбамбиума* или *интичиума*, которые Гиллен и я видели и описали впервые у арунта...

Движения людей, когда они танцевали вокруг церемониальных предметов или катались по земле, все время сжимая эти предметы в руках, как будто отчетливо указывали на то, что участники церемонии устанавливают тесную связь между собой и тотемическими растениями и животными, которые представлены священными жезлами и камнями». В этой священной связи мы узнаем то, что называем со-

==458

причастием. Символизм посвящения у какаду менее сложен, чем символизм церемоний, подробно описанный в «Туземных племенах Центральной Австралии», но, согласно замечанию Спенсера, природа их в основном одинакова. У арунта и лориджа символы менее просты, чем у какаду (жезлы и камни). Однако как те, так и другие призваны обеспечить сопричастие племени, с одной стороны, и животных и растений, в которых оно нуждается для существования, — с другой. Сопричастие, в свою очередь, благоприятствует воспроизведению и росту данных животных и растений.

Перед нами, согласно Спенсеру, магические операции. По существу, они не отличаются от тех, которые мы анализировали в предыдущей главе. И здесь речь идет о том, чтобы обеспечить себе благорасположение тотемического предка и животных или растений, которые ему сопричастны. «Дайте, дайте», — молят они. Церемония под конец сосредоточивается в просьбе или в формальном требовании: это своего рода молитва, имеющая магическую силу и принудительный характер заклинания.

3. Церемония *хориому* у папуасов

Ландтман дал нам подробное описание церемонии *хориому* у папуасов острова Кивай. Это одна из их главных тайных церемоний. Она представляет собой ряд плясок и обрядов, имеющих характер пантомимы. «Одна из основных целей церемонии — оказание помощи охотникам, отправляющимся бить гарпунами дюгоней (морских коров)... Церемония связана с культом мертвых, и, как обычно, действующие лица в ней — мужчины. В церемонии принимают участие все мужчины племени. Они замаскированы и переряжены так, чтобы выглядеть духами «исчезнувших», т. е. покойников. Они представляют, таким образом, огромное число различных сверхъестественных личностей, причем каждое лицо или каждая группа лиц носит на себе свои особые индивидуальные знаки. Женщины в сопровождении старших детей составляют публику. При помощи некоторых трюков их заставляют верить, что они действительно видят своих покойников и других духов, поэтому некоторые моменты

действия сопровождаются воплями и стенаниями. Каждый день женщины приносят пищу в дар покойникам. Существует даже специально подготовленная сцена, и, действительно, площадка *хориому* в основных чертах напоминает театр. Имеется занавес и внутреннее помещение для духов (покойников), где они скрываются от взоров публики. Покойники появляются перед публикой и пляшут порознь на открытой части площадки, удаляясь после каждого номера в свое священное убежище. На одной стороне площадки, отведенной для пляски, помещается оркестр... ко-

==459

торый иногда во время игры поет: плясуны не поют никогда, чтобы не выдать себя голосами. Зрители держатся поближе к берегу».

Церемония *хориому*, подобно некоторым церемониям арунта, продолжается несколько недель. Обычно она совершается ежедневно перед закатом солнца, с перерывом на день или два, т. е. на время, необходимое для охотничьей вылазки на дюгоней. Церемонии предшествуют две недели различных игр (туземцы прыгают через веревки, играют в своего рода хоккей и т. д.), которым приписывается некая магическая сила, благоприятная для охоты. Затем появляются духи (покойники), и этим начинается сама церемония.

Не может быть и речи о том, чтобы подвергнуть анализу или хотя бы перечислить те многочисленные эпизоды, которые, следуя один за другим, трогают, волнуют, пугают, а иногда и смешат зрителей. Для того чтобы дать некоторое представление об этом, я укажу только на роль персонажа, носящего название *муру* и имеющего прямое отношение к охоте на дюгоня и на черепаху.

Муру появляется один. Он несет на плечах наконечники гарпунов и веревки, которыми связывают колья площадок, откуда бросают гарпуны. Сами колья в настоящий момент находятся в святилище вместе с древками гарпунов. Много веревок намотано у *муру* вокруг бедер, а икры его ног окутаны банановыми листьями. *Муру* не пляшет. Он ходит вокруг арены, наклонившись вперед, согнув ноги, едва не падая то направо, то налево. Он безостановочно дует в рог из раковины. После обряда наконечники гарпунов и веревки разбираются владельцами... Этот обряд и предметы, для него употребляющиеся, приносят, как предполагается, счастье при охоте на дюгоней.

«Утром, к концу церемонии, мужчины спускают челноки в море и готовятся плыть за дюгонями... Они берут предметы, лежавшие во время церемонии в святилище, и в определенном порядке, приплясывая, бегут почти галопом к лодкам». Начинается охота, причем совершается еще много обрядов, в особенности когда первый дюгонь приносится на землю и съедается. Наконец, наступает последний день *хориому*. Духи возвращаются в обитель мертвых. Последний выход из святилища принадлежит *муру*, который появляется в пышном наряде со всеми аксессуарами. За ним тащится веревка, привязанная к его поясу. Вдруг мужчина, стоящий у входа в святилище и держащий другой конец веревки, с силой тянет *муру* к себе и валит его на землю. Наиболее видные гарпунщики относят *муру* в святилище головой вперед. *Муру* не должен дрыгать ногами и шевелиться в руках несущих, так как он призван «учить» дюгоней спокойно отдавать себя в руки охотников после того, как в них попал гарпун.

На следующую ночь, когда мужчины отправляются на скалы, *муру* должен остаться один в святилище. Отсюда он в состоянии следить за

==460

ходом охоты, так как духи гарпунщиков, которым повезло, являются к нему и дают знать о своем присутствии следующим образом: в тот момент, когда гарпун поражает дюгоня, растительное украшение, привязанное к гарпунщику и его орудиям, отвязывается, и *муру* чувствует судорогу в соответствующей части своего тела. «Это не сон, это реальное чувство». *Муру* освобождается от своего плена лишь утром. Это он, говорят туземцы, приносит удачу во время охоты на дюгоня.

После совершения последних обрядов охотничья экспедиция заканчивает церемонию, которая как раз затем и устраивается, чтобы сделать удачной ловлю. Благодаря церемонии охотникам удастся избежать бед, которые могли бы навлечь на них дурные влияния. Мужчины теперь не потонут, запутавшись в веревке, которая распускается в тот момент, когда охотники бросаются в воду, метнув гарпун. Дюгоны не будут упорно ускользать от охотников, напротив, они приблизятся к площадкам, так что охотники смогут их увидеть и не промахнуться. Пораженные гарпуном, дюгоны позволят себя взять без всякого сопротивления, а другие дюгоны вслед за ними явятся, чтобы отдаться в руки охотников. Всем этим охотники обязаны той силе, которую имеют представления, обряды, пляски, песни, пантомимы, составляющие церемонию *хориому*. Именно эта церемония учит дюгоной отдаваться в руки охотников, наконечники гарпунов поглубже проникать в тело добычи, веревку не душить ловца и не мешать его движениям, подобно тому как другие церемонии учат таро давать побеги и расти, кокосовые пальмы приносить орехи и т. д. Слово *учить* часто фигурирует в том pidjgn-english, на котором туземцы разговаривают с Ландтманом. Оно метафорически выражает то магически-умилостивительное действие, которое стремятся оказать также и австралийцы посредством своих церемоний, отличных по форме от церемоний папуасов Кивай, но рожденных теми же потребностями и развивающих те же темы. Дело в том, что и те и другие одинаково преследуют цель осуществить мистическое сопричастие между общественной группой и животными или растительными видами, необходимыми для ее существования. В обеих церемониях сопричастие обеспечивается присутствием предков; у арунта — тотемических предков, у папуасов Кивай — недавних покойников, память о которых не окончательно еще стерлась.

4. Магически-умилостивительные пляски

Не останавливаясь больше на этих церемониях, подобие которых мы находим во многих других районах Австралии и Новой Гвинеи, отметим, что нечто аналогичное встречается и в Южной Африке, хотя бы у бергдама (чтобы ограничиться одним только примером). Они

==461

и здесь покоятся на сходных представлениях. «Совершенно неправильно, — пишет феддер, — рассматривать пляски исключительно как забаву. Напротив, подлинные пляски, именующиеся *geis*, представляют своего рода культ. Правда, они служат образцами для будничных плясок. Но последние являются подражанием настоящим пляскам и своего рода игрой: это легко узнать хотя бы по тому, что в подражательных плясках нет барабанов и участники не наряжены...

Одному из мужчин поручается зажечь большой костер на танцевальной площадке, которая находится на краю селения. Очень важно, чтобы это был мужчина с безупречным характером и его нельзя было упрекнуть, например, в недостатке рвения к охоте. Лишь в том случае, если хорош зажигатель огня, соответствующим будет и сам огонь. И только тогда, когда хорош огонь, удачной будет пляска. И лишь удачная пляска может оказаться благодетельной, т. е. собирательство и охота дадут обильные плоды. Если туземцы заметили, что после какой-то пляски охотникам особенно повезло, то они вспоминают, кто тогда зажигал огонь, и в будущем всегда поручают данную процедуру этому человеку. Если в селении нет мужчины, у которого, так сказать, легкая рука, все занимаются огнем попеременно».

Этот выбор проливает свет на цель или по крайней мере на одну из главных целей пляски. Последняя должна благорасположить животных, преследуемых на охоте мужчинами, плоды и корни, разыскиваемые и собираемые женщинами. Если зажженному определенным лицом священному огню и последовавшей затем пляске удалось обеспечить благорасположение требуемых животных и растений, бергдама и впредь будут доверять данному лицу эту важную операцию, точно так же как бушмены предпочитают употреблять старую стрелу, раз попавшую в цель, или как рыболовы Лоанго без конца пользуются одними и теми же сетями, изношенными и залатанными, если им показалось, что рыба охотнее дает себя ловить этими сетями, чем другими, более новыми.

Зажигатель огня приносит, следовательно, счастье сам по себе; пляска тоже оказывает магически-умилостивительное действие. Феддер говорит об этом совершенно определенно: «Глубокое значение плясок заключается в следующем: они призваны посредством своего рода волшебства заставить дичь отдаваться в руки охотника. Я отметил в своих записях двадцать два различных вида плясок, которые все носят имена каких-либо животных, например: шакала, гиены, леопарда, льва, тигра, гепарда, горлицы, тукана, ястреба, орла, слона и т. д. Искусство плясунов заключается в том, чтобы, наклонив вперед верхнюю часть тела (чаще всего туземцы стремятся представить четвероногих), ловко подражать характерным движениям животного, так чтобы все его узнали... Шеренга плясунов не принимает участия

==462

в пении. Однако, когда этого требует ситуация, они воспроизводят крики животных, которым подражают.

Кроме так называемых звериных плясок существуют другие, которые относятся к дождю, грозе, скапливающимся тучам. Плясками поминают предков и героев. Мужчинам приходится представлять их подвиги. В то время как плясуны не могут менять свое место,

мужчины описывают круг вокруг огня или движутся кривой линией за шеренгой плясуней. Группу ведет руководитель пляски. Он обязан одновременно воспевать те явления природы, которые не поддаются пантомимическому воспроизведению. Руководитель пляски импровизирует короткую фразу в форме стиха. Женщины отвечают непонятными песнопениями, и мужчины пляшут с теми же движениями, что и женщины, с той лишь разницей, что передвигаются вслед за руководителем пляски.

Фиксированных дат для этих плясок не существует. Их организуют, когда складывается общее мнение, что охота и собирательство недостаточно успешны. Пляски дождя устраиваются в начале

дождливого периода».

Эти пляски, подражающие движениям определенных животных, встречаются почти везде: в Северной Америке, в Центральной и Южной Австралии и т. д. Ландтман описывает их и для острова Кивай. «Почти все пляски под открытым небом могут быть названы миметическими или пантомимами, поскольку они воспроизводят движения реальных животных. Они принадлежат к числу наиболее красивых: есть среди них очень живописные пляски, в которых обнаруживается много таланта. Дело в том, что плясуны не механически копируют различные движения животного: жесты участников, упрощенные и стилизованные, подражают характерным чертам каждого зверя. Не всегда без предварительного разъяснения можно понять, что представляют эти пляски, но если вы уловили их смысл, то следите за игрой плясунов с искренним восхищением».

Тоба в Гран-Чако «с нетерпением ждут поры алгароба, растения, которым они питаются (конец ноября — конец января). При помощи различных магических операций они стараются ускорить ее наступление. В то время как матако, например, бьют в барабан каждую ночь приблизительно за месяц до начала поры алгароба, чтобы подействовать на духа растений и прогнать злых демонов, которые пытаются помешать созреванию плода, тоба с той же целью устраивают церемониальную пляску, носящую название *номи*. Они верят, будто пляска приводит к тому, что алгароба «спешит» и урожай будет обильным. В течение сезона пляска продолжается каждый день, и туземцы полагают, что она не перестает действовать на плоды.

==463

5. Мистическое значение масок и инсценировок в тайных церемониях

Возможно ли проникнуть несколько глубже в смысл этих магически-умиловительных церемоний и плясок? Из сказанного выше следует, что туземцы рассчитывают не только на магическую силу, свойственную обрядам, пляскам, песням и т. д., но и на помощь предков или недавних покойников, присутствие которых обеспечивается церемониями.

Наблюдатели, свидетельства которых достаточно подробны, почти всегда определенно об этом упоминают. Но, независимо от их слов, мы вправе именно так истолковать дошедшие до нас сообщения, поскольку в них указывается, что в церемониях и плясках, о которых идет речь, употребляются не только звериные маски. Ведь не подлежит сомнению, что почти во

всех плясках участники, носящие эти маски, представляют духов, т. е., за отдельными исключениями, покойников или предков.

Но слово *представлять* должно пониматься здесь в самом буквальном смысле, в каком первобытные лю^л употребляли его, т. е. «снова ставить перед нами, вновь вызывать появление того, что исчезло». В течение всего времени, пока действующие лица и плясуны носят маски, благодаря самому факту, что маски на них надеты, туземцы не только представляют покойников и предков, изображаемых масками, они эффективно становятся на время этими покойниками и предками, они реально *суть* конкретные покойники и предки. На взгляд примитивных людей, одновременное присутствие в двух разных местах, как известно, не суть нечто непостижимое или поразительное: обитатели иного мира в состоянии, не покидая его, появляться в этом мире, нужно только уметь их вызывать. Но как раз этой цели и служит сила церемоний.

Ношение маски в церемонии яе игра, а нечто совершенно иное. Это наиболее серьезная и важная в мире вещь: прямое и непосредственное общение и даже интимное сопричастие с существами невидимого мира, от которых ждут необходимой благосклонности. Индивидуальность участника церемонии временно уступает место индивидуальности духа, которого он представляет, или, вернее, та и другая временно сливаются воедино.

Описанные верования и обряды покажутся, несомненно, менее странными, если, освободившись на время от наших собственных мыслительных привычек, мы попытаемся встать на точку зрения первобытных людей. Прежде всего, как мы уже видели, общая ориентированность первобытного мышления заставляет их жить в постоянной близости к сверхъестественному миру, т. е. к обитающим в нем силам, гениям животных или растительных видов и иным членам клана

==464

(по замечательному выражению фьюкса, к тем, которые покинули наш мир для мира иного). Однако, в отличие от нашего понимания, надеть маску вовсе не означает просто облачиться в другой наряд, под которым личность останется неизменной. Надеть маску — значит подвергнуться реальному превращению. Маска для головы — то же, что шкура для остального тела. Человек, надевающий на голову маску, изображающую птицу, превращается, по крайней мере частично, в данную птицу, подобно тому как облачающийся в шкуру медведя или волка уже тем самым становится этим зверем. Достаточно вспомнить людей-пантер и людей-леопардов Западной Африки. Надев шкуру животного в определенной, магической обстановке, они чувствуют себя реально превратившимися в пантер и леопардов, ощущая в себе силу их и свирепость.

В черной Африке часто приходится сталкиваться с представлением, что шкура или кожа и тело — одно и то же. *Квото* — тело, шкура. Как во многих языках Конго, одно и то же слово обозначает здесь как шкуру или кожу, так и тело. Смит и Дэль со своей стороны говорят: «Другое колдовское средство, называемое *вакадифундула* (меняющее шкуру), дает человеку способность превратиться в льва или иного зверя». И обратно, животное может магическим путем снять с себя шкуру и приобрести видимость и тело человека. В одной сказке племени кпелле, сообщаемой Вестерманом, рассказывается о крокодиле, который

похитил женщину и стал жить с ней в реке. Однажды муж отправился в путь, чтобы разыскать труп жены. Как раз в этот момент крокодил вышел из воды. Он снял с себя шкуру, спрятал ее у берега и отправился в селение. Муж заметил его, забрал шкуру и повесил ее у себя на кухне.

...Затем он отправился играть со своими приятелями в кости. Среди играющих был и крокодил (в человеческом образе), который стал издеваться над мужем. Муж взял кости и бросил их со словами: «Оставайся неподвижной, крокодиля шкура, которую видели снятой».

Вечером крокодил ушел. Дойдя до берега реки, он стал разыскивать свою шкуру и не нашел ее... Для того чтобы ее заполучить, он возвратил жену ее мужу».

Нечто подобное происходит и в сказке, записанной у племени сафва. «Питон проскользнул в хижину и заснул там. В это время в хижину вошла девушка и сказала: «Я хочу быть женой питона». Питон забрал девушку, и она стала его женой. Однажды ночью жена проснулась и увидела, как питон, освободившись от своей шкуры, сделался человеком. Она быстро схватила шкуру и бросила ее в огонь. На следующее утро питон проснулся и стал искать свою шкуру, но не нашел ее и с этого времени навсегда остался человеком».

30

==465

Такое же верование находим мы и в Северной Америке у пуэбло. Обычная процедура превращения (у колдунов) заключается в надевании шкуры того животного, в которое они хотят превратиться. Подобным образом в сказках пуэбло все звери, сняв шкуру, становятся похожими на людей. В ритуале масок люди, надев на себя маски *кашина*, становятся духами *кашина*.

Последняя деталь указывает, что в вышеприведенных сказках присутствует намек на существование общераспространенного верования подобного рода: лучше и отчетливее нельзя выразить представления, будто шкура и маска имеют одни и те же свойства, одну и ту же магическую силу, а человек есть то существо, маску или шкуру которого он на себе носит. Следовательно, когда во время церемоний и ритуальных плясок их участники надевают маски — а часто они облачаются также в костюм и украшения, завершающие превращение, — они становятся теми существами, которых, на наш взгляд, только символизируют и представляют эти маски.

В этом пункте, как и во многих других, символизм первобытного мышления не имеет, следовательно, того же смысла, что и у нас. На наш взгляд, символ просто изображает или, строго говоря, замещает то, что он представляет. Первобытное мышление не привычно к представлению «как если бы». Обычно оно даже не понимает его. Все аллегории и притчи из Священного писания, рассказываемые миссионерами, они воспринимают буквально, для них это реальные события. То, что мы называем сходством, есть для первобытного человека единичное. Так и символ, в силу сопричастия, реально есть то существо или тот предмет, которые он представляет.

Ежели это так, то церемонии и пляски, во время которых действующие лица облачены в костюмы или маски, имеют смысл и значение гораздо более глубокие, чем им часто приписывается. Несомненно, действующие лица и зрители более или менее отчетливо сознают утилитарную цель, которая преследуется церемониями и плясками, хотя следует учесть цитированное только что замечание Штрелова и иметь в виду, что существуют и такие церемонии, от которых не ждут никакой видимой выгоды алиментарного или иного характера. Однако не в утилитарной цели заключается главный их интерес. Польза, как бы ни важна, как бы ни жизненна была она для общественной группы, учитывается лишь в качестве одного из следствий.

Главный смысл, наиболее существенное значение церемонии и пляски как для тех, кто ее выполняет, так и для тех, кто на ней присутствует, заключается в общении, в мистическом слиянии, сводящемся к отождествлению с мифическим или тотемическим предком, человеком-животным или человеком-растением, с гениями животных

==466

или растительных видов, с откликнувшимися на призыв предками и покойниками племени. Зачем стали бы участники стараться умиловать эти невидимые силы, коли имеют возможность сливаться с ними воедино? Достигнув состояния мистического экстаза, первобытный человек не чувствует себя больше беззащитным перед не поддающимися предвидению угрозами сверхъестественного мира. Он обрел в этом мире нечто большее и лучшее, чем помощь, чем защиту, чем союзников. Сопричастие, реализованное церемониями, — вот в чем его спасение.

Следовательно, цель, которую преследуют церемонии, действие, которое они оказывают, не являются ни чисто магическими, ни даже непосредственно умиловательными. Их не решаются называть религиозными, поскольку церемонии не содержат никакого чувства поклонения и любви, никакого предания себя божеству. И тем не менее церемонии эти — религиозные, хотя бы потому, что живые члены общественной группы вступают в общение либо с ее исчезнувшими членами, либо с невидимыми силами.

Несколько раз, и особенно в приводимом ниже отрывке, КохГрюнберг подчеркивает мистическое действие церемониальных плясок и осуществляемое ими сопричастие. «В основе этих мимических представлений лежит идея магического действия. Они должны принести благословение и плодородие селению и его обитателям, растительности и всей окружающей природе. Благодаря тому что плясун в своих движениях и жестах стремится возможно точнее подражать существу, которое представляет, он отождествляется с ним. Тайнственная сила, пребывающая в маске, переходит на плясуна, делает из него могущественного демона и наделяет способностью прогонять демонов или располагать их к себе. В особенности через посредничество этой пантомимы удастся магическим путем подчинить власти человека демонов растительности, животных видов, играющих роль в церемонии, а также демонов охоты и рыбной ловли».

Верят ли замаскированные и переряженные участники церемонии, когда представляют духов и покойников, в реальное присутствие их в себе? Существует ли у них ощущение полного превращения своей личности, или они продолжают еще сознавать, что играют роль,

участвуют в инсценировке? Нам часто указывают, что они хотят создать иллюзию для женщин и детей, чтобы напугать их, а сами вовсе не обманываются насчет своей игры. На острове Кивай «женщины и дети твердо верили, что люди, представляющие духов покойников, действительно суть сами духи их покойных друзей и родственников. Мужчины, однако, этой веры не разделяли. Они знали, что происходящее лишь обман, но делали все, чтобы укрепить веру женщин и детей. Тем не менее эти же мужчины были убеждены, что духи их

==467

предков присутствуют во время плясок, как и во время работы в поле, рыбной ловли, и получают удовольствие от того, что их память чествуют плясками и приношениями пищи». Ландтман далее говорит: «Даже для мужчин *хориому* не простая игра. Они твердо верят, что подлинники покойники невидимо участвуют в их обрядах. Поведение мужчин во время церемонии свидетельствует о благоговейном страхе. Покойники хотят, чтобы их почтили в церемониях *хориому*, и поэтому туземцы озабочены тем, чтобы каждый из **их** недавно умерших родственников был представлен в сонме покойников, фигурирующих в церемониях. Они упрашивают друг друга выполнить эту роль и в качестве награды предлагают плясунам продовольственные подарки. Всякий мужчина, играющий роль покойника в церемонии *хориому*, получит впоследствии поддержку этого покойника во время охоты на дюгоней».

Если благодаря мистическим свойствам маски, как говорит КохГрюнберг, покойники отождествляются с теми, кто их представляет, и сливаются с ними воедино, то они могут быть видимыми лишь в образе плясунов, в котором во время церемонии присутствуют. Несомненно, участники часто прибегают к трюкам, чтобы заставить неискушенных зрителей поверить, будто мистические существа, пляску которых они видят, — сами духи, а не какие-нибудь живые соседи присутствующих. Не следует, однако, думать, что здесь происходит обман и мошенничество. Исполнители могут быть до известной степени искренни и разделять создаваемую ими иллюзию. Это непосредственный эффект осуществляющегося в них сопричастия. Точно так же знахари и шаманы во многих обществах нимало не колеблются употреблять фокуснические приемы. Тем не менее они почти всегда убеждены в действенности своих манипуляций, ибо столь же легковерны, как и их клиенты. Эскимосский шаман, за редкими исключениями, не сомневается в реальности своих подземных или небесных путешествий. Да и почему могли бы казаться невероятными эти путешествия сознанию, которое двусущее, т. е. одновременное присутствие в двух разных местах, принимает как нечто вполне естественное? То обстоятельство, что шаман остался лежать на своем коврике, не мешает ему переноситься на луну или на дно океана.

Ф. Шпейзер различает у туземцев Новых Гебрид маски, употребляемые в церемониях тайных обществ, и прочие маски. «К числу масок тайных обществ я отношу все те, которые в соединении с костюмом из листьев, спускающимся до самых ног, настолько скрывают надевших их людей, что те могут изображать из себя покойников. Именно эта концепция лежала, должно быть, первоначально в основе всех масок. Она выветрилась в обрядах с масками,

==468

которые закрывают только лицо и позволяют узнать тех, на кого они надеты... Устрашающие маски надевают всегда те, чье тело целиком скрыто». Наличие масок в церемониях, когда носящие их представляют духов или покойников, почти всегда, по крайней мере первоначально, предполагало веру в реальное присутствие духов или покойников и их отождествление с плясунами. Один африканский пример окажется, несомненно, достаточным. «Трудно выяснить, в какой степени туземцы ибо верят, будто эти *мае* — воплощения покойника. Несомненно, они думают, что это не люди и церемония каким-то образом преобразила человека, наделив его необычайными сверхъестественными способностями. Женщины и дети верят происходящему полностью, и это представление так вкоренилось в них, что даже перед лицом фактов, доказывающих обратное, они не способны с ним расстаться».

==469

Глава IV КУЛЬТ ПРЕДКОВ И ПОКОЙНИКОВ

1. Мир покойников и мир живых

Среди невидимых сил, относительно которых первобытный человек знает, что ему следует избегать их гнева и добиваться, если возможно, расположения и поддержки, преобладающее место занимают духи, предки и недавние покойники. С нашей привычной точки зрения сношения первобытных людей с предками и покойниками представляются более определенными и точно установленными, чем их сношения с духами. Однако умиловительные обряды, адресованные духам горы, реки, земли, животных или растительных видов, болезней и т. д., не отличаются существенно от тех, которые применяются по отношению к предкам и покойникам.

Перед тем как приступить к анализу фактов, бесполезно отметить недоразумения и ошибки, которые часто вызываются употреблением выражений типа «религия предков», «культ мертвых» и т. д. Ни покойники, ни предки почти никогда не наделяются в представлении первобытных людей традиционными атрибутами божеств, хотя бы второстепенных, или полубогов, без чего покойники и предки не могут быть объектом религии или культа. Жюно, например, в своей «Жизни одного племени Южной Африки» хорошо показал, как тонга, несмотря на могущество, приписываемое ими предкам и покойникам, не обожествляют их в полном смысле слова. Природа предков и покойников ни в малой мере не преобразуется, и в ином мире она продолжает оставаться человеческой. Предки и покойники не делаются объектом религиозного почитания в собственном смысле слова. Однако живые, безусловно, заинтересованы в том, чтобы покойники были к ним хорошо расположены. Чтобы обеспечить себе их благоволение, первобытные люди прибегают к умиловительным обрядам, установленным традицией, пользующейся неизменным уважением, в частности пускают в ход приношение жертв и даров. Если угодно, можно в этом видеть культ, но необходимо оговорить, что данное слово берется в широком смысле и оно не окутано атмосферой религиозности.

Поэтому вместо того, чтобы прибегнуть к удобной аналогии, которая, однако, скоро оказалась бы обманчивой, мы постараемся (по крайней мере временно) избегать слов *религия*

и *культ*. Мы попытаемся выяснить, какую позицию первобытные люди занимают по отношению к своим предкам и покойникам, основываясь на их

==470

собственных представлениях о сношениях с ними. Вторая часть моей «Первобытной души» посвящена этим представлениям, и я позволю себе отослать читателя к ней. Он увидит, что покойники являются в действительности для первобытного человека живыми, только перешедшими из настоящего мира в мир иной. Они сделались там невидимыми, неосязаемыми и неуязвимыми, по крайней мере в обычной обстановке и для обыкновенных людей.

Не считая этого, условия, в которых они живут, ничем существенно не отличаются от тех, в которых они жили. Покойники имеют те же потребности. Не способные удовлетворить их самостоятельно, они в силу этого зависят от живых, подобно тому как живые, в свою очередь, зависят от них. Следовательно, покойники вынуждены рассчитывать на потомков, и в зависимости от того, оправдались их ожидания или нет, меняется и их расположение по отношению к живущим. Их неудовольствие может иметь самые страшные последствия. Человек, который навлек на себя их неудовольствие, обречен жить в постоянной тревоге. Он спешит, если можно, получить прощение.

Мир покойников поддерживает постоянные сношения с миром живых. В этом смысле он составляет часть того, что мы называем природой. Недавно умершие покойники в полном смысле, согласно вышесцитированному выражению, «иные члены клана». Почти во всех первобытных обществах к ним относятся так же, как к соседям, с которыми ни за что не хочется испортить отношения. Первобытные люди стараются, чтобы это было достигнуто с наименьшими, по возможности, издержками.

Мы не будем возвращаться к тому короткому периоду, который следует непосредственно за смертью и в течение которого новопреставившийся, согласно общераспространенному поверью, еще далеко не ушел. В той сложной гамме чувств, которые волнуют живых в течение этих критических дней, преобладающее — страх. Оставшиеся в живых торопятся узнать, окончательно ли покойник, осознав свое новое положение и подчинившись новой участи, покинул этот мир.

Предположим, что похороны совершены по установленному обряду. Покойник устроился в том мире, где ему придется жить впредь. Какие же отношения устанавливаются между ним и его живыми?

Наиболее отчетливо выступающей и вместе с тем самой устойчивой чертой этих отношений продолжает оставаться внушаемый покойниками страх. Миссионеры очень часто подчеркивали данное обстоятельство. Так, в британской Новой Гвинее «в этом вопросе, как и в других, по крайней мере во всем, что касается тайн жизни и смерти, что можно было бы назвать религией, ум туземца не имеет никакого представления о доброте, помощи и любви. Все его представления вращаются вокруг зла и страха. Так как они, по-видимо-

му, не имеют никакого понятия о добрых духах, которые приносят помощь и утешение и к которым можно было бы обратиться за поддержкой, то поэтому не в состоянии приписать покойникам ничего, кроме зависти и злости. Необходимо выполнить все полагающиеся приготовления к погребальному празднеству, иначе покойник рассердится, свиньи подохнут, страшные язвы покроют тело, оставшиеся в живых зачахнут, умрут и урожаи погибнут».

Если случается подобное несчастье, туземцу сейчас же приходит мысль о гневе или даже о простом неудовольствии покойника. Это не единственная возможная причина, однако одна из наиболее вероятных. Также в случае тяжелой болезни, когда по крайней мере нет оснований подозревать колдуна, именно эта мысль первая приходит в голову. «Когда туземец с острова Ниаса, — говорит Клейвег де Цваан, — пренебрежительно относится к своей обязанности оказать подобающие почести резному изображению умершего родственника, покойник наказывает его болезнью или каким-нибудь другим несчастьем». Далее он сообщает: «Способность причинять болезни приписывается не только духам умерших людей. Многие туземцы верят, что *бегху* (духи) умерших животных тоже обладают этой способностью. Так, когда разразилась эпидемия в местности, где жил миссионер Томас, туземцы сообщили ему, что эпидемия была вызвана духом его издохшей лошади».

Кафры ксоза имеют специальное слово, с которым они обращаются к человеку, пораженному тяжелой болезнью. Предполагается, что болезнь наслана на человека его предками, в отношении которых он согрешил делом или упущением. Люди, входящие в хижину больного, восклицают: «*Камагу!*^ («Пусть расположение (предков) будет благоприятным! Пусть твои покойные родственники и твои начальники бдят над тобой!») «Другое слово — *у-тару* означает доброту, нежность, симпатию, жалость... Первоначально знахарь (или жрец), входя в хижину больного, говорил: «Гар.уни/» Это слово направлялось к духам предков, чтобы умолить их пожалеть больного, расположиться к нему на хороший лад и освободить его от дурного влияния, которое они навлекли на него». Таким образом, придя к больному, знахарь прежде всего призывает милосердие покойников. Он сразу же допускает, что зло, вероятно, было причинено ими и, если их умиловать, оно исчезнет.

Такое же поведение, часто менее почтительное, мы наблюдаем у зулусов, соседей ксоза. Серьезно заболел ребенок. На помощь призвали гадалею. Последний сообщил, что болезнь вызвана гневом предков. «Почему же, — восклицает отец, — они не предупредили меня во сне, что они в чем-нибудь нуждаются, вместо того чтобы дать об этом знать путем убийства этого ребенка? Что помешало им сооб

щить мне во сне, на что они жалуются, вместо того чтобы, не говоря ни слова, явиться губить дитя? Эти покойники — идиоты. Почему они проявили себя таким образом, ничего мне не говоря? Ступайте, приведите козу (для жертвоприношения, которое должно умиротворить покойников)». Негодование отца вполне понятно. Покойники нарушили

обычно соблюдаемое молчаливое соглашение между ними и живыми. Когда они хотят чего-нибудь, чего им по упущению не дали, то вполне естественно, что, перед тем как прямо наказывать, **им** следует предупредить виновных и во сне дать знать заинтересованному лицу о своих претензиях. Имеются даже специальные ведуны (*исануси*), вдохновленные предками (*амахлози*) для истолкования посылаемых ими снов.

Кропф в своем словаре объяснил различные значения слова *и-дини* или, вернее, различные обстоятельства, при которых следует приносить умиловительную жертву (*дини*): «Это надо делать, когда недовольные предки сделали предупреждение или когда они уже поразили виновника.

1. Если кто-нибудь видел сон о своих покойных предках, то это истолковывается как знамение того, что предки сердятся по какому-нибудь поводу и требуют *и-дини*, т. е. умиловительной жертвы.
2. Если в случае болезни человека или животного знахарь, которого призывают, говорит: «Я вижу, что это такое: твои предки недовольны, потому что ты им не дал того, что им полагается», то это означает, что предки требуют жертвы.
3. Если нет дождя, туземцы обращаются к вождю и говорят ему: «Почему ты позволяешь это? Почему ты не призываешь своих предков?» И вождь тогда приносит жертву».

И другие беды, частные или общественные, могут случиться по этой же причине. Так, у сафва (Восточная Африка) «во время царствования Мвенипиана сильный голод обрушился на страну: люди вынуждены были питаться листьями и корнями. По словам одного туземца, голод был наслан *вазиму*, духами покойных вождей: они, мол, были разгневаны тем, что Мвенипиана сделался вождем».

Таким образом, чрезвычайно важно никогда не давать покойникам настоящих поводов для жалобы. Пренебречь обязанностью приносить покойникам в установленные сроки то, на что они имеют право, значит, идти навстречу беде, ибо они могут без предупреждения очень жестоким образом проявить свой гнев. Каждый, начиная с вождя и кончая самым простым человеком, обязан в соответствии со своим положением точно соблюдать лежащие на нем обязательства по отношению к покойникам и предкам. Его близкие, а порой и вся общественная группа вместе с ними заинтересованы в этом не меньше, чем он сам.

==473

2. Иерархия покойников

Предки не все равны между собой. Часто среди них устанавливается своего рода иерархия: общественные отношения иного мира отражают общественные отношения нашею. У басуто, например, «каждая семья считается находящейся под прямым влиянием и защитой своих предков, однако в целом племя признает за своих национальных богов предков управляющего им повелителя... Здесь проводят различие между богами старыми и новыми. Последние рассматриваются как более слабые, но более доступные. Отсюда и часто употребляемая формула: «Новые боги, просите о нас старых богов!» Речь идет о недавних

покойниках и покойниках более старых, или предках. Ни те, ни другие, как мы видели, не являются божествами в собственном смысле слова. Однако миссионеры, которые походя говорят о культуре и религии мертвых, вынуждены также употреблять и слово *боги*. Желая объяснить противодействие, на которое наталкивается принесенная ими новая религия, они полагают, что туземцы упорно привязаны к своим традиционным верованиям, и в этом они не ошибаются. Однако отсюда вовсе не следует, что существующие верования составляют религию в том же смысле, что и христианство, что предки являются богами, а оказываемое им внимание представляет собою культ. Жюно, хотя и называет предков богами, не оставляет у нас никакого сомнения относительно представления баронга об этом предмете.

«Каждый человек, пройдя через смерть, становится *хикуэмбо*. Однако, подобно тому как люди различаются между собой на земле, существуют и разные категории богов. Есть среди них старые и молодые... Встречаются среди них и такие, которые ползают по земле, подобно малым детям... Умирающий сохраняет возраст, облик, привычки, которые он имел в этой жизни...

В их среде существует также различие и в смысле ранга. *Великие боги, или боги страны*, — это предки правящего вождя. К ним адресуются молитвы и жертвоприношения всякий раз, когда речь идет об интересах племени в целом: во время народных бедствий, голода, засухи, в начале полевых работ, когда надо получить от богов обильный урожай. Из их имен и составляется генеалогическое древо царской фамилии...

Каждая семья, однако, тоже имеет свой ряд *хикуэмбо*, более или менее длинный, более или менее тщательно запоминаемый... Эти боги — родовые духи, маны в собственном смысле слова. Они очень напоминают ларов и пенатов древних римлян.

По отношению к *хикуэмбо* питают больше страха, чем любви. Точно так же у баила «покойники, поскольку они являются объекта-

==474

ми культа, носят название *мизхимо*. Строго говоря, не все покойники — *мизхимо*, а только те, которые более или менее способны оказать помощь человеку. Однако, когда к ним подходят без особого разбора, слово это употребляется для всех покойников.

Мизхимо — не собственное, а нейтральное и коллективное имя; его множественное число, как почти всегда в языках банту, *мизхимо*, а не *базхимо*. Можно, следовательно, сказать, что покойники потеряли свою индивидуальность и превратились в простые потенции...

Мизхимо можно разделить на три категории: 1) личные божества; 2) семейные; 3) общественные».

Гений (гений-хранитель) — личное божество человека. Каждая семья имеет своего гения, а божества вождя являются в некотором смысле покровителями селения. Над всеми ими находятся великие *мизхимо*, функция которых заключается в том, что они пекутся об интересах общин, к которым принадлежат. Они отличаются от всех других более долгим существованием. Внутри семьи духи отдаленных предков постепенно забываются,

почитание божеств общины сохраняется на все время ее существования. Другое различие заключается в том, что эти божества никогда не перевоплощаются и не покидают мира духов. Баила всех их называют одним и тем же именем — *мизхимо*. Мы, однако, можем для обозначения их иерархического положения дать этим трем категориям имена гениев, богов и полубогов». Давая двум категориям предков названия богов и полубогов, Э. Смит отчетливо указывает, что для баила все они — *мизхимо*, т. е. умершие люди.

«Семейные боги человека, — говорит он далее, — это духи его дедов, бабушек, его отца и матери, его дядьев и теток, его братьев и сестер. В ином мире они продолжают интересоваться делами этого мира и в особенности благополучием своих оставшихся в живых близких. Теоретически число их неопределенно: все умершие члены семьи человека суть его *мизхимо*. Однако на практике думают только о тех, которые умерли недавно».

Муж и жена имеют порознь своих *мизхимо*. Человек наследует богов только своей собственной семье. Муж и жена, исходя из различных семей, почитают, следовательно, и разных богов. Если бы муж обратился к богам жены или она к его богам, то оба были бы повинны в оплошности. Еще более курьезно слово *бутитасхи* (своего рода очень тяжкий грех), применяемое к самим богам в том случае, если они имели нескромность выйти за пределы своей сферы и действовать, хорошо или дурно, на членов семьи, которая к ним не относится.

==475

По поводу почестей и даров, которые человек обязан воздавать своему гению, я писал в «Первобытной душе». Что касается полубогов, т. е. предков царской семьи, гнев которых проявляется в общественных бедствиях, в эпидемиях, землетрясениях, засухе, голоде и т. д., то лишь вождь полномочен обращаться к ним, умиротворять их, когда они разгневаны, просить их благоволения и действительной помощи, например в случае войны, и особенно молиться о получении от них дождя. Последняя функция, так сказать, специфична для роли вождя. В неизданной эпосе о Чаке, кафрском Наполеоне, говорится о том, как после смерти отца Чаки Мфоказана был стариками провозглашен вождем. Толпа в ответ на провозглашение ответила: «Думай о нашей скотине, вождь! Пекись о нас: мы твои люди! Пусть будет дождь!» Немного времени спустя Мфоказана был убит, и сюзерен Дингизвайо назначил его преемником Чаку. Все собрание приветствует Чаку и кричит: «Дай нам дождь! Мы — твои люди, вождь, защити нас!»

Дождь или засуха — проблема жизни и смерти для кафров, которые не могли бы существовать без своего скота. Но вопрос, будет дождь или нет по наступлении времени дождей, решается умершими вождями. А предстательствовать перед ними в случае нужды может лишь их потомок, который пришел им на смену. Вот где одна из причин необычайного мистического престижа, которым пользуется вождь у банту. Когда он исчезает, племя ощущает себя покинутым и потерянным, как улей без матки. Никто не в состоянии обратиться к покойным вождям и умолить их положить конец засухе, несущей гибель скоту и людям.

Мадам Коотц-Кречмер сообщает по этому поводу характерные факты. Один завоеватель, Мерере, завладел страной сафва и утвердился там в качестве высшего властителя. Он

проявлял свою власть подобно законному вождю. Однако захватчик был не в состоянии, в отличие от законного вождя, заставить предков слушать себя. Они его не знали и поэтому остались глухи ко всем мольбам. Однажды он сказал людям сафва, пришедшим к нему: «Идите молиться за меня на могилы предков вашего вождя Мвариего, чтобы получить дождь».

Они ответили: «Да, Мерере. Вот Мудженда, который всегда молился на могилах предков Мвариего». И Мерере сказал: «Впредь предки Мвариего должны склониться к тому, чтобы полюбить меня. Мудженда и вы, старики, должны отныне молиться на их могилах».

Так как дождя все же не было, то Мерере схватил этих жрецов, связал их веревками, выставил на солнце, дал им мяса и соленых плодов и сказал: «Ешьте!» Когда после еды их начала мучить жажда,

==476

он не дал им воды для ее утоления и сказал: «Вы не просили как следует предков вашего вождя. Если бы вы это сделали, в стране пошел бы дождь». Они ему ответили: «Мерере, это ведь бог делает дождь, и нет человека, которому это было бы по силам» (здесь обнаруживается влияние миссионеров). Мерере ударил их и сказал: «Сейчас же молитесь. Надо, чтобы сейчас же пошел дождь!» Тогда жрецы начали под видом молитвы произносить слова, какие попало.

Этот рассказ туземца, записанный под его диктовку, позволяет видеть, до какой степени живучи, несмотря на влияние миссий, верования, относящиеся к могуществу предков вождя. Если долго нет дождя, то это происходит по причине их недовольства. Лишь у законного вождя, их потомка, или у его полномочных представителей имеется некоторая возможность воздействовать на расположение предков. Чужеземный захватчик, всемогущий в делах этого мира, самолично не пытается даже склонить их. Он знает, что уши предков для него закрыты. Вот почему, как только появляется возможность избавиться от него, племя не колеблется это сделать.

3. Сфера действия покойников

Когда предки и недавно умершие покойники получают от живых все, на что имеют право, когда поведение потомков удовлетворяет их, они не проявляют ни безразличия, ни неблагодарности. Будучи благорасположены к живым, они готовы оказать им помощь и покровительство, как только потребуется. По словам Жюно (другие наблюдатели тоже это отмечают), туземец банту в своих сношениях с мертвыми так же, как и с живыми, руководится заповедью: *do ut des*. Доставляя потребные им пищу и питье, он рассчитывает на получение эквивалента в той или иной форме. Периодически принося им дары и обычные жертвы, он ждет в качестве награды покровительства и защиты в любых обстоятельствах и надеется выйти здоровым и невредимым из всех опасных положений.

Перед тем как покинуть местность, где погребен отец, негр сафва отправляется на его могилу с бутылкой, полной браги, и с петухом, чтобы проститься с покойным. «Я начал молиться и сказал: «Отец мой, я, твой сын, пришел проститься с тобой». И дальше я сказал: «Оставайся здесь, чувствуй себя хорошо, ибо я покидаю эту страну и оставляю тебя одного. Мы возвращаемся с вождем Мвариего в Асафва, нашу родину... И вот, теперь, отец мой, я прошу

тебя: молись за меня, когда я буду в пути, не сердись на меня. И в стране, куда мы идем, сопровождай меня, будь поближе ко мне. Сговорись с твоими

==477

родственниками, находящимися вместе с тобой под землей (в стране мертвых), дабы в пути все обошлось со мной хорошо...»

Подобным образом и у джагта туземец в пути сознает себя под охраной своих покойников. В коротких молитвах он отдает себя на их попечение, и они образуют надежную стражу. Один из них выступает впереди для защиты его от открытого нападения, другой следует за ним, чтобы уберечь от засады, а еще двое шествуют по сторонам. Предки проявляют живейший интерес к его карьере на этой земле. В особенности дух-хранитель каждого дома, т. е. первый человек, построивший свое жилище в данной местности, любит всех ее обитателей, подобно отцу, питающему нежность к детям. Он старается в меру сил об их благополучии. Именно к нему преимущественно и обращаются во время какого-нибудь бедствия. У нас нет оснований усомниться здесь ни в проницательности отличного наблюдателя Гутмана, ни в точности его выражений. Приходится просто отметить, что сообщаемый им факт выглядит как исключение. Обычно предкам совсем не приписывают столь живой и бескорыстной привязанности к потомкам.

Подобно Э. Смиуту, Б. Гутман различает три категории предков. Однако он классифицирует их по другому признаку: не по объему той сферы, в которой проявляется их действие, а по большей или меньшей отдаленности момента их смерти. Категории выглядят так: 1) совсем недавно умершие, сохранившиеся в памяти покойники. Это наиболее молодые предки, которых помнят и знают живые. Еще памятно их имя или по крайней мере положение в обществе. Им приносят жертвы во дворе дома и на их могилах. К ним обращаются туземцы с молитвой утром и вечером, когда находятся в пути, собираются в бой и вообще в случае нужды; 2) поколения покойников, умерших гораздо раньше и испарившихся из памяти живых... носят название *вариму ванги индука*. Эти покойники стараются сохранить свои сношения с живыми, однако их, слабых и одряхлевших, оттесняют далеко от жертвоприношений другие духи, которые не дают показываться на нашей земле. Они поэтому появляются лишь тайком, не показываясь людям, однако нападают на людей с тыла; насылают на них болезнь, вымогая у них жертвоприношения; 3) наконец, существует еще один вид духов (покойников), называемых *валенге*, т. е. «искромсанные», «разрезанные на мелкие кусочки». Они уже не имеют абсолютно никаких сношений с людьми и с нашим миром. «Они совершенно исчезли, говорят люди... Их жизнь кончена». Ибо, раз они не в состоянии больше получать жертвы, жизнь их в силу этого самого обрывается.

==478

Дендас отмечает эти же три категории покойников у джагта: «Ряд предков, служащих объектом культа, не простирается одинаково далеко на все степени родства. Например, по линии матери почитание оказывается от дяди до дяди прадеда; ряд отца тянется до деда прадеда. Дальше этого духи (покойники) носят название «забытых». Духи еще более древние носят название *валенге* (искромсанные)».

Патер Фр.Бош в статье о культе предков у баниангвези, появившейся в 1925 г., указывает, что вся религиозная жизнь банту сосредоточена вокруг культа предков. «Несмотря на точные сведения и убеждение, имеющиеся у него относительно существования бога, называемого им *ликубе*, т. е. тот, который есть, туземец баниангвези поклоняется богу в самой слабой степени... Культ предков не представляет собою формального обожания; это ни в коем случае и не поклонение; это культ благоговения, это просительный, умиловительный и благодарственный культ. Туземец ни в коем случае не обращается к *минам*, как к богам, как к существам, имеющим иную природу, чем его собственная... Культ предков по существу семейный и племенной культ...

От ученых и даже от миссионеров часто приходится слышать разговоры о зловредных духах, духах лесов, гор, источников, озер, скал и т. д., как о существах, отличных от духов предков. Несмотря на самые тщательные изыскания в течение многих лет, мне не удалось найти ни одного туземца, который знал бы что-нибудь о существах подобного рода. Для наших туземцев эти существа не являются ни демиургами, ни неопределенными духами: это предки, которые когда-то были связаны с теми или иными местами и которых затем почитали в этих местах...»

Как ни относиться к последнему замечанию, которое требует углубленного исследования, предки и здесь, как и в Южной Африке, различаются по тому, какой характер имеет сфера их действия — частный или публичный. «Цари, знахари или провидцы пользуются после смерти, как и в течение своей жизни, большей славой, чем другие покойники. Они больше, чем другие покойники, интересуются событиями этого мира и делами своих близких, оставшихся в живых. Обычные *мизамбва* интересуются лишь членами своих семейств, либо помогая им, либо причиняя им неприятности, если те провинились перед ними; на том же основании *мань* покойных царей занимаются делами всей страны в целом. Благодаря этому огромному влиянию, распространяющемуся на всю страну, культ царских *манов* приобретает более значительный размах. К ним взывают все члены племени

==479

(а особенно знать) с просьбой об общем процветании страны, об общем благе; у них просят дождя; к ним обращаются с мольбами о прекращении эпидемий и других общественных бедствий». Это означает, что туземцы думают так: поскольку царские предки — причины общественных бед и несчастий, то к их милосердию надо взывать и их умолять положить конец бедствиям и пощадить потомков. Лишь те, кто в гневе своем наслал болезнь, засуху и т. д., лишь они в состоянии положить им конец. Ниже мы еще столкнемся с этой чертой первобытного мышления: только тот, кто причинил болезнь, может ее исцелить, и, наоборот, способность какого-нибудь человека исцелить болезнь рождает подозрение в том, что он ее виновник. Царские предки — податели дождя. Дождь не идет, следовательно, именно они его задерживают, они отказывают живым в дожде. Племя истребляется эпидемией.

Необходимо обратиться с мольбой к царским предкам. Поскольку они в силах эпидемию прекратить, постольку Я она дело их рук.

* *

Случается, что предки, частные или общественные, становятся слишком требовательными и их трудно удовлетворить. Так, покойники *акамба* рассчитывают на постоянное внимание со стороны живых родственников в форме жертвоприношений. Жертва является даром, в котором нуждаются *айму*. Малейшая небрежность в этом вопросе карается всякого рода несчастьями, обрушивающимися на виновного: заболеванием людей и животных и даже смертью. Вот почему, когда случаются несчастья, туземцы боятся, не послано ли оно *айму*. Туземцы никогда не знают, достаточно ли принесли они жертв. Они живут в состоянии постоянного беспокойства.

У базабеи «человек, варя брагу, выливал всегда немного жидкости г для духов своего отца и деда, ибо, не сделай он этого, они рассердились бы и наслали болезнь на семью. Предкам приносили а дар также и 'коров, которых сохраняли живыми. Несколько времени тому назад один туземец, вынужденный к этому голодом, продал сначала одну, а потом и другую из двух коров, которых он принес в дар своему покойному отцу. Дух явился к нему и, сжав его горло почти до полного удушения, начал допытываться, почему он продал этих коров без разрешения. Туземец пообещал покойнику доставить ему других, и лишь после этого тот отпустил его».

У баконго «благодетельное влияние предки оказывают лишь на территории своего клана. На чужой земле баконго не приходится рассчитывать на своих *бакулу* (предков), здесь ему надлежит бояться

==480

враждебных духов. На территории клана эти многочисленные и страшные духи встречают отпор со стороны дружественных *бакулу*. Все опасения и надежды, порождаемые подобным представлением о мире духов, укрепляют у баконго привязанность к клану и к его земле. Нам трудно составить точное представление о том, насколько чувствительным и активным видится туземцу мир духов. Однако нам легко понять, до какой степени баконго чувствует себя умаленным и потерявшим почву под ногами, когда его без всякого перехода переносят в чужую среду. Нетрудно угадать также преобладающую роль коронованного вождя, признанного жреца *бакулу*». И действительно, лишь он один может с надеждой на успех обратиться к предкам, умиротворить их, когда они разгневаны, и добиться от них для племени необходимых благ.

4. Значение благорасположения покойников

Почти везде у австралийцев, у папуасов Новой Гвинеи, предки и покойники, так же как у бергдама и банту, занимают первое положение среди сил, благорасположение которых люди хотят себе обеспечить. Достаточно привести небольшое количество примеров.

«В сознании всех туземцев Кивай жило крепкое убеждение, что если они не засвидетельствуют почтения и признательности духам покойников продовольственными дарами, то покойники почувствуют неудовольствие и рыбная ловля окажется неудачной. Один старик сказал мне: «Если какому-нибудь покойнику не доставить пищи и не устроить пляски в его честь, то он, побывав здесь и увидев, как чествуют других, возвратился бы в Адири (страну мертвых) обманутым и разгневанным. Он сказал бы: «Дитя мое ничего не сделало для меня; отлично, и я ничего не сделаю для него». Ход мыслей у туземцев, по-видимому, таков: чем значительнее количество пищи, приносимой покойнику, чем масштабнее труд, затрачиваемый на приготовление к пляске, тем большее удовлетворение получит покойник и тем солиднее будут блага, посылаемые им дарителям и актерам».

Ландтман относительно племени мавата с того же острова Кивай сообщает следующее: «Одна из больших церемоний связана с ловлей черепах. Во время этой церемонии они тщательно очищают место, где погребены их предки, кладут на могилу продовольственные дары и выливают на них содержимое двух кокосовых орехов, обращаясь при этом к покойникам с просьбой помочь убить гарпунами побольше черепах. Однажды во время церемонии оказалась забытой одна только могила, где был погребен туземец по имени Биджа. Ночью его дух

31

==481

явился к туземцам и говорил с ними: они слышали голос, но не в состоянии были разобрать, откуда он раздаётся, из лодки или из-под воды. Голос сказал: «О, мой друг, то не моя вина! Вы не позаботились о моей могиле; вы не найдете черепах. Вы вернетесь на землю, ничего не поймав. В следующий раз отнесите к моей могиле внимательно, и тогда вы увидите». Туземцы вернулись в селение и поступили так, как им было сказано. При первом же выходе на охоту после этого они поймали много черепах. С тех пор они остерегались проявлять невниманье к могилам своих покойных родственников». Чистка могилы также магически-умилостивительный обряд, автоматически действующий на расположение покойника. Когда могилу очищают, расположение последнего оказывается благоприятным, и туземцам удается наловить много черепах. При небрежном отношении расположение покойника становится дурным и черепахи ускользнут от охотников, даже если покойник не рассердился и не собирался мешать черепахам появиться. «Я не хотел этого», — говорит он. Точно так же и прокаженный с Таити, брошенный женой и детьми, передал им болезнь, даже, может быть, не желая определенно покарать их. Он не в состоянии был помешать тому, чтобы его настроение и расположение не реагировали на поведение семьи по отношению к нему.

Аналогично обстоит дело и у папуасов из бухты Гильшвинк (голландская Новая Гвинея): «Здесь господствует представление, что покойники всегда находятся в сношении с нашим миром и с живыми людьми, что они обладают сверхчеловеческой силой, оказывают большое влияние на земные дела, в состоянии защитить от опасности, помочь на войне, предохранить от несчастий на море и принести удачу на охоте и рыбной ловле. Столь веские соображения побуждают папуасов делать все, что в их силах, чтобы обеспечить доброе чувство со стороны своих покойников. Во время отправления в путешествие они никогда не должны забывать прикрепить амулеты к телу, ибо при наличии последних покойники не преминут оказать им поддержку. Точно так же, когда в море их застает буря, они просят покойников дать им хорошую погоду, или, когда дует противный ветер, туземцы испрашивают у них попутного ветра». Это свидетельство подтверждает предыдущие, относящиеся к обрядам, совершаемым первобытными людьми для обеспечения благорасположения покойников.

Чтобы завоевать благоволение своих покойников, папуасы прибегают к амулетам и одновременно к дарам и молитвам. И тем и другим они приписывают одинаковую действенную силу.

==482

На Суматре у батаков *бегху* (покойники) могут быть для своих потомков источником благословения и счастья. Необходимо, однако, чтобы им предварительно были оказаны подобающие почести. Тогда они посылают здоровье, многочисленное потомство, хорошие урожаи и победу на войне. Покойники охраняют своих потомков от других *бегху*. Во всех обстоятельствах жизни необходимо считаться с предками и обращаться к ним, ибо от их благоволения зависит преуспевание живых. Невнимательный к ним становится жертвой их мстительности». Вот по"ему, добавляет Варнек, «отказаться участвовать в почестях, воздаваемых предкам, — значит, обречь себя на двойную кару, со стороны как разгневанных предков, так и других членов общины, которым придется страдать от этого гнева». Нарушитель навлекает беду на соплеменников. Поэтому его либо вынудят силой принять участие в церемониях, либо он будет отлучен, исключен из племени. У батаков он не может больше владеть своим участком земли. Другие члены племени захватывают поле, которое он возделывал, завладевают его плодовыми деревьями, забирают орудия, имеющиеся в его хижине. Именно так поступали с первыми новообращенными христианами в Силидунге. Да иначе и не могло быть. После всего установленного выше причины такого поведения нам совершенно ясны.

==483

Глава V КОЛДОВСТВО

1. Вмешательство невидимых сил в мир природы

Несмотря на все предосторожности, принимаемые первобытным человеком для того, чтобы не разгневать невидимые силы, несмотря на все его усилия обеспечить их хорошее расположение и завоевать благоволение и поддержку, жестокий опыт часто показывает, что это ему не удалось. Дичь и рыба попадаются все реже и не даются ему. Урожаи становятся хуже. Дождя либо нет, либо слишком много. Болезнь и смерть поражают людей, находящихся в полном расцвете сил, детей умирает слишком много и т. д. Как же объясняет он эти несчастья, которые иногда как будто сговариваются раздавить его? Какими средствами пытается он отразить их, когда это возможно, или по крайней мере ослабить их действие и предотвратить повторение?

Первобытный человек, действительно, ставит такие вопросы, но

не так, как сделали бы это мы на его месте. И ответить на них он тоже пытается иначе, чем мы. Когда на нас обрушивается какое-нибудь несчастье, мы, за редкими исключениями, обнаруживаем его причины, исходя из всей совокупности обстоятельств, при которых произошел несчастный случай. Если урожая не было после непрерывных дождей, мы усматриваем причинно-следственную связь, которой наш разум вполне удовлетворяется. Если мы захотим поглубже узнать, откуда взялось чрезмерное обилие дождей, то станем искать объяснения во всей совокупности метеорологических условий. Таковы же будут установка и акты нашего мышления, если речь идет о болезни или о неудаче какого-нибудь предприятия. Мы всегда будем пытаться выявить причины путем анализа связи явлений, не выходя из рамок поддающихся контролю фактов. Мы не станем апеллировать к сверхъестественному. Даже умы, которые верят в провидение, допускают вместе с Мальбраншем, что оно не действует каждый раз произвольно и, если исключить чудеса, которые тоже предопределены, оно никогда не прерывает правильного хода явлений в природе.

Абсолютно иначе оперирует мышление первобытного человека. Это не означает, что ему совершенно неизвестна положительная взаимосвязь явлений. Напротив, первобытный человек очень внимательный наблюдатель. Он отлично использует наблюдения в своих «технических» операциях (охота, рыбная ловля, земледелие, ремес-

==484

ла, искусство и т.д.). Туземец не делает из наблюдений объекта для размышления. Он не задумывается, что при дальнейшем углублении они содействовали бы пониманию вещей и событий и дали бы ему больше власти над ними. Его разум ориентирован в ином направлении. Он сейчас же переносится по ту сторону того, что мы зовем природой. В поразившем событии первобытный человек сейчас же обнаруживает вмешательство сверхъестественных сил, породивших его. Поэтому, когда человека постигает неудача или несчастье, даже если он, подобно нам, видит причины (в нашем понимании слова), он не задерживается на них. Он задастся вопросом, какое дурное влияние оказано на него и почему. Причина, которой туземец особенно интересуется, лежит вне цепи явлений.

Именно здесь как раз коренится для нас трудность понимания всех изгибов этого мышления. По представлению первобытного мышления связи между невидимыми силами и обычным ходом вещей в природе получается, что сверхъестественная причина вмешивается в сам ход вещей, но не в его рамки. Она господствует над ходом вещей и изменяет его, но не занимает в нем определенного места. Следовательно, неизвестно, когда ее действие начинается и когда кончается. Так как она «сверхъестественна, то в некотором смысле внепространственна и вневременна. Для нас явления уже потому, что они взаимообусловлены, оказываются определенными как сами в себе, так и в своих последствиях. Всякое явление должно поддаваться объяснению путем одного только рассмотрения предшествующих явлений. Для нас событие на разные лады включено в сеть явлений, и если за ним следует другое, то оно включается в эту сеть, подобно предыдущему.

Для первобытного мышления, напротив, при каком-нибудь несчастье важнее всего не оно само, каким бы оно ни было тяжелым. Важно то, что оно — откровение; оно показывает наличие дурного влияния, которое только что обрушилось на жертву и, несомненно, вскоре

опять даст о себе знать; оно грозит жертве новыми бедствиями. Кто может знать, какие еще беды ее ждут? Здесь самым непосредственным и квази-рефлексивным образом начинает действовать аффективная категория сверхъестественного. Вот почему всякий несчастный случай, всякая неудача, провал, потеря, незадача и т. д. воспринимаются и интерпретируются как предзнаменование других несчастий и бед, которые не преминут обрушиться на человека, если дурное влияние, ставшее их причиной, не будет нейтрализовано, парализовано или переключено в более благоприятное расположение. Немедленно после удара первобытный ум обращается к миру сверхъестественных сил. Он вопрошает, ждет ли его новый удар. Эта постоянная установка объясняет в значительной мере некоторые действия

==485

первобытного человека, кажущиеся нам странными. Она в особенности проливает свет на то необычайное место, которое столь часто занимает в заботах первобытного человека колдовство.

2. Смерть, болезнь, несчастье как проявление колдовства

В очень многих первобытных обществах в случае тяжелой болезни или смерти дурное влияние, мысль о котором сейчас же приходит на ум первобытному человеку, представляется если не гневом предка, то уж наверняка действием колдуна. На взгляд австралийцев, смерть никогда не бывает естественной. Не более естественной представлялась и тяжелая болезнь. Да и как могло быть иначе? Необходимо, чтобы австралийцы имели пусть более или менее рудиментарное, но все-таки хоть какое-нибудь понятие о функциях организма и о том, что **их** нарушает и расстраивает. Но ведь никакого понятия об этом у **них** не было. Значит, болезнь, как и смерть, могла быть только следствием сверхъестественной причины, т. е. колдовства. «Басуто употребляют одно и то же слово для обозначения болезни и смерти. Для того чтобы сказать, например, что у них болит голова, они говорят, что у них «отъедается голова» («кто-то грызет в голове»). Так же обозначают они и другие боли: человека кто-то «ест или грызет в зубе, во внутренностях, в ушах». Все эти характерные высказывания выражают, что боль в теле создает такое впечатление, будто человека грызет что-то вредоносное, от чего следует спешно избавиться».

И в наших деревнях случается, что крестьяне верят в колдовскую напасть на человека или животное, которые заболели и умерли. Однако современные крестьяне на свой лад знают, что такое болезнь. Они без труда допускают, что в подавляющем большинстве случаев колдовство ни при чем. Даже там, где они подозревают наличие колдовства, роль колдуна, на их взгляд, заключается только в том, что он напустил болезнь, вызвал ее у жертвы. Далее болезнь развивается в теле жертвы так же, как и у других лиц, пораженных аналогичной болезнью. Все дело только в том, что патологический процесс у околдованного человека и у людей, которые заболели сами, имеет разное происхождение. Именно патологическому процессу, какое бы смутное понятие ни имели о нем крестьяне, последние приписывают расстройство, угасание и, наконец, смерть. Колдун же несет ответственность за то, что он вызвал данный процесс и противодействовал исцелению больного.

Но для первобытного мышления, которое совершенно не осведомлено об этом процессе, быть тяжелобольным (не мочь больше ходить,

==486

прямо держаться, есть и т. д.) как раз и означает быть околдованным. Болезнь не только вызвана колдуном, она и есть само колдовство.

Ван-Винг перечень известных туземцам причин смерти завершает околдованием.

«Эта последняя причина является наиболее обычной, по представлению наших баконго. Она не что иное, как то, что мы зовем болезнью». Следовательно, будучи немедленно расколдован, человек уже не болен.

В результате испытания, которому пришлось ему подвергнуться, человек может оставаться в течение более или менее долгого времени слабым, однако сама болезнь исчезла у него мгновенно. Лишенный нашего представления о болезни, первобытный человек не имеет также и представления о выздоровлении.

Таким образом, тяжелая болезнь, как и смерть, очень часто представляется как само действие невидимой силы. Это действие, правда, может быть и не колдовством. Для того чтобы в этом убедиться, часто прибегают к гаданиям. У зулусов «причина болезней может быть тройкой. Либо знахарь объявляет, что она вызвана *амахлози* (покойниками), которым в этом случае надлежит принести в жертву... либо болезнь есть дело рук колдуна... Третья возможность заключается в том, что лекарь объявляет болезнь обычной (мы бы сказали — естественной)». Зулусы достаточно развиты для того, чтобы допускать, по крайней мере в некоторых случаях, наличие причинно-следственной связи между определенным патологическим состоянием и предшествующими фактами. Подобным образом, по представлению акамба, «болезни посылаются духами (покойниками), когда они по какой-нибудь причине сердятся на живых. Причиной болезни может быть также черная магия (колдовство), исходящая от какого-нибудь враждебно настроенного лица. Наконец, случаются болезни, приобретенные естественным путем. Последняя причина, однако, считается как будто наиболее редкой». Жюно говорит приблизительно то же самое: «Существует три главных причины болезни: духи богов (т. е. покойников), колдуны и *макхумо*, осквернение, исходящее от мертвеца или нечистых людей. Четвертая, более редкая, причина — небо».

Став жертвой несчастного случая или попав в беду, первобытный человек чаще всего занимает ту же позицию, что и перед лицом болезни. Иногда он удовлетворяется «естественным» объяснением. Однако в большинстве случаев, особенно если событие поразило его воображение и очень взволновало, начинает действовать аффективная категория сверхъестественного, и у человека не возникает никакого сомнения в том, что на него обрушилось какое-то дурное влияние. Для того чтобы определить последнее, он прибегает к гаданию, если его подозрение сразу же не падает на какого-нибудь кол-

==487

дуна. Так, кафры пондо верят, что «если у кого-то скот мрет от эпизоотии, то это происходит потому, что какая-нибудь враждебно настроенная личность обложила крааль колдовскими средствами, дабы погубить скот. Если у кого-то плохой урожай, то это произошло потому, что кто-нибудь из соседей ему завидует и портит поле неким могущественным снадобьем. Если в хижину туземца ударила молния, то это означает, что какой-нибудь враг хочет от него избавиться. Если перед домом сел рой пчел (это считается предзнаменованием и причиной несчастья), то он был привлечен сюда махинациями соседа... Если человек проигрывает процесс или состязание, если он терпит неудачу в достижении какой-нибудь цели, то это происходит потому, что его противник или соперник применил колдовское средство более могущественное, чем то, которое было в распоряжении неудачника». При подобном умонастроении кафров нет ничего удивительного в таком сообщении. «Во всех случаях болезни или смерти прежде всего начинают думать о колдуне». «Кафры, — пишет Маклин, — твердо верят в колдовство. Они думают, что все болезни и другие жизненные несчастья причиняются колдовством. Без зловредного влияния колдунов человек умирает только от старости. Эта общераспространенная вера в колдовство привела к почти полному пренебрежению искусством лечения».

, В низших обществах имеется, таким образом, устойчивая тенденция приписывать колдунам ответственность за большинство несчастных случаев и бед. Вот несколько свидетельств, относящихся к банту. «Злодеяния колдунов, говорят, таковы: они мешают дождю падать на определенный участок, препятствуют полю доставлять пищу, лишают стада и женщин плодородия, делают больными людей и животных, часто вызывают даже смерть». Они могут убить человека или животное через посредство дикого зверя. «Туземцы верят, что колдун в состоянии заставить животное довести человека до гибели. Вот поссорились двое мужчин. Один из них подождет, пока другой отправится на охоту. Тогда он пойдет к колдуну и заплатит ему за то, чтобы тот погубил его врага. Поэтому, когда доходит известие о том, что кто-нибудь убит на охоте, один из родственников убитого обязательно заметит: «Это дело его врагов, он был «выдан» дикому зверю».

Аналогично обстоит дело и у басуто. «Для них несчастье никогда не бывает естественной вещью. Смерть родственника, град, засуха, эпизоотия, болезнь — все происходит в результате злонамеренности одного или нескольких людей. И поскольку белые первыми забили тревогу по поводу чумы рогатого скота, поскольку именно они пытались с ней бороться, постольку на них и пали подозрения этих неисправимых язычников». И действительно, как мы видели выше, тот, кто умеет излечить болезнь, представляется способным это сде

==488

лать только потому, что он в силах ее наслать. Расколдовать может только тот, кто обладает способностью околдовать. В данном случае это рассуждение было применено к белым, которые приняли меры к прекращению чумы рогатого скота. У тех же самых басуто в миссии разражается эпидемия инфлюэнцы: «Ученики думают, что их околдовали и сделала это школьная повариха». В Анголе «их главным или единственным верованием является

вера в колдовство. Все, что случается (в смысле несчастья), — следствие колдовства, все случаи засухи, болезни, смерти, потери урожая, вообще какого-нибудь несчастья, вплоть до самых обыкновенных явлений, приписываются зловредному влиянию колдовства или фетиша». Когда Бентли, первым из европейцев, совершал путешествие по реке Конго, он констатировал, что «туземец рассматривает болезнь и смерть как нечто совершенно ненормальное. Их ни в коем случае не приписывают естественным причинам, ответственность за них всегда возлагается на колдовство. Даже если кто-нибудь утонул, умер на войне, свалился с дерева, погиб от дикого зверя или молнии — во всех случаях причина самым упорным и неразумным образом усматривается в черной магии. Кто-то околдовал жертву». Наконец, о туземцах Габона Швейцер говорит то же самое: «Моим пациентам и в голову не приходит мысль, что их болезнь имеет естественную причину. Они убеждены, что своими болезнями обязаны злым духам, зловредной магии людей и «червю»; «червь» является для них воплощением страдания и боли».

Это убеждение, вкоренившееся в сознание черных, находит подтверждение в своего рода доказательстве от противного. Действительно, когда путем жестокого наказания удается избавиться от колдунов, несчастные случаи и беды уменьшаются в числе и даже временно совершенно исчезают. Так, в Южной Нигерии когда-то происходили массовые *ордали*. По словам Тальбота, «в таких случаях погибает от 30 до 40% населения: количество умирающих зависит от размеров колдовства в стране. Все колдуны и колдуньи умирают или покидают город, где они чувствуют себя в опасности. Больше не слышно криков совы, и на три или четыре года колдовство оставляет страну в покое. Женщины начинают беременеть каждый день, а урожаи становятся замечательно обильными».

В экзекуции подобного рода как будто трудно поверить. Однако мы имеем и другие аналогичные свидетельства, например следующие: «Один царек в районе базельской миссии в Ндаба заставил всех своих подданных выпить испытательного яда, чтобы обнаружить, кто из них занимается черной магией. Даже девятнадцать новообращенных должны были подвергнуться этой *ордали*. Знахарь, который орудовал в данном случае, после выполнения своего дела бежал. Запро-

==489

шенный миссионером Лохманом, царек разразился жалобами: «Ничего больше не удастся у нас. Если кто-либо из моих подданных что-нибудь заработает, то получается так, как если бы он положил свой заработок в дырявый мешок. Вопреки всем затрачиваемым на них трудам и усилиям дерева какао не хотят приносить больше плодов. Когда у нас рождается ребенок, то через несколько дней он умирает. Смерть истребляет нас. Мой долг — выяснить причину этого проклятия». На его языке сказанное означает заставить своих людей подвергнуться испытанию ядом, чтобы обнаружить колдунов. Касательно того, что именно последние ответе! венны за все беды, обрушившиеся на страну, у него нет ни колебаний, ни сомнений.

Относительно этих обществ можно, следовательно, повторить то, что Фрич пишет о кафрах: «Вера в колдовство необычайно распространена среди них». Не меньше она была распространена и во многих других низших обществах — австралийских, папуасских, южно- и североамериканских и т. д. Подбор свидетельств на этот счет — скучное дело. Приведем лишь одно воспоминание почтенного возраста, относящееся к джибаро на экваторе и

странно похожее на только что обсуждавшиеся: «Допустим, что разразилась буря. Джибаро присматриваются, с какой стороны несется вихрь, и сейчас же делают заключение, что дикари, живущие в этом направлении, охвачены враждебным чувством и замышляют какие-то козни против них. Когда заболевают или умирают собаки, куры, свиньи, другие животные, здесь уверены, что тот или иной джибаро их околдовал. Допустим, что в семье кто-нибудь заболевает или умирает. Пусть это даже случится в результате несчастья или старости, туземцы на это не смотрят: человек умер от колдовства, даже если дерево задавило его при падении, или змея укусила его, или он утонул в реке, или, наконец, груз годов привел его к могиле».

Эта своего рода одержимость колдовством нигде не бывает столь навязчивой, нигде она не носит такого тиранического характера, как у старых кафров, старых джибаро и некоторых туземных племен Новой Гвинеи, где боязнь *пури-пури* накладывает отпечаток на всю их жизнь. Но даже там, где уже научились в более или менее значительном числе случаев приписывать смерть, болезнь, несчастье и беды естественным причинам, продолжает сохраняться вера в злокозненные действия колдунов. Внушаемый колдунами страх несколько поубавился, однако внезапно он снова может принять всеобщий и напряженный характер. Происходит это потому, что боязнь колдовства связана со всеми интимными фибрами первобытного мышления. Эта боязнь рождается, так сказать, спонтанно из обычной ориентации мышления, которая заставляет его искать причины всего, что впечатляет, в мире сверхъестественных сил. Следовательно

==490

но, боязнь должна иметь всеобщее распространение, как и другие верования и обряды, зависящие от аффективной категории сверхъестественного.

3. Главные аспекты колдовства

Было бы бесполезно искать такое определение или хотя бы точное описание колдовства, которое было бы вполне приложимо ко всем его формам. Первобытное мышление не имеет нужды, подобно нашему, в выработке понятий. Более того, речь идет не столько о представлении в собственном смысле слова, сколько о постоянной тенденции каждый раз, когда случаются те или иные события, сейчас же относить их к миру сверхъестественных сил. Лучше, несомненно, вместо того чтобы пытаться выразить эту тенденцию со всеми ее элементами интеллектуального и эмоционального порядка в отвлеченной формуле, показать на примерах, когда и как она действует.

«Когда все идет хорошо (у арунта), туземец чувствует такую душевную легкость, какую только можно себе представить. У него нет ни малейшей тревоги, ни малейших забот относительно того, что может принести ему завтрашний день, он живет исключительно настоящим... Однако и у этих племен, как и у других дикарей, где-то в подсознательной области таится струя беспокойства, которая временно, может быть, конечно, забыта и не проявляет себя, но тем не менее всегда налицо: это боязнь колдовства или того, что какой-нибудь знахарь из чужой группы может указать на тебя как на повинного в убийстве человека при помощи колдовства». Никто никогда не бывает в подлинной безопасности. Ничего не подозревающий человек может внезапно оказаться жертвой чьего-нибудь

колдовства или обвинения в колдовстве. Разлитое во всей социальной атмосфере подозрение в колдовстве может в любой момент сосредоточиться на ком угодно.

Папуас с острова Кивай, придя на свои посадки, видит, что крысы или дикие свиньи привели их в жалкое состояние; ему сейчас же приходит в голову мысль, что кто-либо из его соседей, позавидовав ожидавшемуся у него хорошему урожаю, испортил посадки при помощи этих животных. Другой туземец проводит несколько дней в своем челноке на рыбной ловле, ничего не поймав: это, несомненно, какой-то завистник колдовским путем похитил у него удачу и перенес ее на себя. В Южной Африке у кафров случается, что какой-нибудь делатель дождя не смог одолеть засуху. Выдвинув целый ряд самых фантастических объяснений своей неудачи, он кончает заявлением, что наверняка один или несколько ожесточенных колдунов парализуют его усилия и препятствуют выпадению дождя. Немедленно начинаются поиски, найденных казнят. Чаще всего, когда зарождает-

==491

ся подозрение в колдовстве, обращаются за советом к гадалею; последний, как правило, это подозрение подтверждает.

«Колдовством, — говорит полковник Маклин, — называют устремленное ко злу влияние, которым обладает какой-нибудь человек в отношении одного или нескольких других лиц. Говорят, что для проявления своего влияния он прибегает к услугам вредоносных духов, чар, естественных или сверхъестественных животных, павианов, волков и сов. Предполагается, что при их посредстве возникает влияние, способное вызвать преходящие, хронические или смертельные болезни, падеж или болезнь скота, гибель урожая и засуху». Колдовство имеет и много других способов: магическое действие на предметы, связанные с жертвой, хотя бы на кусок ее одежды, на ее слюну, на остатки ее пищи, на след ее шагов, на ее изображение и т. д. Колдовство может действовать при помощи чар, взглядов, формул, заклинаний или жестов, наконец, без всяких внешних проявлений; при помощи простого акта хотения, одного только намерения, возможно, даже бессознательного. Неважно, каким средством или орудием пользуется «влияние, устремленное ко злу».

Для того чтобы по возможности избежать всякой путаницы, следовало бы провести границу между различными главными аспектами, которые принимает колдовство в представлениях первобытных людей. Вот один наиболее известный, очень четко охарактеризованный Жюно аспект.

«Это одно из величайших преступлений, которое может совершить человек. Такое колдовство равносильно убийству. Оно даже хуже убийства, ибо к простому обвинению в убийстве здесь примешивается смутная идея антропофагии. Колдун убивает людей, чтобы есть их мясо. Преступление совершается в величайшей тайне, ночью, и часто колдун этого не сознает». Данная форма колдовства была рассмотрена в «Первобытном мышлении» и «Первобытной душе». Я позволю себе отослать читателя к этим книгам.

Наряду с этими, как бы абсолютными колдунами, колдунами от рождения, колдунами по всему своему существу, колдунами, которые часто получают колдовскую природу по наследству, путем воспитания, благодаря специальным жертвоприношениям, наконец,

ценою жизни своих близких, почти во всех первобытных обществах встречаются люди, которые не внушают такого ужаса и такой ненависти и не вызывают подобных взрывов мстительной ярости. Они, однако, тоже практикуют черную магию, но в формах менее страшных и возмутительных. Они тоже замышляют зло против своих соседей и причиняют его, но до убийства и каннибализма не доходят. Можно изобличить их в колдовстве и заставить вознаградить жертву, но их не уничтожают и обычно даже не изгоняют из общественной группы.

==492

Это не отъявленные колдуны, о которых только что говорил Жюно, они не общественные враги, которые в состоянии погубить все племя, если не избавиться от них немедленно после обнаружения. Они — «случайные колдуны». Их наделяют тем же именем колдунов, поскольку они оказывают на других дурное влияние и действительно ведут себя как колдуны.

«Что такое колдун, — спрашивал Бентли у туземцев Конго, — и как совершает он свое преступление? Мы часто ставили этот вопрос. И всегда нам сейчас же отвечали: «Откуда я знаю? Я не колдун. Надо быть колдуном, чтобы это знать». Значение этого слова более чем ясно для них, употребляющих его каждый день. Но они не в состоянии выразить значение в формуле, которая сделала бы слово понятным белому. Возможно, они и не стремились объяснять, ибо это слишком опасно.

Один случай, сообщаемый Жюно, возможно, прольет немного света на то, что думают туземцы, когда говорят о колдовстве, не имея в виду специально колдунов «по существу». «Туземцы тонга, — говорит он, — крайне чувствительны к подозрению в том, что они могут быть *балойи* (колдунами). Я предложил однажды моим ученикам из школы в Шивулане отправиться на время дождей в санаторий, который мы построили на горе для того, чтобы избежать опасности заболеть лихорадкой в низине. Они противились этому предложению, предпочитая остаться в комфортабельном общежитии, которым они пользовались на станции. «Но ведь если м-ль Н., ваша преданная учительница, поймает лихорадку из-за жары и сырости в этой малярийной местности, разве не будете вы ответственны за то, что может случиться?» Это замечание привело учеников в величайшее волнение. «Как, — сказали они, — да разве мы балойи? Разве мы в состоянии убивать людей при помощи колдовства?»

Эти молодые чернокожие были сбиты с толку рассуждением, очень простым внешне, но привлечшим их внимание к той опасности, которая грозила их учительнице, если бы она осталась на плохое время года в жаркой и сырой местности. Они отлично знают малярию, они даже научились избегать ее в целом ряде случаев. Однако болезнь всегда является для них околдованием. Следовательно, когда Жюно дал им понять, что если учительница, оставшись в низине в результате их отказа, заболеет малярией, то они будут за это ответственны, туземцы сейчас же поняли его так, что он обвиняет их в намерении околдовать учительницу. Они были очень взволнованы этим. Малейший намек этого рода воспринимается чрезвычайно тяжело. Разумеется, их не причислили бы к тем чудовищам, которые убивают и пожирают тайком себе подобных. Но ведь Жюно заявил, что они рискуют причинить несчастье учительнице, что, значит, они

могли оказать на нее дурное влияние, которое могло бы привести ее к смерти. Это, если угодно, — смягченное колдовство, но все же колдовство со всем одиумом, который связан с этим словом.

Таким образом, подозрительными по части колдовства являются все те, которые наподобие того, что собирались сделать ученики Жюно, приносят беду другим, хотя бы даже бессознательно, не преднамеренно. Это обозначение является для нас смутным и неопределенным, так как существует тысяча способов приносить несчастье и так как часто после какого-нибудь несчастья трудно установить, на кого должна пасть ответственность за него. Однако первобытных людей обозначение это вполне удовлетворяет, так как оно указывает выход их постоянной тревоге и дает им то, что они ожидают. Случилось какое-нибудь несчастье — и вот к их услугам вполне удовлетворяющее их объяснение. Они обнаруживают, что именно такой-то человек принес несчастье. Откуда же это несчастье исходит? Оно исходит от дурного влияния, которое оказывает это лицо, от вредоносного начала, которое оно, быть может, даже не зная этого, носит в себе, одним словом, от того, что оно является колдуном.

Надо ли приводить другие доказательства этой постоянной тенденции первобытного мышления?

Белые миссионеры впервые вздумали устроиться в Танна (Новые Гебриды). Сейчас же после их прибытия «началась засуха, которая, продолжаясь несколько недель, приостановила рост ямса и бананов. Туземцы приписали засуху нашему влиянию и нашему Богу. Отовсюду были созваны обитатели района, чтобы на общественном собрании обсудить происходящее... (От миссионеров потребовали, чтобы они либо убрались, либо вызвали дождь.)... В следующее воскресенье, как раз когда мы собрались на богослужение, полил сильный дождь. Туземцы думали, что он послан ради нашего спасения. Они решили разрешить нам остаться в Танна. Увы, скоро начались болезни и лихорадка. Сильный ветер, превратившийся в бурю, опустошил их плодовые деревья. Случившееся послужило новым поводом для того, чтобы взвалить ответственность за все на миссионеров. Лодку унесло в море... И это несчастье туземцы отнесли на наш счет, как и все, что случилось необычайного и неприятного в Танна».

Никто не знает, откуда пришли белые и на что они способны, и совершенно естественно, что их подозревают в колдовстве. После прибытия белых несчастья последовали одно за другим. И уже не приходится сомневаться, что белые приносят несчастье. Им сопутствует, в них пребывает и губительно действует на других вредоносное начало. Одним словом, они — колдуны.

Обычно, когда на человека начинают падать подозрения, все оборачивается так, чтобы эти подозрения укрепить и усилить. «Каждый раз, когда что-нибудь случалось в селении, — говорил свидетель по одному делу, разбиравшемуся в трибунале Карно (французская Экваториальная Африка), — люди обвиняли моего брата Дагори. Если ребенок по недосмотру поджигал хижину, говорили: «Это Дагори». Если кто-нибудь умирал, обвиняли Дагори. Наконец, однажды Добеле (начальник) заставил его выпить *банда* (испытательный яд)... Он очень скоро умер».

Одно или два несчастья, а особенно целая вереница бед, обрушившаяся на какую-нибудь общественную группу, заставляют доискиваться, кто в этом виноват. Когда колдуна обнаруживают, стараются избавиться от него как можно скорее. Желательно, конечно, разоблачить колдуна до того, как он совершил свои злодеяния, и воспрепятствовать его дурному влиянию. Однако подобное редко удается. Обычно, когда колдуна обнаруживают, он уже совершил много зла. Случается, однако, так, что колдун выдает себя. Есть признаки, которые не обманывают. Если, например, кого-нибудь встретили одного ночью близ жилья, то это верный признак чего-то недоброго. Человек, не имеющий дурных намерений, не окажется ночью один вне своей хижины. Если, однако, кому-нибудь необходимо ночью выйти, то его сопровождают другие с факелами в руках. В противном случае думают, что он пытается проскользнуть в чью-нибудь хижину, чтобы убить ее обитателей, или собирается превратиться в тигра, леопарда, волка и т. д., дабы растерзать ее обитателей, когда те выйдут из хижины.

Подозрителен и тот, кто отказывается участвовать в церемониях и жертвоприношениях. Его поведение может вызвать неудовольствие невидимых сил, особенно предков, оно рассердит их и навлечет беду на всю общественную группу. Следовательно, этот человек действует как колдун. «Его друзья и соседи станут избегать его, как подозрительное лицо, доверившееся обрядам и силам колдовства. Если бы этого не было, он не провинился бы в столь отвратительном преступлении (в отказе от участия вместе с другими в церемониях). Если в случае какого-нибудь несчастья, обрушившегося на крааль, прибегнуть к помощи жреца для совершения церемонии *умхлало* (разоблачение колдуна посредством нюха), то подозрительное лицо будет указано жрецом как причина беды и подвергнуто каре, которая налагается на колдунов». Другой важный признак: человек необычайно счастлив, накапливает много добра, становится очень богатым и встречает удачу во всех своих предприятиях. Обстоятельство, что человеку никогда не изменяет счастье, может быть объяснено лишь тем, что он дал какой-то залог невидимым силам.

==495

Заложники почти всегда брат, мать, ребенок, преданные этим злым силам. Такие колдуны считаются самыми худшими и внушают сильнейший страх.

4. Вредоносное начало и его проводники

Часто наличие вредоносного начала, делающего человека колдуном, обнаруживается посредством дурного глаза. Уже в прямом взгляде подозревают нечто, приносящее беду. Если один человек пристально смотрит на другого, то предполагают, что смотрящий задумал нанести какой-нибудь вред или, возможно, уже нанес его. Хобли подробно описал верования

банту насчет дурного глаза. «Люди мало-помалу начинают отдавать себе отчет в том, что такой-то или такая-то обладают этой способностью, ибо после того, как это лицо вслух во-» сторгалось скотиной, принадлежащей соседу, животное потом заболело. Если подобное случалось несколько раз, владельцы заболевших животных обменивались впечатлениями, и скоро становилось общеизвестным, что такой-то или такая-то являются *киттаменго* (имеют дурной глаз)».

Хобли добавляет следующее характерное замечание: «Можно думать, что эта идея основана не на дурном взгляде, а на завистливом помышлении». Губительное влияние, приносящее несчастье, не может исходить из самого глаза. Глаз является только орудием, проводником. Гибельное влияние исходит от расположения человека, имеющего дурной глаз, от зависти к владельцу того, что этому глазу понравилось. У шиллуков способность вредить проявляется, когда взор устремлен на особу, которая обречена стать в данном случае жертвой. Тот, кто оказывает дурное действие, обычно находится в гневе в момент, когда оно осуществляется. Околдованное лицо сообщает: «Его глаз проник в меня». А если об этом говорит человек, который причинил зло, то он обычно указывает, что его «глаз проник в жертву». Глаз ввел в человека гибельное влияние, но само оно исходит от расположения и настроения того, кто околдовывает. Последний находится в этот момент в гневе, а мы уже знаем, что разгневанный человек особенно опасен.

Таким образом, дурной глаз и колдовство часто выступают синонимами. Обладатель дурного глаза — колдун, столь же верно и обратное положение. Жюно говорит об этом совершенно определенно.

Так же, по мнению Лаге, обстоит дело и у азанде. «Занде считает колдуном того, кто имеет дурной глаз, *боро-мангу*, человека, который благодаря присущей ему силе оказывает дурное влияние, причиняет беды, вызывает болезни и смерть. Л *боро-мангу* образуют, так сказать, особую касту. *Мангу* — дурной глаз передается от поколения к

==496

поколению (от мужчины к мужчине, от женщины к женщине). Можно не подозревать в себе тайную силу, однако *боро-мангу*, которому ведома сила, какой он располагает, обычно узнает всех тех, которые располагают аналогичной силой. Ни один человек, во всяком случае с легкой душой, не сознается в том, что он колдун... так как эта категория лиц, реальная или воображаемая, осуждена на полное истребление». Для этого наблюдателя выражение «дурной глаз» сделалось как будто метафорическим выражением, обозначающим «колдовство». Он употребляет его даже тогда, когда дурное влияние, исходящее от колдуна, не имеет своим проводником взгляд. «Если мы назовем колдунами, — говорит Лаге, — тех, кто предается агрессивной магии, тех, кто по самой природе своей напускает злое колдовство, то среди азанде мы найдем лишь одну категорию лиц, которых можно считать заслужившими это имя: это люди с дурным глазом, *аира-манго...*» А несколько дальше мы читаем: «Дурной глаз — это присущая некоторым лицам сила, позволяющая им оказывать дурное влияние, причинять беды, вызывать болезни и даже смерть (это как раз те же выражения, которые мы только что видели выше). Эта сила является чисто магической, ибо я не говорю здесь об отравлении путем поглощения подлинных ядов, действующих благодаря их физическим свойствам».

Далее следует описание хорошо известных злодеяний колдунаубийцы и людоеда. Монсеньор Лаге всюду называет его «человеком с дурным глазом». Он доходит до следующего заявления: «Дурной глаз может покинуть тело человека или по крайней мере растянуться на достаточно большое расстояние. Хотя глаз и является материальной вещью, поскольку он осязаем в самом теле индивида, он тем не менее наделен некоторыми свойствами, которые позволяют ему оказаться вне тела или испускать вовне некий флюид, видимый в форме света и способный оказывать известное действие на тело другого лица». Короче говоря, дурной глаз есть синоним *манго*, а *манго* — это вредоносное начало, пребывающее в колдуне, нематериальное начало в материальной форме или материальное начало, одаренное нематериальными свойствами. Именно это вытекает из самой сбивчивости объяснений монсеньора Лаге. Первобытное мышление не испытывает никаких неудобств среди таких двусмысленных представлений, в которых отражается постоянное перекрещивание и переплетение мира сверхъестественных сил с миром природы.

Так, у азанде вредоносное начало, тайная сила, делающая человека колдуном, является в некотором аспекте отростком тела, наличие которого можно обнаружить путем вскрытия. В другом аспекте — это состояние духа человека, оказывающее околдовывающее влияние: зависть, ревность, вожделение, дурное намерение, гнев,

32

==497

злоба, раздражение и т. д. Мы теперь лучше понимаем, почему первобытные люди так боятся вызвать у окружающих гнев или враждебное настроение, например, отказом. Они боятся создать этим состояние околдованности. Настроения и расположение духа представляются не субъективным состоянием, не чем-то психическим в собственном смысле слова, а как нечто полупсихическое, что может быть изменено независимо от субъекта, на которого возлагается за них ответственность. Так и вредоносное начало, пребывающее в колдуне и являющееся силой того же порядка, что и эти настроения, не представляется ни как нечто материальное, ни как нечто нематериальное. Оно сопричастно и тому, и другому.

Подобное мнение получило своеобразное подтверждение в наблюдении, которым мы обязаны аббату Валькеру, обращенному туземцу из Габона. «Этот обряд вскрытия, — пишет он, — вышедший из употребления в Либрвилле и у народностей побережья, соблюдается у пагуинов лишь в некоторых особых случаях. Однако... почти у всех других племен из области Нгуине он был в полной силе, когда я там жил; он соблюдается поныне и, как я думаю, сохранится надолго. Не будучи в состоянии утверждать это с абсолютной уверенностью, я думаю, что этот обряд существует у всех народностей Верхнего Огоуэ.

Какова причина столь общераспространенного обряда? Я должен сказать, что вскрытие производится (за редкими исключениями) отнюдь не для того, чтобы выяснить характер болезни, от которой скончался покойник, а для того, чтобы узнать, кто «съел его душу» или какие другие души «съели» сам покойник. Другими словами, вскрытие производится для того, чтобы узнать от чьего *энджанга* он умер, от своего или от соседского.

В чем выражается это *энджанга*? Что касается меня, то я склонен думать, что идея *энджанга*, *игнемба* или *эвус* основана, по существу, на зависти и недоброжелательстве, которые приписываются некоторым людям с дурной репутацией. И действительно, редко случается, чтобы в *игнемба* обвинили человека приветливого и благожелательного в

отношениях с людьми, тогда как человека высокомерного или имеющего малорасполагающие манеры, напротив, в этом легко начинают подозревать.

Одни говорят, что *энджанга* — маленький зверек, вооруженный клещами, что-то вроде паука, который, будучи извлечен из тела и выставлен на открытое место, ловит мух, мошек, москитов и комаров. Другие думают, что это нечто вроде вампира, высасывающего кровь у живых. Некоторые утверждают, что *энджанга* — сердечный нерв или утробный нарост, в котором живет дух, способный напускать колдовство и выполнять противоестественные действия. Нако

==498

нец, существует мнение, что это — сама душа, которая ночью выходит наружу в виде огненного шара, чтобы вредить соседям».

Автор ясно указывает на столь трудно доступную нашему пониманию тождественность этого маленького животного (паука или вампира) и такого социально вредного расположения духа, как зависть, ревность и недоброжелательство. Можно было бы считать, что маленькое животное выступает проводником, материализацией, символом этого расположения духа. Для туземцев же — аббат Валькер говорит нам это ясно — *энджанга*, *игнемба* или *эвус*, т. е. вредное начало, состоящее из зависти и недоброжелательства, есть также и маленькое животное, выходящее из тела колдуна для совершения преступления.

Отсюда убедительно явствует наличие принципиального различия между нашими символами и символами первобытного мышления. Отношение между символом и тем, что он выражает, представляется последнему не как связь, не как соответствие или сходство, а как реальное сопричастие, как тождество по существу, как консубстанциальность...

5. Колдовство как вмешательство невидимых сил

Вредоносное начало, которое оказывает дурное влияние и сеет беду, пребывает не только в людях с враждебным и недоброжелательным расположением духа, имеющих дурной глаз, или колдунах, как бы ни понимать это слово. Оно может пребывать также в животных, растениях и даже минералах. «Не одни люди обладают способностью околдовывать. Животные, растения, даже камни в состоянии причинять зло. Среди первых наиболее известен ламантин и лисица. Когда нет какого-нибудь опороченного лица, на которого можно было бы взвалить беду, то именно на них указывает в своем безумье *муэрайя* (знахарь)».

У племен центрального Целебеса существует молва о приносящих несчастье тыквах, кокосовых пальмах и т. п. Вообще, в качестве приносящих несчастье рассматриваются все существа и предметы, облик и поведение которых таят в себе нечто необычайное, странное, аномальное, словом, предметы и существа, которые у римлян носили название *monstra et portenta* и рассматривались как зловещие предзнаменования. Например, «когда плод бананового дерева выходит не из вершины ствола, а из его середины, то это — *меаза* (предмет, приносящий несчастье). В случае подобного рода дерево сейчас же срубается и забрасывается подальше. В центре Целебеса данное верование имеет всеобщее

распространение. Обычно говорят, что следствием этого является смерть хозяина дерева!..
Когда на одном

32*

==499

тыквенном столбе одновременно вырастает два плода (случай, тождественный рождению близнецов), то это — *меаза*. Подобный плод вызовет смерть одного из членов семьи владельца поля, где растёт данное растение. Следует вырвать растение, дающее приносящие несчастье плоды. Никто не должен их есть. Когда кокосовое дерево приносит плоды раньше времени, то это — *меаза*. Это верование относится не только к кокосовой пальме, но и ко всякому плодovому дереву, на котором плоды созревают раньше обычного срока... Такие деревья срубаются».

Во всех перечисленных случаях и в бесконечном множестве других подобных (только для центрального Целебеса Крейт приводит длинный список) обстоятельством, внушающим первобытному человеку страх, становится, как известно, факт аномалии. Как только человек замечает странный, ненормальный факт, у него не возникает никакой нужды выяснять его причину. Человек видит, чувствует в этом факте действие невидимой и зловредной силы, которая таким образом обнаруживает свое присутствие. Аномальный факт приносит несчастье и околдовывает. Поэтому все странные и ненормальные существа и предметы рассматриваются как колдуны.

Нигде данное верование не проявляется более ясно, чем у банту. В словаре языка сото мы читаем: «*Мо-фефа* — аномалия, которая, согласно языческому суеверию, приносит несчастье стране и людям». (*Мо-фефе* — тот, кто напускает на кого-нибудь болезнь, т. е. тот, кто околдовывает.) В словаре языка ксоза читаем: «*Изи-манга* — чудо, событие, вызывающее удивление, противоречащее обычному порядку вещей; редкое явление, предзнаменование (дурное). *Изи-хелегу* — одновременно и чудесное и зловещее событие». Наконец, в словаре Брайана мы находим: «*Ум-хлола* — всякий предмет или событие, которые своей странностью и необычностью производят сильное впечатление и вызывают крайнее удивление, например затмение Луны, поезд железной дороги; предмет или событие подобного рода рассматриваются как зловещее знамение бедствия (например, если тукан сел на хижину)». Если такая птица располагается на хижине, то в этом видят столь зловещее предзнаменование, что хозяин хижины сейчас же отправляется посоветоваться со специалистом. Он немедленно хочет узнать, откуда исходит предзнаменование, или, точнее, кто его околдовывает: недовольный предок, желающий отомстить, или сосед, имеющий дурной глаз и стремящийся принести несчастье владельцу хижины.

Шпекман уже писал в полном согласии с тем, что мы только что видели: «*Амахлози* (предки)... являются любителями мяса и браги; они требуют, чтобы их почитали. Вот почему *амахлози* время от времени посылают знамения беды (*имхлола*): голубь или собака садятся

==500

на какую-нибудь хижину. В таких случаях этим предкам необходимо принести жертву». Как говорит Э.Смит, «странные, необычные вещи, непривычные зрелища, диковинные обряды, неизвестные кушанья, новые технические приемы — все рассматривается как проявление оккультных сил... Когда в Казенга впервые появились бананы, мы принесли их Мангало. Он отвернулся с выражением глубокого ужаса: «Нет, нет. Я никогда не видел подобного плода! Это *тонда* (т. е. этот необыкновенный плод окажет на меня дурное действие, принесет мне несчастье, околдует меня)».

При таком умонастроении первобытных людей нет ничего удивительного в следующем сообщении Линдблома: «Даже в самом простом случае туземец способен заподозрить влияние врага или соперника, который пытается причинить ему зло посредством *воз*. Это слово можно перевести как колдовство, магия (в хорошем и дурном смысле; магия белая и черная). Когда внезапно умирают молодые люди, то это обычно приписывается *воз* некоего врага. Даже такой малозначительный факт, как то, что козы забрели на пастбище, может подвигнуть туземца направиться к знахарю, чтобы выяснить, простая ли это случайность или дело рук врага. Если кто-то, укрепляя улы, упадет с дерева и поранит себя, то это уже наверняка результат *воз* какого-нибудь врага. Такое же объяснение дается, если на человека падает помет пролетающего сокола или ворона. Автор слышал рассказ о человеке, с кем произошел подобный случай, этот человек уничтожил все, что на нем было, чтобы таким образом очиститься».

Все сказанное применимо и к человеческим действиям. Если они представляются странными, непривычными, необъяснимыми, то производят такой же эффект, что и необычайные существа, предметы и события. Они внушают страх и подозрение. Мэкензи, хорошо знакомый с этим верованием у конде, писал: «У них есть слово *кузикура*, которое иногда означает «оскорбить, обидеть», но обычно — «возвещать грядущую беду». Действия подобного рода почти всегда рассматриваются как неестественные. Многие из них дурны сами по себе. Когда такие действия совершаются, в них видят зловещее предзнаменование.

1. Необычный гнев. Гнев ребенка — явление, внушающее ужас. Если гнев ребенка, притом ребенка чужого, вызван взрослым, то это знак того, что смерть последнего близка. Как это происходит? Ясного ответа на данный вопрос нет. Некоторые туземцы говорят, что гнев ребенка — знак, которому нельзя дать объяснения. Другие считают, что ребенок носит в себе болезнь, которой сам не страдает, но передает ее человеку, вызвавшему его гнев».

Последнее, возможно, покажется менее таинственным, если поставить его в связь с фактами,

==501

рассмотренными выше. Мы уже знаем, что гнев вообще внушает первобытным людям страх. Вызывая гнев у другого, человек рискует оказаться околдованным: гнев распространяет вокруг себя несчастье. Подобно зависти, ревности, алчности, гнев — проявление вредного начала, вступившего в действие.

«В Каруга существует верование, что если два старика тузят друг друга кулаками и разрывают друг на друге одежду, то это верное предзнаменование смерти кого-нибудь из их близких. Скоро у одного из них умрет дорогой ему человек...»

2. Необычные действия. Предложение старику вскарабкаться на дерево покажется нам не столько фатальным, сколько смешным, однако конде увидят в этом ужасную смесь оскорбления и предсказания. Это — предсказание (беды), потому что подобная вещь столь большое оскорбление, что в нем самом заключено зловещее предзнаменование. Вещей и явлений, входящих в эту категорию, миллион; вообще требовать от старого человека сделать то, что неестественно для его возраста, есть *кузикура*...

3. «К этой категории относится обвинение по адресу какого-нибудь почтенного человека. Допустим, что в данной местности совершено что-нибудь дурное и виновник не обнаружен. Вот кто-то, чтобы позабавиться, а может быть и из личной антипатии, сказал, что это сделано таким-то. Последний узрит в сказанном знамение того, что ему недолго осталось жить. «Разве я когда-нибудь делал что-либо подобное? — негодует он. — Почему же на меня возводят такое обвинение?» Это не может быть ничем иным, как *кузикурой* (т. е. комбинация оскорбления и зловещего предсказания). Тот, на кого взвалили столь необоснованное обвинение, ждет своей смерти в течение одного, но не более двух лет».

У банту, как и у даяков, ложное обвинение приносит несчастье объекту обвинения¹ в силу не тех последствий, которые оно, казалось бы, может повлечь для обвиняемого, а потому, что обнаруживает пребывание обвиняемого под действием дурного влияния и свидетельствует о неизбежности ожидающего его несчастья. «Нет ничего, — пишет Э. Смит, — что могло бы вызвать у туземца более сильное и красноречивое негодование, чем ложное обвинение. Боязнь своего рода возмездия заставляет человека придерживать язык, если он не уверен в том, что утверждает. Если человек не сможет доказать обвинения, то вынужден будет заплатить штраф, каким бы незначительным ни было обвинение. Другими словами, ложное обвинение равносильно околдованию. Если же, как в случае, приведенном Мэ-

арделанд говорит то же самое: «*Патана* — несчастье, навлеченное на нас кем-нибудь другим: ложное обвинение. *Матана* — принести несчастье кому-нибудь, ложч[^] его обвинить».

==502

кензи, обвинение направлено против стоящего вне подозрения человека, который никак не мог совершить инкриминируемое действие, то необычайный характер факта делает его важным вдвойне: это — неестественное действие и в ближайшем будущем следует ожидать смерти ложно обвиненного человека.

Итак, если нас главным образом возмущает ложное обвинение, выдвинутое против честного человека, то первобытных людей больше всего ужасает беда, которую приносит и предзнаменованием которой является ложное обвинение. Это событие не менее зловещее и не менее важное, чем появление совы на хижине. Ложное обвинение означает, что человек околдован и смерть его близка, по крайней мере если не будет найдено средство для его очищения, т. е. для нейтрализации дурного влияния.

В конце нашего длинного исследования мы не в большей степени, чем в начале, в состоянии определить, что такое колдовство для первобытных людей. Но мы по крайней мере теперь

знаем, почему не следует ставить вопрос, как первобытный человек разрешает проблему, которая перед ним даже не возникает.

Это мы пытаемся путем анализа существенных признаков определить, что такое колдовство. Первобытный человек не чувствует в этом никакой потребности. Общее в его представлениях, относящихся к колдовству, заключается лишь в аффективной категории, к которой восходят все представления. Идет ли речь о преступлениях, совершенных профессиональным колдуном, о зловредном влиянии, оказываемом лицами, имеющими дурной глаз, или лицами, в силу своего враждебного или завистливого расположения приносящими несчастье окружению, даже против собственной воли, имеется ли в виду вредное действие, приписываемое странным, необычным, ненормальным существам и предметам, всяким *monstra et portenta*, или осквернению какого бы то ни было рода, — во всех случаях, на наш взгляд столь различных, первобытный человек не скажу — сознает или воспринимает, но непосредственно чувствует действие невидимых и зловредных сил. Специальное свойство, особый характер испытываемой в этот момент эмоции не позволяют ему ни ошибиться, ни колебаться на сей счет. Не нуждаясь ни в размышлении, ни в сравнении, ни в суждении, одним словом, ни в какой интеллектуальной в собственном смысле слова операции, он мгновенно узнает, с чем имеет дело.

Как бы ни были различны проявления зловредных сил и влияний, число которых беспредельно, возникающее у первобытного человека чувство их близости и действия впечатляет его всегда одинаково: он сейчас же чувствует угрозу околдования. Таким образом, если наши логические навыки заставляют нас искать определения, что такое

==503

колдун и в чем заключается колдовство, то первобытный человек уже обладает аффективным по своему существу знанием (если позволительно подобное сочетание слов), притом знанием более чем ясным, хотя и не поддающимся выражению в концептуальной форме. Отсутствие этой формы нас сбивает с толку. Однако существенные элементы в содержании представлений от нас ускользают, поскольку мы их не чувствуем.

Один папуас из Новой Гвинеи сказал английскому администратору, что последний ничего не понимает в *пури-пури* (колдовстве) и только туземцы знают, что это такое. Он весьма затруднился бы объяснить свою мысль. Быть может, однако, позволительно хотя бы приблизительно передать то, что он хотел сказать, следующим образом: как может белый человек смотреть на видимый мир и мир сверхъестественный теми же глазами, что и папуас?

Речь идет не более и не менее, как о мистическом в основе своей характере мышления этих первобытных. *Пури-пури*, т. е. колдовство, которое они самым нелепым, на взгляд белых, образом видят повсюду^ — в действительности не что иное, как один из аспектов постоянного вмешательства невидимых сил и влияний в то, что мы называем течением явлений. Поэтому то огромное место, которое колдовство занимает в жизни первобытных обществ, не нуждается более в специальных объяснениях. Вместе с тем становится ясной тщетность наших попыток дать ему определение...

Глава VI ОСКВЕРНЕНИЕ И ОЧИЩЕНИЕ

1. Опасность осквернения

«Инцест, как известно, — говорит ван Оссенбругген, — равнозначен величайшему осквернению, какое только можно вообразить». Однако эффект, производимый им, не отличается от действия околдования: тот, кто совершает инцест, по мнению тонга, ведет себя как колдун. Стало быть, в известном аспекте околдование и осквернение не являются вещами, отличными одна от другой. Факты покажут нам, до какой степени первобытные люди доводят это отождествление.

Жюно пишет в таком же духе: «Туземец рассматривает болезнь как не только физическое расстройство, но и как результат своего рода проклятия, имеющего более или менее духовную природу. Вот почему следует не просто ухаживать за пациентом в зависимости от того или иного симптома, но и постараться снять общее осквернение, которому он подвергся. Выполняя вторую лечебную функцию, лекарь становится тем, что в просторечии называется колдуном. Отсюда его усилия казаться сверхъестественным персонажем... (наряд, аксессуары, пляски и т. д.). Он размахивает иногда хвостом гиппопотама, и весь этот реквизит внушает одновременно страх и доверие его клиентам». Но Жюно приводит нас к мысли, что второе лечение реально не отличается от первого, а естественное и сверхъестественное не разделяются в сознании туземцев.

Еще один факт, цитируемый Ирле, дает решительное доказательство того, что осквернение и околдование всегда фигурируют вместе в представлении первобытных людей. «В некоторых обстоятельствах гереро приносили в жертву быка, называвшегося *оджомазе*, «жировой». Жир этого быка хранился вождем в особом ящике. Он употреблялся для очищения и снятия колдовства, например, когда люди возвращались из опасного путешествия или они подверглись осквернению при погребении покойника и т. д. Тогда вождь мазал этим жиром грудь и руки человека, нуждавшегося в очищении».

Таким образом, одна и та же операция очищает и расколдовывает. И в том, и в другом случае ее цель и результат — предохранить подвергающегося операции человека от несчастья, которое может навлечь на него осквернение или околдование. Это лучше всего показывает нам, что означает «скверна, нечистота» для первобытных людей, по крайней мере в огромном количестве тех случаев, которые

представляются им наиболее важными. Стать нечистым, подвергнуться осквернению, — значит подвергнуться действию влияния, которое ставит человека в состояние неизбежности несчастья. Быть очищенным, омытым от этой скверны, — значит избежать этого влияния, выйти из опасного положения, в котором человек был поставлен.

Теперь понятно, почему не приходится в смысле эффекта различать осквернение и околдование. Действие, производимое колдуном на жертву, сводится к тому, чтобы принести ей несчастье. А в чем и заключается действие осквернения, как не в принесении несчастья? Следовательно, совершенно естественно, что у многих других обществ одна и та же операция служит либо для очищения, либо для снятия колдовства. В обоих случаях цель — отразить угрожающее несчастье.

У зулусов, например, «это лекарство в сочетании с магическими обрядами употребляется не только при заболевании людей и животных (болезнь почти всегда представляется как околдование), но и для очищения в случае смерти.

Зловещее предзнаменование тоже иногда изгоняется при помощи лекарства, сопутствующего магическими формулами.

Если в крааль ударила молния, он должен быть очищен знахарем и избавлен от несчастья при помощи магического лекарства. Этим лекарством не только поят и окропляют людей, но знахарь кропит им весь крааль». Независимо от того, были жертвы от удара молнии или нет, достаточно ей было ударить в крааль, чтобы сделать его нечистым. Знахарь очищает крааль, этой операцией он, по меткому выражению Шпекмана, «освобождает его от несчастья». Осквернение означает угрозу несчастья. Очищать — значит устранять угрозу, которая — несчастье уже сама по себе.

2. Мистический характер осквернения и очищения

Считая себя подверженным множеству дурных, известных или неведомых влияний, способных в любое мгновение отовсюду обрушиться на него, первобытный человек постоянно боится быть постигнутым бедой, другими словами, стать околдованным или нечистым, что для него почти одно и то же. Мы уже видели, какой помощи он ищет, к чьей защите обращается, какие предосторожности считает необходимым предпринимать против действия этих невидимых сил. Мы теперь лучше понимаем, почему его страшит общение с неизвестными существами или предметами: кто знает, какие влияния от них исходят и не приведет ли это общение к осквернению, т. е. к околдованию? Вот почему в случае, если такое общение имело место, для первобытного человека возникает необходимость очищения.

==506

Обычай подобного рода имеет почти повсеместное распространение. «Когда чернокожие отправляются с визитом, — говорит Л. Паркер, — то в момент отбытия они зажигают огонь и окуривают себя его дымом, чтобы не занести к себе болезни». Это мистическая дезинфекция; очищаясь дымом, черные избавляют себя от дурных влияний, которые могли бы их околдовать, т. е. сделать больными. У дузунов Борнео «не только люди, поселившиеся в новом месте, должны принести жертвы, чтобы завоевать благорасположение духов почвы, но и обитатели селения, возвратившись к себе после пребывания в другой местности, нуждаются в своего рода религиозной дезинфекции, чтобы рассеять дурные влияния, которые они могли принести с собой». «Кайаны имеют специальную церемонию (*блака аджо*) для удаления зловредных духов... Ее совершают по возвращении из длительного

похода, участники которого должны пройти четырехдневную изоляцию перед входом в жилище». Изолирование от обычного жилища является, как мы сейчас увидим, постоянным обычаем в случае нечистоты. В центральном Целебесе «лица, пришедшие из зараженного болезнью селения, проводятся жрицей над корзиной, содержащей рис и бананы, чтобы отделаться от приставшей к ним скверны». Как и на Борнео, перед нами мистическая дезинфекция, мистическое очищение.

Ту же боязнь дурных влияний, исходящих от опасного общения, те же приемы защиты от них мы видим и в Южной Африке. Так, спутники Меренского, попав с ним в местность, где свирепствовала эпидемия оспы, сказали ему: «Если хотя бы один из нас заразится этой болезнью, никто не сможет вернуться домой: из боязни, что мы принесем с собой болезнь, нам запретят ступить на нашу землю». Они рассуждают, казалось бы, как и мы, насчет заразы. В действительности, однако, то, чего они боятся, становится в их глазах осквернением или околдованием. Жюно подчеркивает двусмысленный характер заражения у банту. «Они отлично знакомы с физическим заражением при сыпных болезнях, особенно при черной оспе... Однако они чрезвычайно боятся чахотки и проказы... Здесь их представление о заразе теряет ясность. Иногда кажется, что речь идет о физическом заражении. Так, больной грудью должен есть из общего котла после других, и если он не доедает до конца, то остатки выбрасываются. Однако большинство табу, относящихся к внушающим очень сильный страх болезням, обнаруживают как будто иное понимание заражения. Осквернение от чахотки походит на осквернение от смерти, от родов и ставится в связь с ними. Так, могильщикам запрещается есть пальцами до тех пор, пока они не закончили полагающихся им обрядов очищения. Они должны пользоваться специальными ложками, в противном случае им грозит заболеть

==507

грудью... Точно так же и роженица... должна иметь ложку из особого дерева... Если она притронется к пище рукой, то это сделает ее чахоточной. Церемониальное понимание заражения, происходящего не от физического общения, а от нарушения табу, объясняет, вероятно, курьезное правило, согласно которому болезнь может распространиться на членов семьи больного, но не на остальных обитателей страны».

Жюно прав, говоря, что для баронга заражение чахоткой не является, как это могло бы показаться, результатом простого физического заражения. Как он правильно отмечает, речь идет о скверне, сравнимой с той, которая исходит от смерти или от крови, теряемой женщинами при родах. Табу — предохранительные меры против дурных влияний, исходящих от трупа, от крови роженицы, от чахоточных, прокаженных и т. д. Если табу не соблюдается, то предохранительное действие прекращается и вступает в силу дурное влияние. Подвергнувшийся действию дурного влияния становится нечистым и заболевает. Однако болезнь — не санкция, не наказание. Она постигает человека не потому, что он нарушил запрет. Здесь имеет место автоматическое действие. Из-за того, что табу нарушено, человек оказывается беззащитным против дурного влияния, угрожающего ему в случае общения.

Те же верования мы находим у банту Восточной Африки. «Здесь всегда налицо боязнь *тхаху* (состояния нечистоты, приносящего несчастье): человек может впасть в это состояние, не

зная его причин. Когда кто-нибудь отправляется в путешествие, он не может знать, не заразился ли он скверной в жилищах и селениях чужеземцев. Поэтому при возвращении, перед тем как войти в селение, он должен убить козу, чтобы очиститься. Однажды я видел, как это проделали несколько стариков, сопровождавших меня в путешествии». У сафва один туземец излагает чисто позитивное внешне понятие о заражении. Он рассказывает, что его жена в течение долгого времени была больна (fram boesia). Он пригласил для ухода за ней женщину, которая вскоре заболела. Последняя провела полтора года в хижине, служившей для изоляции, выздоровела и возвратилась в селение. «В качестве компенсации я дал ей козу. Однако, эта женщина и ее дочь сказали мне: «Дай нам корову и человека, который будет работать вместо матери (у нее остались следы болезни на руках и слабость, несколько уменьшавшая ее трудоспособность)». Рассказчик предложил двух коз. Женщины отказывались, и спор затянулся надолго. Рассказчик был озабочен своей ответственностью и вознаграждением, которое он обязан был уплатить женщине, заразившейся от его жены. Однако из того, что нам уже известно о представлении сафва относительно болезни, заражение не является

==508

для них чисто физическим. Дурное влияние, своего рода околдованность, действовавшая на жену туземца, распространилась на другую женщину, которая ухаживала за ней. Следовательно, человек, пригласивший ее, отвечает точно так же, как если бы некое несчастье приключилось с кем-нибудь, кого он пригласил сопровождать себя в путешествии, на охоте и т. д. Ибо в этом случае он отвечал бы за несчастье так же, как если бы он околдовал своих спутников. Таков же ход мыслей и в случае с заболевшей женщиной. Физические факты лишь выражение того, что происходит в плане невидимых влияний и сверхъестественных сил.

В заключение приведем еще один пример. В Конго туземцы, которые никогда не видели белых, очень испугались их и не смели к ним приблизиться. Что за необычайные люди? Да и настоящие ли они? Нет, это вернее всего не люди, а какие-то аномалии, как и все чудесное и неслыханное. Следовательно, белые наверняка должны околдовывать и приносить несчастье. Их необходимо избегать, насколько возможно, и особенно важно сократить их пребывание. Вот одна только деталь: «Мы послали во второй раз кого-то известить вождя (Нказы) о нашем прибытии и попросить жилья, где можно было бы провести ночь. Мы ждали долго. Наконец явились двое мужчин, представившихся как начальники. Мы дали каждому по кольцу и браслету — наше обычное свидетельство дружбы. Боясь какого-нибудь колдовства с нашей стороны, пришедшие не осмелились взять подарки. Они указали нам старую хижину, которая почти развалилась. Мы протестовали, однако туземцы ничего не хотели для нас сделать».

Колдовство, которого боялись чернокожие, не позволившее им даже прикоснуться к предложенным подаркам, заключалось, очевидно, не в обрядах черной магии. Скверны, нечисти, дурного влияния, которое могли оказать на них белые, — вот чего боятся туземцы. Так как это существа, которых никогда раньше не видели, то они способны принести несчастье. Если бы нежеланные гости и согласились провести ночь в хижине, которую им, скрепя сердце, предложили, то после отъезда их временное жилище наверное подвергли бы

очищению для устранения предполагаемой беды. Возможно, что ее бросили или просто разрушили бы. Также совершенно намеренно была выбрана никудашная хижина.

3. Многообразие чистоты и скверны

Слова *чистый*, *нечистый*, *оскверненный* имеют для первобытного мышления несколько значений: фигуральное, производное (моральное) и др. Первоначально слово *нечистый*, согласно всему, что было

==509

сказано выше, означало «находящийся под действием дурного влияния, под ударом или под угрозой беды». *Очищенный* означает «поставленный вне досягаемости такого влияния, защищенный от такой угрозы». Из этого самым непосредственным образом вытекает, что *нечистый* и *оскверненный* означают «тот, чье соседство или соприкосновение опасно». Выше мы познакомились со стихийной и постоянной тенденцией первобытных людей отдаляться от всего, что считается несчастливом, и связываться с тем, что признается счастливым. Близость и тем более соприкосновение — причины сопричастия.

Идеи скверны, нечистоты, чистоты, очищения и другие им подобные тесно связаны для первобытных людей с идеями враждебности или благосклонности невидимых сил и добрых или злых влияний, с началом и окончанием их действия, а следовательно, и с идеями счастья и несчастья. У Э. Смита хорошо освещен этот момент. *Инзамбве* у баила — талисман, обладающий силой обеспечить владельца *холве*, т. е. удачей, процветанием, счастьем, наделяя последнего особыми силами или качествами, которыми обладает сам талисман. Это слово родственно глаголу *кузамба* — «мыть, купать» и, согласно своей этимологии, означает, по-видимому, «то, в чем некто омыт». Счастье всегда ассоциируется с чистотой, с белизной. Самая белая вещь, какая только им известна, *импемба*, служит талисманом охотникам, мажущим ею лоб. Отсюда выражения: «Лоб его чист», т. е. он счастлив; «Рука его чиста», т. е. он богат. Наоборот, о несчастливом человеке говорят: «Лоб его черен».

Различные значения слов *чистый*, *нечистый*, указываемые в нескольких словарях банту, подтверждают сказанное. О том же свидетельствуют и очистительные обряды, основная цель которых заключается в удалении несчастья или угрозы несчастья, умиротворении невидимых сил, устранении того, что их сердит и оскорбляет, завоевании их благосклонности.

По-зулусски *укуланза* означает «очищать омовением, снимать грязь, очищать, смывать обвинение в преступлении или другую нечисть». Пример: «он заплатил мне деньги, чтобы смыть с меня обвинение» (т. е. обвинитель, не будучи в состоянии доказать обвинение, заплатил деньгами лицу, которое он обвинил). Полковник Меклин сообщает то же самое: «Когда человек, обвиненный в колдовстве, выполнит все, чего требует закон, и его выпустят на свободу, он имеет право обратиться к жрецу, который приносит от его имени жертву и выполняет некоторые другие обряды: после чего человек объявляется чистым и снова становится таким же почтенным членом общества, как если бы он никогда не подвергался наказанию за колдовство». Всякому, кто ложно или справедливо был обвинен в каком-либо преступлении, полагается, как и находящемуся в трауре, очистительная

церемония. До церемонии он так же, как и находящийся в трауре, считается нечистым, оскверненным, т. е. ожидающим беды, опасным для других, а следовательно, и подлежащим удалению. В языке ксоза существует специальное слово для обозначения этого отлучения — *и-нк-амби* — все, что является церемониально нечистым (в смысле библейской книги Левит), презренным, все, что вызывает отвращение; нечистое, т. е. не идущее в пищу, животное вроде лошади; всякое животное, всякий человек, отделенные от других из-за своей нечистоты».

4. Нечистота как состояние беззащитности

Не приходится и думать о классификации или хотя бы о перечислении тех обстоятельств, при которых человек может впасть в состояние нечистоты. Возможных вариантов столько же, сколько и дурных влияний, способных действовать на человека, — число их бесконечно. Первобытный человек, несомненно, никогда не помышлял о том, чтобы охватить их во всей совокупности и сосредоточить в поле своего зрения. Он живет в постоянном страхе и наибольшие надежды возлагает на свои чары, амулеты, талисманы и т. п. Однако он знает, что «всего не удумаешь» и нечисть и несчастье могут в любое мгновение обрушиться на него с самой неожиданной стороны.

Я ограничусь рассмотрением наиболее частых и существенных форм нечистоты, преодоление и устранение которых сами первобытные люди в большинстве обществ считают наиболее необходимыми. Вот, например, перечень, составленный Лихтенштейном, одним из первых наблюдателей, живших среди кафров. «Нечистыми считаются дети до включения их в число взрослых (что для мальчиков совершается путем выполнения многочисленных обрядов, сопровождающих обрезание); все роженицы в течение первого месяца после родов; все женщины во время регул; все вдовцы в течение пятнадцати дней после смерти жены; все вдовы в течение месяца после смерти мужа; мать, потерявшая маленького ребенка, в течение двух дней со дня его смерти; все лица, присутствовавшие при чьей-нибудь смерти; мужчины по возвращении с битвы и т. д. ... Когда какое-нибудь лицо является нечистым, никто не должен иметь сношения с ним до тех пор, пока оно не подвергнется омовению, тело не будет заново намазано краской и оно не пополощет рта молоком: все это указанному лицу разрешается проделать лишь по истечении известного срока, для каждого случая, намечаемого с общего согласия; ранее истечения назначенного срока человек не должен мыться, красить тело и пить молоко».

Однако в приведенном интересном перечне отсутствует ряд важных случаев осквернения. Не упоминается в нем о вольных или невольных нарушениях табу, которые служат постоянной причиной нечистоты. Кроме того, может показаться удивительным, что в нем фигурируют в

качестве нечистых дети, живые символы невинности в наших глазах. Однако это объясняется различием тех значений, которые вкладываются первобытными и цивилизованными людьми в слова *чистый* и *нечистый*. Когда кафры говорят, что дети нечисты, они вовсе не думают о моральной квалификации. Нечистота, которую они имеют в виду, аналогична нечистоте человека, находящегося в трауре, воина, убившего врага, и роженицы. Нечистота заключается в состоянии слабости или опасности, из которого выводит детей инициация. Нечистота освобождает их от пищевых табу, которым подчинены взрослые. «Согласно древнему обычаю кафров обрезанным мужчинам не разрешается есть некоторые мышцы и сухожилия задней ноги принесенного в жертву животного. Мышцы и сухожилия отделяются и оставляются необрезанным, которых считают еще нечистыми». Это замечательный аргумент, добавляет автор, в пользу мнения, что кафры родственны евреям. Однако что же сказал бы он о бахау Центрального Борнео, где зарегистрирован такой же обычай? «Вплоть до зрелости, — пишет Ньюенгейс, — дети пользуются привилегией свободы от предписаний, запрещающих взрослым есть оленей, серых обезьян, змей и туканов; в религиозных празднествах они не подчинены правилам, обязательным для взрослых». Точно так же у ао-нага «очень старые люди, мальчики до своего вступления в *морунг* (мужской дом), девочки до первой татуировки вправе есть все, что им угодно: они не рассматриваются как полноценные члены общества. Однако любое другое лицо, которое попробовало бы запретной пищи, обязательно заболело бы». Дети не подчинены этим табу, так как, будучи нечистыми, они ничем не рискуют, не соблюдая их. В чем же заключается их нечистота?

Для того чтобы уяснить себе это, необходимо прежде всего освободить данное слово от всякого оттенка унижения в моральном смысле. Поскольку обязательные церемонии не сделали непосвященных полностью сопричастными жизненному началу племени, они пока лишь несовершеннолетние члены и не обладают, подобно взрослым, единичностью, консубстанциональностью с предками. Следовательно, они менее, чем взрослые, защищены, более подвержены всякого рода опасностям и служат легкой добычей для дурных влияний, вечно рыщущих вокруг общественной группы в поисках жертв. Сказанное означает, что они нечисты в том смысле, в каком понимают это слово кафры.

[==512](#)

Первобытных людей как будто никогда не поражает ужасная детская смертность. Пятьдесят из сотни детей умирают, как правило, в раннем возрасте, а часто процент смертности поднимается еще выше. Если бы первобытные люди задались вопросом о причинах этого факта, к их услугам был бы совершенно готовый ответ.

Как маленьким детям не умирать, когда столько дурных влияний обрушивается на них со всех сторон, причем у младенцев нет необходимой силы, чтобы противостоять этим влияниям? Отсюда те тщательные предосторожности, которые предпринимаются во многих обществах для защиты и спасения малюток, особенно знатного или царского происхождения. Для отражения их нечистоты, т. е. угрозы со стороны дурных влияний, прибегают к помощи всех амулетов, чар, талисманов, какие только можно вообразить, но и принимают всевозможные меры, чтобы помешать дурным влияниям проникнуть к младенцам. Новорожденных невозможно полностью изолировать, как это делается с некоторыми больными; их приходится оставлять около матери и ее служанок, однако детей

запирают, прячут от людей, чтобы укрыть от взглядов («дурного глаза») и зловредных влияний.

У баротсе, например, «никто, — пишет Койяр, — кроме ближайших родственников и приставленных к нему рабов (речь идет о двухлетнем принце), не видел его лица. Полагают, что никто не знает его имени и никому неведомо, мальчик это или девочка. Никто, кроме служащих, в течение двух лет не входил во двор, где он воспитывался, а если ребенка нужно вывести, то его так укутывают мехами, что он едва не задыхается. Если принцу предстоит совершить путешествие на лодке, то его выносят закутанным, затем укладывают в беседку из циновки и закрывают ее. Это судьба всех детей царской крови... Вам это понятно, ведь тут боятся «дурного глаза», даже когда бедный маленький пленник весь покрыт амулетами». А.Жалла пишет: «Вы знаете, что все дети царской семьи тщательно укрываются от взоров публики до трех или четырех лет». Через двадцать лет при том же дворе наблюдались аналогичные факты. «Со времени рождения малютки она (принцесса царской крови) заперлась с сыном в своей комнате и покажется на людях лишь по истечении трех месяцев... Однажды Мбиемба мне сказала: дай мне лекарство, чтобы поправить моего ребенка, укрепить его кости и подбавить ему немного жира». Я сейчас же ей ответил: «Дай твоему малютке побольше свежего воздуха и хороших купаний, и он поправится». — «Нет, — сказала она, — этого мы сделать не можем, необходимо, чтобы мы оставались взаперти три месяца». Для принцессы из Замбези недостаток воздуха мало значит по сравнению с опасностями, которым подверглось бы ее дитя, извлеки его из заключения.

33

==513

Когда, наконец, решаются показать ребенка людям, то какие только предосторожности при этом не предпринимаются. Койяр только что назвал некоторые из них. В других местах такие же верования порождают аналогичные обычаи. Вот пример, относящийся к центральному Целебусу. «В Онда, когда ребенка выпускают в первый раз из хижины, мать кладет на ступеньки лестницы среди прочих вещей золу и траву аланг-аланг. Пепел нейтрализует скверну, которая могла быть занесена на лестницу многочисленными посетителями, поднимавшимися или спускавшимися по ней. Трава задерживает зло, вцепляясь в него. Оба способа призваны помешать магической силе, которая может повредить ребенку».

Когда дети немного подрастают, им обычно предоставляют возможность играть и резвиться с товарищами, пока не наступает время использовать их и дать им более серьезное занятие. Однако по указанным выше соображениям дети, поскольку положение их не изменилось, т. е. они еще не посвящены, остаются нечистыми, пребывают в состоянии неполноценности, а следовательно и слабости. Белый миссионер посоветовал замбезийской матери соблюдать элементарные правила гигиены, чтобы ее ребенок окреп. Она, однако, твердо знала, от чего зависит здоровье ее малютки. Ребенку, оказывается, требовались чары, лекарства, вроде тех могущественных средств, которыми обладают европейцы и которые могли бы, очищая ребенка, одновременно и защитить, и укрепить его.

5. Смысл аскетических обрядов

Действительно, выражение «сделать чистым» часто в мышлении первобытных людей равнозначно выражению «сделать сильным, крепким». Всякое осквернение делает человека неполноценным. Тот, кто по какой-нибудь причине (был околдован, присутствовал на похоронах, обвинен в преступлении и т. п.) сделался нечистым, тем самым оказывается под действием дурного влияния. Приключившееся несчастье возвещает об этом и грозит причинить ему и другие беды. Он не только подвержен теперь несчастью больше, чем раньше, но и менее способен ему противодействовать. До тех пор-пока человек остается нечистым, положение его будет шатким. Очистить — значит вывести его из этого опасного состояния, т. е. нейтрализовать, согласно часто употребляемому туземцами выражению, дурные влияния, сделать человека более сильным.

Так, в одном рассказе косоа говорится: «Гремело так сильно, что люди пытались защититься своими щитами. Когда войско, наконец, возвратилось, немедленно позвали знахаря, чтобы его очистить и укрепить». То же читаем мы и в неизданной эпосе о Чаке, кафрском

514

Наполеоне: «Когда все отбыли, Малунга (знахарь) начал свои операции, призванные очистить и укрепить селение, хижину, в которой спал Чака, краали скота и все, что знахари считают необходимым защитить».

В отождествлении чистого и сильного следует, быть может, видеть один из источников аскетических обрядов, постов, приемов умерщвления плоти и воздержания всякого рода, которые столь часто наблюдаются в первобытных обществах. Почти всегда перед тем, как приступить к важной церемонии, обратиться к невидимым силам, предъявить им какое-нибудь требование, предпринять поход (охотничий, военный и т. д.), от которого может зависеть благополучие всей общественной группы, первобытные люди считают необходимым в течение более или менее длительного времени соблюдать аскетические обряды для того, чтобы себя очистить, т. е. укрепить. Иногда какой-нибудь человек, - приобретающий в данном случае священный характер, олицетворяет всю группу, постится за нее и служит посредником между нею и невидимыми силами, благорасположение которых нужно завоевать.

Обряды подобного рода чрезвычайно распространены, но не всегда удавалось установить, почему они считаются необходимыми. Нам кажется, что эти испытания, приемы воздержания и умерщвления плоти лишь ослабляют тех, кто им себя подвергает. Однако первобытные люди смотрят на подобные обряды иными глазами, относя их к мистической сфере. Мы видим просто людей, которых лишение пищи и сна чудовищно истощает и обессиливает до такой степени, что они нередко не в состоянии держаться на ногах. Первобытные люди убеждены, что все это их укрепляет, ибо, воздерживаясь от пищи, движений, половых сношений и т. д., одним словом, умерщвляя плоть, они очищаются, т. е. делают себя менее досягаемыми для влияния враждебных невидимых сил и более приятными для тех, благосклонности которых они ищут. Чем более чистыми делают людей испытания, воздержание, аскетические обряды, тем более сильными мистически они становятся. Их физическое, временное впрочем, ослабление не идет ни в какое сравнение с предполагаемой выгодой, и, поскольку речь идет об успехе важного предприятия, никакие самые жестокие испытания не заставят их отступить. Выносливость первобытных людей

доходит здесь до крайнего предела. Не в физической силе нуждаются они, чтобы добиться удачи. Им, прежде всего, необходимо заручиться благоволением определенных невидимых сил и нейтрализовать злые влияния, угрожающие несчастьем, одним словом, людям необходимо быть чистыми.

33*

==515

6. Очищение как средство увеличить эффективность невидимых сил

Нечистота, или скверна подвергает опасности того, кто, возможно, сам того не зная, ею заразился, а вместе с ним почти всегда и других. Ведь в первобытных обществах, как известно, индивид реально не отделен от других членов своей группы: он соединен с ними своего рода органической связью, почти такой же, какой соединены между собой органы, ткани и соки живого тела. То, что поражает одного человека, тем же ударом поражает окружающих и наоборот. Если человек осквернен, то нечистота, как правило, если не всегда, распространится и на других, которые ведь составляют с ним одно существо.

То, что мы называем заражением, в скрытом виде заключается в этой всеобщей солидарности. С точки зрения первобытного человека, заражение — непосредственное, но не всегда необходимое последствие такой солидарности. Вспомним объяснения таитянского отшельника. Мы имеем здесь дело с одним из тех свойственных первобытному мышлению материальных представлений о нематериальных качествах или нематериальных представлений о материальных вещах, которые нам не удастся как следует усвоить и еще труднее выразить. В одном аспекте нечистота — своего рода мистическое по своему содержанию свойство, приводящее к тому, что какое-то существо живет под действием дурного влияния в ожидании несчастья.

В другом аспекте это материальная скверна, пятно, физически прилипающее к нечистому существу или предмету, способное переноситься и передаваться через соприкосновение, устраняться путем омовения и т. п. Первобытное мышление не выбирает между обоими представлениями, но и не делает одно из них символом другого. Оно никогда не разделяло эти представления, значит, нельзя сказать, что оно их смешивает.

Во многих обществах молния делает нечистым все, к чему она прикасается. На острове Кивай люди избегают дерева, которое было поражено молнией, и не смеют пользоваться им для костра, так как если оно будет зажжено, то наверняка навлечет грозу. Опасно также приносить такое дерево домой, ибо запах или «дым» молнии вызывает болезни. Никто не захочет использовать саговую пальму, которую повредила гроза, или есть плоды с дерева, в которое когда-либо ударяла молния. Папуасы боятся несчастья, которое кроется в скверне, пристающей одновременно мистически и физически ко всему, к чему хоть раз прикоснулась молния. Так же обстоит дело и у лота-нага. «Даже если обошлось без смертного случая, хижина, пораженная молнией, покидается со всем ее содержимым. Дерево, в которое уда-

==516

рила молния, не может быть срублено для сожжения или какого-либо другого употребления. Если молния ударила в поле, то это место оставляется неубранным. Остальную часть поля убирают и снятый с него урожай съедают, однако семян с пораженного участка не оставляют».

В Южной Африке тоже встречаются верования и обряды подобного рода, например у банту. «Кафр, даже сильно нуждаясь в дереве, никогда не воспользуется ничем из хижины покойника или из жилища, поврежденного молнией». «Если молния ударит в крааль, — пишет Лихтенштейн, — его надлежит оставить всем обитателям, или, по крайней мере, хижина, пораженная молнией, должна быть разрушена, а площадь ее очищена путем принесения в жертву определенного числа быков. Пока это не сделано, никто не может войти в данный крааль и иметь сношения с его обитателями». Здесь ясно просвечивает боязнь того, чтобы скверна, а вместе с ней и несчастье не передались другим, но в следующем отрывке боязнь становится совершенно очевидной: «Когда молния убивает человека или животное, сейчас же посылают за жрецом, который начинает с того, что привязывает некоторое количество талисманов и амулетов к шее каждого обитателя крааля, чтобы жильцы последнего могли копать могилу (без опасности для себя). Дело в том, что в подобных случаях животные погребаются так же, как и люди, и их мясо никогда не едят. После этого приносят в жертву животное. Затем раскладывают огонь, на котором определенные деревянные талисманы и корни сжигаются до состояния обугливания, после чего угли растираются в порошок. Жрец делает надрезы на различных частях тела каждого обитателя крааля и вводит в эти надрезы немного угольного порошка. Остальной порошок растворяется в кислом молоке, которое опять-таки должен пить каждый обитатель крааля. С момента, как молния ударила в крааль, и до окончания церемонии обитатели крааля обязаны полностью воздерживаться от молока. Затем им бреют голову. Если молния ударила в хижину, ее следует покинуть со всем, что в ней содержится. До совершения этих обрядов никому не разрешается покинуть крааль или иметь сношения с другими. Когда все церемонии завершаются, обитатели крааля объявляются чистыми и могут снова общаться со своими соседями. Тем не менее в течение нескольких месяцев сохраняются некоторые ограничения: например, никакое животное, а также никакой предмет из этого крааля не могут перейти в другие руки в качестве объекта продажи или военной добычи».

У кафров ксоза «существует умиловительное жертвоприношение, которое одновременно является и очистительным. Оно совершается:

==517

1) ради семьи, в которой был покойник и которая поэтому рассматривается как нечистая; 2) ради рожениц; 3) ради обрезанных; 4) ради всех лиц, обвиненных в колдовстве, когда они не могут доказать свою невиновность (я думаю, что здесь опечатка и что надо читать: когда они могут доказать свою невиновность); если они не могут это сделать, то от них обычно избавляются умерщвлением; если они в состоянии доказать это, то, следовательно, их ложно обвинили, т. е. эти люди — нечистые и необходимо жертвоприношение, чтобы их очистить; 5) ради владельцев участка, куда упала молния».

Во всех этих случаях, сведение которых в один перечень весьма поучительно, жертвоприношение имеет целью примирить, т. е. умиротворить, невидимые силы или, что сводится к тому же, устранить осквернение, которое является не чем иным, как дурным влиянием, угрозой несчастья, исходящими от этих сил, — одним словом, очистить. Таким путем одновременно препятствуют распространению скверны и несчастья на других. Свидетельство Кропфа подтверждает все предыдущие. Он добавляет, что когда чья-нибудь хижина сожжена молнией, то ее обитатели, «полные страха и тоски, должны после жертвоприношения или пляски омыться в реке и натереться жиром».

У сафва в Восточной Африке мы находим представление, встречающееся и в других местах, о том, что, когда молния убивает человека, она карает его за какое-то прегрешение. Данное представление отчетливо выражено одним туземцем. «Когда во что-нибудь ударяет молния, то все думают о колдовстве. Ибо если она смертельно поразила человека, то остальные думают про себя и говорят: «Этот человек был *унлози*, колдун, он околдовывал других и пожирал (силой своего колдовства) плоды с чужих насаждений. А теперь этот колдун вздумал еще бороться с силой грозы, но дождь его победил и убил». Если гроза убила несколько человек сразу, то говорят: «Один из этих людей был колдуном, он заразил других и сделал их своими соучастниками против дождя, против грозы». Затем, когда *унлози* стал бороться с силой дождя, последний разгневался, и все, кто были с *унлози*, понесли наказание. «Так же думают и в том случае, когда молния ударила в дерево или сожгла поле: здесь всегда замешаны зловредные духи».

Таким образом, на взгляд сафва, жертвой молнии является человек, осужденный невидимыми силами, злодей, колдун. Этого никто не знал раньше, но подобная смерть не оставляет места для сомнений на его счет. Все находившиеся с ним и разделившие его участь за-

==518

служили смерть не меньше его. Все они нечисты. Соприкосновение с ними было бы крайне опасным.

Описанные представления и страхи подтверждают сказанное в «Первобытном мышлении» по поводу «дурной смерти» (гл. VII). Во внушаемом ею ужасе, в диктуемых ею предосторожностях, в очистительных церемониях, считающихся необходимыми в связи с нею, в обращении с трупами господствует вместе с верой в заслуженность смерти боязнь того, чтобы осквернение и несчастье не распространились на живых.

Крейт хорошо показал это для индонезийцев. Целебесские тораджа, например, «в том случае, когда в селение приносят череп убитого врага, обращаются к нему с примерно такого рода речами: «Мы тебя умертвили, но ты не гневайся. Ты пал, потому что совершил какой-нибудь проступок, а иначе мы не смогли бы тебя убить». Несколько дальше Крейт говорит: «У народов Индонезийского архипелага, с которыми мне довелось познакомиться, в случае, если кто-нибудь умер насильственной смертью, говорят: «Он был виноват». Я не останавливаюсь ни на этом хорошо известном веровании, ни на злодействах покойников, которых очень боятся. Однако следует обратить внимание на то, что осквернение от этой

смерти рассматривается как очень тяжелое для всей группы и туземцы не жалеют усилий, чтобы от него очиститься.

В центральном Целебесе, «когда женщина умирает от родов, все, кто по возрасту еще могут иметь детей, отправляются омыться в реке... По окончании (церемонии) каждая женщина возвращается к себе через окно и, проникнув в дом, ест рисовую кашу, изготовленную в перерыве между церемониями. Все средства должны служить для устранения скверны и магического укрепления (стать снова чистым значит стать снова сильным). Так же поступают обитатели селения, где кто-нибудь погиб от насильственной смерти. В подобных случаях труп внушает особенно сильный страх, так как от него исходит более мощное влияние, чем от покойника, умершего от болезни или от старости».

Нигде, может быть, не проявляются яснее последствия дурной смерти и энергичные мероприятия, вызываемые ею, чем у нага северо-восточной Индии. Описание всех обрядов, связанных с этим, заняло бы слишком много места. Я ограничусь лишь наиболее характерными чертами.

У ао-нага «человек, умерший *апотиа* (дурной смертью), навлекает позор и упадок на свою семью. Как бы он ни был богат, никогда его имя не может быть упомянуто наряду с именами могущественных покойников, и все его добро должно быть покинуто... Если человек был убит в джунглях, спутники завертывают тело в ткань, погребают

519

или кладут его на площадку, наспех сооруженную на месте убийства... Они бросают все оружие и одежду, которые были с ними, а перед возвращением в селение проходят через огонь, зажженный жрецом... Перед входом в дом они должны омыться.

Если смерть *апотиа* случилась в селении, с трупом обращаются как с падалью. Семья, живущая в хижине покойника, едва только узнав роковую новость, убивает всю свою домашнюю птицу, всех свиней, всю скотину... Шесть дней она остается безвыходно в хижине, стараясь съесть возможно больше мяса убитой птицы и умерщвленного скота. Под конец шестого дня члены семьи "ломают все свои украшения, разбивают утварь, рвут одежду и бросают свои деньги. Назавтра перед зарей жрец клана кидает в дом камень; семья выходит и оставляет это жилище со всем содержимым навсегда...

Все мужчины и женщины входят в *морунг* (мужской дом) со стороны фасада, выходят из другого конца и сейчас же покидают селение: это единственный случай, насколько мне известно, когда женщина может войти в *морунг*. Члены семьи покойного находят в джунглях, совсем близко от селения, маленькую хижину из листьев, сооруженную жрецом клана и содержащую старую одежду, которую остальные жители клана дали из милости. Они надевают оставленные одежды и шесть раз проходят через хижину, которая имеет по двери с каждой стороны. Затем семья отправляется в маленькую хижину в джунглях, построенную для нее кланом, и живет в ней шесть дней. Каждый день через жреца члены клана передают им пищу, который оставляет ее у двери и уходит, не говоря ни слова. Наконец, семья покойного отправляется в другую маленькую хижину поближе к селению. Теперь опасность заражения считается не столь большой и им разрешается выходить из дома и вообще

передвигаться. Они принимают строить себе хижину в самом селении и затем селятся в ней. Отныне члены семьи покойного считаются свободными от скверны, но они доведены до крайней бедности: им приходится жить милостыней клана и друзей. Все, чем владел покойный, оставляется целиком: никто к этому не притронется. Нельзя даже требовать ничего у должников, ничего не платят и его кредиторам и т. д. После смерти *аотиа* в течение некоторого времени ни одна женщина не может прясть, ни один мужчина — стричь волосы. Даже после, когда уже можно это делать, первыми должны начать старуха и старик».

Таким образом, чрезвычайно тяжелое осквернение, исходящее от человека, погибшего насильственной смертью, распространяется прежде всего на все, без исключения, принадлежащие ему вещи, начиная с одежды и оружия вплоть до жилища, домашнего скота

==520

и т. д. Скверна пристаёт ко всем его вещам, и было бы весьма опасно хотя бы прикоснуться к ним. Всё таким образом, оставляется на произвол судьбы. Однако осквернение, благодаря солидарности членов общественной группы, падает на всех, входящих в ближайший круг убитого. Сделавшись в крайней степени нечистыми, они одновременно и сами находятся под дурным влиянием и опасны для своих соседей. Однако их нельзя бросить, как вещи, принадлежащие покойнику. Их очищают, т. е. укрепляют, делают способными противостоять дурному влиянию, нейтрализовать его и избежать угрожающего им несчастья. Очищение начинается с изоляции, дабы они не заразили других. Лишь по истечении некоторого времени и после выполнения необходимых обрядов они возвращаются в селение. Им самим больше уже не угрожает опасность, не опасны они и для окружения. Осквернение исчезло.

==521

Глава VII КРОВЬ, ЕЕ МИСТИЧЕСКИЕ СВОЙСТВА

1. Магическое применение крови и красной охры

Одно из внушающих наибольший страх осквернений связано с пролитием крови или соприкосновением с пролитой кровью (кровью, пролитой на войне, кровью из рабы, менструальным кровотечением и т. д.). Однако случается, что именно от крови человека или принесенных в жертву животных ждут прилива силы и крепости. Для того чтобы выявить представления, скрывающиеся в этих различных верованиях и относящихся к ним обычаях, бесполезно предварительно уточнить представление, которое вырабатывают себе обычно первобытные люди о самой крови.

При чтении описания церемоний, справляемых арунта и лориджа, поражает то важное место, которое они отводят крови в своих приготовлениях. Перед началом церемонии посвящения

«тела (действующих лиц) были прежде всего натерты красной охрой; затем двое юношей вскрыли себе вены, сначала на одной руке, затем на другой, таким образом, чтобы их кровь струилась на голые тела тех, кому предстояло принять участие в церемонии... У каждого мужчины на голове и в зубах было немного деревянных стружек, напитанных кровью... Кровь, свертываясь, превращалась в отличное клейкое вещество».

Несколько дальше операция описывается более точно. «Один мужчина из группы кумара окровавил себя, вскрыв вену на своей руке. Крови предоставили струиться до тех пор, пока ее хватило, чтобы пять раз наполнить углубление щита, что составило не меньше пяти с половиной пинт. Но и этого было мало; он еще под конец стал медленно ходить вдоль и поперек около столба, источая из себя кровь в виде тонкой струи. Он, казалось, совершенно не чувствовал ничего от такой поразительной потери крови, а туземцы как будто совершенно не беспокоились по этому поводу. Никто ничуть не колебался открыть себе вену на руке или, как это часто бывало, пустить себе кровь из подрезанной уретры: именно из этих двух мест обыкновенно брали кровь».

Мотив этих обильных кровопусканий не вызывает ни малейших сомнений. Кровь молодых людей или людей, находящихся в полном расцвете сил, призвана придать силы пожилым людям, играющим важную роль в церемонии. Авторы говорят об этом совершенно от-

==522

четливо: «Замечательная деталь церемоний, сопутствующих приношениям пищи, заключалась в окроплении стариков кровью более молодых мужчин (взятой из их рук), но не обязательно кровью юноши, совершавшего приношение. Утром того дня, когда происходила церемония, один из юношей спозаранку открывал себе вену на руке и пускал тонкую струю крови на тела находившихся здесь четырех стариков... Немного крови должно было попасть им в рот: это должно было укрепить стариков за счет молодых. Отсюда кровь текла тоненькими струйками на тело, где она засыхала». Немного дальше мы читаем: «Когда туземцы отправляются в поход с целью мести, каждый из мужчин пьет немного крови, несколько капель крови брызжут на тело, чтобы сделать его ловким и проворным».

В одной легенде племени какаду рассказывается о знахаре, готовящем своего сына на смену себе. «Джоэмин (знахарь) за несколько времени до того разрезает надвое мифическую змею и собирает ее кровь в раковину. Он показывает эту раковину сыну и говорит: «Смотри на кровь, смотри на нее внимательно». Затем он берет лист, смачивает его кровью и, натирая им голову, руки и плечи сына, приговаривает: «Будь сильной, спина! Будьте сильными, руки! Будьте сильными, мышцы! Будьте зоркими, глаза! Будьте пронзительными, глаза!» Потом, взяв еще немного крови, он приказывает сыну пошире открыть рот и дает ему кусить этой крови, говоря: **«Проглоти кровь так, чтобы язык твой ее не отведал».**

Кровь служит, таким образом, необходимым ингредиентом во всех этих церемониях, однако не в том смысле, в каком мы подумали бы сначала. Она действует своей мистической силой. Как почечный жир является для австралийцев не только мягким и беловатым веществом, но прежде всего жизненным началом, душой, так и кровь не только красная и быстро свертывающаяся жидкость, служащая для прикрепления к коже украшений из перьев и пуха,

но одновременно и главным образом начало жизни и силы. Поэтому она передает пожилым мужчинам силу молодых.

Кровь имеет и другие свойства. «Кровопускание — важная деталь определенных священных церемоний, например обряда интичиума в том его виде, в каком мужчины кенгуру справляют его в Ундиара, крупном центре их тотема. Здесь юноши вскрывают себе вены на руках и дают крови струиться на край священного церемониального камня, представляющего место, где знаменитый Кенгуру из алчеринга (мифической эпохи) погрузился в землю, тогда как его дух остался в камне, появившемся здесь, чтобы отметить место...

Священный шест, называющийся *канауа* и воздвигаемый под конец церемонии энгвура, сверху донизу багрел кровью».

==523

Спенсер и Гиллен объясняют мистический смысл этих эпизодов Кровь, которой орошают священный камень, где пребывает дух мифического кенгуру, приведет к тому, что в этой местности появится много кенгуру, а шест *канауа*, который намазан кровью, «является» наиболее священным церемониальным объектом племени: происхождение его, несомненно, весьма древнее... Возможно, он представляет великого мифического предка, которому все тотемы сопричастны».

Иметь одну и ту же кровь — значит иметь одно и то же жизненное начало. Все, имеющие одну и ту же кровь, образуют в известном смысле единое живое существо. Как раз в этом и заключается клановое родство, наиболее тесное и наиболее ясное, превращающее половые сношения между лицами одного клана, происходящими от одного предка, в самоосквернение, в инцест. Арунта используют это свойство крови в разных случаях. «Совместное питье крови делает измену невозможной». Иногда члена какой-нибудь группы, на которую хотят напасть, заставляют силой выпить крови: после этого не приходится опасаться никакого враждебного выпада с его стороны. Кровь пьют также во время некоторых собраний примирения, на которых встречаются две группы, находящиеся в плохих отношениях, но не дошедшие до столкновения... Для начала каждая группа пьет кровь своих сочленов, затем устраивается более или менее полная инсценировка сражения с бумерангами, но без большого ущерба для кого бы то ни было.

Кроме этих специальных случаев кровь довольно часто употребляется для утоления жажды и голода; действительно, когда чернокожий в обычной обстановке жестоко страдает от недостатка воды, он открывает на руке жилу и пьет свою кровь»¹.

Красная охра, которой эти туземцы постоянно натирают себе тело во время церемоний, служит им не просто для украшения. Она прежде всего символ крови, и поскольку ик символизм реалистичен, то охра становится для них реальным эквивалентом крови — она и есть кровь. «Каждый раз, когда мужчина или женщина чувствуют себя больными, то первое, что с ними делают, — натирают тело красной охрой. Возможно, что ее рассматривают как заменитель или суррогат крови и тогда, когда церемониальный предмет натирают красной охрой вместо крови».

Замена кажется туземцам тем более естественной, что они не представляют себе кровь так, как мы, даже с материальной точки зрения. Для нас это жидкость, циркулирующая в артериях и венах благодаря толчку, который ей дается сердцем. Мы, разумеется, зна-

^менно на этих представлениях основан столь распространенный обычай кровного побратимства (blood-brot-herhood).

==524

ем, что она свертывается, превращается в сгустки, выйдя из тела, однако данная особенность не играет центральной роли в том общепринятом представлении, которое у нас о ней существует; обычно эта особенность даже не входит в наше представление. Для первобытных людей, которые не знают функций ни сердца, ни кровообращения, основная особенность крови заключается в ее способности свертываться, засыхать и образовывать сгустки. Именно в этом состоянии она, по их смутному представлению, и пребывает внутри тела. Как раз жидкое состояние крови воспринимается ими как временное и

вторичное ¹.

Поэтому нет ничего удивительного в том, что они принимают красную охру за кровь. «Залежи красной охры, встречающиеся в разных местах, порождают представление о женских кровях. Близ Стюартхолла имеется шахта красной охры, разрабатывавшаяся, по видимому, с давних пор. Предание гласит, что «во времена алчринга две женщины кенгуру пришли из Ильпилла и в этом месте пролили много крови из матки. Так и образовались залежи красной охры». Спенсер и Гиллен собрали и другие легенды подобного рода.

Таким образом, когда туземцы, собирающиеся принять участие в церемонии, натирают тело красной охрой, то это для них не передевание для исполнения какой-то роли. Они действительно думают, что натираются кровью. Так и больные, натираясь красной охрой, верят, что они вбирают в свое тело жизнь; действующие лица церемонии знают, что охра сообщает им то же мистическое свойство, которое они обрели бы, если бы покрыли себя кровью. Подобное применение красной охры часто встречается и в других местах, кроме Австралии, и, вероятно, оно имело тот же смысл, по крайней мере вначале, даже если теперь прибегающие к ней и не знают этого.

Относительно Австралии и другие наблюдатели сообщают те же факты, что и Спенсер и Гиллен. В.Рот, например, пишет: «Человеческой кровью пользуются для натирания или смазывания тела, туловища, членов, лица, при различных непонятных недугах, при внутренних болях. Кровь берут у другого лица, здорового на вид, но ни в коем случае не у женщины... Ее берут из вены на руке... Кроме наружного употребления, больной может выпить немного крови или даже всю: в последнем случае ждут другой возможности натереть его кровью. Такой способ ухода за больными в ходу на всем северо-западе центрального Квинсленда. Больше того, калькадун применяют

¹ Малиновский как будто натолкнулся на это же представление на островах Тробрианд. «Когда женщина почувствует первые боли, ее заставляют присесть на корточки на своей

постели, которую немного приподнимают над небольшим огнем, зажженным под постелью. Это делается для того, чтобы «сделать жидкой кровь», чтобы заставить кровь течь».

==525

способ, заключающийся в покрывании всего тела красной охрой без натирания». Кровь служит также туземцам этой части Квинсленда для приклеивания к коже перьев и пуха, которыми они украшают себя для церемоний, а во многих случаях они употребляют красную охру. Не будет смелостью предположить, что их представление о крови и красной охре соответствует представлениям арунта и лориджа.

На реке Дарлинг во время церемонии инициации «в течение первых двух дней, — говорит более старый наблюдатель, — молодой человек пьет только кровь, взятую из вен на руках своих друзей, охотно предоставляющих требуемое от них питье... Кровь набирается в деревянный сосуд. Молодой человек, лежащий на ложе из листьев нагибается вперед с руками, заложенными за спину, и языком, как собака, лакает кровь из сосуда, поставленного перед его лицом. Очень больного или очень старого человека поят кровью, доставляе мой его друзьями мужского рода... Кровь жертвуют даже покойни кам. Бывают погребения, во время которых несколько мужчин, стоя на краю могилы, наносят друг другу бумерангами раны в голову. Затем они наклоняют головы над могилкой таким образом, чтобы кровь из ран попадала на труп. После этого на него бросают немного земли, а если покойник пользовался особым почтением, то происходит второе кровопускание». По-видимому, у туземцев Нового Южного Уэльса существовали насчет крови те же верования, что и у жителей Центральной Австралии, а также Квинсленда.

Позднее у племен, соседних с теми, которые описаны Спенсером и Гилленом, а также Штреловым, пришлось наблюдать одновременное употребление крови и красной охры. «Украшения окрашиваю¹. красной и желтой охрой, делая поперечную полосу из красной охры и крови. Кровь получают путем вскрытия вены на руке, откуда она стекает в *пурра́* (деревянную чашу), содержащую немного красной охры. Охру и кровь смешивают в своего рода пасту, которой красят щит при помощи пучка перьев». Несколько дальше мы читаем: «Когда они получили достаточно крови, чтобы изготовить толстый слой клея, они намазали им плечи и шею двух главных действующих лиц. Затем они к этой крови прикрепили белые перья».

Те же авторы собрали у вонконгуру легенды, из которых явствует, что для этих туземцев красная охра есть свернувшаяся кровь. В одной легенде рассказывается о мифической собаке, сцепившейся с ящерицей, которая вонзила ей в горло свои зубы. «Кровь собаки Маринди окрасила скалы на берегах ручья, и сюда-то по сей день приходят издалека искать охру». В другом варианте легенды речь идет о мифическом эму, подвергшемся нападению собаки. «Собака настигает эму. Собака убивает эму. Кровь эму струится потоком. Образуется охра, много превосходной охры».

==526

Кровь, полученная из детородного члена, имеет огромную магическую силу. «Если чернокожий хочет отравить бумеранг, чтобы убить врага, он открывает вену на детородном члене и собирает кровь в *тирра*. Он смешивает кровь с красной охрой и этой смесью рисует полосы на своем бумеранге. Стоит только этому оружию прикоснуться к врагу, как он обречен на смерть. Кроме того, если этой кровью нарисовать на щите две перекрещивающиеся полосы, то они дадут верную защиту. Мужчина, держащий подобный щит, неуязвим».

2. Кровь как очистительное средство

Многие весьма распространенные среди первобытных людей обряды, более или менее различающиеся в деталях, имеют целью использовать мистические свойства крови, добываясь сопричастия им определенных предметов и существ. Так, в британской Новой Гвинее «затруднения с людьми племени убуа начались в январе последнего года, когда девять туземцев поднялись по реке Сириби, чтобы построить себе лодку. Как только последняя была готова, туземцы принялись искать жертву, кровью которой они должны были крестить лодку согласно своему обычаю. Они встретили одного несчастного туземца с реки Сириби, которого и убили. Окрасив свою лодку кровью жертвы, они погрузили в нее тело и с торжеством вернулись в свое селение». Аналогичные факты бесчисленны, и относительно целей подобного рода обрядов не может быть никаких сомнений. Кровь есть жизнь: помазать новый предмет кровью значит одарить его жизнью и силой.

Помазание кровью описано Харделандом у даяков. Маллинкродт описывает тот же обычай у даяков Келакапеас. Шадэ наблюдал этот обряд у даяков Ландака и Тайана. Он говорит: «Мы надеемся позднее получить возможность показать, что, намазывая тело кровью, туземцы рассчитывают увеличить жизненное начало и укрепить слишком летучую душу». Совсем недавно Мьеберг присутствовал на одной церемонии на Борнео у калабитанов. «Были извлечены длинные ножи, погруженные в струю крови, и у всех присутствующих, включая женщин, руки были измазаны кровью... Кровь жертвы (свиньи) удаляет злых духов, которые вечно рыщут по соседству».

В случаях подобного рода, независимо от того, употребляют наблюдатели анимистические выражения или нет, окропление кровью (*манджаки*, по словарю Харделанда) имеет целью очищать, т. е., как уже было показано, укреплять: кровь предохраняет от дурных влияний, которые она нейтрализует или уничтожает. Когда родители даяки каждый месяц окропляют кровью своих детей, то они совершают

==527

очищение чаще всего превентивного характера -' с целью сделать детей более сильными. Это — мероприятие, относящееся к области мистической гигиены. На мысль приходят наши родители, заставлявшие нас каждое утро принимать ложку рыбьего жира, вспоминается и прививка против дифтерии и других заразных болезней. И здесь и там перед нами

профилактика: она соотносится с тем представлением, которое вырабатывается относительно болезни.

У первобытных людей, как мы уже видели, болезнь рассматривается как околдование. Приписывать крови исцеляющую силу — значит признавать за ней способность снимать колдовство. Именно такова мысль австралийцев, когда для борьбы с болезнью они дают пациенту пить кровь или мажут его тело кровью и красной охрой. Они его очищают и укрепляют, что равносильно снятию колдовства. Патер Гумилла натолкнулся на это же верование у индейцев гуама. «Как только у них заболевает ребенок, грудной или уже постарше, то, в ослеплении своем не видя иного лекарства для исцеления, родитель берет костяной нож с очень острыми краями и надрезает себе язык: какая это должна быть боль! Кровь бьет ключом. Она струится на дорогого малютку, кровь размазывают руками по всему телу от головы до ног. Кровопускание совершается каждое утро, пока ребенок не выздоровеет или не умрет».

3. Вредоносность пролитой крови

Во всех операциях, вызвавших возмущение патера Гумиллы, самое главное, вопреки видимости, разыгрывается в мистическом плане. Кровь не только жидкость или несколько красноватых сгустков, она одновременно и жизненное начало, невидимая сила. Жизненное начало борется с другой силой, такой же невидимой, со зловредным началом, с дурным влиянием, каковым является болезнь. Кровь имеет силу колдовского средства, лекарства, одерживающего победу над околдованием.

В том случае, однако, когда кровь выходит из тела непреднамеренно, т. е. без нарочитого кровопускания, какое мы видели у австралийцев, индейцев гуама и т. д., все принимает совершенно иной оборот. Непроизвольное кровотечение вызывает у первобытного человека сильнейшее волнение или тревогу. Он чувствует себя в опасности, ведь из него уходит сама жизнь. При этом туземцу все равно, какое количество крови он теряет, идет речь о целом потоке или о нескольких каплях: потеря крови — знамение весьма дурного влияния, оказывающего свое действие на человека. Его ждет беда, он околдован. Если сейчас же не прибегнуть к энергичным мерам, то он погиб, его ждет смерть.

==528

Здесь как будто есть над чем задуматься. Мужчина делает себе надрез на руке или на языке, дает значительное количество крови для того, чтобы намазать ею тело больного или старика. Он с полнейшим безразличием относится к такому кровотечению. Но вот когда тот же мужчина, поцарапавшись, теряет несколько капель крови, он приходит в состояние величайшего беспокойства, сильнейшей пришибленности и растерянности. Его воображение подавлено: он чувствует себя уже мертвым. Как объяснить это различие в отношении к одному и тому же явлению?

Дело в том, что для первобытного человека совершенно не имеет значения количество крови, вытекающей из его тела. Этот столь важный, на наш взгляд, момент играет для него чрезвычайно малую роль. Туземец не имеет понятия о физиологической функции крови. Однако у него существует весьма живое, а иногда очень пугающее представление о

мистической силе крови. Добровольно делясь находящейся в нем силой с кем-нибудь из своих, он меньше всего думает о том, что это его ослабляет. Разумеется, человек не обескровит себя начисто, не вскрыет артерии, он возьмет кровь из какой-нибудь поверхностной вены. Однако он не обращает внимания на количество этой жизненной жидкости, вытекающей из него. Спенсер и Гиллен определенно говорят, что арунта, судя по виду, ни в малой мере не раздражается и не беспокоится при самом сильном кровопускании. Однако когда кровь уходит, хотя бы в самом ничтожном количестве, из тела первобытного человека помимо его желания, то из него уходит сама жизнь. Ему никогда не придет в голову сравнить этот случай с предыдущим. Сближение, которое делаем мы и кажущееся нам столь простым, не возникает в его сознании, когда он царапине, в которой показалось хоть капля крови, приписывает фатальное значение.

Малейшее пролитие человеческой крови — серьезная проблема. У кафров ксоза всякий, вольно или невольно вызвавший потерю крови у другого, подвергается тяжелой ответственности. Кропф отметил, что «для кафра всякая капля крови из носа или из раны вызывает ужас; если она упала на почву, то кафр непременно прикрывает ее землей из боязни оскверниться, ступив на нее ногой».

Независимо от опасности, которой грозит всякое непроизвольное пролитие человеческой крови для того, кто теряет кровь, оно также становится зловещим и для того, что прикоснется к крови: прикосновение навлекает на него дурное влияние. Хобли говорит то же самое: «Во время обрезания неопит кладется на постель из листьев для произведения операции, и очень плохо, если кровь его упадет на землю — это дурной знак. Необходимо, чтобы прикоснувшийся

34

==529

совершил половой акт с женой, а мать ребенка с мужем: это дает возможность заклясть несчастье».

В работе о дидинга (англо-египетский Судан) Драйберг объяснил природу этих страхов и опасений. «Человеческая кровь, пролитая во время гнева, неизбежно навлекает зловредных и опасных духов. Следовательно, наличие этой крови представляет весьма серьезную опасность, подвергающую людей действию влияний, способных умертвить их немедленно или впоследствии. Вот почему всякая небрежность, когда имеют дело с человеческой кровью, — преступление, и, если следствием его стала смерть, хотя бы через несколько лет, она должна быть искуплена как убийство. Следует иметь в виду, что даже если непосредственной причиной смерти оказывается оспа, чахотка или другое естественное заболевание, то все же считается несомненным, что покойник не заразился, если бы он не навлек зложелательства какого-нибудь духа, наделившего его этой болезнью».

Драйберг иллюстрирует сказанное поучительными примерами. «Если человек, имеющий на себе кровь, пролитую насильственным путем, хочет войти в селение, свое или чужое, то необходимо, чтобы он предварительно принес в жертву козу и измазал себя содержимым внутренностей животного. Просто умыться для удаления крови было бы недостаточно. Если он беспечно входит в селение, не принеся жертвы, то сейчас же после того, как это будет обнаружено, должен принести жертву, чтобы попытаться отвратить возможные несчастья.

Однако если в первые годы, которые последуют за этим случаем, кто-нибудь умрет, то человека, повременившего с жертвой, будут считать ответственным и вынудят уплатить компенсацию, полагающуюся за убийство». Кровь, которая на человеке, делает его нечистым. Входя в селение, не очистившись, он его заражает. Его скверна сообщается жителям селения, которые из-за этого оказываются в преддверии несчастья. Если кто-нибудь умрет, то это будет его виной.

«Если человек, не очистившись, отправляется в мужской дом вне селения и ест с мужчинами, то его жестоко бьют и заставляют принести жертву. Однако и в этом случае, если кто-нибудь из присутствующих мужчин умрет в ближайшие годы, человек этот должен уплатить полную компенсацию (за убийство). Если в таком же состоянии человек придет на чье-нибудь насаждение и уронит кровь на растение или около него, необходимо, чтобы он принес в жертву овцу или козу и разбросал содержимое ее внутренностей по посадкам: в противном случае урожай погибнет.

Если человек, оскверненный кровью, доит корову, то она потеряет молоко или падет, по крайней мере если он не принесет в жертву

==530

козы. Вот почему, если корова падет, он должен вместо нее дать другую.

Вероятно, по этой же причине, т. е. из-за крови, женщину после родов запирают на три дня после рождения мальчика и на четыре после рождения девочки. Всякий, нарушивший запрет и вошедший во двор роженицы, должен сейчас же принести в жертву козу, а если кто-нибудь умрет, то он обязан уплатить полную компенсацию, как за убийство». Таким образом, достаточно, чтобы человек проник во двор роженицы, даже не приближаясь к ней и не видя ее, чтобы кровь, которую она теряет, осквернила его. Сделавшись нечистым, он, в свою очередь, заражает других и становится ответственным за могущие произойти несчастья.

Чернокожие Нижнего Конго не меньше дидинга боятся осквернения, вызываемого прикосновением к человеческой крови, пролитой насильственным путем. Это отметил еще Бентли. «Люди здесь так злы, что игры в туземных селениях возможны лишь самые невинные. Каждый готов придраться к какому-нибудь поводу для вымогания денег. На наших станциях (миссионерских) хоккей в большом почете. Однако стоит одному из местных молодых людей, участвующих в игре, получить какую-нибудь ссадину, как устраивается целый процесс и семья раненого требует огромного штрафа. Если по чистой случайности была пролита хоть капля крови, то ее бережно хранят на листе как улику. Перелому не придается никакого значения, а единственная капля крови самым непостижимым образом заставляет их терять голову».

Ван-Винг пишет то же самое: «Удары с пролитием крови расцениваются выше, чем простые удары, ибо в крови пребывает душа, начало бессмертной жизни и личности в самом интимном смысле слова. Ее-то глубоко поражает всякое истечение крови». Наконец, А. Швейцер говорит: «Обычно туземец не прикасается ни к чему, оскверненному кровью или гноем, так как это, если применить религиозный термин, делает его нечистым».

Можно привести много подобных свидетельств, собранных далеко от Индонезии и Африки. Ограничимся тремя. У лэнгуа «я видел, — говорит Грубб, — индейца, сильно потрясенного незначительной раной потому только, что она обильно кровоточила и имела неприятный вид». На Маркизовых островах «во время татуировки... каждая капля крови быстро вытирается куском тапа, ибо ни одна не должна коснуться земли». В «Первобытном мышлении» приводится аналогичный факт, наблюдавшийся на Каролинах. Один туземец порезал себе палец ножом. «Рана была незначительной. Однако все окружающие выразили крайний ужас. Раненый пришел в такой упадок духа, что остался сидеть без движения с закрытыми глазами, как человек, ожи-

34*

==531

дающий с минуты на минуту смерти». Мы теперь в состоянии лучше понять ужас этого человека и его спутников. Предыдущие факты дают нам такую возможность. Малейшая потеря крови — большая опасность одновременно и для того, кто видит, как таким образом улетучивается мистическое начало его жизни, и для тех, кто в силу соприкосновения с этой кровью подвергает себя страшному осквернению и риску распространить это осквернение на других.

4. Очищение воинов и охотников

На взгляд большинства первобытных людей, нет существенной разницы между охотой и войной. Человек, не принадлежащий к племени, — такая же добыча, как и другие крупные животные, которых едят или не едят. Для того чтобы одержать верх над ним, прибегают к тем же магическим операциям, а когда его убивают, то следует принять те же очистительные предосторожности. «Для гереро, — говорит Бринкер, — как и для других народов, в том, что касается крови, человек и лев стоят друг друга». Убили человека или сразили льва — после этого необходимо соблюсти одни и те же обряды. Нага выражают такие же чувства по отношению к человеку и тигру.

В случае со звероубийцей, если можно так выразиться, необходимо поступать точно так же, как и с убийцей человека. Убивающий льва, слона, тигра, крокодила и т. д. заражается той же скверной, что и человек, лишивший жизни себе подобного. Он подвергает себя тем же опасностям и, для того чтобы не передать своей скверны другому, должен подвергнуться тем же запретам и тем же очистительным обрядам. Он обязан «соблюдать траур» по умерщвленному им животному. Можно привести множество примеров, относящихся к обществам различных частей света. Впрочем, одно, по крайней мере, различие между охотником и убийцей существует. Охотник, озабоченный успехом своих будущих охотничьих предприятий, старается умиротворить породу или вид убитого им животного. Он старается обходиться с жертвой так, чтобы ее родичи имели желание разделить ее участь и сами подставляли себя под его удары в желании воспользоваться выгодами, предоставляемыми им. Воин обычно старается воздействовать лишь на личность убитого врага.

В заключение отметим, что как охотник, так и воин считаются разгневавшими невидимые силы. Убитый зверь или человек продолжает жить в мире мертвых, более страшный в своем новом положении неуловимого и неосязаемого духа, чем прежде, когда был живым

существом. А так как индивид, будь то человек или животное, не отделен реально от других членов, своей группы или своего

==532

вида, то другие невидимые силы интересуются участью жертвы. Убийца должен бояться гнева не только родственников мертвого, но и членов его группы, которых уже нет; охотник не будет больше иметь удачи, если он не умиротворит гения того вида, представитель которого был им убит. Но сам факт пролития крови делает нечистым и воина, и охотника. Дурные влияния, которые мы назвали бы сверхъестественными, приходят в действие и угрожают несчастьями ему и его группе. Для того чтобы ускользнуть от этих влияний, чтобы нейтрализовать их, необходимо прибегнуть к другим сверхъестественным силам, способным составить противовес первым. Отсюда жертвоприношения, табу, церемонии и обряды, сходство которых с обрядами траура не должно вызывать у нас никакого удивления.

==533

Глава VIII НЕКОТОРЫЕ МЕТОДЫ ОЧИЩЕНИЯ

1. Стадии и средства очищения

Человек может покрывать себя амулетами, обладать могущественными формулами, принимать самые тщательные предосторожности, скрупулезно соблюдать при всех обстоятельствах обязательные предписания и запреты, но он никогда не будет уверен в том, что остается чистым, т. е. не находится под действием дурного влияния. Оплешность или неосторожность кого-нибудь из близких, прикосновение к любому нечистому предмету могут привести к осквернению, порой незаметно для него самого. В хижине мог оказаться покойник, в нее могла ударить молния и т. д., и вот он уже осквернен. Как ему обрести снова свою чистоту, т. е. избавиться от угрозы несчастья?

Для того чтобы понять смысл и действие очистительных приемов, выработанных первобытными людьми и передаваемых ими из поколения в поколение, следовало бы обладать способностью представлять, от чего они стараются избавиться и освободиться. Это — нечто духовное, дурное влияние, приносящая несчастье невидимая сила, но одновременно и нечто материальное, ибо скверна пристаёт к нечистому человеку, прилипает к его особе. Она должна быть очищена в буквальном смысле слова. Мы не обладаем выражениями, которые точно соответствовали бы понятиям туземцев, «обозначающим одновременно материальные представления о нематериальных свойствах и нематериальные представления о материальных предметах».

Так, в словаре Харделанда мы читаем: «*Панас боли* — веник, который служит для устранения всякой нечистоты и всякого несчастья (нечистота и несчастье в действительности

два аспекта одной и той же реальности, одновременно духовной и материальной). Он сделан из листьев некоторых растений, которые связываются вместе и погружаются в кровь и рисовую воду. Веником машут над человеком, который считается *пали* (нечистым), или им проводят во всему дому, находящемуся в таком состоянии. Это называется: выметать нечисть».

То, что для нас служит символом чистоты, на их взгляд, составляет часть самой чистоты. Их мышление одновременно напряженномистическое и реалистическое следует здесь своей обычной ориентации: символ есть в буквальном смысле слова то, что он символизирует.

На острове Борнео при убийстве на охоте тигровой кошки полагается совершить церемонию. Это убийство ставит охотников **и их** ок-

==534

ружение под действие дурного влияния. Необходимо их очистить, т. е. извлечь из-под этого влияния. «Охотники восемь раз проходят по телу зверя от хвоста к голове и от головы -к хвосту, произнося определенные формулы. Необходимо далее, чтобы в течение восьми дней они мазали свое тело кровью цыпленка и днем и ночью омывались для очищения».

В центральном Целебесе «называют *монаэра* (заставить удалиться) церемонию, которая происходит во всех случаях, когда необходимо уничтожить магические влияния (другими словами — очистить). Начинают с принесения в жертву белой курицы. Ее кровью мажут лоб всем значительным лицам, присутствующим на церемонии... После того как целых три дня посвящено было ряду обрядов, приносят в жертву белую курицу и буйвола такого же цвета... Жрица, говорят, пьет немного крови этих животных. Кровью мажут лоб присутствующим лицам, чтобы дать им жизнь (кровь укрепляет их и тем самым очищает)». Кровь оказывает то же благотворное действие на предметы, что и на людей. «В Верхнем Мори (центральный Целебес) человек, несколько раз подряд промахнувшийся при бросании копья или дротика, возвращается к себе, срезает ножом гребешок у петуха и смачивает в ране наконечники своего оружия. Магическое влияние, которое лишало меткости оружие, нейтрализуется этой кровью, и оно становится более сильным».

В Южной Африке у бергдама, так же как и в Индонезии, верят в очищающую силу крови. «Тот, кто вольно или невольно нарушил традиционные правила и поэтому считает себя находящимся в преддверии несчастья (нарушение табу сделало его нечистым), тот, кого преследует неудача (доказательство того, что он находится под действием дурного влияния), должен совершить церемонию очищения при посредстве крови из сердца животного, которое обычно указывает ему ведун или знахарем. Животное приносится в жертву и чаще всего съедается стариками около священного огня. Тот, кто хочет совершить над собой обряд очищения, не получает своей доли мяса. Он обязан энергично натирать верхнюю часть тела и руки кровью, оставшейся от сердца, проделывая это до тех пор, пока все корки грязи, наросты на теле и не счищавшиеся, быть может, в течение многих лет, не отстанут от кожи и не смешаются с кровью. Из полученной смеси он делает амулет, который носит на шее. В процессе очищения он время от времени призывает духов, испуская стенания: О, отцы, заставьте воду пролиться на нас, Чтобы мы стали снова счастливыми!

Дайте нам еще что-нибудь!

Пусть мы получим еду!

Пусть смерть останется вдали от нас!

==535

Очистившийся таким образом человек должен еще на два или три дня остаться в своей хижине и не прикасаться к кушаньям, сваренным или изжаренным на священном огне. Ему надлежит воздерживаться и от половых сношений. Даже жена и дети не должны входить в его хижину: в противном случае очищение потеряет свое действие, и несчастье распространится на семью. Этому человеку не полагается поститься. Однако пища и питье могут быть принесены ему только мужчинами».

Из описания вытекает, что действие очистительных обрядов не является непосредственным. Требуется некоторое время, для того чтобы оно сказалось. В этот промежуток времени тот, кто подвергся очистительным обрядам, еще не свободен от действия дурных влияний, угрожающих ему, т. е. скверна пока не исчезла. Туземцу бергдама приходится в течение всего периода подчиняться определенному табу. Он еще опасен для себя самого и для других. Он остается изолированным, избегает общения с женщинами, другие боятся его.

В словаре языка ксоза, составленном Кропфом, мы читаем: «*Хламба* означает действие омовения... чистить, мыть одежду... очищать самого себя, например изрыгать, извергать». Вызывание рвоты довольно частая операция очищения как в древнем, так и в новом мире. Рвота выталкивает скверну, которая проникла внутрь тела. Накануне важного, трудного, опасного предприятия часто совершается такая операция, дабы удостовериться, что затеявший предприятие человек не носит в себе никакой нечистоты, т. е. причины неудачи или несчастья. Вызывание рвоты преследует, следовательно, ту же цель, что и купание в проточной воде или в море. И то и другое одинаково призваны устранить скверну, материальную и мистическую, приставшую либо снаружи, либо изнутри к телу, заставить ее исчезнуть. Следовательно, не без основания одно и то же слово в языке ксоза обозначает обе операции.

В других местах прибегают к дыму или к воде. Почти везде практикуется омовение от нечистоты, например после присутствия на похоронах, преимущественно в проточной воде или в море. Предполагается, что вода отделяет от тела нечистоту и уносит ее, обладая одновременно способностью нейтрализовать дурное влияние. Вернее, оба эти действия в представлении первобытных людей не разделяются. Точно так же, добившись от колдуна, чтобы он открыл место, где спрятал какие-нибудь принадлежности жертвы, над которыми производил колдовские операции для причинения ей страданий или смерти, немедленно разыскивают их и, обнаружив, погружают в проточную воду. Непосредственный результат этой операции — прекращение действия колдовских козней. Если время еще не упущено,

==536

жертва спасена. Очистительное действие воды вместе с отречением колдуна обладают способностью снятия колдовства.

Брайан отметил замечательное различие между очистительными лекарствами, которые зулусы называют белыми, и теми, которые носят название черных. «Черные лекарства — собирательное название для всех средств, имеющих суеверную природу, т. е. для тех, которые применяются с намерением вызвать исчезновение зла (дурного влияния), например, после убийства человека, после удара молнии и т. д. Этим средствам всегда сопутствуют определенные правила воздержания или табу: запрещение покидать крааль, есть то или иное кушанье, видеть то или иное лицо и т. д. ... Освобождение от табу совершается посредством операции *укупотула* (очищение) и путем применения белых лекарств. Последнее название обозначает, следовательно, те средства, которые призваны освободить человека, снимая с него обязательства, проистекающие от черных лекарств». «В статье Потула мы читаем: «Слово это означает очищаться от скверных черных лекарств, натирая, намазывая или омывая свое тело водой или жиром в комбинации с определенными колдовскими средствами, после чего принимается обычно полная доза белых лекарств, освобождающих личность от всех ограничений, наложенных черными лекарствами».

Для зулусов существуют, следовательно, два сорта агентов очищения, которые полагается употреблять одно за другим. Средства первого рода, черные, борются, так сказать, со скверной, от которой хотят освободить лицо, ставшее нечистым (в результате убийства, соприкосновения с трупом и т.д.). Однако для достижения желанного результата их недостаточно. Необходимо, чтобы одновременно нечистый человек подверг себя определенному количеству ограничений, смысл которых заключается, впрочем, не только в этом. Ведь изоляция, табу, половые и иные запреты, которые нечистый человек обязан соблюдать, преследуют также цель избежать распространения скверны, а с ней и несчастья на окружающих: это предохранительные меры.

Лишь после того как черные лекарства оказали свое действие, а ограничения и табу были соблюдены как подобает, начинается роль белых лекарств. Совершается переход во вторую стадию очищения. Она кладет конец всем ограничениям, всем табу, или, по выражению Брайана, нечистоте первой стадии, когда действовали черные лекарства. Последние, цель которых — прекращение дурных влияний, навлеченных скверной, обретаются в том же плане, что и скверна: для того чтобы действительно с ней бороться, они должны быть той же природы, что и она. Следовательно, необходимо, чтобы после того, как черные средства оказали свое действие, было совершено новое очи-

==537

щение, которое сметет все и окончательно восстановит состояние чистоты. Таким образом, понятно, во-первых, почему очищение требует иногда довольно длительного времени, чтобы черные лекарства, являющиеся подлинной противоскверной, оказали действие на скверну нечистого человека; во-вторых, почему для эффективности этих средств необходимо наложение ограничений и табу на нечистого человека, сотрудничающих, так сказать, с этими

средствами; в-третьих, почему нужны еще белые средства, дабы завершить операцию и покончить как со скверной, так и с противоскверной.

Жюно наблюдал нечто подобное у тонга, хотя у них противопоставление между белыми и черными лекарствами менее четкое. «Почти во всех случаях, когда опасаются ритуального осквернения или думают, что скверна подобного рода является причиной болезни, применяется своего рода турецкая баня (*фунгула*). Некое как бы отравление, вызываемое нечистотой, исходящей от покойника, от менструальной крови, от родов и т. д., проявляется в распухании сочленений на руках и ногах, в боли в костях и т. д. ... Паровой баней пользуются также люди, которым не удастся иметь детей». Несколько дальше он сообщает: «Кроме этого, требуется еще церемония очищения (*хондлола*), которая совершается после того, как производилось лечение, чтобы добиться исчезновения скверны (*нсила*), заболевания». «Таким путем, — говорит Манкелу, излюбленный информатор Жюно, — мы рассеиваем крови, сделавшие человека больным, и они не могут больше причинить ему зла». Данная церемония обязательна по окончании всех тяжелых заболеваний, а также после отнятия младенца от груди». Подобно Брайану, Жюно отмечает специальную церемонию, которая должна состояться по завершении исцелительных и очистительных операций для того, чтобы их ликвидировать.

Как с колдовством можно бороться лишь при помощи противоколдовства, с ядом (как его понимают первобытные люди) лишь при помощи другого яда и т. д., точно так же средства, применяемые против разного рода скверны, непременно должны иметь такую же природу, что и она. Необходимо, следовательно, после того как очищение подошло к концу, очиститься и от того, что оно само имеет в себе нечистого. Другими словами, в мистическом мире, являющемся сферой этих операций, чистота окончательно восстанавливается лишь при выходе из плана, в котором велась борьба со скверной и одержана победа над ней. Вот чему служат белые лекарства зулусов и *хондлола* у тонга.

Хобли наблюдал эти же представления у кикуйу (Восточная Африка) в несколько иной форме, в которой они, однако, еще различимы. «Общая идея церемонии очищения имеет двойственный характер. Ее первая цель — устранение заражения дурным влиянием (в этом

==538

как раз и заключается действие черных лекарств), а когда это достигнуто, то церемония должна восстановить нормальные сношения между верующим и его божеством». Финальная и религиозная фаза очищения соответствует действию белых лекарств.

Подробное перечисление очистительных обрядов могло бы быть бесконечным. Наряду с теми, которые освобождают человека, сделавшегося нечистым, от дурного влияния, навлеченного на него его скверной, имеются и превентивные обряды. Воинов очищают при отбытии в поход и перед сражением, мужчин, участвующих в рыбной ловле или охоте, — перед их отправлением, посвящаемых — под конец инициации, когда они допускаются в ряды взрослых, молодых девушек — в момент их брака и т. д. Существуют и другие обряды, к которым спешат прибегнуть, когда несчастье уже налицо, в надежде его приостановить. Приведем лишь один пример: «Если нет дождя, то это объясняется, по общему мнению, каким-нибудь упущением в ведении дел селения. Так, полагают, что все вдовы и вдовцы

нечисты, поскольку они не отделились от своих семей, чтобы отправиться жить некоторое время где-нибудь вне города в шалашах, устроенных специально для этой цели... Иногда смягчают суровость этого предписания. Однако если дождь слишком долго заставляет себя ждать, то вне селения можно увидеть целый ряд шалашей: *лингак* (знахари) решили, что нельзя рассчитывать на дождь до тех пор, пока не будут соблюдены старые традиции». В этом случае причина засухи — нечистота людей, которые, находясь в трауре, не изолировались, как им надлежало сделать. В других местах иные общественные или личные бедствия могут быть приписаны тому обстоятельству, что какие-нибудь виды скверны, настоящей или прошлой, не были устранены путем необходимого очищения, и тогда люди стараются как можно лучше исправить столь дорого стоящее упущение.

2. Исповедь как необходимое условие очищения

Неожиданное и необъяснимое несчастье сразу открывает, что какое-то дурное влияние действует на тех, кого оно поразило, или, другими словами, что они нечисты. Как же они сделались нечистыми? Может быть, из-за их собственной оплошности, неведомо для самих себя. А может быть, из-за оплошности одного, чей поступок осквернил общественную группу, навлекши несчастье на всех ее членов. В подобном случае для прекращения этого состояния, угрожающего роковым исходом, для восстановления чистоты общественной труппы необходимо одно предварительное условие. Нужно, чтобы виновный, т. е. тот, кто заразился скверной, признал свою вину. Необходима исповедь. До тех пор пагубные последствия скверны продолжают следо-

==539

вать одно за другим. Несколько фактов, выбранных из тысячи, покажут неизбежность исповеди в таких случаях.

«Жена одного миссионера-туземца возвращалась домой на Фиджи. Она села на куттер в Саве со своим мальчиком. Через несколько времени после отплытия разразилась буря, и волны начали перекатываться через судно. Один шквал, более сильный, чем предыдущие, настиг ребенка и смыл его в море. Капитан, проявляя огромное мужество, бросился в бушующую стихию, чтобы спасти мальчика. Ему удалось схватить ребенка, однако, к несчастью, сильный ветер мешал матросам подвести судно близко к капитану. Последний некоторое время держал свою ношу, пока огромная акула не вырвала ребенка из его рук. Поверженный в ужас, он сам каждую минуту ждал, что его схватят акулы, и продолжал барахтаться среди волн. Три часа понадобилось для того, чтобы судно могло подплыть к капитану и спасти его. Едва ступив на борт, он, озирая глазом судьи всех матросов и пассажиров, спросил: «Кто этому причиной?» В тот же миг мать ребенка упала ниц и призналась в проступке, который она совершила в Новой Гвинее перед отъездом. Все на судне почувствовали облегчение, считая, что случившееся получило вполне достаточное объяснение и несчастья нельзя было избежать, принимая во внимание все обстоятельства».

Некоторые детали этой истории, носящие фольклорный отпечаток, не могут не внушить очень сильных подозрений. Гроза, разражающаяся вскоре после отправления, шквал, уносящий ребенка, гигантская акула, возвращение капитана на борт — все представляется несколько искусственно аранжированным для усиления эффектного финала. Однако

независимо от своей правдивости рассказ знакомит нас с представлениями и чувствами тех, от кого он исходит. Женщина, севшая на куттер, нечиста из-за совершенного ею проступка, по всей вероятности из-за нарушения сексуального табу перед оставлением Новой Гвинеи. Ее осквернение передается судну и всем на нем находящимся. Женщина приносит окружающим несчастье. Ее ребенок погибает. Капитан, потерпевший неудачу в попытке спасти ребенка, разделит бы участь последнего, не спаси его чудо. Едва ступивши на борт, капитан требует признания от того человека, который ответствен за несчастье, поставившее всех перед угрозой гибели. Женщина исповедуется в своем проступке. Сейчас же все успокаиваются, на будущее опасность устранена и трагические происшествия, случившиеся до этого, рассматриваются как вполне естественные. Нечистота женщины, хранимая втайне, причинила несчастье, но, поскольку признание сделано, дурное влияние перестало действовать.

Аналогичный ход мысли заставляет первобытных людей перед отправлением в поход требовать от каждого воина полного признания

==540

при всем честном народе своих прегрешений. Этот обычай очень распространен не только в первобытных обществах, но и в более развитых. Он засвидетельствован в Индонезии, Полинезии, Мексике, Перу времен инков, у африканских банту, у эскимосов и т. д. Всюду исповеди придают большое значение. Возможно, главным источником этого обычая является потребность нейтрализовать дурное влияние осквернения и положить конец бедствиям, которые оно неизбежно влечет за собой, пока остается тайной.

Так, на Самоа когда-то «воинов перед отправлением в бой жрец окроплял жидкостью кокосового ореха. Каждый признавался во всех проступках, которые могли бы быть поставлены ему в вину, и после окропления произносил обычно молитву, чтобы получить покровительство и удачу». Эти же самоанцы «придавали огромное значение признанию проступков во время опасности. Однако, насколько мне известно, никто не выражал раскаяния или желания исправиться, никто не молил о прощении. В случае опасности на море рулевой ставил судно против ветра, и люди исповедовались во всех своих прегрешениях. Один говорил: «Я вот похитил домашнюю птицу в таком-то селении». Кто-то признавался в согрешении с замужней женщиной в другом селении и т. д. После того как все мужчины по очереди исповедовались таким образом, судно ставилось по ветру в полной уверенности, что экипаж выйдет здоров и невредим из опасного положения».

На Самоа «в случае болезни главный жрец селения предлагал иногда друзьям пациента собрать его семью и устроить исповедь». В этой церемонии каждый член семьи признавался в своих преступлениях, в проклятиях, которые он в припадке гнева посылал по адресу семьи, в особенности по адресу того, кто сейчас болен. В доказательство того, что он отрекается от всего этого, каждый брал в рот немного воды и брызгал ею в сторону больного. Последний факт проливает свет на смысл исповеди в представлении самоанцев и вообще всех первобытных людей, которые считают ее необходимой в подобных случаях. Сохранять чувство гнева по отношению к кому-нибудь и особенно выражать гнев крепкими словами равносильно околдованию. Осквернение себя путем совершения хранимого втайне проступка, навлекающего беду на общественную группу или на одного из ее членов, — тоже

своего рода околдование. Признаться в этом проступке равносильно тому, чтобы расстроить, разрушить сделанное раньше, т. е. снять колдовство, расколдовать. Однако мы уже знаем, что расколдовывание и снятие колдовства по существу не отличаются от очищения. Следовательно, исповедь — очистительная операция, необходимая для удаления несчастья либо только угрожающего, либо уже случившегося из-за осквернения, в которое впал кто-нибудь из

==541

членов общественной группы и которое осталось втайне. И как от колдуна требуют, чтобы он снял колдовство, так и совершивших проступки, оставшиеся втайне, вынуждают признаться в них. Осквернение потеряет, таким образом, свое губительное действие.

У даяков, «когда вождь... племени решает отправиться на охоту за черепами, все мужчины и женщины собираются и исповедуются в своих проступках». На острове Ниас «в случаях непрерывного мелкого дождя или продолжительной засухи жрец усматривает в этих бедствиях доказательство того, что какая-нибудь молодая девушка забеременела. Он сейчас же принимается разыскивать виновную и, когда думает, что обнаружил, заставляет ее признаться, коля ей икры острыми бамбуковыми палками». Казалось бы, достаточно узнать проступок, послуживший причиной беды, и можно приступать к обрядам очищения. В действительности все совсем иначе. Для того чтобы скверна исчезла, для того чтобы прекратилось ее пагубное действие, т. е. для того чтобы дождь перестал или, наоборот, пошел, необходимо, чтобы предварительно виновная исповедалась в своем проступке.

Аналогичные функции исповеди приписываются и у банту. У племени тонга в случаях нарушения весьма строгих половых табу, связанных с трауром, исповедь считается совершенно необходимой. Некоторые бечуаны полагают, что только исповедь может укротить гнев рассерженных предков. «Одно жертвоприношение считается недостаточным. Необходимо, чтобы ему сопутствовала исповедь, и обычно, если не всегда, она ему предшествует (в случаях заболевания и т. д.). Однако, если речь идет о длительной засухе, о чуме рогатого скота или об эпидемии, уносящей много жертв, непременно требуется публичная исповедь всего племени». В Восточной Африке сафва устраивают исповедь перед отправлением в бой. «Когда мужчины выступают в поход против врага или собираются напасть на львов и леопардов, то в случае гибели нескольких воинов остальные задаются вопросом: почему умираем только мы, а не враги? Должно быть, в нашем селении что-то неладно по части прелюбодеяния и распутства». Тот, кто чувствует себя виновным, должен наперед признаться в этом.

Вот почему перед походом предводитель собирает воинов и говорит им: «Пусть все, имевшие недозволенные сношения, возвратятся назад». Виновные вынуждены остаться в селении».

3. Вредоносность тайны

Наиболее четко смысл и важность исповедания проступков выступают, быть может, у эскимосов, изучавшихся Расмуссеном и Стефансоном. Расмуссен сообщает историю одной женщины по имени

Увувнак, которая, впад вечером в обморочное состояние, проявила, придя в себя, способности шамана. «Ничто не оставалось скрытым для нее, и она увидела все проступки, совершенные обитателями дома. Таким образом она очистила их всех... Увувнак в состоянии вдохновения принимается петь (каждый шаман имеет свою собственную песнь, получаемую **им** из мира духов). Она опьяняется собственным пением, одержимая припадком веселья; другие заражены ее опьянением и без всякой просьбы начинают рассказывать обо всех дурных делах, своих и чужих. Обличенные таким образом, признавали свою виновность и освобождались от грехов, поднимая руки и делая такие движения ими, будто отшвыривают все зло подальше от себя; все лживое и злое отбрасывалось и уносилось, как сдуваемая с руки пылинка».

Восторженная исповедь, совершающаяся под влиянием шамана и полная лирического волнения, приобретает аспект очищения, носящего одновременно символический и реальный характер. Она очищает в буквальном и фигуральном смысле всех, открыто признающих **свои** прегрешения. Как это часто бывает у первобытных людей, символ теснейшим образом сопрячен тому, что он символизирует. Он есть то, что он изображает... Исповедь приводит к исчезновению скверны, подобно тому как крики женщин, подражающих водяным птицам, вызывают дождь.

У Расмуссена мы находим и другой случай. Эскимосам угрожает голод. Тюлени и другие морские животные не попадаются на глаза. Охотники в отчаянии. Что будет? Неужели придется умереть от холода и голода? Шаман опускается на дно морское к Матери животных. Он узнает, что она разгневалась на людей за то, что кто-то скрыл выкидыш и нечистые пары, исходящие от виновной женщины, собираются над морем. Понемногу шаман ее умиротворяет, и в конце концов она позволяет животным снова показаться на глаза людям. Охота может начаться сызнова. Племя спасено. Шаман возвращается на землю и возвещает жителям селения эту благовую весть.

Однако не все уже кончено. Шаман требует всеобщей и полной исповеди. Он не удовлетворяется до тех пор, пока каждая из женщин, скрывших ^выкидыш, в этом не признается. «Я ничего не сказала, — говорит одна из них, — потому что боялась и потому что это произошло в доме, где было много народа». Действительно, как только у женщины случился выкидыш в каком-нибудь жилище, все обитатели, мужчины и женщины, должны бросить всю «мягкую рухлядь», какая есть в хижине, т. е. все шкуры на постелях, всю одежду, одним словом, все отделанные шкуры, включая и покрывку из тюленьей кожи, которая служит у эскимосов игулик-миут для обивки внутренности снежного жилища. Это настолько серьезная вещь для обитателей

снежной хижины, что иногда женщины, с которыми случилась такая беда, не осмеливались о ней сказать. Ведь в течение долгого времени ни у кого не будет ни одежды, ни покрывал. Все обитатели хижины будут зависеть от милостей соседей. А когда кто-нибудь и обзаведется достаточным количеством новых шкур, то сколько труда понадобится для их обработки. Это настоящее бедствие. Однако если женщина промолчит о таком случае, то последствия будут еще хуже. Она возбудит гнев Матери животных, которая задержит их на дне океана. Селение будет обречено на жалкую гибель. Необходимо, следовательно, чтобы виновная признавалась'. Если она из страха хранила молчание, а шаману удалось вырвать ее признание, то все так счастливы по поводу устранения катастрофы, что никто не думает не только ее наказать, но даже потребовать отчета по поводу содеянного. «Они уверены теперь, что на завтра найдут дичь в изобилии. И в конце концов у них может зародиться почти признательность к виновной».

Несколько дальше Расмуссен в сжатом виде воспроизводит нескончаемый сеанс шамана у одра больной. В действе вместе с больной принимают участие все жители селения, шаман, играющий главную роль, и его родственные духи. В ответ на веление шамана больная перечисляет одно за другим все нарушения табу, легкие и тяжелые, совершенные ею. Когда складывается уверенность, что ни одно нарушение не забыто, все присутствующие расходятся в убеждении, что признание ошибок и грехов «извлекло острие болезни», так что пациентка скоро выздоровеет. Болезнь является следствием осквернения, навлеченного на женщину ее проступками и действующего подобно околдованию. Признание парализует это действие, снимает колдовство, т. е. очищает. Дурное влияние, нейтрализованное влиянием противодействующим, т. е. исповедью, прекращает свое действие, женщина исцеляется.

Возможно, что для более глубокого проникновения в представления эскимосов следует различать простое обнаружение скрытого проступка и признание, которое делается виновным. Пока осквернение остается тайной, оно ширится, оно растет. Опустошительное действие зла усиливается и множится, приобретает большой охват. Следовательно, возникает жизненная необходимость в том, чтобы оно стало известно. Впрочем, тайна сама по себе — всегда опасность. «Не подобает, — говорит шаман Инугпасугьюк, — чтобы люди имели секреты. Все дурные действия, которые человек попытался скрыть, вырастают в своем значении и превращаются в живое страшное зло. Если человек лишился другого жизни, то не должно случиться так, чтобы он скрыл это от соседей, даже если есть уверенность в том, что семья убитого пожелает крови убийцы. Если последний по каким-нибудь соображениям попытается скрыть сделанное им, то он рискует

==544

подвергнуть себя опасности еще большей, чем кровная месть. Преступные деяния всегда могут обрушиться ударом на головы виновников (например, в случае тайного убийства сам покойник может явиться для отомщения)».

Даже если речь не идет о дурном действии или преступлении, тайна может быть опасной. Так, если у кого-нибудь было видение и он об этом не сказал, то создается опасное положение. Оруло рассказывает, что однажды в детстве она видела духов гор. «Совершенно об этом не думая, я не сделала секрета из того, что видела. Однако мой маленький братец не сказал ничего, и вот почему немного времени спустя он умер. Когда видишь духов, никогда

не следует хранить это втайне». Но тем вреднее секрет, если он скрывает какое-нибудь действие, которое делает нечистым, т. е. навлекает дурное влияние на виновника и на всех живущих близ него.

Необходимо, следовательно, чтобы действия подобного рода становились известными. Лишь при этом условии можно приостановить их последствия. Однако этого не всегда достаточно. Часто необходимо, чтобы виновник сам признался. В истории, рассказанной выше, шаман, добравшись до дна океана, чтобы угодить Матери животных, не совсем еще выиграл дело: он требует общей исповеди. Он нуждается в полном и ясном признании женщины, скрывшей выкидыш. Точно так же больная, которая подверглась настоящему допросу, исцелится, потому что не только были открыты ее проступки, но и ее исповедь обезвредила их на будущее.

Если бы для устранения всяких страхов достаточно было того, чтобы содеянное перестало быть тайной, то после обнаружения проступка не стали бы придавать никакого значения его виновнику или заставили бы последнего за него заплатить. Но, как мы видели, дело происходит совсем наоборот: даже в случае обнаружения проступка от совершившего требуют признания, если он соглашается это сделать, то его почти благодарят. Это происходит потому, что признание имеет особую силу, необходимую для нейтрализации дурного влияния, навлеченного нечистотой. На судне, которое направлялось к островам Фиджи, все чувствуют себя облегченными и успокоенными, как только жена миссионера призналась в своем проступке. Буря унимается. В тех обществах, где проводятся колдовские «процессы», стараются любой ценой, вплоть до пыток, вырвать признание у несчастных обвиняемых и обычно их пытаются до тех пор, пока они не признаются или не умрут. Нуждаются ли в этих признаниях для получения уверенности в том, что не произошло никакой ошибки? Конечно нет. Здесь такой щепетильности нет и в помине. Чудовищность обвинения освобождает от необходимости искать доказательства.

35

==545

Впрочем, ордалия действует без промаха. Никто и не помыслит требовать подтверждения ее результатов.

Откуда же берется столь упорное стремление вырвать признание, без которого очень легко можно было бы обойтись, если бы речь шла только об установлении виновного? Дело в том, что здесь действует мотив совершенно другого порядка. Существует убеждение, что признание в совершенном проступке, чего домогаются во что бы то ни стало, действует определенным образом. Между совершившим проступок, навлекающий осквернение, и самим действием представляют, чувствуют мистическую связь, сопричастие, подобное тому, которое связывает живое существо с принадлежащими ему предметами. Поскольку совершающий действие сохраняет его втайне, последнее воспринимается как существо, вышедшее из него, живущее собственной жизнью и порождающее, в свою очередь, гибельные последствия, за которые ответствен совершивший проступок. Он — молчаливый соучастник распространяющегося таким образом зла. Если виновник говорит о своем проступке, если он публично признает себя совершившим это действие, то он лишает действие той жизни, которую дал ему. Признание отнимает у этого действия вредоносную силу. Согласно выражению эскимосского шамана, он «из него извлекает острие». Всем

последствиям содеянного сразу кладется конец. Это есть то, что индонезийцы называют нейтрализацией дурного влияния.

Теперь понятно, почему надлежит во что бы то ни стало добиваться признания колдуна. Оно равносильно снятию колдовства. Если жертва еще жива, она будет спасена. Ясно также, почему эскимосский шаман требует признания. До тех пор пока виновный, хоть и обнаруженный, не признается, последствия его нечистоты могут продолжать развиваться и множиться. Как только он признался, их бояться больше нечего.

Эта точка зрения подтверждается весьма распространенным обычаем, который иначе понять было бы очень трудно. Во многих обществах, если роды оказываются трудными и дело принимает плохой оборот — выход ребенка замедляется, то причину приписывают прелюбодеянию, совершенному женщиной либо во время беременности, либо еще раньше и сохраненному втайне. Ее просят признаться: искреннее и полное признание — единственная оставшаяся надежда на спасение. Только тогда ребенок может родиться. Как в приведенных выше случаях, и здесь лишь исповедь в силах нейтрализовать дурное влияние, навлеченное проступком, и немедленно приостановить последствия.

Обычаи подобного рода зарегистрированы в Новой Гвинее, в Африке, в Северной Америке и в других районах, удаленных друг от друга. Все эти обычаи сходны между собой в интересующих нас пун-

==546

ктах. Трудные роды свидетельствуют о том, что женщина имела нездоровые сношения, вероятно, во время своей беременности или еще раньше. Достаточно ли для предотвращения губительных последствий простого разоблачения нездоровых сношений? Ни одно свидетельство не дает на это утвердительного ответа. Впрочем, довольно часто эти сношения — секрет полишинеля. В деревнях первобытных людей, как и вообще в деревне, люди обычно прекрасно осведомлены о том, что происходит у соседей. Случается, что только муж не знает того, что знают все вокруг, а иногда и он осведомлен о случившемся. Как бы там ни было, наблюдатели совершенно недвусмысленно высказываются на этот счет. Для того чтобы трудные роды благополучно кончились и ребенок пожелал или смог родиться, матери необходимо формально признаться в своих прегрешениях и открыть имя или имена возлюбленных, если их было несколько. Пока она отказывается это сделать, опасность продолжает существовать и становится все более серьезной. Как только женщина призналась, ребенок рождается. Полное признание матери имеет силу, достаточную для того, чтобы нейтрализовать дурное влияние и помешать несчастному исходу. Это означает, что признание очищает, а мы видели, что именно данное выражение употребляется и Расмуссеном по поводу исповеди.

Таким образом, случай с совершившей прелюбодеяние женщиной и переживающей трудные роды сравним со случаем эскимосского племени, находящегося под угрозой голода вследствие сокрытия женщиной выкидыша. И в том, и в другом случае крайняя опасность порождается оставшейся втайне нечистотой. Опасность устраняется раскрытием или, вернее, признанием проступка. Лишь признание нейтрализует дурное влияние, порождаемое тайной.

Много других нарушений табу является, таким образом, скверной, навлекающей несчастье не только на виновника, но и на его окружение. Если нарушения останутся втайне, то целая вереница, целый поток бедствий обрушится на общественную группу. Осквернение равносильно околдованию. Чтобы снять колдовство с общественной группы, или, если угодно, чтобы ее очистить, необходимо признание виновного. Вот откуда берутся те более чем энергичные способы, которые применяются в случае нужды для получения признания, вот откуда берется почти повсеместный обычай исповеди.

4. Новое и неизвестное требует очищения

Все неизвестное порождает сомнения и подозрения. Если речь идет о животном или о плоде, то возникает опасение, что прикосновение к нему или употребление его в пищу может сделать человека

35

==547

нечистым. Однако возможно, что пища окажется доброкачественной и полезной. Как в этом удостовериться, не подвергая себя риску? Первобытный человек сам не осмеливается попробовать. Он заставляет кого-нибудь сделать это вместо себя. В ряде легенд новую пищу, какой-нибудь неизвестный плод или неведомую рыбу перед вкушением дают отведать животному.

Когда первобытным людям приходится вступать в сношения или соприкосновение с новыми для них людьми или вещами, они обычно становятся на ту же позицию подозрения и сомнения, как и в случае с неизвестными видами пищи. Они опасаются, что от новых людей или предметов исходит дурное влияние, приносящее несчастье. Подобно герою одной легенды туземцев Торресова пролива, который перед тем, как отведать кокосовый орех, дал его попробовать собакам и муравьям, первобытные люди всегда боятся первого опыта.

Когда первобытные люди впервые видят новую страну, они испытывают такую же боязнь. «Очень распространен как будто обычай (у индейцев Гвианы), по словам В.Рота, засыпать себе глаз, например, табаком или перцем, когда дикарь впервые видит какую-нибудь очень бросающуюся в глаза деталь пейзажа, в особенности в горах, или когда он просто попадает в незнакомую местность. Данная предосторожность, возможно, преследует цель умиротворить духа этой местности и таким образом отвести болезнь или всякое другое зло, которое захотел бы наслать неведомый дух. Во всяком случае это предохранительная или защитительная операция, призванная преградить путь дурному влиянию, помешать его действию». В.Рот приводит ряд примеров.

По-видимому, желание отвратить дурное влияние внушает и те предосторожности, которыми первобытные люди часто окружают всякое начало. Когда юноша впервые участвует в охотничьем, рыболовном или военном походе, когда он впервые срубает дерево, вешает улей, убивает дичь или вообще предпринимает какую-нибудь работу, он подвергает себя опасности. Для предотвращения последней необходимо, следовательно, самым строжайшим образом соблюсти целый ряд традиционных предписаний и запретов.

Почти повсеместно распространенные обычаи, относящиеся к первинам, тоже порождены, по крайней мере в большой своей части, стремлением избежать опасности, связанной со всем новым. Есть без предосторожности в первый раз плоды нового урожая — значит подставить себя под действие дурных влияний, навлечь несчастье. Множество примеров совершенно отчетливо иллюстрируют представления подобного рода. Несмотря на различие в отдельных деталях, у нас не остается никаких сомнений относительно главной цели церемоний, относящихся к первинам. Они предназначены, по крайней мере в

==548

большой своей части, к лишению первых плодов возможности творить зло, по выражению Жюно. Первыми должны отведать покойники, царь и вождь. Только они, благодаря своей мистической силе, способны есть первины безнаказанно. Вкусив первые плоды, они нейтрализуют дурные влияния, которые могут быть связаны с новым урожаем. Они извлекают из нового урожая ядовитое жало, которое в нем, возможно, заключено. Они его очищают. После того как покойники, царь или вождь вкусили первины, урожай становится безвредным для всех.

Состояние брака тоже является прежде всего чем-то новым для супругов. Это, несомненно, не всегда относится к половым сношениям. В первобытных обществах муж и жена, как правило, осведомлены по этой части обо всем до вступления в брак. Обычно мужчины и женщины пользуются большой свободой до брака. Часто бывает так, что новобрачные и раньше не одну ночь проводили вместе, а брак только окончательно и публично оформил их союз. Однако в ином аспекте вступление в брак — новый период жизни для супругов. В одних обществах муж отправляется жить к родителям жены, в других, наоборот, жена отправляется в дом мужа. Есть места, где молодожены сразу же поселяются отдельно, а существуют и такие общества, где новобрачным отводится помещение в общем доме общественной группы. Муж больше не спит в мужском доме и впредь ест пищу, приготовляемую ему женой. Часто бывает, что жена не только готовит, но и по большей части добывает пищу, если жена, например, возделывает землю, а мужчина лишь время от времени ходит на охоту или рыбную ловлю.

Но если все новое несет с собой опасность, если ко всему новому надо относиться с предосторожностями, предусмотренными и закрепленными обычаями, то, разумеется, и супружеская жизнь не может составлять исключения. Следовательно, нет ничего удивительного в том, что с браком, как и с первыми плодами, связаны определенные ограничения и табу. Действительно, у очень большого числа обществ обычай запрещает супругам жить супружеской жизнью сразу после заключения брака. Считается необходимой отсрочка, которая может продолжаться от нескольких дней до нескольких месяцев. Если отсрочка не будет соблюдена, супруги, в особенности муж, который обычно один только и упоминается в сообщениях, подпадут под действие дурного влияния и окажутся обреченными на несчастье.

В некоторых первобытных обществах принято считать без всяких прочих формальностей брак совершившимся, как только все деловые вопросы между двумя семьями урегулированы. Однако бывает и так, что совершается целый ряд более или менее сложных церемоний и обрядностей. Последние призваны привлечь к супругам благорасполо-

жение высших сил, особенно предков. Мы вправе думать, что это благорасположение включает также и защиту против смутных, но внушающих сильный страх опасностей, с которыми сопряжено для супругов начало новой жизни. Церемониальное освящение брака не только обеспечивает необходимое соизволение и благорасположение сверхъестественных сил. Оно вместе с тем (поскольку почти всюду отсрочка является правилом) противодействует дурным влияниям, которых приходится опасаться, когда имеешь дело с чем-нибудь новым. Церемонии нейтрализуют дурные, влияния: на нашем языке они освящают брак, на языке первобытных людей они его очищают.

5. Козел отпущения

Существуют и другие способы для избежания или устранения дурных влияний, которые только вступают в действие или уже имели тяжелые последствия. Одно из наиболее употребительных — перенесение дурного влияния (которое представляется одновременно и как духовное, и как материальное) на существо или предмет, которые уносят его подальше. В результате этого люди чувствуют себя очищенными. Сюда относится хорошо известный прием с козлом отпущения, которого изгоняют в пустыню, нагрузив его грехами Израиля. Я приведу лишь несколько примеров.

В центральном Целебесе, «когда кто-нибудь возвращается из долгого путешествия, обитатели дома не должны вступать с ним в соприкосновение сразу по его приходе. Путешественник (который в других местах должен, как мы видели выше, подвергнуться предварительной дезинфекции, очищению) кладет сначала руку на собаку. Лишь после этого члены семьи и друзья могут приблизиться к нему. Если он случайно принес с собой болезнь, то она перейдет на собаку». Точно так же, «когда тораджа при переходе реки вспоминает, что он солгал, он отрезает себе кусочек ногтя и бросает его в воду или проделывает то же самое с вырванным из головы волосом. Эта операция не аналогична жертве, она должна удалить вместе с какой-нибудь частицей человека произнесенные им лживые слова, чтобы они больше не могли навлечь на него дурное влияние. В противном случае судно, на которое сел туземец, может потерпеть аварию или его может схватить крокодил». Частица лжеца — обрезаек ногтя или волос — это он сам. Она уносит дурное влияние, которое висит над ним, подобно тому как собака, на которую возвратившийся путешественник положил руку, освобождает его от болезни, если он ее подхватил.

В Новой Зеландии «иногда употреблялся своего рода растительный козел отпущения, в таких случаях, например, когда селение страдало от эпидемической болезни. Жрец привязывал, "но не туго, стебель па-

поротника к телу какого-нибудь человека. Затем он произносил заклинание, призванное перенести на стебель все дурные влияния, действующие на людей. После этого указанный человек входил в воду, нырял и, отделив от себя стебель, пускал его плыть по течению. Предполагалось, что стебель уносит с собой все дурные влияния». Стебель папоротника в действительности играет роль козла отпущения, причем туземцы одновременно с этим используют очистительную силу текущей воды.

Ао-нага поступают несколько иначе. «Если кто-нибудь видел дурные сны и знахарь сказал, что они предвещают смерть *апотиа*, то в жилище этого человека для предотвращения бедствия надлежит совершить церемонию. У каждого обитателя дома берут волос или нитку из одежды. Из них делается пучок, который знахарем привязывается к шее козы. Приносящий жертву трет козу пальцем, смоченным слюной, плюет ей в рот и объявляет, что отныне она замещает его самого... Знахарь рассекает голову козе и повелевает ей унести все зло с собой. Затем жертвоприноситель и знахарь возвращаются прямо в *морунг* (мужской дом), не разговаривая ни с кем по дороге. Они совершают омовение, далее человек, для которого совершалось жертвоприношение, должен окурить себя дымом специально для этого зажженного огня. Лишь после всех перечисленных процедур он может вернуться к себе». Здесь тоже используют очистительную силу воды и дыма. Перенесение дурного влияния на козу просматривается совершенно отчетливо, и близкие человека, видевшего дурные сны, вместе с ним пользуются благами очищения. Взятые у них волоски или нитки от одежды, привязанные к шее козы, служат проводниками.

Аналогичные обряды часто наблюдались в Африке. Я ограничусь одним примером, относящимся к ланго (англо-египетский Судан): когда посев начинает пускать ростки, выходящие из земли, берется стебель тростника или травы вроде бамбука, который сажается в почву на поле для борьбы с дурным глазом. Это своего рода козел отпущения: он примет на себя все зловредные влияния, которые в случае его отсутствия погубили бы урожай.

Наконец, еще один прием избавления от дурного влияния путем удаления его заключается в том, чтобы самому, собственными руками, осуществить более или менее полно то несчастье, которого человек ожидает. Если, например, человек видел себя во сне потерпевшим какую-нибудь неудачу, то он, едва проснувшись, «исполняет» сон возможно лучше. Так угрожающая беда подменяется эквивалентом. Беду осуществляют авансом и таким образом с нею разделяются. Ведь беда уже произошла и больше она не повторится. Мне приходилось приводить характерные факты подобного рода,

==551

например, из быта индейцев Новой Франции. Одному туземцу приснилось, что он взят в плен врагами, которые, согласно обычаю, пытали его. Назавтра он попросил своих друзей, чтобы они привязали его к столбу и нанесли ему жестокие раны. Другой туземец, который видел во сне свою хижину в пламени, сам назавтра поджег ее, но так, чтобы не дать ей сгореть дотла, и т. д. «Оригинален прием, которым некоторые народности Индонезии обыкновенно обезвреживают сны, возвещающие несчастье: они инсценируют то, что видели во сне. Вот пример: один батак видел во сне, что его били. Назавтра он попросил друга нанести ему несколько ударов, чтобы избежать реальных колотушек.

То же представление встречается и у альфуров Минагасы. Здесь этим приемом стараются обезвредить не только сны, но и другие дурные предзнаменования. Если кто-нибудь видит во

сне пожар или каким-нибудь иным способом по ряду примет убеждается в том, что грядет пожар, то сооружается маленькая хижина, которая предается огню. Таким образом парализуются зловещие сновидения или предзнаменования. Аналогичный обычай существует и у других народов, между прочим, у даяков и хова на Мадагаскаре».

Курьезный факт, наблюдавшийся у куравер (одно из племен в Индии), довершает рассмотрение того, как замена или подстановка служит для предохранения от несчастья. «Однажды в мое бунгало, — сообщает автор, — пришла телеграмма: «Балу умер. Сохраняйте спокойствие». Молодой Балу вырос в моем селении, но в это время он находился в сотне миль от нас. Вот что произошло. На голову его сел ворон, что было ужасным предзнаменованием. Оно возвещало верную смерть. Чтобы помешать исполнению зловещего пророчества, дядя Балу придумал послать телеграмму. Разумеется, пока в бунгало не стало известно о случившемся, обитатели погоревали, но затем немало потешались по этому поводу. Но что значили преходящая скорбь и небольшой расход по сравнению с несчастьем, которое было устранено посылкой телеграммы?» Трудно найти факт более поучительный. Ворон, сев на голову ребенка, осудил его на неминуемую смерть. Единственным средством противодействия беде, какое только оставалось, являлась инсценировка несчастья, осуществление его авансом собственными руками. Что было делать? Для того чтобы симулировать смерть Балу, о ней телеграфировали, как если бы Балу действительно умер. Отправленная таким путем весть, несмотря на свою лживость, была достаточно реалистической для того, чтобы больше не было нужды в посылке ее во второй раз. Ребенок умер *in effigie*, подобно тому как индеец Новой Франции подвергся инсценированным пыткам, заставив друга привязать себя к столбу и бить, или подобно тому как индонезиец сжигает *in effigie* свою хижину,

==552

предавая пламени специально построенный маленький шалаш. Здесь самым четким образом улавливается реалистический символизм этого мышления. Символ, образ, замена, субститут есть то, что он представляет. Осуществляя собственными руками *in effigie*, т. е. в символической форме, несчастье, которое считают близким и неизбежным, первобытные люди осуществляют его реально. Теперь, следовательно, больше не надо бояться дурного влияния. Его действие исчерпано антиципацией.

В свете сказанного выше надлежит интерпретировать, несомненно, и следующий факт, сообщаемый Брайаном. «Когда в стране (у зулусов) разражается эпидемия, собираются матери со всей местности, причем каждая несет на спине ребенка. Они с пением отправляются к такому месту на берегу реки, где имеется большая песчаная отмель. Здесь они выкапывают большие ямы и в каждую сажают по ребенку и засыпают его песком по самую шею. Затем они разражаются стенаниями и причитаниями, обычными для погребения. Предполагается, что этим свершается умиловивление кого-то или чего-то, о чем туземцы теперь уже ничего не знают, и таким образом надеются положить конец эпидемии».

Я не думаю, что перед нами умиловивительный ооряд: это скорее замена. Матери инсценируют погребение своих детей, чтобы спасти от угрожающей смерти, чтобы не пришлось погребать их реально. Подобным образом и депеша, извещающая о смерти мальчика, ;ейтрализует дурное влияние, которое должно было вызвать его смерть.

Небезынтересно, быть может, отметить в заключение, что рассмотренные в данной главе представления относятся к тому, что мы назвали аффективной категорией сверхъестественного, поскольку по крайней мере общие для всех этих представлений элементы имеют и эмоциональную природу. Отсюда их взаимное сходство, сходство с нарушениями, со зловещими предзнаменованиями, с околдованием и т. д. Отсюда и сходство операций, при помощи которых первобытные люди во всех родственных между собой случаях стараются защититься против дурных влияний, угрожающих им или обрушившихся на них, одним словом, очиститься. Как только представление подобного рода начинает занимать внимание первобытного человека и волновать его, немедленно появляется защитная реакция в той форме (предписаний, табу, очистительных обрядов, ограничений, жертвоприношений, замен и т. д.), в какой она унаследована от предков и в какой она сохранена и продиктована священной традицией.

==553

Литература, использованная Леви-Брюлем

Adair J. History of the American Indians. 1775.

Adam. L. Stammesorganisation und Hauptlingstum der Wakashstämme //Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft. 1918. V. XXXV.

Adrian. Die Siebenzahl im Geistesleben der Völker //Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien. 1901. Annual Report. Papua, 1905. Annual Report. Papua, 1911. Annual Report. Papua, 1913.

Aumônier E. Voyage dans le Laos //Annales du Musée Guimet. 1895.

V. 5.

Bancroft H. The Native Races of the Pacific States of North America.

N.Y., 1875 — 1876. V. 1—5.

Basden G. T. Among the Ibos of Nigeria. 1921.

Baumann O. Usambara und Nachbargebiete. Berlin, 1892. Beliefs and customs of the Xam Bushmen: Material collected by W. H. I. Bleek, miss Z. C. Lloyd between 1870 and 1880 /Ed. by D. F. Bleek //Bantu Studies. 1933. V. VII.

Bennett A. Ethnological Notes on the Fang //JAI. 1899. V. 29.

Benthley W. H. Pioneering on the Congo. L., 1900.

Benthley W. H. The life and labours of a Congo pioneer. L., 1887.

Bergaigne A. La religion Védique d'après les hymnes du Rig-Veda. P., 1878 — 1897. V. 1—4.

Bernau J. H. Missionary labours in British Guiana. L., 1847.

Best E. Maori Medical Lore //Journal of the Polynesian Society. 1904. V. 13.

Best E. Maori nomenclature //JAI. 1902. V. 32.

Best E. The Maori. Wellington (N. Zeeland), 1924. V. I.

Beveridge P. The Aborigines... of the Lower Murray //Journal and Proceedings of the Royal Society of New South Wales. 1884. V. 17.

Bleek, Lloyd. Specimens of Bushman folklore. L., 1911.

Boas F. Eskimo of Baffinland and Hudson Bay //Bulletin of the American Museum of Natural History. 1907. V. XV.

Boas Fr. First general report on the Indian of British Columbia //Baas for 1888, 1889. V. 59. P. 801 — 893.

==554

Boas Fr. Second general report on the Indians of British Columbia //Baas for 1890, 1891. V. 60. P. 562—715.

Boas Fr. The Indians of the lower Fraser river //Baas for 1894. V. 64. P. 454 — 463.

Boas F. The social organisation of the Haida //Baas for 1898, 1899. V. 68. P. 648 — 683.

Bock C. The head-hunters of Borneo. Münster, 1927.

Bogoraz Wl. The Chukchee. L., 1904 — 1909.

Bonney F. On some customs of the aborigines of the river Darling (New South Wales) //JAI. 1883 — 1884. V. XIII, 2.

Bosch F. R. P. Le culte des ancêtres chez les Banyangwesi //Anthropos. 1925. XX.

Bosman W. Voyage de Guinée. 14 lettres. Utrecht, 1705. *Bourlet A.* Les Thay (Laos) //Anthropos. 1907. II. *Bowdich T. E.* Mission from Cape Coast Castle to Ashantee. L., 1819. *Brett W.* The Indian tribes of Guiana. L., 1868.

Bridges 77r. A Few Notes on the Structure of Yaghan //JAI. 1893. V. 23 — 24. P. 53 — 80.

Brook Ch. Ten Years in Sarawak. L., 1848. V. 1—2.

Brown G. Melanesians and Polynesians. L., 1910.

Brown J. Among the Bantu nomads. L., 1926.

Brincker P. H. Chararter und Sitten der Bantu S. W. Afrikas //Mitteilungen des Seminars für orientalische Sprachen. 1900. III. 3.

Brownlie W. T. Witchcraft among the natives of South Africa //Journal of the African Society. 1926. N. XXV.

Bzuuz V. Note sur les croyances des Malinkes (Cote occidentale française) //Anthropos. 1925. II.

Brutzer. Der Geisterglaube bei den Kamba. 1905. *Bryant A. T.* A Zulu-English Dictionary. Natal, 1905. *Buckland.* Four as sacred number //JAI. 1895 — 1896. V. 25. Bulletin de la Société française de la philosophie. 1923.

Butterworth G. Rev. Letter ... //Wesleyan missionary notices. 1851. V. 9.

Callavay C. H. The Religious System of the Amazulu, Natal. 1868 — 1870. Cameron. Rev. Letter ... //Wesleyan missionary notices. 1848. V. 6.

==555

Campana. Domenico del. Notizio intorno ai ciriguani //Archivio per l'antropologia. 1902. V. 32.

Cartailhag Em., Breuil H. La caverne d'Altamira a Santillane, près Santander. Monaco, 1906.

Catlin G. The North American Indians. Edinburgh, 1903.

Casalis E. Les Bassoutos ou 23 années de séjour et d'observations au sud de l'Afrique. P., 1859.

Cavacci G. A. Istorica descrizione de'tre regni di Congo, Matamda ed Angola: Milan, 1690.

Chaillu P. B. Du. Explorations and adventure in Equatorial Africa. L., 1861.

Chalmers I. Maipua and Namau Numerals //JAI. 1897 — 1898. V. 27.

Chamberlain A, Things Japanese. 1902.

Charlevoix P. Histoire et description générale de la Nouvelle France. P., 1744. V. 1—3.

Codrington R. H. The Melanesians. Oxford, 1891.

Codrington R. H. The Melanesian Languages. Oxford, 1885.

Comte A. Cours de philosophie positive. P., 1830 — 1842. V. 1 — 6.

Conant Levi L. The Number concept, its origins and development. N.Y.; L., 1896.

Crooke W. The popular religion and folk-lore of Northern India. Westminster, 1896. V. 1—2.

Culm S. Games of the North American Indians //E. B. Rep. 1907. V. 24.

Cummins S. L. Sub-tribes of the Bahr-el-Ghasal //JAI. 1904, V. 34.

Cuny A. Le nombre duel en grec. P., 1906.

Cushing F. Manual Concepts //American Antropologist. 1892. V. 5.

Gushing F. Outlines of Zuni creation myths //E. B. Rep. 1896. V. 13.

Dale G. An Account of the Principal Customs and Habits of the Natives Inhabiting the Bondei Country //JAI. 1896. V. 25.

Dapper O. Description de l'Afrique. Amsterdam, 1686.

Deane W. Fijan Society. L., 1921.

Degrandpre L. M. Voyage a la cote occidentale d'Afrique, fait dans les années 1786 et 1787. P., 1801. V. 1—2.

Dennet M. At the back of the black man's mind. L., 1906.

[==556](#)

De quelques figures hybrides (mihumaines et mianimales) de la caverne des Trois-Frères (Ariege) //Revue Anthropologique. 1934. XLVI.

Dieterlen H. La medicine et les mediciens au Lessauto. 1930.

Dobrizhofer M. An account of the Abipones. L., 1822. V. 1 — 2.

Doehne J. L. A Zulu-English Dictionary. 1857.

Donner K. Bei den Samojeden in Sibirien. 1926.

Dorsey G. A study of Siouan cults //E. B. Rep. 1894. V. 11.

Driberg J. H. The Lango. L., 1923.

Driberg J. H. Didinga customary law //Sudan notes and records. 1927. VIII.

Duarte B. A Description of the Coast of East Africa and Malabar in the Beginning of the XVI Century //Hakluyt Society. 1866. V. 35.

Duhn E. The Religious Rites and Customs of the Iban or Dyaks of Sarawak //Anthropos. 1906. V. 1.

Dumarest F. P. Notes on Cochiti. New Mexico. Memoirs of the American Anthropological Association. 1922.

Dumont JYurville J. Voyage de corvette l'Astrolabe. Histoire du voyage. P., 1830 — 1834. V. 1—5.

Dundas Ch. Kilimanjaro and its people. L., 1924.

Durkheim E. Examen critique des systèmes classiques sur l'origine de la pensée religieuse //Revue philosophique. 1909. N. 1 — 2.

Durkheim E., Mauss M. Des quelques formes primitives de classification //Ann. sociologique. 1903. V. 6.

Edelfelt E. G. Customs and superstitions of New Guinea natives //Proceedings of the Queensland branch of the Royal Geographical Society of Australia. 1891. V. VII. Part 1.

Ehrenreich P. Die Mythen und Legenden der südamerikanischen Urvölker und ihre Beziehungen zu denen Nordamerikas und der alten Welt //Zeitschrift für Ethnologie. 1905. Bd. 37. Supplement.

Elkin A. P. Rock-paintings of N. W. Australia //Oceania. 1930. I.

Elkin A. P. The Secret Life of the Australian Aborigines //Oceania. 1932. III.

Elkin A. P. Totemism in N. W. Australia //Oceania. 1933. III.

Elkin A. P. Studies on Australian Totemism //Oceania. 1933. IV.

==557

Elliot K., Beams J. Memoirs of the history, folklore and distributions... of the races in the North Western Provinces of India. L., 1869. V. 1 — 2.

Ellis A. B. The Ewe-speaking peoples. L., 1890.

Ellis A. B. The Yoruba-speaking peoples. L., 1894.

Ellis A. B. The Tshi-speaking peoples. L., 1887.

Endemann K. Wörterbuch der Sotho-Sprache. Hamburg, 1911.

Evangelisches Missions-Magazin. 1913.

Evans J. H. W. Studies in religion, folklore and custom in British North Borneo and the Malay Peninsularia. Cambridge, 1923.

Eylmann E. Die Eingeborenen der Kolonie Süd Australiens. Berlin, 1908.

- Eyre E. J.* Journals of expeditions of discovery in to Central Australia. L., 1845. V. 1 — 2.
- Evreux d'Y.* Voyage dans le nord du Brésil.
- Fewkes J. W.* Tusayan snake ceremonies //E. B. Rep. 1897. V. 16.
- Firth R.* Anthropology in Australia 1926 — 1932 and after //Oceania. 1932. III.
- Fischer G. A.* Bericht über die... Reise ins Massailand //Mitteilungen der Geographischen Gesellschaft in Hamburg. 1882 — 1883.
- Fison L.* The Nanga, or Sacred Stone Enclosure of Wainimala, Fiji //JAI. 1885. V. 14.
- Fitz-Roy R.* Proceedings of the second expedition 1831 — 1836. L., 1839.
- Fletcher A.* The Signification of the Scalp-lock (Omaha ritual) //JAI. 1897 — 1898. V. 27.
- Fortune R. F.* The Sorcers of Dobu. N. Y., 1932.
- Fritsch G.* Die Eingeborenen Süd-Afrikas. Breslau, 1872.
- Fox C. E.* Social Organisation in San Chritoval //JAI. 1919. V. 49.
- Fraser J.* Some Remarks on the Australian Languages //Journal and Proceedings of the Royal Society of N.S. Wales. 1890.
- Frazer J. G.* Certain Burial Customs as Illustrative of the Primitive Theory of the Soul //JAI. 1886. V. 16.
- Frazer J. G.* Golden Bough. L., 1903. V. 1 — 3.
- Frazer J. G.* Men's Language and Women's Language //Fortnightly Review. 1900. V. 1.

==558

Fulleborn Fr. Das deutsche Nyassa — und Ruwuna — Gebiet. Berlin, 1906 (in Deutsch Ostafrika. Bd. 9).

Gallatin A. Transactions of the American Ethnological Society. 1845.

V. 2.

Gason S. The manners, and customs of the Dieyerie tribe of Australian aborigines (Wood. The native tribes of South Australia. Adelaide. 1879. P. 253—307).

Gason S. On the Tribes Dieyerie, Auminie etc. //JAI. 1894 — 1895. V. 24. P. 167 — 176.

- Gatschet A.* The Klamath Indians of Southwestern Oregon. Washington, 1898. V. 1—2. (Contributions to North American Ethnology. V. 2).
- Glave E. J.* Six Years of Adventure in Congo Land. L., 1893.
- Gordon E. M.* People of Mungeli Tahsil, Bilaspur District //Journal of the Asiatic Society of Bengal. 1902. V. 3.
- Goudswaard A.* De Papoewa's van de Geelsvincks baai. 1863.
- Gottschling E.* The Bawenda //JAI. 1905. V. 35.
- Graebner.* Das Weltbild des Primitiven. München, 1924.
- Granville, Roth F.* Notes on the Sekris, Sobos and Ijos of the Warri District of the Niger Coast Protectorate. 1889 //JAI. V. XXVIII.
- Gray W.* Notes on the Natives of Tanna //JAI. 1898 — 1899. V. 28.
- Grey G.* Journal of two expeditions of discovery in North-Western Australia. L., 1841. V. 1—2.
- Grierson G. ff.* Tibeto-Burman Languages //Linguistic survey of India. V. 3.
- Groot J.de.* Le code de Mahayana en China. Amsterdam, 1894.
- Groot J.de.* The religious system of China. Leiden, 1892 — 1910. V. 1 — 6.
- Grove.* Customs of the Acholi //Sudan Notes and Records. 1919. II. 3.
- Grubb W. B.* An unknown people in an unknown land. L., 1911.
- Guevara T.* Folklore araucano. Madrid, 1911.
- Guise R. E.* On the Tribes Inhabiting the Mouth of the Wanigela River, New-Gunea //JAI. 1898—1899. V. 28.
- Gutmann B.* Feldbausitten und Wachstumsgebrauche der Wadschagga //Zeitschrift für Ethnologie. 1913. XLV.
- Gutmann B.* Archiv für Ste gesammte Psychologie. XLVIII.

==559

Haddon A. C. The Western Tribes of Torres Straits //JAI. 1890. V. 19.

Hagen B. Unter den Papuas. Wiesbaden, 1899.

- Hagen G.* Die Bana //Baessler — Archiv. 1912. Bd. 2.
- Hahn Th.* Tsuni — Goam, the supreme Being of the Khoi — Khoi. L., 1881.
- Hansen J. K. K.* De group N. en Z. Pageh van de Mentawai einlanden. T. L. V. 1914.
- Hardeland A.* Da jakisch-Deutsches Wörterbuch. 1859.
- Harrington J. P.* Tobacco among the Karuk Indians of California //Bureau of American Ethnology. Bulletin. 1932.
- Hatch W. J.* The land pirates of India. L., 1929.
- Hawker G.* The life of George Grenfell. 1909.
- Hawtrey.* The Lengua Indians of the Paraguayan Chaco //JAI. 1901. V. 31.
- Hennepin R.* Voyage ou nouvelle découverte un très grand pays dans l'Amérique entre le nouveau Mexique et la Mer Glaciale. Amsterdam, 1704.
- Henry V.* Esquisse d'une grammaire raisonnée de la langue aleoute. 1879.
- Henry A.* The Lolos and Other Tribes of West China //JAI. 1903. V. 33.
- Hérissé K. Le.* L'ancien royaume du Dahomey. Moeurs, religions, histoire. P., 1910.
- Hertz R.* Contribution a une étude sur la représentation collective de la mort //Ann. Sociologique. 1905 — 1906. V. X.
- Hetherwick.* Some animistic belief of the Yaos //JAI. 1902. V. 32.
- Hewitt J. N.* Iroquoian cosmology //E. B. Rep. 1903. V. 21.
- Hobley C. W.* Bantu beliefs and magic. 1922.
- Hobley C. W.* Further Researches into Kikuyu and Karba Religious Beliefs //JAI. 1911. V. 41.
- Hobley C. W.* British East Africa. Antipological Studies in Kavirond and Nandi //JAI. 1903. V. 33.
- Hoffman W. J.* The Menomini Indians //E. B. Rep. 1896. V. 14.
- Holub E.* Sieben Jahre in S. Afrika. Wien, 1881. II.
- Hörne G., Aiston G.* Savage life in Australia. L., 1924.

- Home G; Aiston G.* Savage life in Central Australia. L., 1919.
- Hose, Macdougall W.* Relation between Men and Animals in Sarawak //JAI. 1901. V. 31.
- Howitt A. W.* On Australian Medicinemen //JAI. 1887. V. 16.
- Howitt A. W.* Notes on Australian Message Sticks and Messengers //JAI. 1889. V. 18.
- Howitt A. W.* Native Tribes of South-East Australia. L., 1904.
- Howitt A. W.* The native tribes of South Australia. L., 1904.
- Hubert H., Mauss M.* Esquisse d'une théorie générale de la magie //Année sociologique. 1904. V. 7. P. 1 — 147.
- Hubert H., Mauss M.* Mélanges d'histoire des religions. P., 1909.
- Hunt A.* Ethnographical Notes on the Murray Islands, Torres Straits //JAI. 1890 — 1899. V. 28.
- Hurel E.* Religion et vie domestique des Bakerewe //Anthropos. 1911. V. 6.
- Hutereau A.* Notes sur la vie familiale et juridique de quelques populations du Congo Belge. Bruxelles, 1909.
- Hutton J. H.* The Angami Nagas. L., 1921. Interrogatoire inédit communiqué par M. l'administrateur Prouteaux.
- Irle J.* Die Religion der Herero //Archiv für Anthropologie. N. F. 1915. XV.
- JAI — Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland (London).
- Jackson H. C.* Seed-time and harvest //Sudan Notes and Records. 1919. 11, I.
- Jacottet E.* Etudes sur les langues du Haut Zambeze. P., 1896 — 1901. V. 1—3.
- Jacottet E.* On the Superstitions of the Ten'a //Anthropos. 1911. V. 6.
- Jastrow M.* The Religion of Babylonia and Assyria. Boston, 1898 //Handbooks of the History of Religions. V. 2.
- Jeanneret.* Les Maca //Bulletin de la Société de géographie de Neuchâtel. 1895. V. 8.
- Jenks A. E.* The Bontoc Igorot //Ethnological Survey Publication. 1905. (Manila). V. 1.
- Jesuit Relations and allied documents/ Ed. by K. G. Thwaites. Cleveland, 1896 — 1901. V. 1 — 73.

The Jesuit Relations/ Ed. Thwaites. Nouvelle France. 1672 — 1673. V. LVIII.

Jeness D. The life of the Copper Eskimo //The Canadian Arctic Expedition. 1913 — 1918. XII.

Jette Fr. J. On the Superstitions of Ten a Indians //Anthropos. 1911. V. 6.

Jette Fr. J. On the Medicine Men of the Ten'a //JAI. 1907. V. 37.

Jewitt J. A narrative of the adventures and sufferings... among the savages of Nootka sound. N.Y., 1849.

Jochelson W. The Koryak. 1905 — 1908.

Jones G. H. The spirit worship in Korea //Transactions of the Korea Branch of the Royal Asiatic Society. V. II. Part 1.

Junod H. A. Grammaire ronga. Lausanne, 1883.

Junod H. A. Les Ba-Ronga //Bulletin de la société Neuchateloise de Geographie. 1898 (Neushatel). N. 1.

Junod H. A. The Ufe of South African Tribe. L., Neuchatel, 1912.

V. 1—2.

Karsten R. The Toba Indians of the Bolivian Gran Chaco //Acta Academiae Aboensis humaniora. 1915. IV.

Keane A. The Lapps, their Origin etc. //JAI. 1885. V. 14.

Kingsley M. West-African Studies. L., 1899.

Kitching A. L. On the backwaters of the Nile. 1912.

Kleiweg De Zwaan. Die Heilkunde der Niasse. 1913.

Koch-Gruenberg Th. Von Roroima zum Orinoko. II. Berlin, 1917.

Koch-Gruenberg Th. Von Roroima zum Orinoko. III. Berlin, 1923.

Koch-Gruenberg Th. Zwei Jahre unter den Indianern. II. Berlin, 1908.

Kohl J. Kitchi Garni. Wanderings round Lake Superior. L., 1861.

Kootz-Kretschmer E. Die Safwa. Berlin, 1929.

Kröpf A. Kaffir-English Dictionary. Lovedale, 1899.

Kröpf A. Das Volk der Xosa-Kaffern. Berlin, 1889.

Kruyt A. C. Het Animisme in dem Indischen Archipel. Gravanhage, 1906.

Kruyt A. C. Measa. I //T. L. V. 1918. LXXIV.

Kruyt A. C. Measa. II //T. L. V. 1919. LXXV.

Kruyt A. C. Measa. III //T. L. V. 1920. LXXVI.

Kruyt A. C. De Timoreezen. T. L. V. 1923. LXXIX.

==562

Kruyt A. C. Die Bare sprekende Toradja's. II.

Kubary J. Die Ebongruppe im Marshall's Archipel //Journal des Museum Codeffroy, 1873 (Hamburg). Teil I.

Lagae C. R., O. P. Les Azende ou Niam-Niam.

Lagae C. R., Plas H. V., van den //La Langue des Azande. 1929. III.

Lanätman G. The folk-tales of the Kiwae-papuans //Acta societatis scientiarum fenniae, 1917 (Helsingfors). V. 47.

Landtmann G. The Kiwai Papuans of British New-Guinea. L., 1927.

Landtmann G., Beaver W. N. Unexplored New-Guinea. L., 1920. *Lang A.* Mythology //Encyclopoedia Britannica. V. 17. 9-th edition. Last Noes on the Languages Spoken in Madagascar //JAI. 1896.

V. 25.

Latcham R. E. Ethnology of the Araucanos //JAI. 1909. V. 39.

Le Clerq P. recollect. Nouvelle relation de la gaspesie. 1919.

Leenhardt M. Notes d'ethnologie néo-calédonienne. Travaux et mémoires de l'Institut d'Ethnologie. VIII.

Leenhardt M. Documents néo-calédoniens. Travaux et mémoires de l'Institut d'Ethnologie. IX.

Leichhardt. Journal of an overland expedition in Australia. L., 1847.

Leonard A. C. The lower Niger and its tribes. 1906.

Leonhardi, Von. Vorrede Zu S. Strehlow. Die Aranda und Loritja-Stämme in Zentral Australien. 1910. Bd. III.

Leroy Ch. Lettres sur les animaux. L., 1896. Letters from Victorian pioneers.

Levy-Bruhl L. Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures. P., 1910.

Levy-Bruhl L. La mentalité primitive. P., 1922.

Lichtenstein H. Reise im Süd-Afrika. Berlin, 1911. Bd. I.

Lichtenstein H. Reise im Süd-Afrika. Berlin, 1911. Bd. II.

Lindblom G. The Akamba. 1920.

Livingstone D. Missionary travels and researches in South Africa. L., 1857.

Livingstone D., Livingstone Ch. Narrative of an expedition to the Zambesi and its tributaries. L., 1865.

Loeb M. Porno folkways. University of California: Publications in American Archaeology and Ethnology. V. XIX.

36

[==563](#)

Loel Ed. Mentawai religious cult. //University of California Publications. V.XXV.

Low Hugh. Sarawak, its inhabitants and productions. L., 1848.

Lumholtz C. Symbolism of the Huichol Indians //Memoirs of American Museum of Natural History. 1900. V. 3.¹ Anthropology. V. 2.

Lumholtz C. Unknown Mexico. L., 1903. V. 1—2.

Macdonald J. Manners and customs of the South-African Tribes //JAI. 1898 — 1890. V. 19, 20.

Macdonald D. Africana. L., 1882.

Mac-Gee M. Primitive Numbers //E. B. Rep. 1900. V. 19.

Mackenzie J. Ten years north of the Orange River. Edinburgh, 1871.

Mackensie D. R. The spirit-ridden Konde. 1925.

Maclean, col. A Compendium of Kaffir laws and customs.

Mac Connel Urs. The Wilk-Munkan tribe //Oceania. 1930. V. I.

Mackintosh A. Account of the tribes of Mhadeo-Kolies //Transactions of the Bombay Geographical Society. 1836.

Macpherson. Memorials of service in India. L., 1865.

Malinowsky B. Argonauts of the Western Pacific. L., 1922.

Malinowsky B. Fishing in the Trobriand Islands //Man. 1918. N. 91 —92.

Malinowsky B. Myth in primitive psychology. L., 1926.

Malinowsky B. The sexual life of savages in North-Western Melanesia. L., 1934.

Mattery G. Sign Language among North American Indians //E. B. Rep. 1881. V. 1.

Mallinckrodt J. Ethnographische medeelingen over de Dajaks van Landak en Tajan //T.L.V. V. LV.

Mangin P. B. Les Mossi //Anthropos. 1914. V. XI.

Mann. On the Numeral System of the Yoruba Nation //JAI. 1887. V. 16.

Mansfeld. Urwald Dokumente. Vier Jahre unter den Grossflussnegern Kameruns. Berlin, 1908.

Martius C. F. P. Beiträge zur Ethnographie und Sprachenkunde Amerikas zumal Brasiliens. Leipzig, 1867. Bd. 1 — 2.

Mathews R. Language of Some Native Tribes //Journal and Proceedings of the R. Society of N. S. Wales. 1903.

[==564](#)

Mathews R. Aboriginal Tribes of N. S. Wales and Victoria //Journal and Proceedings of the R. Society of N. S. Wales. 1905.

Mathews R. Languages of the Kamilaroi and Other Aboriginal Tribes f N. S. Wales //JAI. 1903. V. 33.

Mathews R. The Aboriginal Languages of Victoria //Journal and Proceedings of the R. Society of N. S. Wales. 1903.

Mathews R. The Burbong Initiation Ceremony //Journal and Proceedings of the Royal Society of N. S. Wales. 1898.

Meier Jos; P., M. S. C. Mythen und Erzählungen der Küstenbewohner der Gazelle-Halbinsel. Münster, 1909.

Meillet. Introduction a l'étude comparative des langues indoeuropeennes. P., 1908.

Meinhof C. Afrikanische Religionen. Berlin, 1912.

Merensky A. Erinnerungen aus dem Missionsleben S. O. Afrika. 1888.

Meyer H. E. Manners and customs of the aborigines of the Encounter bay tribe //Wood J. Native tribes of South Australia. Adelaide, 1879.

Meyer E. Le Kirengo des Wachada, peuplade bantou du Kilimandjar //Anthropos. 1917 — 1918. V. 12 — 13.

Metraux A. La religion des tupinambo. P., 1928.

Mikhailovski V. M. Shamanism in Siberia and European Russia //JAI. 1894 — 1895. V. 24.

Mills L P. The Lhota Nagas. L., 1922. Missionary records. Tahiti and Society islands. 1799. Missions evangeliques. 1872. XLVII (ed. Germond). Missions evangeliques. 1895. LXX. Missions evangeliques. 1897. LXXII (ed. Dieterlen). Missions evangeliques. 1899. LXXIV, 1. Missions evangeliques. 1906. LXXXI, 2. Missions evangeliques. 1912. LXXXVII (ed. H. Martin). Missions evangeliques. 1915. Ed. 2 (P. Ramseyer). Missions evangeliques. 1917. XCII, 1 (M-elle Dogimont). Missions evangeliques. 1925. Ed. 2 (Una Franz). Missionary labours and scenes in Southern Africa. 1842.

Mjoberg E. Durch die Insel der Kopffäger. 1929.

Monsord Reklaw. Afaiau the hermit //Bulletin de la Société des Etudes océaniques. 1924. N. 9.

==565

Monteiro. Angola and the river Congo. 1875. V. 1 — 2.

Mooney J. Myths of the Cherokee //Bureau of American Ethnology. 1900. Report XIX.

Mooney J. The sacred formulas of the culture //E. B. Rep. 1891. V. 7.

Mooney and Olbrechts. The swimmer manuscript //Bureau of American Ethnology. Bulletin N. 99.

Morice A. G. The Dene language //Transactions of Canada Institute. 1891. (Toronto). V. 1.

Moszkowski M. Stämme von Ost-Sumatra //Zeitschrift für Ethnologie. 1908. Bd. 40.

Moszkowski M. Auf Neuen Wegen durch Sumatra. Berlin, 1909.

- Muller Fr.* Wahrsagerei bei den Kaffern //Anthropos. 1907. V. II.
- Murray J. H.* Papua or British New Guinea. L., 1912.
- Nassau R. H.* Fetishism in West-Africa. L., 1904.
- Nelson E. W.* The Eskimo about Bering Strait //Bureau of American Ethnology. Report. XLIII.
- Neuhauss R.* Deutsch-Neu-Guinea. Berlin, 1911. V. 1—3.
- Newton H.* In far New Guinea.
- Nicol Y.* La tribu des Bakoko. 1930
- Nieuwenhuis A. W.* In Central Borneo. 1900. I.
- Nieuwenhuis A. W.* In Central Borneo. 1900. II.
- Nordenskiold E.* Faiseurs de miracles et voyants chez les Indiens Cuna //Revista del Instituto de Etnologia Tucuman. 1932. II.
- Nordenskiold E.* La conception d& l'âme chez les Indiens Cuna //Journal des Americanistes. 1932. N. S. XXIV.
- Ossenbruggen van F. D. E.* Het primitieve denken Zooais dit zieh uit voornamelijk in pokkengebruiken op Jova en elders //T. L. V. 1916. LXXI.
- Oyler D. S.* The Shilluk's belief in the evil eye //Sudan notes and records. 1919. II. 2.
- Packard R. L.* Notes on the mythological religion of the Nez-Perces //Journal of American Folklore. 1891. IV.
- Parkinson R.* Dreissig Jahre in der Südsee. Stuttgart, 1907.
- Parsons E. C.* Witchcraft among the Pueblos: Indian or Spanish? //Man. 1927.

==566

- Passarge S.* Okawangosumpfland und Seine Bewohner //Zeitschrift für Ethnologie. 1905. Bd. 37.
- Paton J. G.* Missionary to the New-Hebrides: An autobiography. 1898. P. I.
- Pechuel Loesche E.* Die Loango Expedition. 1879 — 1907. V. 1—3.
- Perham J.* Sea-Da jak Religion //Journal of the Straits Branch of the Royal Asiatic Society. 1883. X.

Perham J. Manangism in Borneo //Journal of the Straits Branch of the Royal Asiatic Society. 1887. XIX.

Perrot N. Mémoire sur les moeurs, costumes et religions des sauvages de l'Amérique septentrionale. Leipzig; P., 1864.

Petitot Eug. P. Autour du grand lac des Esclaves. P., 1891.

Petitot Dictionnaire de la langue dene-dindjye... P., 1876.

Pettazoni R. La confessione degli peccati. 1929.

Philip J. Researches in South Africa. L., 1828.

Phillips R. C. The Lowr Congo //JAI. 1888. V. 17.

Piddington M. and R. Report of the field-work in N. Western Australia //Oceania. 1932. II.

Piddington M. The totemic system of the Karadjeri Tribe //Oceania. 1932. II.

Pink O. Spirit ancestors in a northern Aranda horde //Oceania. 1933.

IV.

Pleyte C. M. Toekany Salap. Eene bijdrage tot het leerstuk dat planten bezielde wezens zijn //T. L. V. 1906. LIX.

Portman M. V. Notes on the Languages of the South Andaman Groups of Tribes //JAI. 1899. V. 29.

Powell J. On the Evolution of Language //E. B. Rep. 1881. V. 1.

Powers Y. Tribes of California. Washington, 1877 //Contributions of North American Ethnology. V. 3.

Preuss K. Der Ursprung der Religion und Kunst //Globus. 1904.

V. 86; 1905. V. 87.

Preuss K. Th. Religion und Mythologie der Uitoto. Gottingen, 1921 — 1923.

Preuss K. Th. Der religiöse Gehalt der Mythen. 1933.

Radcliff-Brown A. R. The Andaman islanders. Cambridge, 1922.

Radcliff-Brown A. R. Three Tribes of Western Australia //Journal of the Royal Anthropological Institute. 1913. XLIII.

- Radcliff-Brown A. R.* The social organisation of Australian tribes //Oceania. 1930. I.
- Radcliff-Brown A. R.* Notes of totemism in Eastern Australia //Oceania. 1930. II.
- Rascher P.* Die Sulka Ein Beitrag zur Ethnographie von Neu-Pommern //Archiv für Anthropologie. N. F.; Leipzig, 1904.
- Rasmussen Kn.* Intellectual culture of the Iglulik Eskimos: Report of the 5-th Thule Expedition. 1921 — 1924. 1929. VII. 1.
- Rasmussen Kn.* Intellectual culture of the Caribou Eskimos: Report of the 5-th Thule Expedition. VII. 2—3.
- Rasmussen Kn.* Iglulik and Caribou Eskimos texts: Report of the 5-th Thule Expedition. VII. 3.
- Rasmussen Kn.* Thulefahrt. 1926.
- Rasmussen Kn.* The people of the Polar North. 1908.
- Rasmussen Kn.* The Netsilik Eskimos.
- Rattray R. S.* Ashanti. Oxford, 1923.
- Rattray R. S.* Ashanti proverbs. Oxford, 1916.
- Rattray R. S.* Religion and art in Ashanti. Oxford, 1927.
- Ray S.* Melanesian and New Guinea Songs //JAI. 1896 — 1897. V. 26.
- Read C. H.* Some Spinning Tops from Torres Straits //JAI. 1888. V. 17.
- Reed W. JI.* The Negritos of Zambales. Manila, 1904.
- Relations de la Nouvelle France 1636. P., 1637 (Hurons).
- Relations de la Nouvelle France des années 1647 et 1648.
- Relations de la Nouvelle France 1640 et 1641. P., 1642.
- Reports of the Cambridge Anthropological Expedition to the Torres Straits. Cambridge, 1901 — 1908. IV.
- Reports of the Cambridge Expedition to the Torres Straits. 1908. V. Reports of the Cambridge Expedition to the Torres Straits. 1908. VI.
- Reynolds H.* Notes of the Azande Tribe in the Congo //Journal of African Society. 1904.
- Ribot Th.* Logique des sentiments. P., 1905.

Riley E. B. Among Papuan head-hunters. L., 1926.

Risley H. H. The Tribes and Castes of Bengal. Calcutta, 1891 — 1892. V. 1 — 9.

==568

Rollin L. Les iles Marquises.

Roscoe J. Notes of the Manners and Customs of the Baganda //JAI. 1901. V. 31.

Roscoe J. The Bahima a Cow Tribe of Encole //JAI. 1907. V. 37.

Roscoe J. The Bagesu and other tribes of the Uganda Protectorate. Cambridge, 1924.

Roth W. E. Ethnological studies among the North West Central Queensland aborigines. Brisbane; L., 1897.

Roth W. E. North Queensland Ethnography Bulletin. Brisbane, 1903. N. 2.

Roth W. E. Superstition, magic and medicin. North Queensland Ethnography Bulletin. Brisbane, 1903. N. 5.

Roth W. E. Superstition, magic and medicin. North Queensland Ethnography Bulletin. Brisbane, 1903. N. 8.

Roth W. E. North Queensland Ethnography Bulletin. Brisbane, 1903. N. 18.

Roth W. E. Ethnological Studies among the N. W. Central Queensland aborigines. L., 1897.

Roth W. E. An inquiry into the animism and folklore of the Guiana Indians //Reports of the Bureau of American Ethnology. 1915. XXX.

Röscher W. H. Die Siebenzahl //Philologus. 1901.

Rollgier E. Maladies et médecins a Fidji autrefois et aujourd'hui //Antropos. 1907. V. 2.

Sagard Fr. Le grand voyage au pays des Hurons. P., 1865. V. 1 — 2.

Sagen. Sitten und Gebräuche der Munda Kölns in Shota Nagpore //Zeitschrift für Ethnologie, 1871.

Saint-Perier de R. Gravures anthropomorphiques de la grotte d'Isturitz //Anthropologie. 1934. XLIV.

Sarasin F. und P. Ergebnisse naturwissenschaftlicher Forschungen auf Ceylon. Wiesbaden, 1887 — 1893. V. 1—4.

Saville W. I. V. In unknown New-Guinea. Philadelphia, 1926.

- Schadee M. C.* Bijdrage tot de kennis van den godslienst der Dajaks van Landak en Tajan //T. V. L. 1903.
- Schapera I.* The Khoisan peoples of South Africa. L., 1930.
- Schmidt P. W.* Die Geheime Junglingsweihe der Karesau-insulaner //Anthropos. 1907. V. 2.
- [==569](#)
- Schomburgk R.* Reisen in British Guiana. Leipzig, 1847 — 1848. V. 1 — 3.
- Schoolcraft H. R.* Historical and Statistical Information Respecting the history condition and prospec's of the Indian tribes of the United States. Philadelphia, 1851 — 1860. V. 1—6.
- Schuerle G.* Die Sprache der Basa in Kamerun.
- Schweitzer A.* A l'orée de la foret vierge. 1929.
- SeUgman C. G.* and *B. Z.* The Medicine, Surgery and Midwifery of the Sinaugolo (Torres Straits) //JAI. 1902. V. 32.
- Seligman C. G.* The pagan tribes of the nilotic Sudan. L., 1932.
- Severino de Santa Teresa Fr.* Creencias, rites, usos y costumbres de los Indios Carios de la Prefectura apostolica de Uraba.
- Sierozewski W.* The Yakut, Abridged from Russian of W. G. Sumner //JAI. **1901. V. 31.**
- Sick von Eberhard.* Die Waniaturu //Bässler-Archiv. 1915. V. 1 — 2.
- Skeat W. W.* Malay Magic. L., 1900.
- Skeat W. W., Blagden C. O.* Pagan races of the Malay Peninsula. L., 1906. V. 1—2.
- Smyth R. B.* The Aborigines of Victoria. Melbourn, 1878. I.
- Smith W. R.* Lectures of the Religion of the Semites. L., 1894.
- Smith, Dale.* The ila-speaking peoples of nothern Rhodesia. 1920. I.
- Smith, Dale.* The ila-speaking peoples of nothern Rhodesia. 1920. II.
- Solomon.* Diaries Kept in Car Nicobar //JAI. 1900. V. 30.
- Speck F. G.* Penobscot Shamanism. Memoirs of the American Anthropological Association. 1919. VI.

Speckmann F. Die Hermans — burger Mission in Afrika. 1876.

Speiser B. Ethnologische Materialien aus den Neuen Hebriden und den Banks-inseln. 1923.

Spencer B., Gillen F. The native tribes of Central Australia. L., 1899.

Spencer B., Gillen F. The northern tribes of Central Australia. L., 1904.

Spencer B., Gillen F. The Arunts. 1927.

Spencer F. Wanderings in wild Australia. L., 1928.

Spieth J. Die Ewe-Stämme. Material zur Kunde des Ewe-Volkes in Deutsh Togo. Berlin, 1906.

==570

Spinden J. Nez-Perces tales. Folktales of Salishan and Sahaptin tribes //Memoirs of the American Folklore Society. N. XI.

Spix J; Martius C. Travels in Brazil in the Years 1817— 1820. L., 1814.

Stade H. The Captivity of Hans Stade of Hesse in A. D. 1547 — 1555, among the wild tribes in Eastern Brazil //Hakluyt Society. 1874. V. 51.

Stanner W. E. H. The Daly River Tribes //Oceania. 1932. N. II.

Stannus H. S. Notes on some tribes of British E. Africa //JAI. 1910. VXL.

Steedman A. Wanderings and adventures in the interior of S. Africa. I.

Steensby H. P. Contributions to the Ethnology and Anthropology of the Polar Eskimos //Meddelelser on Greenland. 1910. V. 34.

Stade H. The Captivity of Hans Stade of Hesse in A. D. 1547 — 1555, among the wild tribes of Eastern Brazil //Hakluyt Society. 1874.

Stefanson W. My life with the Eskimos. 1913.

Steinen K. von den. Unter den Naturvölkern Zentral — Brasiliens. Berlin, 1894.

Stephan E. Beiträge zur Psychologie der Bewohner von NeuPommern //Globus. 1905. Bd. 88.

Sternen K. von den. Unter den Naturvölkern Zentralbrasiliens. Berlin, 1894.

Stevenson M. The Sia //E. B. Rep. 1893. V. 11.

Stevenson M. The Zuni //E. B. Rep. 1904. V. 23.

Stokes J. Discoveries in Australia. L., 1846.

Strehlow C. Die *Azanaa'* und Loritja-Stämme in Zentral-Australien. Frankfurt a/M, 1907. I.

Strehlow C. Die Aranda und Loritja-Stämme in Zentral-Australien. 1909. II

Strehlow C. Die Aranda und Loritja-Stämme in Zentral-Australien. Dritter Teil. Die totemitischen Kulte. 1910.

Strehlow T. G. ff. Ankotarinja an Aranda myth //Oceania. 1933. N. IV.

Swan J. The Indians of Cape Flattery //Smithsonian contributions to knowledge. 1870. V. 16.

==571

Swanton J. R. Social Conditions, Beliefs and Linguistic Relationship of the Tlingit Indians //E. B. Rep. 1908. V. 26.

Talbot P. A. The peoples of South Nigeria. 1926. II.

Tanghe, Basiel P. De Ngbandi naar het leven geschetst. 1930.

Taplin G. The folklore, manners, customs and languages of the South Australian aborigines. Adelaide, 1879.

Taplin G., Woods J. D. Native tribes of South Australia. 1879.

Taylor R. The Ika a Maui, or New Zealand and its Inhabitants. L, 1870.

Teil I. A. Traditions of the Thompson river Indians //Memoirs of the American Folklore Society. 1898. VI.

Teil I. A. Okanagon tales. Folktales of Salishan and Sahaptin //Memoirs of the American Folklore Society. 1910. XI.

Testu Le. Notes sur les coutumes Bapounou dans la circonscription de la Nyanga. Caen. 1918.

Thalbitzer W. Ethnographical collections from East Greenland //Meddelelser om Groenland. 1922. XXXIX.

Thomas Th. M. Eleven years in Central South Africa. 1872.

Thomas Th. Le Bakana (N. E. Transvaal) //Bulletin de la société de géographie de Neuchatel. 1895. V. 8.

Thomson B. Note upon the Natives of Savage Island, or Niue //JAI. 1901. V. 31.

Thomson B. The Kalou-Vu (Ancestors-Gods) of the Fijians //JAI. 1894 — 1895. V. 24.

Thurn Im. Among the Indians of Guiana. L., 1883.

Thurnwald R. Im Bismark-Archipel und auf den Salomo-Inseln //Zeitschrift für Ethnologie. 1910. V. 42.

Thurnwald R. Forschungen auf den Saföuro-Inseln und den BismarkArchipel. Berlin, 1913.

Thurston E. Ethnographie Notes in Southern India. Madras, 1906.

Torday E., Joyce T. Notes on the Ethnography of the Ba-Huana //JAI. 1906. V. 26.

Torrend J. Comparative grammar of the South African Bantu languages. L., 1891.

Turner G. Nineteen years in Polynesia. 1861.

Turner G. Samoa, a hundred years ago and long before. L., 1884.

Tylor E. Primitive culture. L, 1903. V. 1—2.

572

Usener H. Dreiheit. Ein Versuch mythologischer Zahlenlehre //Rheinisches Museum. 1903. V. 58.

Vedder H. Die Bergdama. 1923. I.

Verguet L. Histoire de la première mission catholique au Vicariat de Melanesie. (San Christobai).

Vertenten P. Zeichen und Malkunst der Marindenesen //Internationales Archiv für Ethnographie. 1915. XXII.

Viaene L., witte Pater. Uit het leven der Bhunde //Congo. II. 2.

Voth H. R. The Traditions of the Hopi //Publications of Field Columbian Museum. Anthropological Serie. 1905. V. 8.

Wakefield Advanture in New Zealand. 1839 — 1844. II.

Walker A. Un enterrement chez les Ishogos //Bulletin de la Société de Recherche Congolaise. 1928.

Wangemann Th. Geschichte der Berliner Missionsgesellschaft und ihrer Arbeiten in Südafrika. Berlin, 1872 — 1874. Bd. 1 — 4.

Ward H. Five years with the Congo Cannibals. L., 1890.

Warneck J. Die Religion der Batak. 1909.

Webster H. Primitive secret society. N.Y., 1908.

Weeks J. Rev. Anthriological Notes on the Bangala of the Upper Congo River //JAI. 1909 — 1910.
V. 39 — 40.

Werner A. Myths and legends of the Bantu. 1933.

Westermann D. Grammatik der Ewesprache. Berlin, 1907. j,

Westermann D. Die Kpelle. Göttingen; Leipzig, 1921.

Widenmann. Die Kilimandscharo-Bevölkerung //Petermann's Mitteilungen. 1899. Ergänzungsheft.

Wilhelmi Ch. Manners and customs of the Australian natives in particular of the port Lincoln
//Transactions of the Royal Society of Victoria. 1860, (Melbourne). V. 5.

Williams F. E. Orokaiva Society. L., 1930.

Williams F. E. Trading voyages from the Gulf of Papua //Oceania. 1932. N. III.

Williams J., Calvert J. Fiji and the Fijians. L., 1870.

Williamson R. W. The Mafulu Mountain People of British New Guinea. L., 1912.

Wilken G. A. Handleiding voor de vergelijkende volkenkunde van Nederlandsch-Indie.

==573

Wing van, J., S. J. De geheime sekte van't Kimpasi.

Wing van, J., S. J. Etudes Bakongo. 1921.

Winterbottom Th. An account of the native Africans in the neighbourhood of Sierra Leone. L.,
1803. V. 1—2.

Wirz P. Beiträge zur Ethnologie der Sentanier (holländisches NewGuinea) //Nova Guinea. XVI.

Wirz P. Anthropologische und ethnologische Ergebnisse der Central New-Guinea Expedition 1921
— 1922 //Nova Guinea. XVI.

Wirz P. Die Marind-anim von holländisch Süd-Neu-Guinea. Hamburg, 1922 — 1925. II.

Wirz P. Die Marind-anim von holländisch Süd-Neu-Guinea. Hamburg, 1922 — 1925. III.

Wirz P. Die Marind-anim von holländisch Süd-Neu-Guinea. Hamburg, 1922 — 1925. IV.

Люсьен Леви-Брюль и проблема исторического развития мышления

Труды известного французского исследователя Люсьена Леви-Брюля (1857 — 1939) были впервые переведены на русский язык и изданы в нашей стране в ту пору, когда резко пошла на убыль публикации зарубежных философов, психологов, социологов, этнографов. Книга «Первобытное мышление» увидела свет в русском переводе в 1930 г. в издательстве «Атеист» под недвусмысленным эпиграфом: «Религия — дурман для народа». Обширный материал, собранный автором, призван был послужить эмпирическим основанием для атеистических построений, касавшихся природы возникновения религиозных верований. Впоследствии, правда, и Леви-Брюлю досталась изрядная доля ангажированной критики. Некоторые ревностные интернационалисты усмотрели (впрочем, совершенно безосновательно) в его рассуждениях расистские пассажи¹. Сегодня, имея возможность ознакомиться с новым изданием его основных трудов, нельзя не отметить, что **их** проблематика отнюдь не сводится к иллюстрированию примитивных верований или противопоставлению различных культур. В центре внимания Леви-Брюля — проблемы природы человеческого мышления, культурной обусловленности его развития. Его идеи, хотя во многом и уязвимые для критики, породили плодотворную полемику и явились ценным вкладом в становление научных представлений о природе сознания и мышления.

В научных публикациях принято проследивать истоки той или иной теории, а также относить ее автора к определенному направлению научной мысли. Л. Леви-Брюля принято считать представителем французской социологической школы, главой которой признан Эмиль Дюркгейм (1858 — 1917) — философ, педагог и социолог². Однако было бы неточно считать Леви-Брюля учеником или последователем Дюркгейма: по возрасту он на год старше последнего (Л. Леви-Брюль родился 10 апреля 1857 г.) и печататься начал раньше. Первые работы Леви-Брюля были посвящены философским вопросам³, и на их

¹См.: Шелякин Ф. Н. Теория Леви-Брюля на службе империалистической реакции// философские записки. Т. 5: Вопросы психологии. М.-; Л., 1950. С. 148 — 175; Шаревская Б. И. Против антимарксистских извращений в освещении вопросов первобытного мышления и первобытной религии// Советская этнография. 1953. № 3. С. 9 — 26.

² Следует отметить, что это не общепризнанное мнение. Так, Роберт Лоуи в своем обзоре истории этнографии (*Lowie R. The History of Ethnological Theory. N.Y., 1937. P. 216 — 217*) высказывает сомнение в том, в какой мере Леви-Брюль может считаться полноправным членом школы Дюркгейма.

³См.: L'Allemagne depuis Leibnitz; Essai sur le développement de la conscience nationale allemande. 1700 — 1848. P., 1890; Philosophie d'Auguste Comte. P., 1913.

примере не прослеживается влияние Дюркгейма. Впрочем, сам Дюркгейм с похвалой отзывался об одной из ранних книг Леви-Брюля — «Мораль и наука о нравах», — указав, что в ней содержится «анализированная и показанная с редкой диалектической силой та самая идея, которая лежит в основе всего того, что мы здесь делаем»¹.

По собственному признанию Леви-Брюля, на путь изучения особенностей мышления неевропейских народов его толкнули две книги (и это не были работы Дюркгейма) — «Исторические записки» китайского историка Сым Цяня и «Золотая ветвь» Дж. Фрэнзера. Под впечатлением от них он занялся изучением духовной культуры примитивных народов и специфических черт их мышления. С 1910 г. Леви-Брюль опубликовал по этой проблеме целую серию книг². Все работы пронизаны общей идеей — о своеобразии первобытного мышления (*mentalité primitive*), качественно отличного от логического мышления современного цивилизованного человека. Этот тезис (противоположный, в частности, представлениям Фрэнзера) тесно связан с кругом идей Дюркгейма.

Коллективные представления — исходное положение всех исследований Леви-Брюля (*representations collectives*), выработанное школой Дюркгейма.

Уже в одной из своих ранних работ Дюркгейм ввел в научный обиход важное понятие, которое в дальнейшем среди его единомышленников и последователей нашло широкое применение: коллективное сознание (*conscience collective*). Позднее Дюркгейм заменил его термином «коллективные представления». Совокупность верований и чувств, по его мнению, единых для членов одного и того же общества, образует определенную систему, имеющую свою собственную жизнь; ее можно назвать коллективным или общим сознанием. Согласно Дюркгейму, в нас есть два сознания: одно содержит только состояния, свойственные лично каждому и характеризующие его как индивидуальность; тогда как состояния, охватываемые вторым, — общие для целой социальной группы. Коллективное сознание или коллективные представления не заимствуются человеком из его непосредственного опыта, а как бы навязываются ему социальной средой. Более детально обоснованию этого понятия посвящена специальная статья Дюркгейма «Индивидуальные и коллективные представления»³. Однако, хотя Дюркгейм и его ученики часто пользовались понятием «коллективные представления», они не иссле-

¹ *Année Sociologique*. V. VII. P. 380.

² *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*. P., 1910; *L'âme primitive*. P., 1927; *La mythologie primitive*. P., 1935.

³ *Durkheim E. Représentations individuelles et représentations collectives*// *Revue de Métaphysique et de Morale*. P., 1898.

довали их специально и не задавались вопросом об особых законах, ими управляющих. Именно эту задачу и поставил перед собой Леви-Брюль.

Дюркгейм, анализируя коллективные представления, подчеркивал главным образом одинаковое, преобладающее в тех способах мышления, которые преобладают в различных обществах, в частности в верованиях примитивных народов и в научном мышлении, характерном для современных цивилизованных людей. Леви-Брюль, напротив, выделял и изучал именно различия в мышлении людей разных культур, соответствующие различиям между самими культурами. Тем самым он разрабатывал важное следствие, вытекающее из положения Дюркгейма о социальном происхождении и характере мышления: если мышление определяется обществом, то в силу разнообразия человеческих обществ мышление в них также должно быть разным.

Основное различие между первобытным и научным мышлением, согласно Леви-Брюлю, заключается в том, что первое нечувствительно к логическому противоречию, тогда как второе его избегает. Это обобщение опирается на анализ богатого эмпирического материала, почерпнутого Леви-Брюлем из записей путешественников, миссионеров и этнографов. Сам Леви-Брюль полевых исследований не проводил, и его критики часто ставили под сомнение качество использованных им данных. Однако примеры пра-логических утверждений, подобных тем, на основе которых Леви-Брюль выдвинул свою гипотезу, легко найти и в этнографическом материале, собранном по всем правилам полевой работы.

Наиболее знаменитый из многочисленных фактов, на которые опирался Леви-Брюль, — отождествление себя представителями племени бороро с красными попугаями арара. Дж. Смит показал, что именно этот пример первобытного мышления, по сей день живо обсуждаемый в литературе, отчасти основан на недоразумении: по всей вероятности, бороро имели в виду то, что они превращаются в арара после смерти¹. Однако им же, а также М. Салмоном² приводятся аналогичные примеры, аутентичность которых сомнений не вызывает.

Основное различие между мышлением в примитивных и современных обществах Леви-Брюль видит в том, что в первых оно пра-логично, а в последних — логично. При этом он подчеркивает, что умственная деятельность первобытного человека не представляет собой низшей, менее развитой формы современной умственной деятельности (как полагали Г. Спенсер и другие эволюционисты), а

¹ *Smith J. S. I am a parrot (red) //History of Religions. 1972. V. 11. P. 39— 413.*

² *Salmon M. H. Do Azande and Nuer use a non-standard logic?// Man 1978. V. 13. p. 444 — 454.*

отличается от последней качественно. Тем самым он поставил под сомнение универсальность описанных еще Аристотелем законов мышления. Сам он противопоставлял свой тезис о качественных изменениях, претерпеваемых мышлением в ходе его исторического развития, доктрине «психического единства человечества», из которой исходили Дж. Фрэзер и Э. Тейлор, объяснявшие единством человеческого духа схожесть верований и социальных институтов в разных обществах.

Критикуя своих предшественников, Леви-Брюль приходит — на основе самостоятельного изучения обильных фактов — к радикально новому выводу: законы, управляющие коллективными представлениями отсталых народов, совсем не похожи на наши логические законы мышления. Во-первых, эти представления отнюдь не отделены от эмоций и волевых актов, а, напротив, включают их в себя. Коллективные представления, особенно когда они касаются религиозных обрядов, действуют резко возбуждающе на нервную систему, заряжая человека эмоциями страха, религиозного ужаса, страстного желания, надежды и т. п. Во-вторых, эти виды психической деятельности мистичны в смысле веры в таинственные силы и в общение с ними. Для первобытного мышления с его коллективными представлениями сама внешняя реальность мистична. Первобытный человек вовсе не ищет объяснения явлений окружающей действительности (как полагали этнографы классической школы), ибо эти явления он воспринимает не в чистом виде, а в сочетании с целым комплексом эмоций, представлений о тайных силах, о магических свойствах предметов.

В связи с этим восприятие мира при господстве коллективных представлений совсем иначе ориентировано, чем наше восприятие: мы стремимся к объективности познания, а там, напротив, преобладает субъективизм. Поэтому первобытные люди смешивают реальные предметы с нашими представлениями о них, не различают, например, сновидение и реальность, человека и его изображение, человека и его имя, человека и его тень; отсюда боязнь околдования через имя. По той же причине первобытное мышление «непроницаемо для опыта»: опытная проверка не может разубедить первобытного человека в его вере в колдовство, в таинственные силы, в фетиши.

В первобытном мышлении господствуют свои особые законы. Место логических законов тождества, противоречия и прочих занимает явление, которое Леви-Брюль назвал законом сопричастия или партиципации (*loi de participation*). Предмет может быть самим собой и одновременно чем-то иным. Он может находиться здесь и в то же время в другом месте. Человек чувствует себя мистически единым со своим тотемом, со своей лесной душой и т. п. Называя такой тип мышления пра-логическим, Леви-Брюль оговаривает, что это не то

==578

же самое, что нелогическое или антилогическое. Присутствующие в нем идеи Леви-Брюль называет предпонятиями (*prenotions*) или предсвязями (*preliaisons*).

Во избежание недоразумений Леви-Брюль не раз повторяет, что все эти особенности первобытного мышления присущи только коллективным представлениям, а не вообще мышлению отсталых народов. В сфере своего личного практического опыта первобытный человек рассуждает и действует аналогично нам. Но лишь только дело коснется коллективных представлений, тут логика пасует и вступает в силу пра-логическое мышление с его мистицизмом и законом партиципации.

Большую часть своих работ Леви-Брюль посвятил выяснению того, как действует и как проявляется пра-логическое мышление в разных сферах жизни и сознания отсталых народов, или низших обществ: в языке, в системах счисления (в этой связи Леви-Брюль вводит понятие «совокупность-число»: некое нерасчлененное целое, конкретное выражение определенного количества, неразлагаемого на единицы), в обычаях, в лечении больных, в

погребении умерших, в обрядах посвящения и т. д. Особое внимание он уделяет вопросу о постепенном переходе мышления в более развитых обществах от пра-логического к логическому типу: как происходит постепенное расчленение туманных предпонятий, индивидуализация представлений о таинственных силах, мифологизация (миф как попытка объяснить то, что прежде не нуждалось в объяснении, а непосредственно переживалось), развитие понятий.

По мнению Леви-Брюля, коллективные представления не исчезают и в современном европейском обществе. У людей всегда остается потребность в непосредственном общении с окружающим миром, общении, которое не заменяется его чисто научным познанием. Наука объективирует мир и тем самым как бы отделяет его от человека. Человек же стремится к живому общению. Наиболее отчетливо эта потребность сказывается в религии и в области моральных понятий и обычаев, где крепче всего удерживаются именно коллективные представления. Поэтому Леви-Брюль считает, что пра-логическое мышление может существовать и будет существовать наряду с логическим, что закон партиципации и мистическая настроенность и впредь будут удовлетворять неискоренимые потребности людей.

Идея о качественных различиях в мышлении имела огромное научное значение. Ж. Пиаже заимствовал ее у Леви-Брюля и, по сути, построил на ней современную детскую психологию. Значение работ Леви-Брюля для психологии мышления высоко оценил А. Н. Леонтьев. Он считал, что только в начале XX в. появились работы, систематизирующие накопленные прежде многочисленные

37*

==579

этнографические данные о качественном своеобразии мышления народов, стоящих на относительно низких ступенях общественно-экономического и культурного развития (Леви-Брюль, Вейле и др.). При всей неудовлетворительности теоретической интерпретации излагаемых фактических материалов работы эти имели то значение, что они показали несостоятельность положения о неизменности законов человеческого духа и внесли в учение о мышлении идею о качественных изменениях, которые мышление претерпевает в ходе исторического развития.

Открытие качественных преобразований в мышлении можно считать важнейшей заслугой Леви-Брюля (хотя именно этим он навлек на себя несправедливые упреки в расизме).

Если признать наличие качественных изменений в развитии общества и культуры и одновременно принять тезис о социальной детерминированности мышления, то нельзя не оценить значения сделанного Леви-Брюлем открытия. С современной точки зрения представляется несомненным, например, что возникшее в Древней Греции философское мышление не является более развитой формой мифологического мышления, а отличается от последнего качественно как по своим единицам, так и по операциям.

В то время как Спенсер, будучи ассоцианистом, полагал, что в ходе исторического развития общества изменяются только единицы мышления (причем чисто количественно), но не его операции, Леви-Брюль считал изменяющейся величиной именно операции мышления.

Историческое развитие мышления, по Леви-Брюлю, заключается в том, что оно освобождается от влияния пра-логических представлений и начинает подчиняться законам логики. Изучением самого этого процесса развития Леви-Брюль не занимался, ограничиваясь сопоставлением двух крайних форм мышления: примитивных верований и современного научного мышления.

Вопросу о детерминации различий в мышлении людей в различных культурах Леви-Брюль уделял относительно мало внимания — для него важнее было доказать само наличие качественных различий и удовлетворительно описать их. Он принимает точку зрения Дюркгейма, согласно которой мышление отражает структуру общества. Например, если какое-то общество делится на четыре подгруппы, то его члены делят и весь остальной мир соответственно на четыре части, причем каждая из четырех подгрупп приводится в соответствие с иными сферами реальности — с определенными частями света, цветом, животными, птицами, растениями и т. п. Впоследствии было показано, что эта идея несостоятельна: общества гораздо более разнообразны по своей структуре, чем существующие в них классификационные системы.

==580

Леви-Брюль подчеркивает роль различных общественных институтов в определении способа мышления. Так, партиципация, характерная для пра-логического мышления, соответствует тому единству, которое люди ощущают между собой и своим тотемным животным. Условиями освобождения мышления из-под закона партиципации Леви-Брюль считает выделение человеком себя из общества, т. е. развитие самосознания, связанное с разделением труда. Значение этих факторов в историческом развитии мышления и сейчас не вызывает сомнений, но четких причинных связей Леви-Брюль здесь не выделяет. Опираясь на понятие «коллективные представления», он, как и Дюркгейм, отождествлял эти представления с обществом, «ибо учреждения и нравы в основе своей являются не чем иным, как известным аспектом или формой коллективных представлений». Очевидно, при подобном подходе нельзя каузально объяснять коллективные представления через общество.

Что касается связей между коллективными представлениями и мышлением индивида, то эта проблема Леви-Брюлем также подробно не обсуждается. Он, однако, не сводит мышление индивида к одним лишь коллективным представлениям. Леви-Брюль считает, что кроме них мышление индивида охватывает также некое «естественное», «правильное», индивидуальное по происхождению мышление — здравый смысл. Он полагает, что, в отличие от коллективных представлений, здравый смысл логичен и что логизация мышления в ходе исторического развития общества заключается в освобождении мышления индивида из-под влияния коллективных представлений, в расширении сферы применения здравого смысла, непосредственно переходящего, согласно Леви-Брюлю, в научное мышление.

В этом вопросе взгляды Дюркгейма и Леви-Брюля резко расходятся: Леви-Брюль выводил науку из индивидуального здравого смысла, Дюркгейм — из первобытной религии, в которой впервые возникают неэмпирические понятия. Последние Дюркгейм считал прообразами научных понятий, противопоставляя их эмпирическим понятиям (представлениям) здравого смысла.

Этот вопрос имеет принципиальное значение. Согласно Леви-Брюлю, коллективные представления главным образом мешают логическому индивидуальному мышлению (происхождение и функционирование которого остаются в работах Леви-Брюля неизученными) адекватно познавать мир. Иначе говоря, по Леви-Брюлю, культура прежде всего препятствует логическому мышлению, в то время как, по Дюркгейму, последнее только и может появляться благодаря культуре. Возможно, это различие во взглядах частично обусловлено тем, что Леви-Брюль всецело увлекся верованиями первобытных народов, тогда как Дюркгейм изучал также культурное

==581

происхождение понятий и категорий, связанных, с исчислением времени и содействующих адекватному познанию реальности. Современные исследователи в этом вопросе отдают предпочтение позиции Дюркгейма. Однако, в то время как Дюркгейм односторонне подчеркивал лишь общее у неэмпирических понятий первобытной религии и современной науки, преимущество между ними, Леви-Брюль благодаря противопоставлению их друг другу обнаружил между ними существенные, качественные различия.

Специфически психологических проблем — таких, как проблема усвоения человеком коллективных представлений или проблема взаимодействия последних с предполагаемым индивидуальным здравым смыслом, — Леви-Брюль не рассматривал, видя свою задачу в анализе именно коллективных представлений. Психологическими можно назвать лишь утверждения о том, что по мере исторического развития общества мышление все больше освобождается от эмоциональных, эффективных компонентов и по сравнению с памятью возрастает его роль. Оба утверждения в свое время были широко распространены: почти все авторы считали, что мышление «примитивов» чрезвычайно эмоционально, а его «неразвитость» компенсируется у них чрезвычайно хорошей памятью.

Между двумя мировыми войнами идеи Леви-Брюля порождали оживленные споры. Главные возражения вызывала идея о качественных различиях в мышлении людей, принадлежащих к разным культурам. Можно выделить две группы критиков, которые высказывали, однако, прямо противоположные взгляды на характер человеческого мышления.

Критики первой группы отрицают выделенные Леви-Брюлем качественные различия в мышлении на том основании, что не может быть мышления, которое не соответствовало бы логическим законам. Такое мышление не только не помогало, но и прямо мешало бы человеку ориентироваться в мире и решать задачи. Примером может служить аргумент против существования пра-логического мышления, выдвинутый в 1960-х гг. А. Уоллесом¹. «Представим себе, — пишет Уоллес, — охотника с пра-логическим мышлением, который встречает неизвестного ему зверя. Предположим, что он строит следующий вывод: у зайца четыре ноги, у этого зверя тоже четыре ноги, следовательно, это заяц. Если бы наши предки рассуждали подобным образом, — заключает Уоллес, — то неизвестные звери их давно бы съели². (Правда, в данном примере приводится скорее алогическое, нежели пра-логическое рассуждение.) Всякое мышление, считает

¹Wallace A. F. C. Culture and cognition// Science. 1962 V. 135. P. 351 — 357. ² Ibid.

Уоллес, непременно должно соответствовать законам логики, и гипотеза Леви-Брюля о существовании пра-логического мышления неверна.

Подобная критика слаба тем, что Леви-Брюль описывал не все мышление «примитивов», а только их коллективные представления. Согласно Леви-Брюлю, «примитивы» обычно логичны в своей практической деятельности, чего нельзя сказать о сфере их коллективных представлений. Отвечая в 1934 г. на критические замечания Э. Эванс-Причарда, Леви-Брюль указал на то, что он никогда не претендовал на описание всего мышления целиком у людей в традиционных культурах. При этом он признал, что односторонне подчеркивал только мистическое в их мышлении¹.

Характерно, что критики первой группы, отвергая идеи Леви-Брюля о существовании пра-логического мышления, последовательно отвергали и сам тезис о качественных изменениях мышления в ходе его исторического развития. Они не¹ выдвигали альтернативных гипотез о том, в чем могли бы состоять качественные преобразования в мышлении. Исключение среди критиков Леви-Брюля в этом отношении составляет Л. С. Выготский, который считал, что Леви-Брюль лишь неудачно описал обнаруженные им качественные различия в мышлении людей, принадлежащих к разным культурам.

Вторая группа критиков² исходила из противоположного (по сравнению с первой группой) взгляда на природу человеческого мышления, считая, что пра-логическое мышление существует, но оно характерно не только для примитивных культур, как полагал Леви-Брюль, а и для высокоразвитых западных обществ. Поэтому неверно говорить о качественных различиях в мышлении.

Видимо, в ответ на подобные возражения Леви-Брюль и выдвинул идею о гетерогенности мышления в любой культуре, у любого человека. Свое предисловие к первому русскому изданию «Первобытного мышления» он заканчивает словами: «Не существует двух форм мышления у человечества, одной пра-логической, другой логической, отделенных друг от друга глухой стеной, а есть различные мыслительные структуры, которые существуют в одном и том же обществе и часто, быть может всегда, в одном и том же сознании».

Идею гетерогенности человеческого мышления внутри одной культуры и одной индивидуальной психики (наряду с положением о том, что мышление подвергается в ходе своего развития качественным

¹Levy-Bruhl L. A letter to E. E. Evans-Pritchard. //British Journal of Sociology. 1952. Vol. 3. P. 117 — 123.

²СМ.: Goldenweiser A. A. Early civilization: an introduction to anthropology. N.Y., 1922; Leroy O. La raison primitive. Essai de refutation de la théorie du prélogisme. P., 1927.

преобразованиям) следует считать другим важным открытием Леви-Брюля. Качественные изменения в развитии мышления заключаются не в том, что одно мышление целиком заменяется другим, а в том, что к существующим типам мышления прибавляется новый, качественно от них отличающийся. Причинное объяснение и в случае гетерогенности — не сильная сторона концепции Леви-Брюля, но предложенное им описание общего хода исторического развития мышления представляется обоснованным.

В работах Леви-Брюля можно найти множество высказываний, в которых он не учитывает выдвинутого им же положения о гетерогенности мышления и противопоставляет все мышление людей в примитивных обществах всему мышлению людей в современных развитых обществах. В частности, тезис Дюркгейма о соответствии между структурой общества и структурой мышления толкал именно к такому противопоставлению: очевидно, любое общество имеет одну структуру, которой должно соответствовать какое-то одно мышление. Однако фактический материал и замечания полевых этнологов привели Леви-Брюля к выводу о гетерогенности мышления. Эта идея позволила допустить существование не только различного, но и одинакового в мышлении людей, принадлежащих к разным культурам, сохраняя при этом основной тезис Леви-Брюля о наличии в мышлении качественных межкультурных различий. Если до этого речь шла о противопоставлении «нашего» и «их» мышления, то после появления идеи о гетерогенности мышления в любой культуре и у любого индивида речь пошла главным образом о противопоставлении различных типов мышления друг другу.

Леви-Брюль в своих книгах с редкой искусностью показывает европейцу внутренний мир и способ мышления человека из первобытного общества в той части, в которой его мышление максимально отличается от научного мышления образованного европейца. Леви-Брюль достигает этого главным образом с помощью богатейшего фактического материала. Значительно хуже ему удается аналитически описывать это мышление при помощи таких понятий, как «пра-логичность» и «партиципация». Фактически материал явно богаче и сложнее модели, создаваемой при помощи этих и других используемых Леви-Брюлем понятий. Различия в мышлении людей разных культур остаются у Леви-Брюля без адекватного аналитического описания. Его посмертно опубликованные «Записные книжки»¹ — это драматические протоколы все новых и новых попыток охарактеризовать данные различия, в существовании которых он не сомневался, но которые никак не поддавались описанию. Леви-Брюль здесь отка-

¹*Levi-Bruil^i L. The notebooks on primitive mentality. N.Y., 1975*

зывается от положения о существовании логических различий между первобытным и научным мышлением и перебирает иные возможности описания открытых им различий. Он пытается свести их к особенностям в общих представлениях о мире, свойственных многочисленным культурам: в степени эмоционального мышления, в единицах мышления — понятиях, изучению которых он прежде уделял мало внимания; наконец, к различиям в способах употребления понятий в различных сферах жизни: в обыденной жизни люди в первобытных и современных культурах употребляют понятия одинаково, но последним

свойствен, кроме того, специфический способ употребления понятий, который применяется в науке и который в первобытных обществах отсутствует.

Последнее из этих описаний относится к январю 1939 г. (в марте того же года Леви-Брюль умер). Нетрудно заметить, что оно близко к возможному решению проблемы описания различий в вербальном мышлении. За десятилетие до этого Л. С. Выготский выдвинул идею о том, что различия между мышлением детей разного возраста и мышлением людей, принадлежащих к разным культурам, заключается именно в наличии или отсутствии у них определенных способов употребления слов в мышлении.

«Записные книжки» Леви-Брюля отнюдь не дают основания считать, будто в конце жизни Леви-Брюль пришел к отрицанию открытых им качественных различий в мышлении людей, принадлежащих к разным культурам. Наоборот, до последних страниц он пытается найти новые способы описания этих различий. Можно сказать, что он отказался от гипотезы пра-логического мышления, но не от открытого им факта существования качественных различий в человеческом мышлении.

Главная заслуга Леви-Брюля заключается в открытии качественных изменений, претерпеваемых мышлением в процессе его исторического развития. Он первый обратил внимание на такие межкультурные различия в мышлении, которые не сводятся к различиям в объеме понятий и в других количественных показателях. Это открытие имеет значение не только для изучения исторического развития мышления, но и для психологии и социологии мышления в целом. До сих пор оно было в наибольшей мере реализовано в изучении онтогенеза мышления, а вопрос межкультурных различий и исторических изменений еще ждет конкретизации. Открытие Леви-Брюля сохраняет свое значение независимо от того, что самому ученому не удалось удовлетворительно описать и объяснить обнаруженные им факты.

Важное значение имеет также идея Леви-Брюля о гетерогенности мышления — о существовании в любой культуре и у любого индиви-

==585

да качественно разных типов мышления. Она гораздо больше соответствует действительности, чем распространенное тогда (и иногда встречающееся у самого Леви-Брюля) представление о том, будто «у нас» одно мышление, а «у них» — другое.

Наконец, именно близкий к школе Дюркгейма Леви-Брюль освободил изучение исторического развития мышления от биологизма, сохранив в то же время идею развития.

Леви-Брюль первым показал, что в ходе исторического развития мышления изменяются не только его единицы (понятия), но и операции, прежде считавшиеся универсальными. Однако ему не удалось показать, в чем именно состоят исторические изменения в операциях мышления. Открытым остался вопрос и о том, почему мышление развивается.

Концепция Леви-Брюля оказала значительное влияние на изучение исторической специфики мышления (ментальности) в разные эпохи, в том числе на аналитическую психологию К. Г.

Юнга, мифологические теории школы Н. Я. Марра, социологию М. Шелера и др. Современная критика его концепции, и прежде всего К. Леви-Строссом, выявила логический механизм сознания и преодоления фундаментальных (для первобытной культуры) противоречий при посредстве мифологической медитации и т. п., способность первобытного мышления к логическому анализу.

Несмотря на вызванный справедливой критикой отказ Леви-Брюля от ряда своих положений, его работы послужили мощным стимулом развития культурно-исторического подхода к анализу человеческой психики.

П. Арискин

Комментарии

ПЕРВОБЫТНОЕ МЫШЛЕНИЕ

Настоящая книга печатается по изданию, вышедшему в свет в 1930 г. в издательстве «Атеист» и составленному из двух основных работ Л. Леви-Брюля, выпущенных во Франции: «Мыслительные функции в низших обществах» (*Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, 1910) и «Мышление примитивов» (*La mentalité primitive*, 1922).

К с. 9. *Дюркгейм* (Durkheim) *Эмиль* (1856 — 1917) — французский философ и социолог, основатель и глава французской социологической школы. В своей социологической теории Дюркгейм исходил из факта тесной связи человека и общества, которую расценивал как принудительную по отношению к индивиду: отдельная личность, согласно Дюркгейму, поглощается личностью коллективной. Совокупность верований и переживаний, общих для членов некоторой группы, Дюркгейм назвал «коллективным сознанием», впоследствии заменив это понятие термином «коллективные представления». К последним он относил также законы и формы мышления. Среди последователей Дюркгейма, к которым в значительной мере принадлежал Леви-Брюль, понятия «коллективное сознание» и «коллективные представления» нашли широкое применение. Анализ коллективных представлений являлся центральным моментом теоретических исследований Леви-Брюля.

К с. 10. *Рибо* (Ribot) *Теодюль Арман* (1839 — 1916) — французский психолог и философ, родоначальник опытного направления во французской психологии. С 1889 г. директор первой французской психологической лаборатории при Колеж де Франс, основатель и редактор первого во Франции психологического журнала «*Revue philosophique*», председатель первого международного психологического конгресса (Париж, 1889). Ставя перед научной психологией задачу изучения конкретных фактов психической жизни человека в их

связи с физиологическими и социальными условиями, Рибо считал, что эта психология должна быть экспериментальной. В работах, посвященных анализу внимания, воображения, эмоциональной памяти,

587

развития общих понятий, ориентировался на принципы и методы естествознания, на представления о рефлекторных механизмах и моторных началах психики. Особенно известен своей двигательной (моторной) теорией произвольного внимания, согласно которой «произвольное внимание всегда сопровождается чувством усилия, прямо пропорциональным его продолжительности и трудности поддержать его... Усилие при внимании есть частный случай усилия вообще, наиболее известным проявлением которого служит усилие, сопровождающее мускульную работу». Большинство трудов Рибо в конце XIX — начале XX в. переведены и изданы в России (Память в ее нормальном и болезненном состояниях. СПб., 1894; Болезни личности. СПб., 1896; Характер. СПб., 1899; Психология внимания. СПб., 1892; Опыт исследования творческого воображения. СПб., 1901; и др.).

К с. 10. *Майер (Maier) Генрих* (1867 — 1933) — немецкий философ. Создал обширную систему практического реализма. В исследованиях мышления особо подчеркивал чувственные и волевые компоненты, присутствующие во всяком мыслительном процессе.

К с. 11. *Комт (Comte) Огюст* (1798 — 1857) — французский философ, ведущий представитель позитивизма. Согласно его учению, человеческий дух в своем развитии проходит три стадии (состояния):

теологическую, метафизическую и позитивную. На первой стадии, для которой характерно господство духовенства и военных властей, человек объясняет явления природы как порождение особой воли вещей или сверхъестественных существ. На второй стадии — при господстве философов и юристов — явления природы объясняются абстрактными причинами, «идеями» и «силами». На третьей, «позитивной», стадии, для которой характерно объединение теории и практики, человек довольствуется тем, что благодаря наблюдению и эксперименту выделяет связи явлений и на основе тех связей, которые оказываются постоянными, формулирует законы.

К с. 12. *Тэйлор (Tylor) Эдуард Бернетт* (1832 — 1917) — английский этнограф, исследователь первобытной культуры. Наряду с Г. Спенсером считается основоположником эволюционной школы в истории культуры и в этнографии. Рассматривал историю культуры как процесс поступательного развития, совершенствования не только орудий труда, но и видов искусства, верований, культов. Тэйлор —

588

создатель анимистической теории происхождения религии, согласно которой источник религии заложен в психической деятельности индивидов. Ввел в историю религии понятие развития, генетическую связь между первобытными и развитыми религиями. Книга Тэйлора «Первобытная культура» (1871) издана в русском переводе в 1939 г.

К с. 12. *Фрэзер, Фрейзер (Frazer) Джеймс Джордж* (1854 — 1941) — английский этнограф и фольклорист, крупнейший представитель эволюционного направления в этнографии. Автор многочисленных работ, большинство из которых посвящены истории религиозных верований. Самая известная и самая крупная из них — «Золотая ветвь». Первое ее издание вышло в 1890 г.; в дальнейшем книга была значительно дополнена автором и разрослась в 12-томный труд. Ее сокращенное издание в русском переводе вышло в 1928 г. Новое издание осуществлено в 1989 г.

Фрэзер, используя сравнительно-исторический метод, систематизировал обширный фактический материал по первобытным верованиям, составил классификацию магических и колдовских представлений и приемов. Главная идея Фрэзера — общая концепция последовательности стадий интеллектуального развития человечества — от магии через религию к науке, причем магию он сближает с наукой, противопоставляя ее религии. Ценность систематизированных Фрэзером фактов не вызывала сомнений ни у кого из исследователей, однако его теоретические выводы породили серьезную полемику. В частности, Леви-Брюль, которого «Золотая ветвь» воодушевила на занятия этнологией, не разделял многих взглядов Фрэзера.

К с. 12. *Гартленд (Hartland) Сидней* — видный представитель английской эволюционной школы. Подобно Фрэзеру, на основе сравнительного анализа богатого фактического материала отстаивал идею о преемственности стадий интеллектуального развития человечества.

К с. 12. *Лэнг (Lang) Эндрю* — английский этнограф и фольклорист. Первоначально последователь Э. Тэйлора. Автор ряда работ о мифологии. В своей книге «Создание религии» (*The making of religion*, 1898) указал на факт наличия в верованиях некоторых пер-

вобытных народов образа небесного божества и творца. Этот факт лег в основу теории прамонотеизма, т. е. изначальной веры в единого Бога, которая, согласно Лэнгу, существует параллельно с магическими,

амнистическими и т. п. верованиями; таковы, по Лэнгу, две линии развития религии.

К с. 16. *Спенсер (Spencer) Герберт* (1820 — 1903) — английски? философ, психолог и социолог. Широко использовал этнографические материал для иллюстрации своих воззрений. Идея эволюции пронизывает все мировоззрение и научные построения Спенсера: он пытался на ее основе вывести универсальный закон мироздания и связать им разные области бытия.

Этнографический материал обильно фигурирует в «Основах социологии» (1876—1896), составляющих одну из частей его всеобъемлющего труда «Система синтетической философии» (1862 — 1896). Развитие общества Спенсер понимал как «надорганическое развитие» (в отличие от «неорганического развития» неживой природы и «органического развития» растений, животных и человека). Стараясь крепче связать эти разные виды «эволюции» в одно целое, Спенсер видел зачаточные формы надорганического развития уже в животном царстве — у высших позвоночных, живущих стадами. Он пытался найти аналогию между надорганическим и органическим развитием, уподобляя общество животному организму.

Уделив особое внимание вопросам происхождения и развития религиозных верований, Спенсер старался вместе с Тэйлором обосновать анимистическую концепцию (хотя и не употреблял термин «анимизм»). Он выводил всю религию из первобытных идей о душе, из веры в ее посмертное существование и из культа мертвых. Эта концепция у Спенсера, в отличие от Тэйлора, носила более прямолинейный и упрощенный характер.

К с. 17. *Ян*, точнее, *Ян* — в древней китайской философии символ, обозначающий положительную сторону какой-либо целостности. Традиционно противопоставлялся Инь — отрицательному началу Ян — светлое, активное, мужское, духовное начало; Инь — темное, пассивное, женское, вещественное. Представление об изначальных силах, которое присутствует в верованиях многих народов Азии, тесно связано с этими противоположными понятиями китайской фило-

590

софии. В III в. до н. э. философ Дун Чжуншань распространил эту систему на всю область человеческих отношений.

К с. 17. *Тао*, в современной транскрипции — *Дао* (*кит.* путь, метод, закономерность, учение, правда) — категория китайской философии и культуры, отражающая всеобщий закон бытия космоса, человека и общества. Даосизм как форма религии и направление философии основан мудрецом Лао-цзы, автором трактата «Дао дэ цзин» («Книги о пути дао и благой силе дэ»), VI — V вв. до н. э.);

восходит к религиозным верованиям древнейших китайцев, прежде всего шаманизму. Дао — всеобъемлющая общекосмическая сила, приводящая к благодати; отступления от Дао порождают иллюзии и заблуждения в умах людей, склонных дробить мир на отдельные сущности.

К с. 17. *Сян*, точнее, *Сянь* (бессмертный) — представление о Сянь сложилось примерно в V — IV вв. до н. э. в результате трансформации веры в бессмертие души в момент сожжения трупа умершего. Достижение состояния Сянь находилось в зависимости от принятия веществ растительного происхождения, минералов, некоторых древесных грибов и т. п.

К с. 21. *Ассоцианистская* (ассоциативная) *психология*, *ассоцианизм* — направления в психологии, в которых понятие ассоциации (связи, образующейся при определенных условиях между двумя и более психическими образованиями — ощущениями, двигательными актами, восприятиями, представлениями и т. п.) выступало как главный объяснительный принцип всей психической жизни. Ассоциативная психология стремилась утвердить строго причинный подход к поведению и сознанию человека. В ее основу легло представление о том, что последовательность идей, возникающих в сознании, отражает порядок внешних воздействий на организм. Предполагалось, что поскольку взаимодействие организма с внешним физическим миром совершается по законам механики, то и связи идей возникают по тем же законам.

Сам термин «ассоциация» был впервые введен Дж. Локком (1698), который, однако, обозначил им «неверные и неестественные сочетания идей». В середине XVIII в. Д. Гартли, опираясь на механику Ньютона, обосновал теорию о том, что все проявления психической

591

жизни, включая разум и волю, подчиняются закону ассоциации - универсальному и неотвратимому, как закон всемирного тяготения, Влияние этой теории, полагавшей, что любая связь представлений" действий выводима из ощущений и оставленных ими следов в мозгу было чрезвычайно велико. Оно распространилось не только на логику, но и на этику, эстетику, биологию, педагогику, логику. Своим ассоциативной психологии взгляд на сложные процессы сознания как продукт соединения элементов (ощущений, представлений) привел в начале XIX в. к механистической теории Дж. Милля, согласно которой все здание психической жизни составлено из «кирпичей» — ощущений и связывающего их «цемента» — ассоциаций. Стремясь смягчить крайности этой концепции, Дж. Милль и А. Бэн признавали, что из ощущений могут возникать качественно новые психические единицы. В начале XX в. вследствие становления новых

психологических концепций влияние ассоцианизма было в значительной мере утрачено.

К с. 31. *Сома* — в древнеиндийской мифологии божественный напиток и божество этого напитка. Питье сомы (по всей видимости, галлюциногенного свойства) вызывало экстатическое состояние. Сому жертвовали богам, особенно Индре, считая, что она дает бессмертие и силу для подвигов.

К с. 36. *Полисинтетические языки* — разновидность языков, в которых все грамматические значения обычно передаются в составе слова последовательностью морфем.

К с. 50. *Лейбниц* (Leibniz) *Готфрид Вильгельм* (1646 — 1716) — немецкий философ, математик, физик и изобретатель, юрист, историк, языковед. Считал, что без чувственного опыта невозможна никакая интеллектуальная деятельность. Лейбниц ввел разделение всех истин по их источнику и особой роли в познании на истины разума и истины фактора, закрепив за первыми свойства необходимости, а за вторыми случайности.

К с. 54. *Шэн* и *Квей*, точнее, *Шэнь* и *Гуй* — в древнекитайской мифологии и космогонии особая категория, в известной степени соответствующая понятиям «дух», «Божество», «душа». Под Шэнь понимались и небесные духи, противоположные злым духам, бесам —

592

туй, а также некоторое одухотворяющее начало, управляющее живыми существами. Шэнь обозначает также светлую (Ян) душу человека.

К с. 73. *Гений* — в римской мифологии первоначально божество, — прародитель рода.

К с. 107. *Мосс* (Mauss) *Марсель* (1872 — 1950) — французский этнограф и социолог. Племянник и ученик Э. Дюркгейма, представитель его школы. В своих работах фактически отказался от резкого антипсихологизма Дюркгейма, сформулировал понятие о «тотальном» (целостном) человеке в единстве его биологических, психических и социальных черт.

К с. 121. *Инессивный падеж* — находящийся в чем-нибудь. *Адессивный падеж* — присутствующий где-нибудь.

К с. 124. ...*приставки* (в конце слова), — очевидно, имеются в виду суффиксы.

К с. 127. *Боас* (Boas) *Франц* (1858 — 1942) — американский этнограф, антрополог и лингвист; основатель американской культурной антропологии. Следуя разработанному им историческому методу, Боас считал, что необходимо конкретно и всесторонне изучать отдельный народ, его язык, культуру, антропологический тип.

К с. 134. ...*адвербильную частицу*... Адвербилизация (от лат. *adverbium* — наречие) — переход в наречие словоформ, принадлежащих к другим частям речи.

К с. 171. ...*ассиро-вавилонских верований* — имеется в виду аккадская мифология, т. е. мифология народов, населявших долины рек Тигра и Евфрата (Двуречье, Месопотамию или Междуречье), языком которых был аккадский.

К с. 172. *Матри* — в индуистской мифологии божественные матери, олицетворяющие созидательные и губительные силы природы. Число Матри колеблется от 7 до 16.

593

К с. 172. *Адитийа*, точнее, *Адитьи* — в древнеиндийской мифологии особая группа небесных богов, сыновей Адити'. Число Адитьи в ранних текстах обычно 7.

К с. 172. *Данава* — один из демонов-асур в ведийской и индуистской мифологии. Данавы — гиганты, которые борются с богами. Обычно упоминают семерых Данавов.

К с. 173. ...*джайнской религии* — комплекс мифологических представлений религиозно-философской системы джайнизма, получившей название от одного из титулов, присваиваемого вероучителям. Джайнизм возник в Индии в VI в. до н. э.

1954) — немец-

К с. 265. *Турнвальд* (Thurnwald) *Рихард* (1869) — немецкий антрополог, путешественник.

К с. 304. *Беркли* (Berkley) *Джордж* (1685 — 1753) — английский философ, представитель субъективного идеализма. Утверждал, что внешний мир не существует независимо от восприятий и мышления;

бытие вещей состоит в их воспринимаемости.

К с. 330. *Бергсон* (Bergson) *Анри* (1859—1941) — французский философ, представитель интуитивизма. Первоосновой всего сущего считал «чистую» (нематериальную) деятельность, аспектами которой выступают память, инстинкт, сознание, свобода, дух. Постигание длительности осуществляется путем интуиции как противоположного разуму логического акта непосредственного постижения.

К с. 363. *Юм* (Hume) *Дейвид* (1711 — 1776) — английский философ, историк, экономист и публицист, предшественник позитивизма. Первичными восприятиями Юм считал непосредственные впечатления внешнего опыта (ощущения), вторичными — чувственные образы памяти (идеи) и впечатления внутреннего опыта (аффекты, желания, страсти).

СВЕРХЪЕСТЕСТВЕННОЕ В ПЕРВОБЫТНОМ МЫШЛЕНИИ

Настоящая книга печатается по изданию, вышедшему в свет в 1937 г. в государственном антирелигиозном издательстве и представляет собой перевод выпущенной во Франции одной из последних работ Л. Леви-Брюля (*Le surnaturel et la Naturel dans la mentalité primitive*, 1935).

К с. 378. *Расмуссен* (Rasmussen) *Кнуд Йохан Виктор* (1879 — 1933) — датский этнограф и исследователь Арктики, изучал антропологию, язык и быт эскимосов.

К с. 461. *Pidgin-english* — англо-китайский гибридный язык.

К с. 382. *Швейцер* (Schweitzer) *Альберт* (1875—1965) — немецко-французский мыслитель, теолог, врач, музыковед. Основной принцип мировоззрения Швейцера — факт жизни (противопоставляемый факту мысли как производному). Отстаивая идею свободного и нравственного индивида, Швейцер выступал против господства «всеобщего» над конкретно-личным. По мысли Швейцера, «понимающее» отношение к миру приводит к скептицизму, выражающему «духовное банкротство цивилизации».

К с. 525. *Малиновский* (Malinowski) *Бронислав Каспер* (1884 — 1942) — английский этнограф и социолог, один из основателей функциональной школы в этнографии. На базе большого фактического материала, собранного на Новой Гвинее и в Меланезии, сформулировал основные положения функционализма.

Основные труды Л. Леви-Брюля

L'idée de responsabilité, 1884

L'Allemagne depuis Leibniz, essai sur le développement de la conscience nationale en Allemagne, 1890

La Philosophie de Jacobi, 1894

Lettres inédites de J. St. Mill ^ A. Comte, 1899

History of Modern Philosophy in France, Chicago, 1899

La Philosophie d'Auguste Comte, 1900

La Morale et la Science des moeurs, 1903

Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures, 1910

Quelques pages sur Jean Jaurès, 1916

La Conflagration européenne, 1917

La Mentalité primitive, 1922

Jean Jaurès, esquisse biographique, 1924

L'Ame primitive, 1927

Le Surnaturel et le Naturel dans la mentalité primitive, 1931

La mythologie primitive, 1935

Morceaux choisis, 1936

L'Expérience mystique et les symboles chez les primitifs, 1938

596

д

Анри В. 139
Аристотель 105

Барага 48

Бенкфорт 80

Бентли В. 285, 289, 290, 297,

298, 489, 493, 531

Бергсон А. 330, 332

Бергэнь А. 174, 175, 196

Беркли Дж. 304

Бест Э. 57

Блик 413

Блэнд 270

Боас Ф. 127, 156, 181, 189, 190,

248, 446

Богораз 447

Босман В. 296, 330

Бош Фр. 479

Брайан 395, 537, 538, 553

Бринкер 532

Броун 180

Брукэ 291

Брутцер 392

Брэн 220

Бэн А. 21

Валькер 498, 499

Валь фон 31

Ван-Винг 389, 390, 487, 531

Вангеман Т. 437

Варнек 483

Веньяминов 121

Вестерман Д. 130, 132, 465

Виэн 382

Гаген Г. 297

Ган Т. 318

Гартлэнд 12

Гауит 50

Гевара 307

Гертли 21

Герц Р. 250, 252 — 254

Гетервик 109, 113

Гилл У. 147

Гиллен — см. Спенсер Б. и Гил-

лен Ф.

Гиллтаут 190

Гоуитт А. 126, 147, 276, 288,

350

Гроот де Ж. 17, 33, 37 — 39, 42,

44, 45, 195, 228, 240, 254,

256, 262, 366

Грубб В. 289, 426, 531

Грэй 221

Грэй В. 92

Гумилла 528

Гутман Б. 442, 444, 445, 448,

478

Гэддон А. **69**, 126, 148, 151, 152,

154, **159**

597

Гэдж 73

Гэтчет А. 116, 121, 124, 133,

156, 157, 170, 224

Гюбер 112, 113

Д

Даппер О. 84, 289

Дендас 479

Деннет М. 107, 165

Джьюитт Дж. 143

Дильс 163

Дитерлен 294

Добрицгоффер М. 25, 61, 82,

121, 126, 145, 146, 169, 202,

255, 307

Дорси 240

Драйберг 530

Даль 465

Дюмаре 424, 428

Дюркгейм Э. 9, 13, 107, 350,

351

Ж

Жалла Н. 513

Жетте 309

Жюно Г. 85, 119, 198, 199, 206,

228, 231, 260, 325, 326, 470,

474, 477, 487, 492 — 494, 496,

505, 507, 508, 538, 549

И

Иохельсон 427

Ирле 505

К

Кавацци Г. 311

Калауэй 320

Кингсли М. 44, 54, 57, 72, 73,

211, 212, 221, 228, 237, **246**,

323, 405

Кодгринггон Р. 25, 112, .118,

119, 154, 157, 309

Койяр 513, 514

Конант Л. 153, 158, 159

Конт О. 11, 12, 23

Коотц-Крегмер 392, 476

Копперс В. 22

Кох-Грюнберг 467, 468

Крейт А. 86, 351, 399, 401, 420,

426, 519

Кропф 438, 473, 518, 529, 536

Крукс В. 172

Кунце 222

Кэтлин Г. 38, 65, 98, 99, 143,

167, 456

Кэшинг Ф.-Г. 32, 33, 43, 57, 83,

127, 128, 152, 165, 197, 229,

353, 359

Л

Лаге 434, 496, 497

Ландтман М. 342, 383, 384, 412,

451, 459, 461, 463, 468, 481

Лежен 46

Лейбниц Г. В. 50, 175

Леонард А. 300, 331

Ле-Тестю 300

Ливингстон Д. 93, 137, 183, 225

Линдблом 422, 501

Лихтенштейн 511, 517

Ллойд 413

Лоос &. 118

Лохман 490

Лумгольц Ч. 101 - 104, 253

Льюис Дж. 21

Лэнг Э. 12, 15, 355

М

Майер Г. 10, 437

Мак-Альпин 218

Мак-Ги М. 164

Макинтош 450

Маклин 488, 492, 510

Малиновский Б. К. 525

Маллери 126, 129

Маллинкродт 527

Мальбранш 82, 268, 486

Маннгардт 449

Мансфельд 317

Марциус К. 203, 344

Мейнгоф 324, 325

Метьюс Р. 205

Милис 359

Миль Дж. 21

Монтейро 295

Мосс М. 107, 112, 113, 164, 169,

185. 350, 351

Муни 46, 167, 181, 212, 215

Мьеберг 450, 527

Мэкензи Дж. 382, 408, 409, 501,

502

Мэтир С. 203

Н

Нассау Р. 54, 186, 211, 246, 284,
310

Нейвид М. 456

Ньюенгей С. 413, 512

Ньютон И. 21

О

Оссенбругген ван 505

П

Паркер Л. 507

Паркинсон Р. 98

Пергэм 316, 317

Перхэм 401, 407

Перро Н. 181

Петито 447

Петри Т. 287

Пехуэль-Леше Э. 53, 58, 60, 72,

84, 93, 94, 306, 311

Плотин 370

Поуэлл Дж. 25, 47, 57, 124, 156

Р

Расмуссен К. 378, 379, 395, 404,

446, 542 — 544
Рибо Г. 10
Роде Э. 69
Рот В. Э. 92, 126, 128, 270, 287,

291, 414, 525, 548
Рэтгрей 385

С

Савилль 399
Сагар Ф. 60
Скит 85, 171
Смит Б. 221, 266

599

Смит Р. 234

Смит Э. 441, 465, 475, 478, 501,
502, 510

Сократ 105

Спенсер Г. 16, 21, 435, 458, 459

Спенсер Б. и Гиллен Ф. 30, 47,
50, 60, 68, 74—77, 92, **96**,
97, 99, 100, 101, 112, 125,
142, 145, 169, 193 — 195, 202,
217, 252, 253, 266, 271, 273,
278, 288, 314, 341, 349, 354,
357, 381, 412, 455, 457, 458,
524 — 526, 529

Стефансон 404, 542

Стивенсон М. 165, 170

Стидмен 405

Тальбитцер 396

Тальбот 489

Танхе Б. 424

Текфильд 118

Тернер 25

Турнвальд Р. 285, 336, 337

Тэйлор Э. 12, 15, 19—22, 25,

26, 39, 46, 66-69, 74, 83,

85, 113, 234

Тэн И. А. 50

Тэплин Дж. 315

У

Узенер 163 — 165

Уэбстер Г. 276, 278

Ф

Файзон Л. 276

Феддер 462

Феттер 203

Филип Дж. 285

Фишер Г. 126

Флетчер А. 85, 110

Фоке Г. 341

Фриг 490

Фрэзер Дж. 12, 13, 15 — 17, 26,

46, 53, 83, 85, 141, 197, 218,

234, 278, 359

Фьюкс Дж. 465

Х

Харделанд 393, 402, 413, 419,

425, 502, 527, 534
Хобли 309, 496, 529, 538
Хорн 404
Хэттон Д. 377, 386

Ц

Цваан де К. 472

Ч

Чемберлэн А. 175
Чомерс 151, 288

Ш

Шадэ 377, 386, 419, 527
Шалью-дю П. 52, 78, 186, 201,

217

Шарльвуа П. 93, 111, 145

Швейцер А. 382, 489, 531
Шмидт В. 22
Шомбургк Р. 222, 266
Шпейзер Ф. 468
Шпекман 437, 500, 506
Штейнен-фон-ден К. 63, 75, 77,

92, 95, 98, 203, 244, 258

Штеллер 426

Штрелов 381, 457, 458, 486, 526
Шюрман 270

Э

Эванс 429
Эвре И. 424
Эдельфельт Э. 58
Эдэр 424
Эйльман Э. 314
Эйр Э. 135

Эллис А. 67, 69, 262
Эльсон-Бест 210

Эннепен 40
Эренрейх П. 349

Ю

Юбер 185, 330
Юм Д. 363

600

Научное издание

Леви-Брюль Люсьен
Сверхъестественное в первобытном мышлении

Зав. редакцией *В. А. Луков*
Редактор *Л. М. Штутина*
Художник *Н. Н. Аникушин*
Художественный редактор *Е. К. Мазанова*
Компьютерная верстка *М. Я. Баранова*
Техническое редактирование *Т. Е. Морозова*
Корректоры *В. С. Антонова, В. Н. Рейбекель*

ИБ № 1962

ЛР № 010 236 от 21.04.92 г.

Сдано в набор 16.04.94. Подписано в печать 31.08.94.

Формат 60x90 1/16. Бумага офс. № 1. Печать офсетная. Гарнитура тайме.

Усл. печ. л. 38,38. Уч.-изд. л. 40,10. Усл. кр.-отг. 39,13. Тираж 5 000 экз. Зак. № 232.

Издательство "Педагогика-Пресс" Комитета Российской Федерации по печати
и Министерства образования Российской Федерации
119034, Москва, Смоленский б-р, 4

Отпечатано с оригинал-макета в Тульской типографии
300600, г. Тула, пр. Ленина, 109

**В 1994 ГОДУ В ИЗДАТЕЛЬСТВЕ «ПЕДАГОГИКА-ПРЕСС»
ВЫХОДИТ КНИГА:**

**В 1994 ГОДУ В ИЗДАТЕЛЬСТВЕ «ПЕДАГОГИКА-ПРЕСС»
ВЫХОДИТ КНИГА:**

Кречмер Э.

Строение тела и характер

Настоящее издание включает работы выдающегося немецкого психиатра и психолога Эрнста Кречмера (1888 — 1964).

Свои выводы о зависимости характера, темперамента человека от строения его тела, основанные на огромном фактическом материале, автор проверяет с помощью исследования индивидуальной психологии гениев (Руссо, Вольтера, Шопенгауэра, Канта, Шиллера, Пастера и др.).

Пиаже Ж.

Речь и мышление ребенка

Книга включает ранние работы выдающегося швейцарского психолога Жана Пиаже (1896 — 1980) «Речь и мышление ребенка» и «Суждение и рассуждение ребенка», которые принесли ему всемирную славу. На русском языке они были опубликованы в 1932 г. с предисловием Л. С. Выготского. Теоретическая дискуссия между Пиаже и Выготским об эгоцентризме речи и мышления ребенка сохраняет свое значение до сих пор. В настоящем издании эта дискуссия впервые публикуется полностью.

Для психологов и психиатров.

Для психологов, лингвистов, педагогов.

**В 1995 ГОДУ В ИЗДАТЕЛЬСТВЕ «ПЕДАГОГИКА-ПРЕСС»
ВЫХОДИТ КНИГА:**

Челпанов Г. И.

Мозг и душа

Впервые после почти 70-летнего перерыва появляются в свет наиболее известные работы Г. И. Челпанова (1862—1936), выдающегося русского психолога и философа, по учебнику которого изучали психологию гимназисты начала века.

В сборник вошли труды Г. И. Челпанова «Мозг и душа», «Психология и марксизм» и статьи из сборника «Психология и школа».

*Для специалистов в области психологии
и философии.*