

ARS PRESS

Robert Hertz

Contribution a une étude
sur la représentation collective de la mort

La prééminence de la main droite:
étude sur la polarité religieuse

Роберт Герц

Смерть и правая рука

Роберт Герц.
Смерть и правая рука.

Перевод с французского
Иван Куликов

Научный редактор
Иван Куликов

Дизайн и верстка
Владимир Вертинский

Корректор
Мария Глушкова

Издатель ARS PRESS

Тираж 1000 экз.
ISSN 978-999999-0-89-9

Книга издана на частные
пожертвования.

Москва, 2019

[7] *Иван Куликов.*
Предисловие к русскому
изданию.

[17] *Эдвард Эван*
Эванс-Притчард.
Предисловие
к английскому изданию

[43] *Роберт Герц.*
Коллективное
представление о смерти

[179] *Роберт Герц.*
Превосходство
правой руки: исследование
религиозной полярности

[225] *Дуглас Дэвис.*
Роберт Герц: социальное
торжество над смертью.
Пер. Егора Сенникова.

[239] *Литература*

©Никакие права
не защищены.

Читайте, копируйте,
распространяйте.

Предисловие
к русскому
изданию.

*Смерть человека не исчерпывается его превращением из живого в мертвого, с трудом, но все же соглашаясь, читаем мы в зачине текста «Коллективные представления о смерти», опубликованного в 1905 году в десятом номере журнала *L'Année sociologique*. Обозначить во времени и пространстве четкие границы такого превращения и в самом деле сложно, если вообще возможно, притом не только физиологам и медикам, но и тем, кто берется анализировать эти самые представления о смерти — антропологам, психологам, и даже юристам. Феномен смерти, казавшийся аналитически доступным, при попытке наведения на резкость стремительно теряет очертания, распадается. Идея рассматривать смерть не как событие «прерывания» и «конца», а как продуктивный социальный процесс, который пересоздает, «смыкает» людские коллективы заново после травмы утраты, предложенная более ста лет назад автором «Коллективных представлений о смерти» Робертом Герцем, переворачивает аналитическую оптику: там, где смерть требует, но не получает объяснения (таким, например, безнадежным*

интеллектуальным тупиком долгое время оставался для западных исследователей ритуальный каннибализм и феномен двойных похорон), она начинает многое объяснять сама, и объяснять неожиданно по-новому, но уже воспринятая как скрытый чертеж и движущая сила социальной машинерии, а не ее продукт.

Последние полвека именно такая интерпретация смерти, которая и сейчас выглядит довольно радикальной, активно используется в современной антропологии, и особенно в таком ее поджанре, как *death studies*, как очевидный, само собой разумеющийся ход. Может показаться, что дело в данном случае не обошлось без влияния всевозможных гробовщиков структурализма с их идеями «инструментализации небытия» в ходе возникновения и эволюции социальных институтов. Но это не так: к концепции смерти как социального процесса послевоенная антропология пришла сама независимо от, скажем, работ Мишеля Фуко и его эпигонов. Более того, этот путь занял у нее вдвое больше времени, чем мог бы.

Роберту Герцу не повезло дважды. Погибнув на фронте Первой мировой войны в возрасте 34 лет, любимый ученик Эмиля Дюркгейма не успел завершить свой первый большой научный труд «Грех и искупление в примитивных обществах», поэтому, из-за отсутствия статусного *opus magnum*, очень долго считался участником группы *Année* из второго (если не третьего) ряда после «хрестоматийной троицы» — Марселя Мосса, Анри Юбера и самого Дюркгейма. Во-вторых, даже о тех небольших исследованиях, которые он успел опубликовать, в том

числе в *L'Année sociologique*, вспомнят лишь спустя полвека после публикации английских переводов «Коллективных представлений о смерти» и «Превосходства правой руки», сделанных молодым антропологом Родни Нидэмом и снабженных пространным предисловием за авторитетной подписью Эдварда Эванс-Притчарда, к тому времени уже одного из лидеров Оксфордской школы антропологии. К моменту, когда был издан этот перевод, мировая антропология о Роберте Герце просто-напросто забыла, что пошло ей явно не на пользу: попытки осмыслить моральные ритуалы, предпринятые в прошлом веке различными антропологами в период между двумя мировыми войнами в обход герцовских идей, оказались, в общем-то, теоретически ничтожными. На эти опыты «антропологии без Герца» укажет, спустя еще полвека после публикации переводов Нидэма, Дуглас Дэвис в посвященной научному наследию Герца программной статье в *Mortality* (Davies 2000: 101), когда «Коллективные представления» уже признаны антропологической классикой XX столетия.

Впрочем, на рубеже 60-х годов прошлого века, когда идеи Герца были заново (а фактически впервые) введены в оборот мировой антропологии, становившейся все более англоязычной, об их классическом статусе речь совсем не шла, да и не могла идти: для убежденного структуралиста Эдвард Эванс-Притчарда даже Эмиль Дюркгейм и Марсель Мосс проходили в то время по разряду второразрядных классиков («two minor classics of the French sociological school», напишет он о них в своем

предисловии к переводам Герца, под классиком перво-разрядным имея в виду, конечно же, Клода Леви-Стросса). Более того, сразу после публикации переводов под вопрос была поставлена научная компетенция Герца в авторитетном для антропологов журнале *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, где Том Харрисон, этнолог и знаток Борнео (а также британский офицер, кинорежиссер и авантюрист), детально разобрал допущенные Герцем фактические (и довольно серьезные) ошибки в описании и интерпретации похоронного ритуала даякских племен. Харрисон, изучавший даяков вживую, квалифицировал построения Герца скорее как опыт в жанре социальной философии, но никак не антропологии (Harrison 1962: 28 sqq.). Другими словами - как спекуляции на тему экзотичных «дикарей» интеллектуала-француза, притом социалиста, начитавшегося редких книг в тиши читального зала Британского музея (именно там были написаны «Коллективные представления»). Это звучало почти как приговор для рвавшегося «в поле» молодого поколения антропологов, раздраженных бесконечными схоластическими стычками своих именитых тьюторов (а ситуация с «обменом мнениями» в антропологических департаментах университетов была в то время накаленная, что нашло отражение и во вступительной статье Притчарда — так, возможно, именно он, а не Герц, был истинной мишенью критики Харрисона, не вхожего в британский академический истеблишмент).

И впрямь, фигура Роберта Герца с его внушительной батареей ссылок (всегда некритичных) на полуза-

бытых этнографов-викторианцев и отчеты французских экспедиционных лейтенантов, написанные для *Revue coloniale*, в глазах студента-антрополога, наблюдавшего, как его наука не без труда переваливается в постколониальную эпоху на почти отходивших свое костылях структурализма, смотрелась довольно подозрительно. Впрочем, как показало время, в процессе смены научных формаций тексты Герца поучаствовали как раз-таки активно. Именно это поколение студентов, как и следующие, станет перечитывать, переосмыслять и активно использовать его идеи, изменяя концептуальный ландшафт не только death studies, но и всей послевоенной и постструктуралистской антропологии.

Если последнее утверждение кажется голословным, приведем пару конкретных примеров, как идеи Герца стали частью аналитического арсенала антропологов, работая в диапазоне от первичного осмысления полевых данных до междисциплинарных обобщений. Так, Сергей Кан в своем монументальном исследовании тлингитов Аляски, подробно описывает во вступлении, как, используя «аналитическую мощь герцовской модели» двойных похорон (Кан 1989: 14), он смог эффективно переосмыслить природу потлача, поняв этот феномен (в обход абстрактных социо-антропологических моделей) именно как практику обращения с умершими. Смерть в данном случае выступает как «актуатор» определенных экономических и социальных механизмов, который делает прозрачными границы между похоронным обрядом, материальным обменом и культурной памя-

тью. Параллельно Кан дает небольшой очерк вторжения Герца в постструктуралистскую антропологию, которое началось в конце 60-х — здесь тоже много интересных наблюдений, и не только в контексте *death studies*. Наконец, еще одним результатом этого вторжения, более отдаленным от него во времени, но близким к нам, назовем своеобразный каталог-практикум герцовских идей — коллективный сборник статей антропологов-океанистов, каждая из которых представляет собой обкатку какой-нибудь мысли Герца, которую автор посчитал ‘inspiring’ (Venbrux et al. 2007): Герц здесь окончательно стал англоязычным (даже авторы-французы ссылаются только на английский перевод его работ), а фактические ошибки, разъярившая Тома Харрисона, уже никого не интересуют вовсе. Главное — идеи. В этом смысле Эванс-Притчард оказался более прозорливым читателем Герца, чем «гений поля» Харрисон, о котором снимают фильмы с участием Дэвида Анттенборо, но в научной литературе цитируют редко.

С момента выхода в Оксфорде английского перевода герцовских работ прошло более полувека. Этот перевод неоднократно переиздавался, на него ссылаются и, по всей видимости, еще долго будут ссылаться в литературе. Между тем «английский Герц» в исполнении Нидэма и Притчарда сам является уже достоянием истории — продуктом языка, дискуссий, потерявших актуальность, и специфичного (на самом деле — довольно болезненного и переходного) состояния британской структуралистской антропологии середины прошлого столетия.

Впрочем, это лишь одна из причин, сподвигнувших нас на русский перевод оригинала. Главная — растущий интерес к авторам школы *Année*, творчество которых уже давно выпало из хрестоматийного определения этой научной группы как «прекурсора структурализма», которое британская антропология 50-х, собственно, и породила. И здесь кроется главное объяснение, почему этот английский перевод выглядит безнадежно устаревшим: переводя Герца, Нидэм и Притчард держали в голове Дюркгейма, зачастую просто игнорируя оригинального автора, тексты которого они транслировали на английский. Отсюда — суховатый стиль английской реплики, растерявший эссеистичную подвижность французского оригинала (и больше напоминающий дюркгеймовский *traité*, а не *étude*, как заявлено в оригинальном названии «Коллективных представлений»). И явные ошибки перевода, спровоцированные изжогой, которую у Притчарда, о чем он открыто заявляет, вызывала дюркгеймовская дихотомия «профанного / сакрального», по-своему, конечно же, интерпретированная Герцем. В английском исполнении тексты Герца получились выражено доктринерскими и содержательно зауженными, более структурированными: да, это частая история в случае островных переводов континентальных авторов, но в случае Герца такая метаморфоза недопустима, учитывая афористичный и, местами, даже метафоричный стиль его письма (конечно, совершенно невозможный у Дюркгейма).

Между тем, «британское измерение» Герца — в виде, прежде всего, энергичного вступления Эдварда

Эванса-Притчарда, написанного в эпицентре антропологических дискуссий середины прошлого века — в нашем издании сохранено: все-таки в мировую науку идеи Герца попали, минуя фильтр британского структурализма, который находился в апогее своего развития, и до сих пор именно через этот фильтр большей частью считываются. Это дополнительное измерение лишь дополняет систему координат оригинала, и от такого представления научная классика, как и ее читатель, кажется, только выиграют.

Как бы то ни было, навязчивая структуралистская метаморфоза не помешала восприятию Герца как самобытного автора-визионера, чьи тексты смотрят и поверх структурализма (в этом, наверное, главный секрет их популярности у антропологов новой волны) и постструктурализма тоже: забавно и поучительно, что мысли, которые вполне сошли бы за цитаты из Фуко, Бурдьё или Бенедикта Андерсона, принадлежат на самом деле человеку совершенно другой эпохи, делавшему выписки из докладов протестантских миссий, наблюдений русских архиереев и судовых журналов XVIII века.

Заодно отметим, что огромные массивы ссылок, которые украшают тексты Герца и представляют отдельный интерес для понимания его идей, заново вычитан, исправлен и приведен в современный вид, что делает их анализ более доступным и простым, чем в оригинальном и в оксфордском изданиях.

Иван Куликов

Литература

- Davies 2000 — Douglas J. Davies. 'Robert Hertz: The social triumph over death,' *Mortality*, Vol. 5, No. 1 (2000), 97-102.
- Harrisson 1962 — Harrisson, Tom. 'Borneo death.' *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 118 (1962), no. 1, S. 1-41.
- Kan 1989 — Kan, Sergei. *Symbolic Immortality: The Tlingit Potlatch of the Nineteenth Century*. Washington D.C: Smithsonian Institution Press, 1989.
- Venbrux et al. 2007 — Dossier 'Hertz revisité (1907-2007): Objets et changements dans les rituels funéraires. Sous la direction de Eric Venbrux et Pierre Lemonnier.' *Journal de la Société des Océanistes*, No. 124 (2007).

Предисловие
к английскому
изданию¹

За последние годы бывшие и нынешние члены Института социальной антропологии в Оксфорде опубликовали работы двух второстепенных классиков французской социологической школы: диссертацию Эмиля Дюркгейма о связях философии и социологии и сочинение Марселя Мосса о ритуале дарения². Теперь вышел третий том серии — перевод двух сочинений Роберта Герца³, ученика Дюркгейма и друга Мосса, не обретшего известность из-за ранней смерти. Я высоко оценил эти сочинения и много лет читал по ним лекции в Оксфорде. Доктор Нидэм⁴ разделил мое восхищение и вместе

- 1 Robert Hertz. *Death and the Right Hand*. Trans. by Rodney and Claudia Needham. Introd. by E.E. Evans-Pritchard. London: Routledge, 2004 (Repr. 1960), pp. 9-24.
- 2 Durkheim 1953, Mauss 1954.
- 3 *'La représentation collective de la mort' и 'La prééminence de la main droite'*.
- 4 Родни Нидэм (1923–2006) — профессор социальной антропологии Оксфордского университета, исследовал традиционную социальную организацию пунанов — группы аборигенных даякских племен

с миссис Нидэм охотно посвятил свое время их переводу. Доктор Нидэм как никто другой подходил для этой работы, ведь Герц подвизался на исследованиях Индонезии — ниве, на которой доктор Нидэм и сам признанный авторитет⁵. Эти три перевода опубликованы одним и тем же издателем в Великобритании и США в одинаковом исполнении, поэтому мы надеемся, что они станут началом целой серии подобных переводов — переводов не просто несвязанных исследований, но исследований, теоретически близких, которые иллюстрируют общую точку зрения на отдельные дискуссионные вопросы. По возможности мы добавим в серию и другие переводы значимых исследований авторов из школы L'Année sociologique.

Какую цель преследует публикация этих переводов? Я бы ответил так: если труды заслуживают прочтения, они заслуживают и перевода, ведь многие читатели, в том числе студенты-социологи и социальные антропологи, владеют английским как родным или вторым языком, а французский либо не знают, либо знают недостаточно; а я уверен, что эти тексты, хотя и написаны много лет назад, заслуживают прочтения из исторического, методологического и теоретического интереса.

В период с 1902 по 1914 год Дюркгейм собрал вокруг себя молодых ученых, многие из которых погибли во

острова Борнео. Наряду с Мэри Дуглас и Э. Э. Эвансом-Притчардом был одним из главных проводников структурализма в послевоенной английской и американской антропологии. — Прим. ред.

5 Needham 1953. — Прим. ред.

время войны 1914–1918 годов, как Герц, другие умерли во время или сразу после нее, как и сам их наставник в 1917-м. Школа L'Année sociologique пережила эти трагические утраты в основном благодаря отваге и стараниям Мосса, хотя и нельзя сказать, что она оправилась полностью.

Роберт Герц погиб, возглавляя отряд в атаке на Маршвилль 13 апреля 1915 года, в тридцать пять лет. К этому времени он уже издал публикуемые здесь статьи, которые представляют лишь периферийные области его основного интереса — проблемы греха и искупления. Он планировал написать книгу об этих взаимосвязанных представлениях в примитивных обществах (*Le péché et l'expiation dans les sociétés inférieures**), почти законченное предисловие к которой было издано посмертно⁶. Среди его работ стоит упомянуть статью о культе святого Бессуса⁷, вобравшую результаты полевых исследований, напечатанные в 1917 году заметки о фольклоре на основе материалов, которые автор собирал на фронте среди своих подчиненных и отправлял жене⁸, а также брошюру о социализме⁹.

6 Mauss & Hertz 1922. Мосс пишет (Mauss 1923: 24), что надеется опубликовать всю книгу, но этого не произошло. Другой труд Герца, посвященный мифу об Афине, был почти готов к публикации, но также не увидел свет.

7 Hertz 1913.

8 Hertz 1917.

9 Hertz 1910.

* Точное название — 'Le péché et l'expiation dans les sociétés primitives'. — Прим. ред.

В 1928 году Мосс объединил в одном томе¹⁰ сочинения о смерти и правой руке, статью о культе святого Бессуса и большую рецензию Герца на книгу К. К. Грасса об одной аскетической и экстатической русской секте — хлыстах¹¹.

Вдова Роберта Герца Алиса Герц (урожденная Бауэр), умершая, когда собрание сочинений мужа находилось в печати, рассказывает в предисловии о его исследовательском энтузиазме (большую часть изысканий он проводил в Британском музее в 1904–1906 годах) и о том, как ученый стал, в определенном смысле, жить одной жизнью с даяками острова Борнео и даже выучил их язык, так что из объектов дневниковых записей они стали для него людьми «из плоти и крови». Герц пришел к выводу, что книжное знание никогда не сравнится с личным опытом, изучая в 1912 году во время долгого отпуска в отдаленной альпийской коммуне Конь (область Валле-д'Аоста) культ святого Бессуса — любопытного персонажа в образе римского легионера. «Насколько живее, чем работа в библиотеке, этот непосредственный контакт с реалиями, столь же интересными, сколь обычаи примитивных народов на другом конце света», — писал он.

Историческая ценность работ Герца заключается в том, что они представляют собой показательный пример кульминации двухвекового развития социологической

мысли во Франции — от Монтескье до Дюркгейма и его учеников. Я не буду рисковать и даже набрасывать вкратце историю этого развития. Достаточно сказать, что взгляд на прошедшие годы демонстрирует, как философские спекуляции, часто крайне дидактичные и подкрепленные минимальной информацией о неразвитых обществах, которые в основном и интересовали Дюркгейма и его школу, переросли в систематичное сравнительное исследование примитивных институтов на основе широчайшего корпуса этнографических данных, собранных по всему миру, — то, что мы на Британских островах называем социальной антропологией. Я считаю «Древний город» (1864) Фюстеля де Куланжа водоразделом между, с одной стороны, спекулятивными и догматичными трактатами таких авторов, как Тюрго, Кондорсе, Сен-Симон и Конт, и, с другой, детальным анализом систем классификации, тотемизма и запрета инцеста Дюркгейма, а также работой Юбера и Мосса о жертвоприношениях и магии¹². И так, движение к истинно научному исследованию социологических феноменов не останавливалось и продолжается. В трудах Дюркгейма факты по-прежнему иногда подчиняются априорной философской доктрине, чего не скажешь о сочинениях Юбера и Мосса, а также Герца, хотя даже в них мелькают формулы, затме-

10 Hertz 1928.

11 Она была написана для *L'Année sociologique*, но так и не была опубликована в этом журнале.

12 Хотя мне неизвестно, чтобы Дюркгейм говорил об этом, я уверен, что Фюстель де Куланж, а также, разумеется, Монтескье повлияли на его мысль куда сильнее, чем Сен-Симон и Конт. Не следует ли, помимо этого, отметить и влияние Токвиля?

вавшие разум Дюркгейма, в виде, например, обращения к коллективному сознанию — расплывчатой и малопонятной концепции, и к дихотомии сакрального и профанного, которую я также нахожу расплывчатой и малопонятной. Применяется и раздражающий маневр Дюркгейма: когда факт противоречит тезису, утверждать, что характер и смысл факта изменились, что это атипичный или вторичный этап развития, хотя и не существует доказательств, что подобные изменения действительно имели место.

Эти сочинения представляют и методологический интерес. Примененный метод именуется в Англии «сравнительным» (the comparative): это название означает лишь то, что если ученый желает высказаться о сущности какого-либо института, то сперва необходимо исследовать его воплощения в разных обществах. Примеры использования сравнительного метода можно обнаружить в самых ранних работах, относящихся к социальной философии: чем, как не этим, занимался Аристотель в «Политике» или Макиавелли в «Государе»? При этом в антропологии, начиная с предыдущего столетия и вплоть до сегодняшнего дня, принято считать, что строгое применение сравнительного метода, особенно в установлении корреляций, приносит плоды в виде научных формул, которые можно с полным правом называть законами.

Метод состоит из двух операций. Первая отделяет общее от частного, а социальный факт — от его культурной формы, вследствие чего возникает клас-

сификация типов или категорий социальных явлений. Эта процедура позволила антропологам последнего столетия привлечь внимание к тому, что такие институты, как похищение невесты, тотемизм, матрилейность, табу, экзогамия и различные системы иерархии родственников, широко распространены и, несмотря на разнообразие, имеют одни и те же сущностные характеристики. Данные для сравнения классифицируются для дальнейшего изучения. По такому пути следовал и Герц в этих двух исследованиях: он выделил два феномена, которые имеют особое значение и которые широко распространены среди нетронутых цивилизацией обществ (simpler peoples): обряд повторного погребения или похоронная церемония вообще и связь разнообразных представлений и смыслов с правой и левой руками. В исследовании обряда повторного погребения он обратил внимание на огромное количество способов избавления от трупа, но отметил, что при социологическом анализе эти различия не стоит принимать в расчет, поскольку у всех процедур одна и та же цель и функция.

Когда факты для исследования определены и классифицированы, наступает второй этап — оформление выводов. Характер этой операции зависит от того, к какого типа выводам устремлен исследователь. Воодушевленные успешным применением сравнительного метода в других научных дисциплинах, особенно в филологии, антропологи последнего столетия ожидали, что он позволит восстановить историю человеческих сообществ

и человечества в целом, а также установить законы прогресса, по которым эта история развивается. Антропологи не обратили внимания, что филологи и прочие практики метода сравнивали отклонения от одного общего источника, тогда как они, по большей части, нет. Между тем, когда исследователи сосредоточились на изучении развития институтов внутри ограниченного круга культурно родственных обществ, были получены заслуживающие сопоставления результаты, например, Генри Мэйном¹³ — в отношении эволюции понятия закона в индоевропейских языках, Фюстелем де Куланжем — в отношении ранних греко-римских религиозных институтов, Робертсон-Смитом¹⁴ — в отношении развития семитских форм жертвоприношений. Но даже тогда многие выводы невозможно было проверить. Что до выдвинутых общих законов социального развития, как у Мак-Леннана¹⁵ и Моргана¹⁶, то их не только невозможно проверить, но

13 Генри Мэйн (1822–1888) — британский социолог права, историк, основатель юридической антропологии, отстаивал культурно-ситуативный метод интерпретации права в противовес континентальной (прежде всего германской) правовой догматике. — Прим. ред.

14 Уильям Робертсон-Смит (1846–1894) — востоковед, библиист, профессор Кембриджского университета, соединял филологический и антропологический подходы в изучении Библии. — Прим. ред.

15 Джон Фергюсон Мак-Леннан (1827–1881) — юрист и этнолог, оказал значительное влияние на изучение истории религии, ввел термин тотемизм. — Прим. ред.

16 Льюис Генри Морган (1818–1881) — этнограф и социолог, автор классических исследований культуры и уклада жизни североамери-

и основаны они большей частью на данных, дальнейшее исследование которых не имеет смысла. Попытки сформулировать законы социального прогресса уже прекратились, но не прекратилось применение сравнительного метода — по той простой причине, что это единственный доступный метод. Сейчас некоторые авторы считают (в нашей стране этой точки зрения придерживается, например, Рэдклифф-Браун¹⁷), что, хотя метод был верен, использовался он ради ложных целей. Однако обращаться к нему следует не для реконструкции социального развития, а для формулирования законов функциональной взаимозависимости. Но в социальной антропологии такие законы еще не появились, а пока их нет — нет смысла обсуждать, могут ли они существовать и какой будут иметь вес. Так или иначе, исследования в этой области в нашей стране сошли на нет — по крайней мере, пока.

Дюркгейм с учениками применяли сравнительный метод со всей строгостью и умением, на какие были способны. Они сосредоточились на ограниченном наборе фактов в определенном регионе, в отличие от, например,

— канских индейцев, один из столпов прогрессивистской антропологии с ее догмой об универсальной эволюции человечества от «дикости» к «цивилизации». — Прим. ред.

17 Альфред Реджинальд Рэдклифф-Браун (1881–1955) — социальный антрополог, развивал идеи и подходы Французской социологической школы, считается одним из основоположников структурного функционализма. — Прим. ред.

Мак-Ленанна, Фрэйзера¹⁸ и Вестермарка¹⁹, собиравших их по всему миру, вырывая из социального контекста. Этнографические данные из других регионов использовались Дюркгеймом и учениками для демонстрации того, насколько широкое значение могут иметь выводы, достигнутые в исследовании одной области, и какие различия требуют объяснения. Так, Дюркгейм исследовал австралийский тотемизм, Юбер и Мосс — жертвоприношения у индийцев и евреев, Герц — похоронные обряды (в центре его исследований был анализ этих обрядов в Индонезии, в основном среди даяков). То, что в сочинении о правой руке он вынужден затрагивать более широкий круг вопросов, было одновременно и возможно, и необходимо в силу гораздо более локальной темы. Об ограничении поля исследования как методологическом принципе подробно сказано в *‘Le péché et l’expiation dans*

18 Джеймс Джордж Фрэйзер (1854–1941) — религиовед и антрополог, профессор социальной антропологии Кембриджского университета, активно использовал сравнительный метод изучения религии, мифов и ритуалов, имеющий мало общего с подходом Французской социологической школы и структурализмом. Построения Фрэйзера, одно время бывшие очень популярными, были отвергнуты послевоенной антропологией; несмотря на это некоторые из них (триада «магия — религия — наука») вошли в устойчивый околонаучный (и даже отчасти научный) обиход. — Прим. ред.

19 Эдвард Александр Вестермарк (1862–1939) — философ и социолог, профессор Лондонской школы экономики, исследовал проблемы экзогамии и инцеста, один из отцов-основателей британской академической социологии. — Прим. ред.

*les sociétés primitives*²⁰. Было бы ошибочно изучать грех и его искупление на основе фактов со всего мира и из обществ разных типов. Требуется интенсивное исследование ограниченного и четко обозначенного культурного региона, где все факты можно рассмотреть в контексте представлений и практик. Герц выбрал народности Полинезии. Мосс в приложении к упомянутому сочинению²¹ порицает тех, кто без исключения собирает факты обо всех народах, а затем поверхностно объясняет их в категориях элементарной психологии: ассоциаций, страхов, вредоносной магии²².

Хотя Дюркгейм действительно пытался открыть универсальные причинно-следственные связи, которые можно назвать законами, он не относился к ним с той же наивностью, как некоторые антропологи, и эти его попытки кажутся мне вторичными по отношению к желанию соотнести факты так, что они будут иметь смысл и как целое, и сами по себе. Причинно-следственные объяснения — лишь одна из сторон нашего понимания, и такой подход, пожалуй, даже более заметен в трудах учеников и соратников Дюркгейма. Так, в классическом исследовании магии²³ Юбер и Мосс не претендуют на что-то большее, кроме как показать основные условия

20 Mauss & Hertz 1922: 37.

21 Ibid.: 59.

22 См. также: Mauss & Beuchat: 41, Mauss 1925: 2–3, Durkheim 1912(1954): 93–96.

23 Hubert & Mauss 1902. — Прим. ред.

и структуру магического ритуала, а в равно замечательном сочинении о жертвоприношениях²⁴ — представить последовательность действий, чтобы мы увидели смысл и в ритуале в целом, и в его отдельных элементах. Статьи Герца воплощают в себе эту описательную интеграцию, смысл фактов демонстрируется не по отдельности, а во взаимосвязях. Дело антрополога — найти взаимосвязи и выявить их смысл. Мы не поймем значение обряда повторных похорон в Индонезии, пока не узнаем о вере в духов умерших, а также о траурных запретах, и как только мы схватим суть этих трех сторон смерти — трупа, души и скорбящих — мы увидим, что все они выражают одну и ту же идею перехода, и затем поймем, почему запрещено объявлять о смерти правителя, почему вдовы не могут немедленно получить наследство или снова выйти замуж, в чем причина разного отношения к трупам стариков и детей и т. д. Более того, затем мы сможем провести плодотворное сравнение похоронных обрядов и других ритуалов перехода — например, инициации и брака, как сделали Герц и ван Геннеп²⁵.

Статья о святом Бессусе — попытка соотнести с помощью структурного анализа некоторые характерные и странные черты этого культа и относящихся к нему

мифов с местными, в том числе политико-церковными, институтами, чтобы дать им вразумительное объяснение. Подобный взгляд — это именно то, как я понимаю настоящее Мосса интерпретировать факты в категориях «тотальных социальных явлений», когда он показывает, что имеет в виду, в сочинениях о смене сезонов у эскимосов и о дарении. Цель научной работы — не выходить за рамки попытки раскрыть ключевые черты феноменов, изученных в связи с другими социальными феноменами.

Эти авторы в основном имеют дело со сложными наборами представлений. И когда я говорю, что они открывают перед нами важнейшие характеристики магических, жертвенных или похоронных обрядов, акцент следует делать на том, что эти обряды отражают определенные концепции и ценности. Мир идей и моральных суждений был той средой, в которой работали эти ученые, и главная цель их интереса — понять мир идей, символов и ценностей примитивных людей, особенно религиозного и морального характера. (Можно подвергнуть исследованию и саму группу французских интеллектуалов, притом не только социологов, но и Бергсона, Пруста и многих других, чтобы изучить связь их еврейского и рационального воспитания с католическим²⁶.) Идеи

24 Hubert & Mauss 1897. — Прим. ред.

25 Арнольд ван Геннеп (1873–1957) — фольклорист, исследователь обрядов перехода, Президент французского общества этнографов, развивал идеи Французской социологической школы, но всегда отличался независимой научной позицией. — Прим. ред.

26 Учитывая, что упомянутые социологи были агностиками или атеистами, верившими в некую секулярную неоконтовскую религию гуманизма или ритуализированную систему этики, можно подумать, что они не считали религиозные темы достойными исследований. На деле они отлично разбирались в религии, словно рационалисты, скептические даже по отношению к рационализму. Более того, бла-

и ценности были для них не просто идеологическим отражением или надстройкой для общественного порядка. Напротив, ученые были склонны видеть в общественном порядке объективное выражение систем идей и ценностей. Леви-Брюль — независимый мыслитель, близкий к последователям Дюркгейма, но которому они не предлагали присоединиться к их, надо признать, в чем-то доктринерской группе (другой их блестящий современник, ван Геннеп, тоже держался подале — или же его не подпускали), — на словах поддерживал точку зрения, что примитивные системы мышления — производные институтов и зависят от них, но никогда не пытался это доказать. Формально признавшись в своем убеждении, далее он перешел — и с каким

годаря возвышенным целям и огромному значению, которым они наделяли идеалы в коллективной жизни, эти ученые не были лишены и симпатии или даже восхищения религиозным идеализмом, особенно в отношении христианских и иудейских веры и учений. Не буду вдаваться в подробности, только укажу на почти одержимый интерес Дюркгейма к религии, в особенности к идее экклези; на вероятность того, что интерес Мосса к жертвоприношениям начался с подобного же увлечения драмой жертвы на святой мессе и интереса к молитве в католицизме (его незаконченная статья) [опубликована в 1968 году, издана на английском в 2003-м: см. Mauss 1968, Mauss 2003. — Прим. ред.]; а также на истоки запланированного Герцем исследования греха и прощения (Mauss & Hertz 1922), замысел которого, как он прямо говорит сам, связан с его глубоким интересом к таинству исповеди. Герц был очень критически настроен — и с трудом скрывал презрение — к тем, кого называл «теологами-рационалистами», и, мне кажется, здесь совершенно очевидно, кого он имел в виду.

успехом! — к исследованию того, что его действительно занимало, — структуры примитивного мышления как независимой системы явлений. Сам Дюркгейм тоже интересовался системами моральных и религиозных представлений как чем-то своеобразным. Несомненно, можно привести немало отрывков, которые этому противоречат (обычное дело, если человек пишет много и в течение долгих лет), но если взять творчество Дюркгейма в целом, особенно уделив внимание зрелому периоду, то нельзя не согласиться с Леви-Строссом, что Дюркгейм постепенно пришел к заключению, что социальные процессы «лежат в реальности идеалов и основаны на ценностях»²⁷. Было бы трудно не пойти дальше и не согласиться с доктором Перистиани, когда он утверждает: «Дюркгейм заявляет, что объяснять функции идеалов по их вкладу в поддержание равновесия, солидарности или выживания общества (как поступают многие социологи, которые ошибочно полагают, что следуют учению Дюркгейма) — значит неправильно понимать основополагающий принцип его социологии, а именно: в общественной жизни не только индивидуумы подчиняются обществу, но и само общество — это система идей, а не эпифеномен социальной морфологии и не орган, созданный удовлетворять материальные нужды»²⁸. Дюркгейм избегает механических объяснений и не закрывает глаза на реальность: поступи он

27 Levi-Strauss 1945: 508–509.

28 Durkheim 1953: xxviii–xxix.

иначе, это противоречило бы его собственным взглядам на политику и общество²⁹.

Поэтому печально наблюдать, что самым цитируемым высказыванием Дюркгейма стало утверждение о том, что социальные факты в каком-то смысле нужно рассматривать как «реальные вещи» (*des choses*). Поскольку «вещь» (*thing*) является понятием больше разговорным, чем научным, и обозначающим что-то «конкретное» в противоположность «абстрактному», этот оборот Дюркгейма приводит к мысли, что социальные факты — это некие определенные объекты, тогда как он хотел всего лишь подчеркнуть, что они — универсальные и в силу этого объективные феномены. Можно было бы избежать многих недоразумений, если бы он употреблял слово

29 Дюркгейм был ярким либеральным социалистом своего времени, как и Леви-Брюль, Мосс и прочие из их круга. Я ранее упоминал памфлет Герца, написанный для Социалистической партии (Hertz 1910). В той же серии, которую начал и организовал он, выходили брошюра Бьянкони *'L'assistance et les communes'* (Bianconi 1913) и *'La politique foncière des municipalités'* Альбвакса (Halbwachs 1908). Они также были убежденными патриотами и республиканцами. Герц в своей брошюре отстаивал некоторые социальные реформы, которые, по его мнению, остановят депопуляцию Франции из-за ранних смертей и низкого уровня рождаемости. Его взгляды, которые сегодня мы бы назвали идеей о «государстве всеобщего благоденствия», в чем-то сходились с социалистической пропагандой, но прежде всего он выступал в защиту интересов всех французов, объективно, взвешенно и справедливо. Тем не менее нельзя не отметить, что, показав, как с левой рукой ассоциируются слабость, глупость и злодейства, он не отметил политические коннотации левой и правой сторон!

«феномен» вместо «вещь», как, например, в таком обычном для него пассаже: «Раз неоспорим тот факт, что социальная жизнь состоит преимущественно из представлений (*representations*), из этого никак не следует, что здесь невозможна никакая объективная наука. Представления того или иного индивидуума также являются феноменами, только внутренними, однако современная психология изучает их объективным образом. Тогда почему все должно обстоять иначе с представлениями коллективными?»³⁰.

Самое главное: Дюркгейм и его соратники из *L'Année sociologique* не были экономическими материалистами. Хорошо известно о его враждебном отношении к марксизму. В трактате о тотемизме он демонстрирует полную ошибочность утилитарного объяснения этого феномена (Хэддон³¹, Рейтерскиельд³², Рэдклифф-Браун, Малиновский³³ и другие), и показывает (на мой взгляд, убедительно), что поклонение тотемам по существу

30 В рецензии на *'La méthode historique appliquée aux sciences sociales'* Шарля Сеньобоса (1901), см. Durkheim 1900: 127.

31 Альфред Корт Хэддон (1855–1940) — биолог и антрополог, исследовал материальную культуру аборигенного населения островов Торресова пролива. — Прим. ред.

32 Эдгар Ханс Касимир Рейтерскиельд (1872–1932) — историк религии, доктор теологии Упсальского университета. — Прим. ред.

33 Бронислав Малиновский (1884–1942) — антрополог, изучал аборигенные народы Папуа, в интерпретации полевых материалов развивал идеи функционалистского направления психологии, автор теории включенного наблюдения. — Прим. ред.

вторично и играет символическую роль. На тотемы лишь переносятся концепции и воззрения, источником которых они сами не являются³⁴. В сочинении Герца о правой руке мы видим тот же приоритет идей и ценностей. Отвергается простое, очевидное объяснение, что в основе классификации идей и ценностей на «правые» и «левые» категории лежит биологическая асимметрия рук. Ему на замену предлагается утверждение, что руки стали символами (возможно, отчасти и благодаря легкой асимметрии) полярности мыслей и ценностей, потому что дуальность мира идей не может не воплощаться в человеке, который является его центром, и что, хотя существование асимметрии неоспоримо, часто ее возводили в абсолют как раз те самые комплексы идей и ощущений (коллективные представления), которые символизируются посредством рук³⁵. Более того, понимание этой мысли делает очевидным тот факт, что асимметрия поддается контролю со стороны человека, и следующие поколения могут быть избавлены от чувства

34 Рэдклифф-Браун, желая поддержать мнение Дюркгейма на эту тему, превратил его в полную бессмыслицу (Radcliffe-Brown 1929). Я касался этого вопроса в «Религии нуэров» (главы III и V), см. Evans-Pritchard 1956.

35 Я недостаточно компетентен, чтобы высказаться на тему биологической асимметрии рук. Доктор Дж. С. Вейнер любезно предоставил мне некоторые статьи на эту тему, из которых я понял, что этот вопрос очень сложный, так как только частично зависит от времени и ситуации; но кажется, что культурный и социальный элементы, как утверждает Герц, здесь действительно самые важные — возможно, преобладающие — факторы итогового уровня дискриминации <левой руки>.

вины и бездействия, связанного с левой рукой³⁶. Опять же, социальные действия, спровоцированные смертью, легко объяснить ужасом перед смертью, *rigor mortis*, и разложением плоти, но Герц ясно показывает, что во многих случаях реакция на смерть минимальна, вплоть до полного ее отсутствия, и такое объяснение неверно. Напротив, самые отвратительные проявления трупного распада не только не скрывают или избегают, а часто выносятся на всеобщее обозрение, поскольку они представляют собой наглядное свидетельство перехода души в новый, счастливый мир, а перемены, связанные с телом, обозначают и перемены ментального состояния живых. Такая же увлеченность миром ощущений и связанными с ним смыслами, хотя, возможно, и не столь концептуальная, прослеживается у Герца и в его поразительном исследовании культа святого Бессуса.

Сочинения Герца до сих пор интересны и с точки зрения теории. Метод и теория, разумеется, не одно и то же, однако можно утверждать, что аналитика обладает ценностью только в том случае, если приводит к логическому обобщению опыта, а достижение в области теории важно не только само по себе, но и как пример воплощения (*exemplification*) определенного метода. Теории в социальной антропологии присущ довольно низкий уровень абстракции. Чтобы не вступать в дискуссию по этому

36 Так что в социалистическом памфлете вопрос спасения Франции от вымирания был представлен делом выбора, воли, сознания. Нет никакого исторического или социологического детерминизма.

вопросу, иначе мы уйдем далеко от темы предисловия, я приму настоящее положение за данность и скажу, что, с моей точки зрения, теоретическим вкладом в социальную антропологию являются новые и одновременно значительные открытия в отношении ключевых институтов, характерных для примитивных обществ вообще, а также для примитивных обществ определенного типа. Даже если соединить факты, представленные ранее как отдельные фрагменты информации, и показать, что они являются специфическим проявлением широко распространенного и важного явления, это тоже станет теоретическим достижением, как, например, в случае экзогамии, текнонимии, *rites de passage*³⁷, табу, мана, гомеопатической и контагиозной магии и т. д. Теоретический прорыв может быть (и часто бывает) достигнут в ходе интенсивного исследования одного общества или социальной формы, когда описываются какие-то важные черты института, которые, в свою очередь, оказываются характерными для определенного типа общества, как в анализе древнеримского общества Фюстеля де Куланжа или староарабской системы линиджей Робертсон-Смита. Также теоретический вклад может быть сделан в ходе исторических исследований: в качестве примера можно привести теорию Мэйна об эволюции закона от статуса (древнее понимание) к контракту (современное). В случае публикуемых здесь сочинений можно говорить о двух достижениях Герца.

37 Обряды перехода (фр.). — Прим. ред.

Конечно, ранее уже было известно о бытовании церемоний, которые предваряют похоронные обряды, а также что у некоторых народов правая и левая стороны имеют и другие смыслы, помимо ориентации в пространстве. Но лишь когда Герц собрал и проанализировал огромный объем информации, связанной с этими сюжетами, стало очевидно, что мы имеем дело не со спорадическими или аномальными явлениями, а с совокупностью широко распространенных феноменов, которая исключает общее происхождение или заимствование и побуждает уже к общесоциологической интерпретации.

Следующим его достижением как раз и стала такая интерпретация, отличавшаяся важностью и новизной. Насколько она верна — уже другой вопрос. Как известно, теория может оказаться ценной, даже если в итоге будет признана ошибочной. Однако Герц, несомненно, сделал вдохновляющие предположения, которые можно проверить (по крайней мере, во многих моментах) в дальнейших исследованиях. К сожалению, его сочинения остались практически без внимания в Англии и Америке — странах, где проводилось больше всего антропологических исследований. Едва ли какие-то научные изыскания в этой области были сделаны под их влиянием, и сам этот факт — уже отличный повод для их публикации на английском...

Не могу сказать, что я во всем согласен с Герцем: такая точка зрения на тексты, созданные полвека назад, вызвала бы удивление и выставила бы нашу дисциплину не в самом лучшем свете. Как я уже отметил, я не считаю

его фундаментальный теоретический принцип — дихотомию сакрального и профанного — сколько-нибудь ценным или хотя бы осмысленным. Вывод автора о том, что обычай повторных похорон объясняется неспособностью людей смириться со смертью родных даже спустя продолжительное время, представляется мне неадекватным истолкованием фактов. Но способы представления проблем и некоторые их решения я нашел очень полезными для собственных исследований. Метод Герца содержит определенные изъяны. Главный (обычный для множества теоретиков антропологии и роковой для их конструкций) — это невнимание к опровергающим примерам. Если для объяснения какого-то обычая или института примитивных народностей выдвигается общая теория, то в рамках этой теории следует учитывать и те примитивные народы, у которых нет такого обычая, института или они сильно отличаются по характеру. Мне кажется, это основной недостаток книг и статей группы *L'Année sociologique*. Возьмем для примера Герца: а как быть с народами, у которых нет обычая повторного избавления от тела или даже повторных похоронных церемоний? А как быть с теми, у кого противоположные ценности не ассоциируются с руками? Правда, он упоминает об индейцах зуни, у которых левая сторона вовсе не считается хуже правой, но лишь затем, чтобы, подобно Дюркгейму, списать это на причуды «вторичного развития» (стр. 216). Здесь, может быть, действительно имеет место случай вторичного развития, но такое утверждение следует подкрепить историческими свидетельствами, которых мы не видим. В другом

месте Герц, ссылаясь на разговор с Мейе³⁸, утверждает, что в индоевропейских языках слово «правый» обладает заметной стабильностью, тогда как обозначения «левой» стороны демонстрируют разнообразие. Отсюда делается вывод, что люди избегали слова «левый» и прибегали к эвфемизмам, от употребления которых впоследствии также приходилось отказываться (стр. 197). Он оговаривается, что речь идет только об индоевропейских языках, но объяснение, основанное на единственном примере, не может быть расценено как состоятельное. Необходимо, если речь идет о более чем предположении, рассмотреть и другие случаи. Я исследовал этот вопрос на примере нильских языков Восточной Африки у тех народов, которые (как минимум часть из них) ассоциируют дуальные значения с левой и правой сторонами, и обнаружил, что слово «левый» вполне стабильно, как и слово «правый», и можно говорить только о фонетических вариациях. Тенденция, которую отметил Герц, может быть присуща лишь одной культуре. Остается неясным, часто ли она встречается и встречается ли вообще среди примитивных народов.

Есть у автора и утверждения общего характера, которые ничем не подкреплены. Например, высказывание, что «примитивное мышление наделяет полем все существа во вселенной, даже неодушевленные предметы: все они

38 Антуан Мейе был лингвистом-компаративистом из группы *Année*. То, что в первую очередь он был филологом, видно по тому, как он обсуждал проблему взаимодействия родного языка и лингва франка, а также в его социологическом объяснении изменения смысла слов (Meillet 1904).

делятся на два больших класса согласно тому, мужского они рода или женского» (стр. 193), звучит крайне сомнительно в отношении многих примитивных народов. Опять же, заявление (стр. 169), что «коллективное мышление в первую очередь конкретно и не способно вообразить чисто духовное существование», столь слабо, что, если здесь не имеется в виду что-то другое, опровергается без труда³⁹. Наконец, согласится ли сейчас хоть кто-нибудь из антропологов с таким замечанием относительно первобытных народов: «Что может быть сакральнее для первобытного человека, чем война или охота!» (стр. 214)?

Иногда при чтении этих текстов чувствуется отстраненность от реалий жизни, нетронутой цивилизацией, но это не удивительно, ведь, как и сам Наставник, ни Герц, ни вся группа исследователей институтов традиционных обществ среди соратников Дюркгейма (за единственным исключением⁴⁰) ни разу не видела живых абorigенов. Несомненно, это недостаток, и они осознавали

39 Это утверждение претерпело сильное изменение в *'Le péché et l'expiation dans les sociétés primitives'* (Mauss & Hertz 1922: 34), где Герц критикует концепцию Фрэйзера о «натуралистическом позитивизме» первобытных людей и цитирует Леви-Брюля и Дюркгейма, чтобы показать ее ошибочность.

40 Это Анри Бёша, умерший от недоедания и переохлаждения в этнографической экспедиции на остров Врангеля в 1914 году [пример несколько натянутый: Анри Бёша (1878–1914), ученого-самоучку и энциклопедиста, опубликовавшего в *L'Année sociologique* одну статью в соавторстве с Марселем Моссом (Mauss & Beuchot 1904), вряд ли можно в полном смысле назвать соратником Дюркгейма и представителем школы Année. — Прим. ред.].

его сами, и, если бы не катастрофа 1914–1918 годов, упущение обязательно было бы исправлено. Но не стоит преувеличивать эту проблему, поскольку неизвестно, действительно ли широкая начитанность, достигнутая за то время, которое исследователь мог бы потратить на полевые исследования и работу над собранными материалами, никак не компенсирует отсутствие личного опыта встречи с туземными народами. Сомневаюсь, что хоть один полевой антрополог сделал более значительный вклад в теорию, чем Дави⁴¹ с его исследованием института договора в «*La foi jurée*» (Davy 1922) или Бугле⁴² с его исследованием каст (Bouglé 1908)⁴³, если взять пару книг наугад. Я убежден, что никакое полевое исследование тотемизма не сделало бы анализ Дюркгейма лучше, и даже скажу, что ни одно полевое исследование структуры мышления в традиционных обществах не сумело превзойти по глубине и проницательности последние труды Леви-Брюля, несмотря на его широкий подход к проблеме. Нельзя отрицать, что теоретический капитал, которым в основном живут современные антропологи, составляют главным образом труды людей, проводивших

41 Жорж Дави (1883–1976) — социолог, ученик и последователь Эмиля Дюркгейма. — Прим. ред.

42 Селестин Бугле (1870–1940) — философ, антрополог, соратник Эмиля Дюркгейма, один из редакторов *L'Année sociologique*. Работы Бугле по индийской кастовой системе оказали большое влияние на Луи Дюмона. — Прим. ред.

43 Введение к этой книге недавно перевели и опубликовали на английском Л. Дюмон и Д. Ф. Покок, см. *Contributions* 1958.

исключительно кабинетные исследования и подошедших к материалу, собранному и записанному другими, обладая большими способностями, эрудицией и применяя строгие научные методы. Когда этот капитал пойдет на убыль, нам грозит опасность впасть в эмпиризм — бесконечную череду полевых исследований, заурядных и невдохновляющих. Поэтому позволю добавить здесь от себя лично: если бы передо мной встал выбор интеллектуальной лояльности, то я, хотя и с серьезными оговорками, причислил бы себя к школе L'Année sociologique.

Если бы Герц остался жив, он бы мог стать равным своему учителю. Мосс сказал, оплакивая Дюркгейма и его соратников, что однажды во Франции им вырастет смена: «Peut-être la sève reviendra. Une autre graine tombera et germera»⁴⁴.

Э. Э. Эванс-Притчард,
профессор социальной антропологии
и член Колледжа всех душ, Оксфорд.

44 «Быть может, взойдет новый урожай. Другое семя упадет и даст побег» (фр.).

Коллективное
представление
о смерти*

*Robert Hertz.
'Contribution a une étude sur
la représentation collective de la mort.'
L'Année sociologique,
vol. 10, 1905, pp. 48–137.

Мы уверены, что знаем, что такое смерть — всем известное событие, которые вызывает яркие переживания. Кажется одновременно нелепым и кощунственным сомневаться в ценности этого сокровенного знания и постигать разумом то, что познается сердцем.

И все же в связи со смертью возникают вопросы, ответить на которые сердце не способно, потому что они ему недоступны. Даже для биолога смерть — не простой и очевидный факт, а проблема, которая требует научного подхода⁴⁵. Но если речь идет о человеке, смерть — это не один только физиологический феномен. К событию из области биологии примешивается сложный клубок верований, чувств и действий, которые придают ему особый характер. Мы видим, как исчезает жизнь, но говорим об этом специальным языком: это душа покидает тело, чтобы отправиться в другой мир и присоединиться к предкам. К телу покойного относятся не так, как к трупу какого-нибудь животного: оно требует особого ухода

45 Ср. Dastre 1907: 296 след.

и правильного погребения — не только по причинам гигиены, но и из морального долга. Наконец, после смерти для живых начинается мрачный период, когда на них налагаются особые обязанности. Вне зависимости от испытываемых чувств, в течение определенного срока они должны демонстрировать тоску, носить одежду другого цвета и менять распорядок жизни. Таким образом, смерть имеет особенное значение для общественного сознания — это объект коллективного представления. Представление это не простое и не неизменное: оно требует анализа его составных частей, равно как и поиска его происхождения. В исследование этих вопросов мы и хотели бы сделать свой вклад.

В нашем обществе принято считать, что смерть происходит мгновенно. Единственное назначение двух- или трехдневной задержки между кончиной и погребением — сделать необходимые приготовления <к похоронам> и известить родных и друзей. Между следующей жизнью и окончанием предыдущей нет никакого перерыва — стоит испустить дух, как душа предстает перед высшим судом и готовится принять награду за добрые поступки или искупить грехи. После этой внезапной катастрофы начинается более-менее продолжительный период траура. В определенные даты, особенно в «годовщину», в честь покойного устраивают поминальные службы. Эта концепция смерти и конкретный сценарий событий, которые составляют смерть и то, что происходит после нее, так нам знакомы, что мы и представить себе не можем, как можно обойтись без них.

Но данные о многих не столь развитых, как наше, обществах не укладываются в подобную систему. Как уже указывал Лафито, «у большинства дикарских народов (*les nations sauvages*) тела покойников обретают в гробнице лишь временное первое пристанище. Через некоторое время совершаются новые похороны, и этим новым погребальным действием им отплачивают долг, которого они заслуживают»⁴⁶. Эта разница в обычаях, как мы увидим дальше, не случайна: она проливает свет на тот факт, что некогда смерть в нашем обществе представлялась и переживалась иначе.

Далее мы попытаемся определить комплекс верований, связанных со смертью, и практики двойных похорон (*les doubles obsèques*). Для достижения этой цели мы сперва воспользуемся данными, собранными исключительно среди индонезийских народов, особенно даяков⁴⁷ с Борнео⁴⁸, у которых этот феномен принимает самую

46 Lafitau 1724, 2: 444.

47 Этот институт известен им сравнительно хорошо. Грабовски представил сведения о даяках юго-востока (оло-нгаджу и от-даном), а также некоторые личные наблюдения в ценной, хотя и несколько субъективной статье (Grabowsky 1889: 177), содержащей библиографию вопроса. Самым лучшим источником остается работа Харделанда: этот автор опубликовал в приложении к своей грамматике даяков (Hardeland 1858) полный текст и буквальный перевод песен и заклинаний, которые читают жрицы во время тива.

48 «Даяки» — не название конкретного народа Борнео. Оно происходит от слова *dayah*, обычного для наречий среднего Борнео, и переводится просто как «верховье реки». Его применяли, особенно голландские исследователи, чтобы обозначить коренные народности

типичную форму. Затем мы обратимся к источникам, которые относятся к другим этнографическим ареалам, и увидим, что это не исключительно местные обычаи. Мы будем придерживаться последовательности действий <зафиксированных наблюдениями>, сперва изучив промежуточный период между смертью (в обычном понимании этого слова) и заключительными обрядами, а затем и собственно финальную церемонию.

1. Промежуточный период

Идеи и практики, порожденные смертью, можно объединить в три группы согласно тому, к чему они относятся: к телу покойного, его душе или живым людям. Ни в коем случае не являясь абсолютной, эта типология тем не менее помогает упорядочить фактический материал.

а) Тело: предварительное погребение

Среди народов Малайского архипелага, еще не испытавших серьезного влияния других культур, существует обычай не переносить тело к последнему месту упокоения сразу после смерти — к этому действию можно приступить лишь по истечении довольно долгого срока, в течение которого тело находится в месте предварительного захоронения.

Как правило, пока не приходит время финального погребения, тела вождей и богатых людей даяки остав-

в этой местности. Даяки, о которых пишет Герц, в основном относятся к оло-нгаджу — большой культурной группе речных жителей на юго-востоке Борнео. Нгаджу тоже переводится как «верховье реки», оло — «человек». — Прим. Ричарда Нидэма.

ляют в их домах, при этом тело кладут в гроб, а щели замазывают смолистым веществом⁴⁹. Голландское правительство пресекло эту практику (по крайней мере, в некоторых округах) по гигиеническим соображениям, но помимо иностранного вмешательства определенно были и другие причины, сдержавшие распространение обычая предварительного захоронения. Дело в том, что у даяков родственники обязаны всячески заботиться о своих умерших близких. Как в Ирландии или у наших крестьян, у них обязательны похоронные бдения, сопряженные с множеством хлопот и большими тратами⁵⁰, но длятся они куда дольше. Более того, само наличие покойника в доме часто налагает на обитателей довольно строгие табу, и эти ограничения особенно ощутимы в общем длинном доме даяков, из которого нередко и состоит вся их деревня⁵¹. Именно по этим причинам современные даяки крайне редко оставляют тела в жилых помещениях на долгое время⁵².

49 Ср. с оло-нгаджу (Grabowsky 1889: 182); с оло-моаньян (Tromp 1877: 48); с даяками Кутая (Tromp 1888: 76 и Vock 1881: 141-2); с каянами, речным народом Тинджара (Hose, цит. по Ling Roth 1896, I: 148); с племенем лонг-кипут с реки Барам (Kiikenthal 1896: 270); со скапанами (Brooke Low, цит. по Roth 1896, I: 152-3); с дусунами и муруттами с севера острова (Roth 1896, I: 151-153).

50 Grabowsky 1884: 472, Tromp 1877: 47.

51 Ср., например, с Nieuwenhuis 1907, 1: 27.

52 Согласно Тому Харриссону, знатоку Борнео и полевому антропологу, изучавшему в 50-60 гг. XX века племена этого острова in situ, представленные Герцем описания похоронных практик различных

Умершим, которые не заслужили подобных жертв, предоставляется укрытие с навесом — либо миниатюрный деревянный дом на сваях⁵³, либо (чаще всего) нечто вроде простого настила с крышей⁵⁴, куда спуска те несколько

— групп аборигенного населения Борнео не только изобилуют неточностями, необоснованными обобщениями и неверно истолкованными данными, но фактически ошибочны. Харриссон объясняет это не столько нехваткой и недостаточной репрезентативностью полевого материала, сколько тем, что, работая с литературой по этому вопросу, Герц (как минимум в этом эпизоде) пользовался не первоисточниками (на которые он тем не менее ссылался), а фундаментальной двухтомной компиляцией этнографических данных о Борнео *'The Natives of Sarawak and British North Borneo'*, изданной антропологом Генри Линг Ротом в 1896 году. Харриссон подробно обосновывает этот вывод и обращает внимание, что именно 1896 годом ограничиваются публикации наблюдений над похоронными практиками туземцев Калимантана, на которые ссылается Герц (хотя к моменту, когда он писал текст своей статьи, было издано несколько новых важных работ на эту тему, доступных в библиотеке Британского музея, в которой Герц собирал материал). Подробный разбор вопроса см.: Harrisson, Tom. "Borneo Death." *Bijdragen Tot De Taal-, Land- En Volkenkunde*, vol. 118, no. 1, 1962, p. 30 n. 19. — Прим. ред.

53 Ср. с Tromp 1888: 76; согласно Мюллеру (Müller 1839–44: 402), среди речных оло-нгаджу из Бейаджу гроб ставится на другие гробы в коллективной гробнице — сандонг раунг, но это сообщение противоречит данным Hardeland 1859: 503, который в деталях рассказывает, что гроб (раунг) не относят в коллективное место упокоения (сандонг) до самой заключительной церемонии. Так или иначе, если этот пример и верен, он относится к исключениям: согласно правилу гроб на период ожидания изолируется.

54 Ср., например, с Grabowsky 1889: 181–2.

дней, которые он находился в доме, и кладется гроб. Место предварительного захоронения иногда располагается поблизости от дома покойного, но обычно в изолированных местах посреди леса⁵⁵. Таким образом, если покойный не остается в большом общем доме среди живых, он получает собственный домик, почти идентичный тем⁵⁶, в которых временно живут семьи даяков, когда работа по выращиванию риса вынуждает их перемещаться по территории, зачастую очень большой по площади⁵⁷.

Этот тип предварительного погребения, хотя и самый популярный на Малайском архипелаге, все же не единственный. Он мог произойти от более древней практики, упоминания о которой мы находим в нескольких местах⁵⁸, а именно — от обычая оставлять труп, завернутый в кору, на ветках деревьев. С другой стороны, вместо того чтобы оставлять гроб на открытом месте, часто его довольно глубоко закапывают, хотя это и означает, что позже его придется выкопать⁵⁹. Несмотря на

55 Hardeland 1858: 350, Perelaer 1870: 224–5.

56 Среди оло-нгаджу он имеет то же название — паса (pasah); ср. Hardeland 1859 s.v. Среди альфуров с севера Хальмахеры временное место погребения называется «домом умерших» (Clercq 1889: 208).

57 Ср., особенно, Nieuwenhuis 1907, 1: 162

58 Об островах Танимбар см. Riedel 1886: 305–6; о Тиморе см. Forbes 1885: 434; о томбулу с Минахасы см. Riedel 1895: 108–9.

59 У оло-нгаджу не бывает погребения, если только не предвидится, что церемония повторных похорон будет нескоро; в случае размещения гроба на высоте есть опасность, что он упадет, а это роковое событие для семьи. Над могилой строится маленькая хижина

разнообразие обычаев, которые часто сосуществуют и заменяют друг друга, суть обряда неизменна: тело покойного в ожидании вторых похорон временно помещается в место, которое отличается от места заключительного погребения; почти всегда это место изолированное.

Время ожидания <финальных похорон> может быть разным. Если взять в качестве только одного примера оло-нгаджу, то некоторые авторы говорят о задержке от семи до восьми месяцев или до года между моментом смерти и празднованием финальной церемонии, или тива (*tiwah*)⁶⁰. Однако, согласно Харделанду⁶¹, это минимум, которым период ожидания ограничивается редко: обычно задержка занимает до двух лет и часто продлевается. Во многих случаях проходит четыре, шесть⁶² и даже десять лет⁶³, прежде чем покойному воздадут последние почести⁶⁴. Эта аномальная отсрочка обряда, необходимая как для покоя и благополучия живых, так и для спасения мертвых, объясняется размахом пира, который сопровождает обряд финальных похорон. Пир требует очень сложной

(Grabowsky 1889: 182). У оло-моаньян похороны обязательны, если труп не хранится дома (Tromp 1877: 46).

60 Halewijn, цит. по Grabowsky 1889: 182.

61 См. *tiwah* в Hardeland 1859.

62 Müller 1839–44: 402.

63 Hardeland 1859.

64 На Тиморе, согласно Форбсу (Forbes 1885: 434), задержка может длиться даже целое столетие (в случае смерти важного вождя), тогда обязанность воздать последние почести передается от отца к сыну.

подготовки, которая сама по себе занимает не меньше или даже больше года⁶⁵ и предполагает трату значительных ресурсов, как денежных, так и материальных (жертвоприношения, еда, напитки и т. д.), которые редко доступны сразу и требуют накопления. Более того, древний обычай, которому до сих пор следуют многие племена в этой местности, запрещает празднование тива, пока не найдется свежесобранная человеческая голова, а это занимает время, особенно из-за докучливых вмешательств европейцев. Но, хотя эти сторонние причины и обуславливают долгие задержки, которые нередко предшествуют празднованиям тива, объяснить только ими как саму необходимость такого выжидания, так и его продолжительность совершенно недостаточно⁶⁶. Даже если совершены все необходимые приготовления к финальному погребению, оно все равно не может состояться сразу после смерти: правильным считается подождать, пока тело не разложится полностью и не останутся одни кости⁶⁷. У оло-нгаджу и некоторых других народов Индонезии этот принцип не очевиден из-за размаха похоронного торжества, а также долгой и дорогой подготовки⁶⁸. Но в других племенах необходимость ждать,

65 Grabowsky 1889: 188.

66 Так считает Вилкен (Wilken 1884: 77 след., idem 1886, 3: 255 след., idem 1886, 4: 347 след).

67 Müller 1839–44; см. определение *tiwah* в Hardeland 1859.

68 Некоторые авторы объясняют обычай оставлять труп без погребения исключительно временем, которое требуется на подготовку похорон, и трудностью отыскать жертву для жертвоприношения:

пока высохнут кости, прежде чем переходить к заключительным обрядам, вне всяких сомнений является прямой причиной такой задержки и определяет ее продолжительность⁶⁹. Таким образом, справедливо полагать, что количество дней, которое проходит между смертью и финальной церемонией, обычно зависит от времени, необходимого для того, чтобы тело превратилось в скелет, хотя часто возникают второстепенные причины, из-за которых этот период может быть продлен на неопределенно долгий срок.

Тот факт, что состояние трупа влияет на заключительный обряд, хорошо виден по той тщательности, с которой живые герметично закрывают все щели гроба, и по тому, как они избавляются от продуктов гниения — либо сливают на землю, либо собирают в глиняный сосуд⁷⁰. Это не вопрос гигиены (в том смысле, в каком мы ее пони-

ср. с батаками (Hagen 1883: 517 и Rosenberg 1878: 27), обитателями северного Ниаса (Rosenberg 1878: 156), Тимора (Forbes 1885: 434), острова Кай (Rosenberg 1878: 351).

69 Особенно это отмечается на Борнео у милану, дусунов и мурутов (Roth & Low 1896, I: 150–2), у лонг-кипут (Kukenthal 1896: 270), у речных даяков из Капуа на западе Борнео (Veth 1856, 2: 270), у от-даном (Schwaner 1854 (II): 151); на Суматре — у батаков каро (Hagen 1883: 520); на островах Танимбар (Forbes 1885: 322, Riedel 1886: 305–6), на Буру (Forbes 1885: 405); у альфуров с востока Сулавеси (Bosscher, цит. по Wilken 1884: 179), на севере Хальмахеры (Clercq 1889: 208), на острове Бабар (Riedel 1886: 359).

70 Для этого в отверстие, проделанное в дне гроба, вставляется бамбуковая трубка; ср., например, с оло-нгаджу (Grabowsky 1889: 181), с батаками (Tuuk 1861: 165), с альфурами из региона Болаанг-Монгондоу (Wilken & Schwarz 1867: 323).

маем), а также не только желание избавиться от запаха: не следует наделять этих людей чувствами и принципами, которые им чужды⁷¹. Фраза, которую несколько раз произносят во время тива, открывает нам истинную причину: гниение трупа уподобляется «поражающей молнии», потому что оно грозит внезапной смертью обитателям дома, в который эта молния попадает⁷². Причина, по которой они считают самым предпочтительным местом для гниения запечатанную емкость, заключается в том, что злые силы, которые обитают в трупе и ассоциируются с запахом, не должны сбежать и напасть на живых⁷³. С другой стороны, гниющую плоть запрещено оставлять в гробе потому, что сам покойный, по мере того как его кости сохнут, должен постепенно освободиться от трупной заразы⁷⁴.

71 Ср. Low 1848: 207: «Отвратительный запах разложения (как мне часто сообщали даяки) особенно им приятен». Эти слова относятся как к телу, так и к голове врага.

72 Hardeland 1858: 218 (и комментарий), Мейе и Рихтер (1896: 110 n.1) предполагают, что, возможно, гроб герметически запечатывается для того, чтобы предотвратить побег души покойного; они добавляют, что запах разложения может считаться признаком присутствия души. В тексте, переведенном Харделандом, указывается: определяющий мотив здесь — страх перед мистической опасностью; бессмысленно привлекать для объяснений душу покойного.

73 Перэм (Roth 1896, I: 204, 210) так писал о морских даяках, практикующих немедленные похороны: «Тело мертвого не называется телом или трупом, это анту (дух); и если живые будут слишком долго хранить его у себя, они подвергнутся действию злых сил».

74 Ср. с. 58 («Аналогично среди альфуров из центральных районов Сулавеси бытует верование...»).

Мистическое значение, которым индонезийцы наделяют процесс телесного распада, также прослеживается в практиках, связанных с продуктами этого распада. У оло-нгаджу горшок, в который их собирают, разбивают во время вторых похорон, а его осколки оставляют в месте заключительного погребения вместе с костями⁷⁵. Еще более показателен обычай оло-моаньян: труп держат дома, а на сорок девятый день после смерти горшок открывают и изучают его содержимое: «Если он слишком полный, полагается наказание⁷⁶, родные (покойного) не исполнили свой долг». Сосуд снова оставляют у гроба и ждут финальной церемонии⁷⁷. Очевидно, что этот обычай является пережитком, и чтобы понять его прежнее значение, его следует сравнить с обычаями, которые наблюдаются в других частях Малайского архипелага. На Бали, хотя этот остров и подвержен влиянию индуизма, существует обычай держать тело несколько недель дома, прежде чем кремировать: у гроба пробивают дно, чтобы «дать выход жидкости, которую собирают в емкость, и церемониально опустошают каждый день»⁷⁸. Наконец, на самом Борнео даяки реки Капуа собирают

75 Grabowsky 1889: 181; согласно Мюллеру (Müller 1839–44) горшок хоронят там же, где кремировали останки трупа.

76 Это довольно расплывчатое заявление не оставляет сомнений, что в этом случае родственники не могут освободиться от табу и соблюдения траура.

77 Tromp 1877: 48, Grabowsky 1884: 472.

78 Histoire générale des voyages 1763: 59, ср. Crawford 1820, III: 255.

жидкие продукты гниения в глиняную посуду и смешивают с рисом, который едят родные в период траура⁷⁹. Не будем торопиться объяснять эти обычаи, поскольку мы их еще встретим в более сложных формах и далеко за пределами изучаемой местности. Сделаем промежуточный вывод, что индонезийцы наделяют перемены, происходящие с телом, особым смыслом; их представления не дают им сразу завершить похоронные обряды, а также требуют от живых некоторых предосторожностей и ритуалов.

Пока не справлен финальный обряд, труп подвергается огромной опасности. Это знакомое антропологам и фольклористам верование: тело в некоторые моменты особенно уязвимо для атак злых духов и прочих пагубных

79 Ritter, цит. по Veth 1856, 2: 270. Чтобы завершить сравнение западных даяков и оло-моаньян, следует добавить, что у последних в течение сорока девяти дней, предшествующих описанной странной церемонии, ближайшие родственники покойного вместо того чтобы есть рис, едят *jelai* — мелкие коричневые зерна с весьма неприятным запахом и гадким вкусом (Tromp 1877: 44, 47). Позволяет ли эта характеристика предположить, что *jelai* народа сихинг заменяет рис (после исчезновения предыдущего обычая), насыщенный выделениями трупа, который вынуждены есть западные даяки? При нашем толковании подобная гипотеза не обязательна; «обязанность» родственников, о которой идет речь в этом отрывке, заключается в том, чтобы не давать выделениям скапливаться в горшке, и чтобы каждый был наделен ими. Обряд в конце концов стал формальностью. На некоторых островах Танимбар туземцы наносят на тело трупные жидкости ближайших родственников или вождей (Riedel 1886: 308).

воздействий, которые всегда угрожают человеку⁸⁰, — ослабевающую защиту необходимо укреплять магическими средствами. Момент, который следует за смертью, в этом отношении особенно опасен, поэтому труп необходимо очистить и подготовить к появлению демонов. Этот страх является причиной, по крайней мере частично, омовений и различных ритуалов, которые совершают с телом сразу после смерти: например, обычай закрывать глаза и прочие отверстия на теле монетами или бусинами⁸¹. Также это налагает на живых обязанность находиться рядом с покойным в этот страшный период, чтобы оберегать его и бить в гонг, отгоняя зловредных духов⁸².

80 Например, тело ребенка после рождения или женщины во время менструации.

81 Ср. Nieuwenhuis 1907, 1: 89: в качестве мотива он указывает желание «задобрить злых духов, которые могут им овладеть»; в случае вождей он упоминает о различных защитных амулетах. Аналогично во время некоторых церемоний, связанных с беременностью или рождением, самые уязвимые люди затыкают уши хлопком, «чтобы их не беспокоили злые духи» (Riedel 1895: 95, 99). Действительно, другие авторы называют целью этого обычая только защиту живых (Grabowsky 1889: 179). Вероятно, этот обряд имеет двойную задачу, как это часто бывает: он одновременно (что и сбивает с толку) предотвращает распространение смертельного воздействия трупа и закрывает путь злым духам, которые хотят проникнуть в труп и овладеть им. Также в некоторых случаях к первоначальному обычаю добавляются элементы индуистского происхождения.

82 Tromp 1877: 48; здесь описывается случай, когда тело остается в доме. Но на островах Танимбар, где его оставляют на морском берегу в отдалении от деревни, к гробу приходят толпы людей, которые бьют в гонги, стреляют из ружей и яростно размахивают руками

Таким образом, покойник, скончавшийся от какой-либо необычной хвори, для живых является и объектом особой заботы, и источником тревоги.

б) Душа и ее временное пребывание на земле

Точно так же, как тело не сразу относят к месту «последнего упокоения», душа не отправляется к своему финальному месту назначения немедленно после смерти. Сперва ее ждут некие испытания, в течении которых она пребывает на земле поблизости от тела, блуждая по лесу или навещая места, где обитала при жизни: только по завершении этого периода, во время вторых похорон и благодаря особой церемонии, она войдет в край мертвых. По крайней мере, это самая простая форма верования⁸³.

Но идеи относительно участи души по природе своей весьма расплывчаты и неопределенны, не следует трактовать их однозначно. На самом деле бытующее среди оло-нгаджу верование куда более замысловатое⁸⁴: в момент смерти душа разделяется на две части: салумпок

— (по крайней мере, когда речь идет об уважаемом человеке), чтобы отпугнуть злое воздействие спящего (Forbes 1885: 322, Kukenthal 1896: 180).

83 Она встречается (в редких случаях) среди оло-нгаджу (Hardeland 1859: 233, idem 1858: 364 п. 223, Braches 1882: 102); среди оломоаньян (Grabowsky 1884: 471, Tromp 1877: 47); среди бахау (Nieuwenhuis 1907, 1: 104); среди каянов (Roth 1896, II: 142); на острове Серанган (Riedel 1886: 144); на Бали (van Eck, цит. по Wilken 1884: 52), и др.

84 Hardeland 1859: 233, 308, Perelaer 1870: 219, 227, Grabowsky 1889: 183.

лиау (*salumpok liau*), то есть «сущность души», главный элемент личности, и лиау краханг (*liau krahang*), или телесную душу, состоящую из душ костей, волос, ногтей и т. д.⁸⁵. Последняя, бессознательная и потому бесчувственная, остается с трупом до самого тива. Что же до настоящей души, то она продолжает жить, но жизнь ее нестабильна⁸⁶. Несомненно, она достигает небесного «города душ» на следующий же день после смерти, но там еще нет уготованного для нее места. Ей неуютно в возвышенных областях, ей грустно, она чувствует себя потерянной и тоскует по второй половине. Вот почему она часто сбегает и возвращается, чтобы скитаться по земле и наблюдать за гробом, где лежит ее тело. Большой финальный пир справляется, чтобы душа, допущенная в край мертвых и воссоединившаяся с лиау краханг, обрела надежное и полноценное бытие⁸⁷.

Аналогично среди альфуров из центральных районов Сулавеси бытует убеждение, что душа остается на земле у тела до финальной церемонии, которая называется тенгке (*tengke*), но, согласно самому распространен-

85 О том же отличии у бахау идет речь в Nieuwenhuis 1907, 1: 103, но у них две души сосуществуют отдельно в течение всей жизни.

86 Хотя живые, с целью ее поддержать, устанавливают у себя дома доску с фигурками, которая обозначает последнее путешествие души в другой мир (Grabowsky 1889: 184).

87 Если семья не может справиться тива, существует большая опасность, что это временное состояние души продлится неопределенно долго; в таком случае, согласно характерному выражению, она становится лиау матаи (*liau matai*) — мертвой душой (Grabowsky 1889: 181).

ному поверью, душа уходит в загробный мир немедленно после смерти, однако не может тут же войти в общий дом душ — ей приходится жить снаружи, в отдельном доме, до справления тенгке. Смысл этой идеи становится очевиден, если сравнить ее с обычаем, который наблюдали у тех же племен, согласно которому родители мертвого ребенка вместо похорон иногда оставляют его тело у себя. В этом случае им запрещено оставаться в деревне, и они строят отдельный дом на некотором отдалении от нее. Таким образом племена приписывают собственные чувства душам из другого мира, и в промежутки времени, который предшествует финальным похоронам, присутствие умершего в деревне живых не терпят точно так же, как и в обиталище мертвых. Причина этого временного изгнания обозначена четко: дело в том, что «Ламоа (божество) не выносит вони трупов». Хотя это утверждение может содержать какие-то заимствованные элементы, идея, которую оно выражает, явно туземная: только когда заканчивается разложение тела, новичок в краю мертвых избавляется от скверны и считается достойным включения в круг его предков⁸⁸.

88 Kruyt 1895: 24, 26, 28. Автор замечает, что «идея о доме ожидания существует даже среди тех, у кого принято считать, что душа остается на земле вплоть до тенгке; очевидно, сколько-то времени душа проводит на земле, а сколько-то — в этом доме. Точное мнение альфуров на этот счет неизвестно». Но сама эта неуверенность представляется нам симптоматичной, а две точки зрения, хотя и противоречат логически друг другу, по существу взаимосвязаны, и нет необходимости устанавливать здесь точные временные

Впрочем, в некоторых племенах жрецы вскоре после смерти устраивают церемонию — проводы души в другой мир⁸⁹, но даже в подобном случае душа не входит в новую жизнь целиком. Сперва она еще целиком не осознает, что покинула наш мир, ее дом темен и страшен, и часто она вынуждена возвращаться на землю в поисках пропитания, которого не находит там. Живые обязаны смягчать эту болезненную ситуацию определенными ритуалами, в частности подношением человеческой головы, но лишь после финальной церемонии душа будет в состоянии находить пропитание самостоятельно, вкушая удовольствия края мертвых⁹⁰.

Таким образом, несмотря на видимые противоречия, душа никогда не разрывает узы, которые привязывают ее к телу и удерживают на земле, моментально. Пока не пройдет срок предварительного погребения⁹¹,

промежутки: именно потому, что покойный еще не покинул этот мир, он не может целиком войти в следующий.

89 Например, у от-даном, которые в этом отношении не похожи на своих соседей оло-нгаджу (Schwaner 1853, 2 (II): 76).

90 Ср. с морскими даяками (Roth & Low 1896, I: 203, 206–7, 209); с томбулу с Минахасы (Riedel 1895: 105–7).

91 Представление, что душа находится какое-то время на земле, прежде чем отправится в край мертвых, также встречается сейчас среди народов, которые хоронят тело один раз и сразу после смерти (ср., например, с даяками из внутренних областей острова (Roth 1896, I: 217) и с островом Роти, см. Graafland 1890: 168 и Heijmering 1843: 363 след.) — сокращается только период ожидания: девять и двенадцать дней в приведенных случаях.

покойный в той или иной степени принадлежит тому миру, который он только что покинул. Живым достается обязанность обеспечивать его существование: оло-моаньян дважды в день до самой финальной церемонии приносят ему его обычную еду⁹². Кроме того, душа отлично знает, как забрать свою долю риса и напитков, если ею пренебрегают⁹³. В это время покойного считают еще не целиком окончившим свое земное существование: например, на Тиморе, когда умирает раджа, его преемник не может быть официально введен в должность, пока не завершились заключительные похороны, так как до этих похорон покойный еще не умер по-настоящему — он лишь «спит у себя дома»⁹⁴.

Хотя период перехода и продлевает обычную жизнь души, он мрачен и полон опасностей. Пребывание души среди живых в каком-то смысле незаконно и ненормально. Ее не принимают сразу в двух мирах: если она слишком далеко зайдет в загробный мир, ее сочтут чужаком, на земле же это докучливый гость, присутствия которого страшатся. Так как она лишена покоя, то обречена бесконечно скитаться в нетерпеливом ожидании пира, который поло-

92 Tromp 1877: 47: в случае покойных, чьи тела остаются в доме, для остальных требование не такое жесткое. Ср. с островом Сумба (Roos 1872: 58).

93 Perham (Roth & Low 1896, I: 209–10); иногда по утрам у оставленного риса находят ее следы.

94 Forbes 1885: 438, 447; из-за огромных расходов на обряд междуцарствие может длиться очень долго (тридцать лет или больше).

жит конец ее мучениям⁹⁵. Таким образом, нет ничего удивительного в том, что в течение этого периода душу считают существом злокозненным: свое одиночество она находит невыносимым, а потому старается увлечь за собой других живых⁹⁶. Еще не имея тех средств существования, которые доступны мертвым, она вынуждена красть у родных; в своем бедственном положении она напоминает все обиды, которые претерпела при жизни, и ищет мести⁹⁷. Она пристально следит за трауром родных, и если те не выполняют все обязанности, если не готовятся к ее освобождению, то впадает в раздражение и насылает на них болезни⁹⁸, ибо смерть наделяет душу волшебными силами, которые позволяют воплощать злые намерения. По обретении своего места среди мертвых душа будет навещать родных лишь по приглашению, но сейчас она «возвращается» по собственной инициативе, по нужде или злобе, и ее несвоевременные появления наводят ужас⁹⁹.

Состояние души в этот сложный период, опасное и вызывающее жалость, объясняет сложные переживания

95 Так, даяки перед смертью умоляют родственников не медлить с тива (Grabowsky 1889: 188).

96 Grabowsky 1889: 182; ср. с тагалами на Филиппинах (Blumentritt 18: 166–8).

97 Perham (Roth 1896, I: 209–10)

98 Hardeland 1859: 308.

99 О томбулу см. Riedel 1895: 107; ср. с каянами: Roth 1896, II: 142. Здесь не говорится о душах, которые по той или иной причине никогда не обретут покоя и безопасности загробного мира.

живых, в которых скорбь и страх смешиваются в разных пропорциях¹⁰⁰. Они пытаются угодить всем потребностям покойного и облегчить его существование, но в то же время защищаются и воздерживаются от контактов <с ним>, способных, по их мнению, нести вред. Когда на следующий день после смерти близкие помогают душе уйти в мир мертвых, неизвестно, что мотивирует их больше: надежда избавить эту душу от мучительного ожидания или желание как можно скорее спасти самих себя от ее зловещего присутствия. На самом деле в сознании людей соединяются обе эти потребности¹⁰¹. Страхи живых окончательно рассеиваются только тогда, когда душа лишается страдальческого и беспокойного характера, который она приобретает после смерти.

с) Живые: траур

В промежуточный период родные покойного, которые вынуждены всячески ухаживать за ним, становятся объектом ненависти, а порою и нападок измученной души; также они должны соблюдать целый ряд траурных

100 Представляется бессмысленным решать, какую из этих двух эмоций считать более «элементарной» и «первобытной» (primitive); этот вопрос некорректен и отвечать на него можно произвольно.

101 Riedel 1895: 106–7. Жрецы томбулу одновременно и психопомпы, и экзорцисты, изгоняющие духов; в течение девяти дней после церемонии, в результате которой душа отправляется в край мертвых, они исполняют боевой танец, чтобы отпугнуть ее (на случай, если она так и не ушла), чтобы та не вернулась мучить своих родственников.

запретов¹⁰². Смерть, поразив человека, фактически наделяет его новыми свойствами: его тело, самое обычное (не считая аномальных отклонений) до сей поры, неожиданно перестает быть таковым: покойного небезопасно трогать, он вызывает трепет, внушает ужас. Известно, до какой степени заразными могут представляться духовные (religieuses) и магические свойства предметов «примитивным» людям (les “primitifs”). Так, «нечистое облако»¹⁰³, которое, согласно поверьям оло-нгаджу, окружает покойных, может осквернить все, чего оно коснется, то есть не только людей или предметы, которые находились в физическом контакте с трупом, но и все, с чем образ покойного близко связан в представлении живых. Его вещи больше нельзя использовать обычным, профанным образом: их необходимо либо уничтожить, либо поднести покойному, либо по меньшей мере лишить с помощью обрядов тех вредоносных свойств, которые

102 Эта классификация была бы безосновательной, если бы мы придерживались теории, предложенной когда-то Фрэйзером (Frazer 1886: 64): в этом случае траурные практики были бы лишь обрядами, предназначенными защитить живых от опасного возвращения души покойного. Но это объяснение чересчур простое и условное. Точка зрения, которая нам близка, не станет неожиданной для читателей *L'Année sociologique* (vol. IV, p. 192 и vol. VI, p. 363–4) — отметим, что она не исключает анимистического толкования, так как душа из-за свойств, которыми ее наделяет общественное мнение, после ухода из тела становится ревностным блюстителем табу, наложенных на скорбящих живых, и воплощением злых сил, которые накапливаются в теле после смерти.

103 Hardeland 1858: 218.

они обрели. Аналогично строго табуируются фруктовые деревья, принадлежавшие покойному, и ручьи, где он рыбачил: если там и собираются фрукты или ловится рыба, их приберегают для большого заключительного пира¹⁰⁴. В течение довольно долгого времени становится нечистым дом покойного, и река, на берегу которой он стоял, тоже попадает под табу¹⁰⁵.

Что до родных покойного, они в полной мере чувствуют на себе удар, который отнял одного из них: от общества их начинает отделять система запретов. Им запрещено покидать свою деревню или ходить в гости. Близкие покойного проводят целые месяцы в углу своего дома, где сидят неподвижно и ничего не делают. Они не могут принимать гостей и (если посещение все же разрешено) отвечать на вопросы¹⁰⁶. Оставленные всеми, не

104 Hickson 1889: 194, Low, цит. по Roth & Low 1896, I: 155. Мы ограничиваемся проверенными фактами.

105 Ср. с каянами центрального Борнео (Nieuwenhuis 1907, 1: 388, 91); с оло-нгаджу (Grabowsky 1889: 182). Слово рутас (rutas) обозначает скверну смерти и употребляется как по отношению к домам, рекам и оскверненным людям, так и по отношению к самому трупу (Hardeland 1859: 485, 401, 608). Пали (pali, запретный, приносящий неудачу) — общий термин, который касается непосредственно табу.

106 См. ссылки в предыдущей сноске и Schwaner 1854: 76 (в случае племени от-даном); о туземцах луанг-сермата см. Riedel 1886: 328–9. Ср. с совершенно аналогичным поведением бахау в верхнем Махакаме, о котором сообщает Тромп (Tromp 1888: 71): жертв пожара изгоняют за пределы деревни — считается, что они одержимы злыми духами; контакты с теми, кого не прогнали, запрещены под страхом смерти, им нельзя даже принимать гостей или помощь.

только людьми, но и духами-защитниками, они не смеют надеяться на помощь высших сил, пока осквернены¹⁰⁷. Налагаемый запрет влияет на весь образ жизни. Из-за траурной скверны близкие меняются, отделяются от остальных людей и больше не могут жить так же, как другие: ни питаться той же пищей, ни соблюдать обычаи в одежде, украшениях или прическах, которые приличны нормальным членам общества и маркируют принадлежность к коллективу, к которому они (на время) больше не принадлежат¹⁰⁸. Отсюда множество табу и особых условий, которых должны придерживаться скорбящие¹⁰⁹.

Хотя траурная скверна распространяется на всех родных покойного и всех обитателей дома, где произошла кончина, степень осквернения не одинакова, период траура варьируется в зависимости от степени родства. Среди оло-нгаджу дальние родственники считаются нечистыми всего пару дней¹¹⁰ после смерти, они могут

107 Hardeland 1859: 608, Perelaer 1870: 227.

108 Hardeland 1859: 36, Nieuwenhuis 1907: 144, Tromp 1877: 47, Roth 1896, I: 155, 258, idem, II: 142. Запрет общий, но некоторые условия варьируются. На Борнео существует три типа траурного одеяния: старинная одежда из коры (бахау), поношенные лохмотья (морские даяки), одежда одного цвета — сперва белого, затем черного (оло-нгаджу).

109 В подробностях рассказать об этом невозможно, как и о теории траура индонезийских народов: нас интересуют только вторичные мотивы, оказывающие влияние на положительный исход этих практик.

110 По меньшей мере три, но обычно семь (Hardeland 1859: 485).

вести обычную жизнь после церемонии жертвоприношения нескольких кур¹¹¹. Но что касается ближайших родственников покойного¹¹², то их особое состояние не прекращается так же легко и быстро. Должно пройти немало времени, прежде чем они полностью освободятся от ограничений, и этот срок точно совпадает с продолжительностью предварительного погребения. В течение всего срока они обязаны соблюдать табу, наложенные согласно их статусу. Вдовец или вдова не имеют права вновь вступать в брак, потому что узы, которые связывают живого супруга с покойным, разорвет лишь финальная церемония¹¹³. Близкие родственники, словно они одно целое с покойным, разделяют с ним его состояние и те чувства, которые мертвец возбуждает у общины, а потому они тоже становятся объектом табу в течение

111 Grabowsky 1889: 182; или, если они остаются в трауре и после этого периода, это является личным выбором, а не обязанностью.

112 Людей, переживших двух супругов, родителей детей, а также братьев и сестер (Hardeland 1859: 608); ср. с оло-моаньян (Tromp 1877: 47). Есть мнение, что достаточно часто ответственность и ограничения траура принимает один человек — через строгое соблюдение поста он освобождает остальных.

113 Hardeland 1859: 608, 36; ср. с даяками из Саравака (Roth 1896, I: 130, 156); вдова считается принадлежащей мужу до гавеи анту (gaweī antu, праздник, соответствующий тива у оло-нгаджу); если в течение этого периода она ведет себя нецеломудренно, это считается изменой и наказывается так, словно муж еще жив. Как отмечает Грабовски (Grabowsky 1889: 183), это соображение наверняка играет роль, учитывая спешку, с которой иногда проводится погребальный пир.

всего промежутка времени между смертью и вторыми похоронами.

Фактически картина выглядит не всегда так упрощенно, как, например, в случае оло-нгаджу. Отсрочка, часто очень долгая, обусловленная приготовлениями к погребальному пиру, может почти бесконечно продлевать лишения и трудности скорбящих, если ситуацию не спасает выбор определенного и относительно более скорого дня похорон¹¹⁴. Весьма вероятно, (хотя этот факт, видимо, невозможно доказать исторически в обществах, о которых мы говорим), что подобное сокращение времени траура случалось довольно часто. Более того, как показал Вилкен¹¹⁵, новый срок, который может положить конец трауру вместо финальной церемонии, не назначается произвольно. Действительно, состояние покойного

114 В некоторых случаях строгость траурных табу мешает живым активно готовиться к пиру, который сулит освобождение: положение было бы безвыходным, если бы не существовало компромисса. Туземцы Луанг-Сермата (Riedel 1886: 328–9) представляют собой любопытный пример: через два месяца после смерти родственники покойного вслед за жертвоприношением вызывают жреца, чтобы узнать, когда покойный позволит им покидать деревню (за пределы которой они не имеют права выходить), чтобы собрать все необходимое для погребального пира. Если в разрешении отказано, просьба повторяется через четыре-шесть месяцев. Когда покойный разрешает прекратить траур, можно готовиться к заключительной церемонии, которая состоится год или два спустя.

115 Wilken 1886: 254 след. Вилкен показал, что «первоначально» для индонезийцев конец траура совпадал с финальным погребением и связанным с ним пиршеством.

в промежуточный период претерпевает изменения, которые постепенно ослабляют опасные свойства трупа и души и позволяют живым в определенные дни проводить особые церемонии. Эти дни, сперва лишь слабо обозначенные как первые шаги к освобождению скорбящих, становятся этапами, которые предвосхищают конец их осквернения. Так, у оло-моаньян обязательный траур оканчивается на церемонии сорок девятого дня¹¹⁶, а не по завершении финального пира, как у оло-нгаджу.

С другой стороны, согласно множеству источников, освобождение от табу траура совпадает с обретением человеческой головы родными покойного и церемонией, которую проводят по случаю этого счастливого события¹¹⁷. Но этот обычай — результат эволюции, отдельные этапы которой можно проследить. Как мы увидим, у оло-нгаджу человеческое жертвоприношение, во время которого отрubaют голову, является одним из главных событий на погребальном пире¹¹⁸. Действительно, жертва — неперемное условие для завершения периода траура, но это лишь часть целого комплекса <правил>, связанная именно с финальным погребением. Среди морских даяков из Саравака обряд приобретает автономный характер: улит (ulit), или табу, которые составляют пост, окончательно снимаются только после пира в честь покойного. «Однако если за

116 Tromp 1877: 47.

117 Ср., например, с самбалами Филиппин (Blumentritt 1882: 156); с томбулу (Riedel 1895: 107).

118 Grabowsky 1889: 191, Roth 1896, II: 142, 164.

это время в деревне находят голову и проводят праздник, табу частично снимаются и снова дозволяется ношение украшений»¹¹⁹. Если так все и продолжится, а от практики двойных похорон откажутся¹²⁰, то, чтобы обеспечить освоение живых <от траура>, успешной «охоты за головами» (события отчасти случайного и в любом случае не связанного с состоянием покойного) будет достаточно.

Таким образом, долгий траур родственников у индонезийцев связан с теми представлениями о теле и душе покойного, которые имеют место в промежуточный период. Траур длится обычно до вторых похорон. Различные обычаи, когда эти правила не очевидны, связаны, как мы полагаем, с более поздним ослаблением первоначальной традиции.

Идея, что завершающие похоронные обряды нельзя проводить сразу после смерти, а только по истечении определенного времени, не уникальна для индонезийцев или какого-нибудь определенного народа (race)¹²¹. Это

119 Roth & Low 1896, I: 155, 210. Это наблюдение следует связать с независимо полученными данными относительно состояния души, которые мы приводили выше (с. 58) («Аналогично среди альфуров из центральных районов Сулавеси бытует верование...»); другие авторы, не вдаваясь в подробности, отмечают, что отрубание головы приводит к снятию табу.

120 Как мы увидим далее, это происходит часто.

121 Как ошибочно полагают некоторые этнографы: так, Бринтон (Brinton 1886: 254, 260) считает практику вторых похорон и связанные с ними верования характерными исключительно для аборигенов Америки.

подтверждается тем фактом, что обычай временных погребений распространен чрезвычайно широко.

Разумеется, конкретные формы, которые принимает этот обычай, могут быть разными, и весьма вероятно, что в той или иной культурной области на преобладание конкретного способа избавления от тела оказывают влияние этнические и географические факторы¹²². Но это отдельная проблема, которую мы не будем обсуждать здесь. С нашей точки зрения, между обычаем оставлять труп на ветвях деревьев, как у племен центральной Австралии¹²³, или в доме родственников, как часто можно встретить у некоторых племен папуасов¹²⁴ или банту¹²⁵, или на приподнятом настиле, как делают полинезийцы¹²⁶ и многие индейские племена Северной Америки¹²⁷, или, наконец,

122 Cp. с Preuss 1894: 307.

123 Spencer & Gillen 1904: 506, 517, W. E. Roth 1897: 166.

124 Krieger 1899: 177–9, Maclay 1875: 301–2; о меланезийцах см. Codrington 1891: 261, 268, 288; о нага см. Godden 1897: 194. Таитяне сохранили память о первобытной эпохе, когда живые держали тела покойных у себя дома; только позже, по мере развитию обычая, утвердилась практика возведения специальных домов для мертвых (Ellis 1839, 1: 404). На наш взгляд, нет причин сомневаться в аутентичности этой традиции, а ее эволюция наверняка типична.

125 Cp. с бакунду (Seidel 1896: 277); с апинджи (Chaillu 1863: 512); с вапаре (Baumann 1891: 238).

126 Cp. с Таити (Ellis 1839, 1: 404 и Cook, цит. по Hawkesworth 1773, 2: 235); с гамбьерами (Moerenhout 1837, 1: 101–2, Cuzent 1872: 78).

127 Yarrow 1881: 158, 168, Schoolcraft 1856, 4: 65, Keating 1824, 1: 345, Catlin 1842, 1: 87, Adair 1775: 129. [Классик ранней американской

временными погребениями, в основном практикуемыми южноамериканскими индейцами¹²⁸, нет существенной разницы. Все это различные формы предварительных погребений, которые, возможно, при технической классификации оказались бы в разных категориях, но в целом для нас эквивалентны. Все они преследуют одну цель, а именно: дать покойному временное обиталище, пока не закончится естественный распад трупа и не останутся лишь кости.

Однако некоторые погребальные обычаи, кажется, нельзя свести к этому общему типу. Например, цель бальзамирования — как раз предупредить тление плоти и превращение тела в скелет. Кремация, с другой стороны, предотвращает естественную трансформацию трупа за счет быстрого и почти полного уничтожения. Мы уверены, что эти способы избавления от тела в сущности не отличаются от форм предварительного погребения, которые мы перечислили. Развернутая демонстрация этого тезиса уведет нас слишком далеко от темы, и достаточно лишь кратко обозначить причины, по которым, с нашей точки зрения, он корректен.

Сперва отметим, что в некоторых случаях естественная мумификация сопутствует обычаю оставлять труп на открытом воздухе или временно погребать его. Причина такого эффекта — иссушающие свойства почвы

этнографии Генри Скулкрафт, на которого ссылается Герц, описывает не «многие племена», а группу племен дакота. — Прим. ред.]

128 Simons 1825: 792, Candelier 1893: 216, а также утверждения, цитируемые Пройсом (Preuss 1894: 126).

или воздуха¹²⁹. Более того, даже когда тело не собираются сохранять искусственно, его не всегда оставляют полностью на произвол судьбы. Так как трансформация болезненна и опасна не только для души покойного, но и для окружающих, часто предпринимаются определенные шаги для ускорения распада, снижения его интенсивности или нейтрализации наиболее отвратительных эффектов. Возле покойного оставляют горящий огонь, чтобы сдерживать злое влияние, а также согреть блуждающую душу и успокоить тело¹³⁰, окруженное ароматным дымом и смазанное душистыми маслами¹³¹. Разница между этим обычаем и практиками копчения трупа на плетеной раме¹³² или рудиментарного бальзамирова-

129 Swan 1857: 70–1, Yarrow 1881: 166 Preuss 1894: 186. Среди египтян мумификация сперва, вероятно, происходила естественным образом — искусственное бальзамирование появилось позднее (Maspero 1892, 1: 112, 116).

130 Точно так же на Тиморе матери приходится неподвижно сидеть у огня четыре месяца. Считается, что тепло и дым изменяют тело (Müller 1839–44: 275).

131 Курнаи иногда извлекают внутренности, чтобы иссушение происходило быстрее (Howitt 1904: 459) — это одна из подготовительных операций бальзамирования. На некоторых островах Меланезии гниение плоти ускоряют, поливая тело водой (Danks 1892: 354, Codrington 1891: 263).

132 Ср. с унгами Квинсленда (Howitt 1904: 467); с папуасами (Müller 1839–44: 72, Goudswaard 1863: 71, Finsch 1885: 86); с нигерийцами (Bosman 1705: 229, Roth 1903: 42); с фьортами (Dennett 1898: 22); с малагасийцами (Guillain 1845: 158, Grandidier 1886: 214, 222); с наблюдениями в Америке (Preuss 1894: 187).

ния¹³³ исчезающе мала. Чтобы перейти от естественного иссушения, после которого остаются только кости, к специальному способу высушивания, который превращает труп в мумию, достаточно озаботиться тем, чтобы предназначенное для финального погребения тело было бы минимально деформированным¹³⁴. В этом египетский погребальный ритуал по сути согласуется с верованиями и практиками индонезийцев: семьдесят дней бальзамировщик борется с гниением, которое пытается захватить тело, и только по окончании этого периода ставшее неуязвимым тело передается земле, душа отправляется на поля Иалу, а траур живых подходит к концу¹³⁵. Следовательно, вполне правомерно считать мумификацию особым случаем с практикой предварительного погребения.

133 Как и практиковалось на Таити (Hawkesworth 1773: 235, Ellis 1839: 400, 404, Cuzent 1872: 78, Turner 1884: 145, 148); ср. с ваганда (Decle 1898: 446); с антанкарана (Grandidier 1886: 217); с айнами Сахалина (Preuss 1894: 190); вдова вождя должна под страхом смерти защищать его тело от гниения в течение года, до похорон.

134 Мы уверены: ничто не доказывает, что это желание «естественное» и местного происхождения. Более того, большинство сообщений о нынешнем положении дел говорят о мумификации как об исключительном обряде, уготованном только для вождей или самых любимых детей. То, что практика искусственного сохранения трупа не отличается от обычая оставлять труп временно непогребенным, признать не так сложно, если учесть следующее: высохшие кости, которые остаются после разложения, становятся таким же вечным и неразрушимым телом, как и мумия.

135 Maspero 1875: 178, idem 1892: 292, 358; ср. Book of the Dead, ch. 154, Herodotus, II, 86, Genesis 50:3.

Что до кремации¹³⁶, обычно она не является финальным или полноценным актом, требуя исполнения дополнительного обряда позже. В древнем индейском ритуале, например, после сожжения останки аккуратно собирают вместе с пеплом и по истечении определенного периода помещают в надгробный памятник¹³⁷. Кремация и погребение

136 Здесь мы хотим обсуждать только кремацию, которой подвергают тело до (или во время) разложения; отложим спорадичную практику кремации костей во время последнего погребального обряда.

137 Oldenberg 1903: 494, Caland 1896: 99. Последний автор указывает (Caland 1896: 180) на параллель между возведением надгробного памятника и заключительными обрядами даяков. Более того, этот обряд в полной форме предназначен для глав семейства, которые принесли жертвы на трех больших кострах (ibid.: 128), что до прочих — их останки просто закапывают или бросают в реку (ibid.: 107). Но между этими церемониями существует лишь небольшая разница в масштабе и торжественности. Различные источники дают нам разную и неточную информацию о продолжительности задержки между кремацией и заключительной церемонией (ibid.: 99, 116, 130): самая распространенная практика на сегодняшний день — доставать останки на третий день, но в самой древней церемонии, похоже, обряд совпадает с окончанием десятидневного периода скверны. У древних ацтеков кости заключались в некую статую с маской покойного, ее хранили и почитали четыре года. Затем происходила вторая кремация, после которой останки покойного хоронили. Согласно поверью финальный обряд совпадал с вхождением души в последнее пристанище (Sahagún 1880: 221, Seler 1902–23, 2: 678, 746, Nuttall 1902: 25, 81). У толкотинов из Орегона окаменевшие кости возвращались вдове — она должна была носить их с собой в течение всего периода траура (около трех недель). Освобождение вдовы от обязанности происходит в момент, когда кости помещают в надгробный памятник (Ross Cox, цит. по Yarrow 1881: 144);

бение обугленных костей соответствуют первым и вторым похоронам у индонезийцев¹³⁸. Судя по всему, сама физическая природа обряда определяет интервал между первой и финальной церемонией. Интервал может быть сокращен настолько, что обе церемонии образуют единое целое¹³⁹, что, однако, не отменяет сути кремации как предварительной операции, которая занимает в системе погребальных обрядов то же место, что и обычай оставлять тело на открытом воздухе¹⁴⁰. С этим внешним сходством согласуется и более глубокое тождество: непосредственная цель предварительного погребения, как мы увидим — дать время полностью высохнуть костям. Эта трансформация

—
аналогично у тахали (Hale 1846: 203); ср. с рукуенами (Crevaux 1882: 120–1).

- 138 Это сходство еще заметнее у племени тода: кремацию трупа они называют «первыми похоронами», чтобы отличить от «вторых похорон», которые происходят по истечении более-менее длительного срока и заключаются в повторной кремации останков и финальном захоронении пепла. Во время перерыва между церемониями к останкам, завернутым в саван, относятся как к трупу (они называются одинаково); душа еще не может появиться в краю мертвых и считается злой, а ближайшие родственники — нечистыми и падают под табу. Перерыв длится по меньшей мере месяц, иногда больше года. Как видим, эти верования и практики в точности согласуются с обычными (Rivers 1906: 337, 364, 378, 403, 697, 701).
- 139 Так обстоят дела, например, у тлинкитов (Krause 1885: 222, 227).
- 140 У австралийских племен региона Мальборо кремация практикуется вместе с промежуточными похоронами и временным размещением трупа на платформе; сжигание эквивалентно другим способам избавления от тела (Howitt 1904: 470).

в глазах «примитивных» людей (*des “primitifs”*) — не просто физический распад: она меняет свойства трупа, превращает его в новое тело, а, следовательно, является необходимым условием для спасения души. Именно в этом и заключается смысл кремации: она не уничтожает тело покойного, но, напротив, воссоздает и позволяет войти в новую жизнь¹⁴¹. Таким образом, она служит той же цели, что и обычай временно оставлять тело на открытом воздухе¹⁴², но в разы ускоряет процесс¹⁴³. Разрушительное воздействие огня избавляет мертвых и живых от страданий и опасностей, связанных с трансформациями трупа, или

- 141 Эта тревога проявляется в молитвах к Агни во время индийской кремации: «Не уничтожай его (покойного), не делай ему зла; не ломай его конечности; когда изжаришь его, отправь его к нашим праотцам». Также замещающей мишенью разрушительной силы огня выступает привязанный к костру козел, которому позволяют убежать (Caland 1896: 59, 62, 67, 175). Разумеется, здесь много добавочных элементов, включая представление об Агни как о психопомпе, но нам кажется обоснованным видеть «примитивную роль огня», как считает Олденбург (Oldenberg 1903: 499), только в избавлении живых от опасного и нечистого объекта — трупа. Как бы далеко в прошлое мы ни заглядывали, очищающее действие кремации, как и весь похоронный ритуал, действует во благо и живых, и мертвых. Ср. с племенами Калифорнии (Powers 1876: 194, 207): душу можно спасти и освободить только с помощью огня.
- 142 Кремация может сочетаться с мумификацией, хотя последняя кажется ее полной противоположностью. Так, «квише собирали прах и с помощью смолы делали твердым, чтобы вылепить статую, на которую вешали маску с лицом, напоминающим лицо умершего; статую помещали в могилу» (Brasseur de Bourbourg 1861: 192–3).
- 143 Rohde 1898, 1: 30–2.

по меньшей мере значительно ускоряет их, разом уничтожая плоть¹⁴⁴ и редуцируя тело до неизменных элементов, что в естественных условиях происходит медленно и постепенно¹⁴⁵. Таким образом, между кремацией и различными видами временного погребения существует разница по длительности и средствам, но не по сути.

Во всех изученных обрядах мягкие части трупа, если не сохраняются специально, то уничтожаются ради

144 В индийских ритуалах кремационный огонь (который необходимо полностью затушить по окончании обряда) носит имя *kravyāda* — «поедатель плоти» (Caland 1896: 113).

145 Также существуют промежуточные формы между обычаем оставлять труп временно непогребенным и полной кремацией: труп держат непогребенным всего несколько дней, и, как только это становится возможным, с костей снимают плоть; так мы получаем частичную кремацию, цель которой — быстрее иссушить кости и уничтожить нечистые части. Ср. с санти из Южной Каролины (Lawson у Mooney 1894: 79); с гавайцами (Ellis 1839: 132, 359, Preuss 1894: 309–10). Некоторые авторы сообщают, что кремация происходит после долгой отсрочки, когда разложение достигает финального этапа. Ср. с тлинкитами (Krause 1885: 222, 234, Erman (1870: 380); с некоторыми галиби (Biet 1664: 392). Надо отметить, что в двух случаях из перечисленных тело кремируют после того, как его некоторое время держат в доме. Мы не настаиваем, что сжигание тела повсеместно заменило промежуточные похороны или обычай оставлять труп непогребенным — бессмысленно усложнять наш тезис исторической гипотезой, которую невозможно доказать. Мы лишь хотим установить, что между различными практиками существует тождество и что они решают одни и те же фундаментальные проблемы. Идею, что кремация лишь воспроизводит и ускоряет естественный процесс разложения, выдвинул, хотя и с несколько иным подходом, Кляйнпауль (Kleinpaul 1898: 93–5).

очищения: их рассматривают лишь как бранные и нечистые элементы, от которых следует избавиться кости. Но мы встречаем куда более сложные представления в свете практики, известной как эндоканнибализм¹⁴⁶, которая заключается в ритуальном поедании плоти покойного родственниками. Этот обычай, очевидно, не имеет исключительной целью очистить кости. Это и не обычная жестокость, как простой каннибализм, и не утоление физического голода. Это священная трапеза, в которой могут участвовать лишь определенные группы членов племени¹⁴⁷, а женщины, по крайней мере среди бинбинга, строго исключаются. Благодаря этому обряду живые перенимают энергию и особые свойства, таящиеся в плоти покойного. Если позволить плоти разложиться, сообщество (*la communauté*) потеряет силу, принадлежащую ей по праву¹⁴⁸. Но в то же время эндоканнибализм

146 Steinmetz 1896.

147 Природа этих групп в разных племенах варьируется (Spencer & Gillen 1904: 548, Howitt 1904: 446–9).

148 Это намерение наиболее ярко проявляется в отдельных случаях инфантицида. После лишения жизни ребенка следует поедание его плоти старшим братом или сестрой, которых это должно укрепить (Howitt 1904: 749–50, Spencer & Gillen 1904: 608). Хауитт сообщает о распространенной вере в магические свойства человеческого жира: в нем находится сила и здоровье человека. В некоторых племенах, например диери, едят только жир (Howitt 1904: 367, 411, 448). Впрочем, мы не настаиваем, что это исчерпывающее объяснение: так, у тех же диери поедание жира покойного успокаивает родственников и облегчает их горе: целью по-прежнему является положительная перемена в состоянии скорбящих и в этом случае.

избавляет покойного от ужаса медленного и страшного гниения, превращая его тело сразу в скелет. С другой стороны, эта практика гарантирует, что плоть будет похоронена более почетным способом¹⁴⁹. В любом случае, существование подобной практики не привносит ничего существенно нового в общий класс явлений, который мы пытаемся здесь определить, ведь после поглощения плоти кости точно так же собираются и хранятся родными покойного в течение определенного времени, в конце которого справляются заключительные похороны. В это время душа якобы обитает рядом с костями и священным огнем, возжигаемым вблизи, а на ближайших родственниках налагается обет молчания¹⁵⁰. Таким образом эндо-

149 Турбалы оправдывают этот обычай проявлением любви к покойному: «Так они знали, где он находится, и его плоть не смердела» (Howitt 1904: 752). Ср. с южноамериканскими индейцами (Preuss 1894: 218): обращенный в христианство масуруна жаловался, что в новой вере его съедят черви, а не родные.

150 Мы следуем данным наблюдений над племенем бинбинга (Spencer & Gillen 1904: 549–54). Кости, обернутые в кору, сперва какое-то время хранятся на платформе, пока совершенно не высохнут; затем их опять заворачивают в кору и помещают на вершину шеста-рогатки, иногда посреди лагеря, и оставляют там на год или больше. Интересно сравнение, предложенное самими авторами, указанных обрядов и тех, что наблюдаются у соседнего племени гнанджи (Spencer & Gillen 1904: 543): у последних эндоканнибализм практикуется в исключительных случаях — труп сперва держат на платформе на дереве, пока с костей не сойдет большая часть плоти, затем кости оборачивают в кору и оставляют на платформе, пока они не высохнут до такой степени, что их будет легко разъединить, затем их снова оборачивают и оставляют на дереве,

каннибализм, какими бы ни были его непосредственные причины, занимает свое место среди различных рассмотренных практик, в ходе которых в промежуточный период между смертью и последними погребальными обрядами оголяются кости покойного.

Мы видим, что период ожидания в подавляющем большинстве случаев совпадает с реальной или предполагаемой длительностью разложения. Обычно финальные погребальные обряды проводятся над высушенными и уже практически не подлежащим изменению останками. Таким образом, естественно предположить, что институт предварительных похорон и представления, порожденные процессом разложения трупа, связаны: немисливо проводить обряд финального погребения, пока покойный пребывает в оскверненном состоянии¹⁵¹. Это толкование — не бесосновательная гипотеза: мы находим его в виде догмы в Зенд-Авесте. Для последова-

пока они не побелеют, и только тогда происходит финальная церемония. Между двумя обычаями можно увидеть сходство: период времени, когда с костей сходит плоть, у гнанджи замещает обряд поедания плоти родственниками. Далее мы переходим от прибрежных племен к центру Австралии, например, к обычаям племени кайтиш, заключительные погребальные ритуалы которых происходят через семь месяцев пребывания тела на дереве, когда с костей исчезает вся плоть (Spencer & Gillen 1904: 508, Howitt 1904: 470, 753). Ср. с ботокудо (Preuss 1894: 219); с чирихуана (Vega 1688: 278).

151 Это объяснение предложил Грандидье (Grandidier 1886: 214), говоря о малагасийцах: «Этот обычай, кажется, имеет целью, чтобы кости не были похоронены с остатками разложения, которые считают нечистыми».

телей маздаизма труп — образец нечистого объекта¹⁵², и существуют бесчисленные правила, чтобы сохранить от заразы смерти людей и вещи, принадлежащие доброму миру. Нечистый контакт с мертвым телом оскорбляет святость земли, воды и огня¹⁵³: тело необходимо отправить на далекую и чистую вершину и, по возможности, в каменную постройку¹⁵⁴, «куда придут собаки и птицы, падаль едящие»¹⁵⁵. Стервятники и дикие звери, как верят парсы, очищают труп, потому что именно в плоти живет Насу¹⁵⁶, демоническая скверна. Год спустя, когда кости уже чистые и сухие, земля, на которой они лежат, становится чистой¹⁵⁷, и к ним можно прикасаться, как объясняет Ормазд¹⁵⁸, без риска осквернения. Настает момент, когда их можно отправить в оссуарий — последнюю гробницу¹⁵⁹. Таким образом, в зороастризме функция обычая

152 Darmesteter 1892–3, 2: X, 146.

153 Vendidad III, 8 след.; VII, 25 след.

154 Это знаменитые «башни молчания», или *dakhma* (Darmesteter 1892–3, 2: 155).

155 Vendidad VI, 44, VIII, 10. Очень важно, чтобы трупы «смотрели на солнце» (III, 8 n. 14; VII, 45).

156 Друш-йа-Насу — дэв трупного разложения в зороастризме (часто представляется в образе мухи), делает тело умершего своим жилищем. — Прим. ред.

157 Vendidad VII, 46.

158 Vendidad VIII, 33 след. Это заявление предшествует описанию основного принципа: «сухое не должно смешиваться с сухим».

159 См. Vendidad VI, 49 след., а также примечания. Обычай повторных похорон ушел в прошлое. Среди современных парси «сухие ске-

ременно оставлять тело на открытом воздухе — изолировать труп, который считается опасным, и в то же время обеспечить его очищение. Но, возможно, текст Авесты лишь показывает нам итог поздней теологической обработки и трактовки: следует раскрыть, каким значением наделяют превращение тела в скелет исторически более ранние общества.

Индонезийские источники позволили нам увидеть симметрию или параллелизм между состоянием тела, вынужденного ждать определенное время перед тем, как оказаться в финальной могиле, и состоянием души, которую окончательно пустят в край мертвых, когда будут завершены финальные погребальные обряды. Но в других этнографических ареалах эти две группы фактов связаны заметней. Некоторые карибы из Французской Гвинеи на время помещают покойного внутрь ямы, где его сажают на трон, со всеми украшениями и оружием; ему приносят еду и питье, пока кости окончательно не оголятся, поскольку, как они утверждают, покойные «не уходят, пока не лишатся плоти»¹⁶⁰. Точно так же у ботокудо:

—
леты сбрасываются дважды в год» в центральный колодец *dakhma* (Darmesteter 1892–3, 2: 156). Но в древнем обычае, который еще соблюдали в IX веке, *dakhma* была чем-то вроде лазарета, из которого затем извлекались очищенные останки мертвых. Сравнение иранских и индийских традиций подтверждает наши интерпретации кремации.

160 Biet 1664: 392. В конце этого периода устраивается заключительное погребение, к которому мы еще вернемся. Ср. Roth 1897: 165 касательно племени булия в Квинсленде: «Когда дикарь перестает

душа остается в окрестностях гробницы до завершения распада трупа, все это время она пугает живых, которые осмеливаются подойти близко¹⁶¹. Таким образом, эти племена прямо связывают разложение трупа с верой во временное пребывание души на земле, а также с обязанностями и страхами, которые произрастают из этой веры.

То, что душа покидает этот мир окончательно лишь после полного разложения человеческого трупа, не случайно. Подобное представление связано с известным поверьем: чтобы заставить материальный объект или живое существо перейти из нашего мира в другой, чтобы освободить его душу или вызвать ее к жизни, необходимо его разрушить. Разрушение может быть моментальным, как при жертвоприношении, или медленным, как при постепенном обветшании вещей, помещенных в священное место или гробницу. Когда видимый объект исчезает, он воссоздается в запредельном мире, в лучшем или худшем виде¹⁶². То же верование касается души и тела покой-

приносить еду и табак на место погребения, он расплывчато говорит, что труп "постарел и ушел куда-то в другие края". У христианизированных туземцев островов Паумоту вдова и родственники покойного навещают могилу каждую ночь и обязательно приносят еду. Обычай следует соблюдать две недели — период, как считается, связанный с разложением трупа (Stevenson 1900: 185, 201).

161 Rath, цит. по Koch 1900: 26; вторые похороны не упоминаются.

162 Ср. Tylor 1876, 1: 558. Также ср. Mariner 1817, 2: 129 о фиджийцах. Geological Survey 1895: 55 L (об эскимосах острова Лабрадор): считается, что духи вещей освобождаются, когда вещи разрушаются. В ирландской истории, приведенной Муни (Mooney 1888: 295), сын

ного. У айнов «смерть не совершается в мгновение»: пока не окончилось разложение, жизнь и душа в какой-то степени пребывают внутри или рядом с гробницей — «душа постепенно освобождается из брэнного жилища», и в это время нельзя ее тревожить¹⁶³. Идентичную идею мы встречаем с куда большим количеством деталей у одного племени с северо-запада Америки: разложение трупа продолжается, пока души умерших приходят каждую ночь и снимают плоть с костей, чтобы отнести в дом душ, расположенный в центре земли. Когда этот труд завершается, покойный обретает новое тело, похожее на прежнее, за тем исключением, что кости остаются на земле¹⁶⁴.

Кроме духовного двойника своего тела человек получает и новую душу, подвижную и сравнительно независимую. В течение жизни на земле душа может периодически покидать тело и существовать сама по себе,

заказывает одежду для покойного отца и носит ее сам: как только он ее изнасит, она отправится к отцу в другой мир.

163 Batchelor 1892: 561. Относительно вещей существует то же представление. Автор не упоминает о промежуточных похоронах; об айнах с Сахалина см. Preuss 1894: 114, 190. Фисон обнаружил схожее верование в Австралии (Fison 1881: 140).

164 О племени мака см. Swan 1870: 84 (также 78, 83, 86; о клаллам и твана см. Eells, цит. по Yarrow 1881: 171, 176). Последние племена оставляют труп в приподнятой лодке, заключительные похороны проходят девять месяцев спустя. У мака в настоящее время труп погребается сразу после смерти, но, похоже, остаются заметные следы старого обычая.

а после смерти способна вести независимую жизнь. Более того, именно ее уход становится причиной того, что тело начинает разрушаться. Тем не менее сохраняется и вышеуказанное мнение: если душа и попадает в край мертвых мгновенно, она все равно ощущает на себе изменения, происходящие с телом. На нескольких меланезийских островах верят, что, пока длится гниение, душа слаба. После прибытия в другой мир она поначалу неподвижна: волшебные силы, которыми она обладает, временно неактивны. Когда же от запаха не останется и следа, душа обретает подвижность и новую силу, становится тиндало (*tindalo*) — духом-хранителем, которому поклоняются живые — «она больше не человек»¹⁶⁵. Возможно, это последнее утверждение следует воспринимать буквально, ведь души мертвых в Меланезии, или большинство из них, часто живут в телах различных животных, обычно в акулах и птицах-фрегатах¹⁶⁶. Смерть завершается только с окончанием распада. Лишь тогда покойный перестает существовать в этом мире и переходит к новой жизни.

165 Codrington 1891: 260 (также 257, 277, 286). Автор сообщает, что на острове Саа следуют тем же практикам (соблюдая различия между мертвыми), ускоряющим разложение или предотвращающим неприятные трупные выделения. Так души, богатые *mana*, быстрее станут активными и свободными, и только они станут тиндало (Codrington 1891: 253, Penny 1881: 56). Также встречается идея о временных скитаниях души по земле (Codrington 1891: 267, 284, Penny 1881: 55). Ср. Reports... 1904, 5: 355.

166 Codrington 1891: 179–80, Penny 1887: 56.

Неудивительно, что похожие представления можно встретить на Мадагаскаре, ведь народы на этих островах родственны индонезийцам. Сиханака верят, что, пока плоть отделяется от костей, душа переживает страшные страдания: если она их преодолет, то будет жить вечно в виде духа, если уступит, то должна будет вселиться в тело бабочки¹⁶⁷. Хотя не исключено, что первоначальные верования несут отпечаток иноплеменных элементов, примечательно, что переходный период считается периодом испытаний и что страдания души связаны с трансформациями тела. Но самое распространенное поверье среди малагасийцев заключается в том, что жидкие продукты распада тела порождает некое фантастическое животное, которое является не чем иным, как новым воплощением души. По этой причине жидкости аккуратно собирают в глиняные горшки. Иногда их сбрызгивают кровью быка, чтобы перерождение покойного произошло наверняка. Среди бецилео запрещено хоронить останки или работать в поле, пока покойный не «вернулся» в образе маленького червя¹⁶⁸. В разных формах варьируется одна и та же мысль: распад прежнего тела

167 Lord 1883: 95.

168 Richardson 1875: 73 (о бецилео), Shaw 1878: 6–7, Sibree 1880: 277, Grandidier 1886: 221, 225, 231, 217, Guillain 1845: 158. В случае смерти уважаемого человека бецилео через несколько месяцев ищут на могиле змею и с церемониями относят в город, хранителем которого она впредь становится. Ср. Hollis 1905: 307: душа богача или шамана переходит в змею, как только сгнивает труп; змея переносится в крааль своих детей и присматривает за ними.

обуславливает и готовит появление нового, в котором впредь будет обитать душа.

Нужно остерегаться и не придавать подобным представлениям обобщающие или объяснительные свойства, которыми они не обладают. Безосновательно принимать какую-либо конкретную идею за универсальную истину: например, утверждать, что новое тело покойного всегда образуется благодаря распавшейся плоти¹⁶⁹. На самом деле, как мы увидим далее, часто материальной поддержкой развоплощенной души являются кости. Эти противоположные концепции согласуются по сути: они по-разному выражают постоянную тему. Эту тему, кажется, составляют два убеждения. Первое: смерть — не мгновенный акт, а длительный процесс, который считается оконченным только после распада тела. Второе: смерть — это не только разрушение, но и переход: со смертью происходит перерождение — пока старое тело гибнет, образуется новое, в котором душа, если исполнены надлежащие обряды, войдет в свое новое существование, часто более совершенное, чем предыдущее.

В течение всего этого периода, пока смерть еще не завершилась, к покойнику относятся так, словно он еще жив: подносят еду, родственники и друзья составляют ему компанию и разговаривают с ним¹⁷⁰. За ним остаются

169 К этому заключению пришел Кляйнпауль (Kleinpaul 1898: 31–4): «Самое главное, что мертвец должен улечься; для примитивных народов распад представляет собой нечто вроде сублимации, продукты которой образуют высшее существо».

170 Ср. примечание 113, а также Grandidier 1914: 225 и Candelier 1893: 218 о гуахино. Ближайшие родственники в течение девяти дней зажигают

права на жену, которые он ревностно блюдет. Вдова — буквально жена человека, в котором происходит смерть: в течение этого времени она считается нечистой, проклятой и во множестве обществ обречена влачить жалкую жизнь изгоя. Только в ходе финальной церемонии она освобождается от этого статуса и может получить разрешение от родни покойного либо вновь выйти замуж, либо вернуться к своей семье¹⁷¹. Точно так же иногда остается

костры и приносят еду на могилу, «так как в их глазах человек мертв только через девять дней». Отметим, что этот период не совпадает по продолжительности с промежуточными похоронами, которые длятся один или два года (до полного иссушения костей); ср. Simons 1885: 792, Ellis 1839, 1: 404, Riedel 1886: 267 (о жителях островов Ару).

171 См. Wilken 1886 (Appendix). Часто верят, что душа покойного постоянно следует за вдовой и следит за ее поведением. Отметим, что даже в сообществах, где практикуется левират, новый брак часто не заключается до финальной церемонии. Впрочем, иногда (например, среди чиппева (Yarrow 1881: 184) он может заключаться раньше, тем самым облегчая траур вдовы или вообще освобождая от него. В этом случае нет преемственности как таковой — жизнь покойного продолжает родной или двоюродный брат (Caland 1896: 42). Сообщения об этих фактах многочисленны и хорошо известны, мы приводим только некоторые из них: Spencer & Gillen 1899: 502; idem 1904: 507; о жителях островов Ару см. Riedel 1886: 268; о папуасах см. Hasselt 1891: 10, Rosenberg 1878: 434; о маори см. Taylor 1870: 99; о жителях острова Гилберта см. Meinicke 1876, 2: 339, Lafitau 1724, 2: 439; о толкотинах см. Yarrow 1881: 145; о племенах Гиваны см. Koch 1900: 70–71; о нигерийцах см. Kingsley 1897: 483, Dieterle 1883: 756; о фьортах см. Dennet 1898: 24, 114, 156; о ба-ронга см. Junod 1898: 66; о малагасийцах см. Grandidier 1886: 217, 226, Rabe 1877: 65. Как признает Вилкен, ничто не подтверждает, что ритуальное убийство было изначально общим правилом.

нетронутым и наследство до того дня, пока покойный не покинет мир по-настоящему¹⁷². Но самыми информативными примерами в данном случае являются те, которые относятся к порядку наследования власти царями и вождями.

Обычай не назначать преемника вождя до финальной церемонии, который мы уже встретили на Тиморе, наблюдается у многих представителей разных этнических групп¹⁷³. Можно представить себе опасности подобного

172 Так происходит, например, у ба-ронга (Junod 1898: 56, 67), сенга из португальского Замбези (Dede 1898: 234); ср. с барабра (Ruete 1899: 339).

173 Индейцы Коста-Рики (Gabb 1875: 507, Bovallius 1889: 78); фьорты (Dennett 1898: 178 и прим. 24); ба-ронга (Junod 1898: 56, 128); ваньямвези (Stuhlmann 1894: 90–1); тонга (Baessler 1895: 332–4).

Тот же феномен обнаруживается в другой форме среди нигерийских племен Либерии: труп царя хоронят только тогда, когда умирает его преемник. В течение периода правления преемника, совпадающего по длительности с промежуточными похоронами, бывший царь, «который не считается по-настоящему мертвым», присматривает за ним и помогает в делах. Таким образом, царь правит по-настоящему только в период между своей смертью и смертью его преемника: при жизни *de facto* осуществляется лишь регентство (Buttikofer 1888: 34, 83–4). Признаки того же обычая встречаются у бенинцев: вступление нового царя на престол может случиться только тогда, когда заканчивается смерть предыдущего царя. Чтобы убедиться в этом, допрашивают слуг, похороненных с ним заживо. Пока они отвечают, что «царь очень болен», ему приносят еду и весь город скорбит. Когда они перестают отвечать, то на четвертый или пятый день на трон восходит наследник (Roth 1903: 43, ср. Nassau 1904: 220–1).

междущарствия, которым подвергается общество. Смерть вождя приводит к «недугу» социального организма (*le corps social*), который, особенно если процесс затягивается, может иметь тяжкие последствия. Кажется, удар, который сражает главу сообщества в лице священной личности вождя, временно прекращает действие моральных и политических законов и высвобождает страсти, сдерживаемые социальным порядком¹⁷⁴. Поэтому так распространены обычаи хранить смерть вождя в тайне в течение неопределенного срока времени. Только самые прибли-

174 Период анархии или неких сатурналий после смерти вождей или их родственников — обычное дело в некоторых обществах. На Фиджи есть племена, которые вторгаются в столицу и совершают преступления, не встречая никакого сопротивления (Fison 1880: 140), так же на Каролинских островах (Kubary 1886: 7, 1885a: 70 п. 1) и у маори (Colenso 1881: 59, 63, Dumont d'Urville 1859: 448): семью покойного вождя лишают запасов еды и движимого имущества. Отметим, что та же реакция следует на каждое нарушение табу. Смерть вождя — настоящее святотатство, за которое должна понести наказание его свита, разграбление чужаками — необходимое искупление.

На Сандвичевых островах люди впадают в состояние неконтролируемой ярости, у которого даже есть свое название: тогда совершаются поступки, которые в обычное время считаются преступными (поджоги, ограбления, убийства и т. д.), а женщины открыто занимаются проституцией (Ellis 1839, 4: 177, 181, Campbell 1816: 143); ср. с Марианскими островами (Le Gobien 1700: 68), с островами Гамбье (Cuzent 1872: 118); с бецилео (Shaw 1878: 6–7); с тчи (Dieterle 1883: 757); с вайда (Bosman 1705: 390): «Как только о смерти царя становится известно, все начинают воровать у соседей... и ни у кого нет права наказывать преступника, словно вместе с царем умирает и правосудие». Воровство прекращается, как только объявляют имя преемника.

женные к покойному знают правду, и они правят от его имени — для прочих вождь всего лишь болен¹⁷⁵. На Фиджи тайна хранится в период между четырьмя и десятью днями. Когда подданные, начинающие что-то подозревать и которым не терпится с полным правом приступить к грабежам, приходят осведомиться о смерти вождя, им отвечают, что «его тело уже разложилось». Разочарованным гостям остается только убраться восвояси: они опоздали и упустили свой шанс. Здесь реализуется идея, добавляет автор, наблюдавший за этими обычаями, что на начальных этапах распада тела вождя власть нельзя передать премнику: рука покойного уже не держит скипетр, но еще и не отпустила его¹⁷⁶. Нужно ждать, пока король не умрет до конца, прежде чем воскликнуть «Да здравствует король!».

Если для завершения смерти нужно время, то и злые энергии, которые она пробуждает, не истощаются в один момент: они действуют внутри общины и угрожают новыми жертвами. Конечно, некоторые обряды в какой-то степени способны ослабить угрозу, источаемую скверной трупа¹⁷⁷, но тем не менее он всегда остается источником

заразы. Место предварительного погребения распространяет вредоносное влияние¹⁷⁸, от которого живые держатся подальше. Страх из-за близости смерти так велик, что часто вызывает целые миграции: например, на Андаманских островах туземцы после похорон бросают деревню и разбивают лагерь с временными убежищами. Они не возвращаются домой, пока не пройдет несколько месяцев и не настанет время для заключительной церемонии¹⁷⁹. Табу, которое связано с человеком, пока он остается пристанищем смерти, распространяется не только на место, где он находится, но и на принадлежавшие ему предметы: на разных островах Меланезии нельзя прикасаться к лодке покойного, его деревьям или собаке, пока это табу не будет снято финальными похоронами¹⁸⁰.

175 См. предыдущее примечание; ср. Grandidier 1886: 218, 220.

176 Файсон (Fison 1881: 141) не упоминает о повторных похоронах. Уильямс (Williams 1858: 187) лишь утверждает, что на Вануа-Леву смерть царя — сигнал к резне, его смерть никто не держит в секрете. Тот же автор сообщает (ibid.: 204) об интересной традиции, которая, кажется, доказывает прежнее существование обряда эксгумации (ibid.: 198).

177 Так, на Таити церемония, которую устраивают сразу после того, как труп помещают на платформу, означает «похороны скверны», чтобы она не затронула живых (Ellis 1839: 401–3). Ср. с маори (Taylor

1870: 99). Точно так же ритуал Авесты предписывает, чтобы к телу привели «четыреглазую желтую собаку», вид этой собаки «сражает инфекцию». Четко говорится, что этот ритуал *sagdid* снижает, хотя и не подавляет целиком опасность скверны (Darmesteter 1892: XI, 149, Vendidad VII, 29, VIII, 16).

178 На Таити для этого есть особое название — *aumiha* (Ellis 1839: 405). Среди брибри на Коста-Рике самое нечистое (после тела впервые забеременевшей женщины) — это труп. Животное, которое проходит мимо временного места упокоения, осквернено и должно быть убито, его плоть есть нельзя (Gabb 1875: 499). Аналогично *dakhma* — проклятые места, где «шныряют орды демонов, зарождаются болезни» и совершаются преступления (Vendidad VII, 56).

179 Man 1882: 281, Man 1883: 141. Вокруг брошенной деревни развешивают венки из листьев, чтобы предупредить об опасности путешественников.

180 Verguet 1885: 193, Somerville 1899: 404.

Институт траура¹⁸¹ связан с теми же представлениями. Трупная скверна не исчезает какое-то время потому, что смерть длится вплоть до исполнения финальных обрядов, и потому, что в силу родственных обязательств многие продолжают быть тесно связаны с покойным. Это более чем очевидно по данным, полученным из Индонезии, согласно которым в промежуточный период устанавливается некая внутренняя связь между состоянием покойника и состоянием его близких родственников¹⁸². Нагляднее всего это демонстрирует сказка маори о последних словах вождя его сыну. «Три года, — говорит он ему, — ты должен хранить святость и жить вдали от племени... ибо в это время мои руки будут сгребать землю, а рот будет наполняться червями и гнилью — единственной пищей, что дается духами в подземном мире. Затем, когда моя голова отпадет от тела и настанет четвертый год, разбуди меня ото сна, пролей на мое лицо дневной свет. Когда я восстану, ты будешь ноа (ноа) — свободен»¹⁸³.

181 Под этим словом мы понимаем не тяжелый душевный кризис, который начинается сразу после смерти, иногда после агонии, но устойчивое и продолжительное состояние, которому подвержены в течение определенного периода некоторые родственники. Об этой разнице (не всегда абсолютной) см.: Ellis 1839: 407, Lafitau 1724; 2: 438, Nassau 1904: 219.

182 Среди тогда слово *kedr*, т. е. «труп», одновременно обозначает интервал между первыми и вторыми похоронами и особое состояние, в котором пребывают родственники покойного в тот же период (Rivers 1906: 368).

183 Shortland 1882: 52. Шортланд в своем отчете добавляет, что перед окончанием установленного периода сын нарушил один из запре-

Таким образом, переживание траура представляет собой ничто иное, как резонанс, возбуждаемый в живых изменениями, происходящими с покойником¹⁸⁴.

Солидарность, которая объединяет покойника и его ближайших родственников, в некоторых обществах выра-

тов — «тогда священные останки отца обратились против него и он умер». Стоит отметить, что здесь душа покойного, согласно верованиям, переживает переходный период в темном краю мертвых под землей. Возможно, существует связь между этим убеждением и тем, что в данном случае формой промежуточных похорон является погребение под землей; конечное предназначение душ вождей — воссоединение с богами на небе (Taylor 1870: 100). В приведенном сообщении не стоит видеть исключительно безосновательную фантазию умиряющего; предписанные ритуалы действительно соблюдаются, задержка перед эксгумацией занимает только два года (Taylor 1870: 99, Tregear 1889: 105). Хотя стоит отметить, что среди тех же маори ближайший родственник покойного после правильно выполненных ритуалов может разорвать узы с покойным и освободиться таким образом от наложенных на него обязательств — тогда период траура заметно сокращается (Shortland 1882: 53–63).

184 Мы высказали предположение, что там, где траур не совпадает с периодом промежуточных похорон, время траура сокращается (с. 109) («Все это не всегда так просто, как, например, можно наблюдать у оло-нгаджу...»). Этот факт можно проиллюстрировать историческими данными, если говорить о Фиджи. На этом острове (где четко выделяется обряд первых похорон) траур длится от десяти до двадцати дней. Но сейчас этот период называется «сотня ночей» — именно столько длится траур и промежуточные похороны на других меланезийских островах. Следовательно, можно прийти к выводу, что траур на Фиджи, который изначально длился сто дней, сократился. Ср. Wilken 1887: 349, Codrington 1891: 282–4, Somerville 1897: 403–4.

жается в виде обычаев, примеры которых мы встречали у индонезийцев. Эти родственники, особенно вдова, вынуждены ежедневно или в определенные дни собирать жидкие продукты распада плоти, чтобы размазывать по своему телу или добавлять в еду¹⁸⁵. Те, кто соблюдает эти обычаи, объясняет их тем, что так они выражают любовь к покойнику и то горе, которое они переживают из-за утраты. Но этих мотивов недостаточно, чтобы объяснить обряд. Часто он обязателен: женщин, которым выпадает этот долг, могут покарать смертью, если они не подчинятся¹⁸⁶. Таким образом, это не просто вопрос естественного проявления личных чувств, а вынужденное разделение живыми того положения, в котором находится покойник. Смерти следует отдавать должное, чтобы она не продолжила свое разрушительное действие внутри группы. Взаимодействуя таким образом с покойником, живые защищают себя и избавляют сообщество от новых трагедий. Иногда они надеются достичь этого, усвоив

185 Ср. с австралийцами (Spencer & Gillen 1904: 530, Howitt 1904: 459, 467–8, 471); с папуасами Новой Гвинеи (Turner 1884: 348, Hasselt 1886: 118); с жителями острова Туд в Торресовом проливе (Gill в Reports... 5, 1904: 258); с жителями острова Апу (Kolff 1840: 167, Riedel 1886: 267, Ribbe 1888: 191, Webster 1898: 209); с обитателями Новой Британии, островов Бэнкс и Гилберта (Danks 1892: 354, Codrington 1891: 268, Hale 1846: 99–100, Meinicke 1876: 339); с малагасийцами (Grandidier 1886: 217). В племени толкотинов из Орегона во время кремации тот же обычай соблюдает вдова (Cox, цит. по Yarrow 1881: 144).

186 Spencer & Gillen 1904: 530, Hasselt 1886: 118.

черты покойного¹⁸⁷ или переняв магическую силу, находящуюся в трупе¹⁸⁸. В силу ли долга или личного интереса эти люди живут в тесном и продолжительном контакте со смертью, поэтому общество живых отвергает их¹⁸⁹.

Эта опала не обязательно связана с тем, что живые физически контактируют с трупом. Пока смерть активна, ближайšie члены семьи покойного являются мишенью «таинственного действия злых сил». В обществах, еще не сильно затронутых цивилизацией, не существует четкого разделения между несчастьем и нечистым состоянием: смерть страшно оскверняет скорбящих¹⁹⁰. Страдает сама их физическая идентичность: их тела с трудом отличаются от трупа. «Народу отвратительно мое тело, — говорят хупа в трауре. — Вот почему я не разжигаю свой костер там, где разжигают они, не ем то, что едят другие, не смотрю на людей, ведь мое тело их пугает»¹⁹¹. Они поистине

187 Потому эти обычаи часто путают с настоящим эндоканибализмом.

188 Нередки случаи, когда табуированный предмет обладает магической силой, которую можно использовать при некоторых условиях. Данный обряд может стать обычной магической операцией, уже не связанной с трауром (Kingsley 1897: 478; dos Santos, цит. по Theal 1897, 7: 289).

189 Точно так же бальзамировщиков на Таити во время их работы избегали, если это было возможно, поскольку на них переносилась скверна смерти; они не могли есть самостоятельно из страха, что еда, испорченная соприкосновением с их руками, может привести к их смерти (Ellis 1839: 403).

190 Junod 1898: 55, 471, Casalis 1859: 269.

191 Goddard 1903, I: 78; idem, II: 35. Люди в трауре, как и женщины во время менструации, попадают в разряд людей с «плохим телом»,

«народ смерти»¹⁹²: живут в темноте¹⁹³, «умирают» с социальной точки зрения, потому что любое их участие в коллективной жизни только шире распространит проклятье, которое они переносят¹⁹⁴.

оскверненных. Среди уналитов Аляски в первый день после смерти все жители деревни считают себя мягкими и бессильными, они способны только на робкую защиту от злых воздействий. На следующий день они заявляют, что окрепли. На третий день, пока труп замерзает, возвращаются к «обычной твердости» и они; наконец ванна из мочи избавляет их от зла и делает сильным тело (Nelson 1899: 313). Мы видим, что между состояниями трупа и выживших существует тесная связь. Стоит ли рассматривать подобную практику как частную форму (учитывая арктический климат) общего верования относительно распада тела? Отметим, что душа не покидает землю до четвертого дня после смерти и что, по крайней мере среди эскимосов нижнего Юкона (квикпагемут), похороны в это время не устраиваются (Jacobsen 1884: 196, см. далее с. 99 («Мы сосредоточились на иллюстрации отношений...»)).

192 Так называют людей в трауре на острове Мабуиаг (Reports... 5, 1904: 249).

193 Среди басуто одно и то же слово обозначает и темноту, и траур (Casalis 1859: 335).

194 В качестве примера приведем траурные табу у квакиутль: четыре дня ближайшему родственнику покойного запрещено шевелиться; затем, после церемонии омовения, он может подвигаться, но ходить запрещается еще двенадцать дней; если с ним заговорить — это наверняка приведет к смерти другого родственника; дважды в день во время отлива старуха кормит его семгой, пойманной годом ранее (отметим, что все эти элементы относятся к категории вещей, диаметрально противоположных жизни); постепенно он обретает свободу двигаться и разговаривать (Voas 1887: 427). На все время траурного периода абсолютная тишина обязательна для разных

Мы сосредоточились на демонстрации взаимосвязи состояния души и ходом траура с состоянием трупа в период, который предшествует финальному погребению. Между тем мы не утверждаем, что эти три элемента неразрывно связаны и не могут встречаться по отдельности. Это категоричное утверждение тут же вступило бы в противоречие с наблюдаемыми фактами. Едва ли нужно напоминать, что вера во временное пребывание души на земле и институт продолжительного траура встречаются в обществах, где не бывает повторных похорон. Иногда время, когда срок выжидания истек, определяется условными способами: так, среди некоторых индейских племен Южной Америки к трупу, который погребают немедленно, привязывают веревку, а часть ее оставляют на поверхности могилы: когда веревка исчезает из виду из-за дождей или истлевает, душа покойного, до поры находившаяся рядом с трупом, наконец уходит в другой мир¹⁹⁵. Но чаще всего в случаях, когда покойного хоронят сразу, окончание риту-

групп родственников-женщин у варрамунга (Spencer & Gillen 1904: 525). Типичная форма табу, связанного с питанием, встречается у обитателей одного из островов Новых Гебрид: ближайшим родственникам покойного запрещена «хорошая еда», а именно: нельзя есть плоды выращенных деревьев, а плоды диких деревьев из леса — можно (Codrington 1891: 281). Наконец, следует помнить о распространенном факте, что люди в трауре «освобождаются от обязанностей», должны в целом воздерживаться от общественного труда, праздников и собраний, а также священных церемоний (Lafitau 1724, 2: 438).

195 Ср. с индейцами коггаба из Колумбии (Sievers 1886: 97); с колорадо из Эквадора (Seier 1902: 6); с сача (Koch 1900: 85).

ала определяется воззрениями, связанными с естественным ходом времени¹⁹⁶. Конец смерти не настанет, душа не покинет землю, а траур не кончится, пока не минует определенный срок, который считается полным. Этот период может занимать месяц или год, а день его окончания будет маркировать завершение плохой фазы и начало новой жизни. Часто на выбор срока влияет вера в значимость и священность какого-либо числа: именно этим, вероятно, следует объяснять то, что у племен Южной Америки продолжительность пребывания души на земле или ее странствия в другой мир составляет четыре дня¹⁹⁷. Стоит ли

196 Также эти воззрения находят отражение в обряде повторных похорон, определяя период, необходимый для полного иссушения тела. Так что финальная церемония часто совпадает с годовщиной смерти.

197 Ср. с эскимосами (Nelson 1899: 310, 319, 427, Turner 1894: 192–3, Pinart 1873: 5, Venjaminov 1849: 122 и др.); с индейцами ото (Yarrow 1881: 97); с хидатса сиу (Yarrow (1881: 199); с зуни (Stevenson 1904: 307–8); с хопи (Voth 1905: 20); с сия (Stevenson 1894: 145); с ацтеками — см. выше, примечание 137; с пипилами (Palacios, цит. по Ternaux-Comrans 1840: 37); в некоторых из этих случаев период составляет не четыре дня, но четыре месяца или четыре года. Число 40 играет ту же роль у других народов: ср. с румынами (Flachs 1899: 63); с болгарями (Strausz 1898: 451–3); с кавказскими абхазами-мусульманами (Hahn 1900: 244–6; здесь душа <умершего> — жертва искупительных страданий, а родственники пребывают в глубоком трауре); с барабра, мусульманами из Нубии (Ruete 1899: 339); с черемисами (Smirnov 1898, 1: 140–4; родственники обязаны предоставлять пропитание для покойного сорок дней). Наконец, можно вспомнить о периоде в сорок дней между смертью и похоронными церемониями королей Франции в старину: во время этого периода еда подносилась статуе, представлявшей покойного

рассматривать эти факты как стоящие особняком и претерпевшие существенные изменения части более сложного целого, которое мы анализировали? На этот вопрос редко можно ответить с уверенностью, однако сложно не поддаться искушению и дать положительный ответ, если принять нашу точку зрения, что существует естественная связь между верованиями, относящимися к таким связанным во времени вещам, как процесс разложения трупа, участь души и состояние живых.

II. Финальная церемония

Среди индонезийцев распространен обычай устраивать большой пир по случаю финального погребения. Под разными названиями он встречается на большинстве островов Малайского архипелага, от Никобарских островов на западе до Хальмахеры на востоке. Пир, длящийся несколько дней, иногда до месяца¹⁹⁸, имеет огромное значение для туземцев¹⁹⁹: он требует сложных приготовлений и затрат, которые зачастую разоряют семью покойного²⁰⁰. На застольях, нередко переходящих в оргии,

— (Lalanne 1847: 294). О значимой роли священного числа 3 (или 9) в похоронных обычаях древних греков и римлян см. Diels 1890: 40–1.

198 Тива оло-нгаджу обычно длится семь дней (Grabowsky 1889: 196). На Хальмахере церемонии длятся целый месяц, а иногда и больше (Baarda 1883: 903).

199 Клосс сообщает, что для жителей Кар-Никобара это самая важная церемония (Kloss 1903: 285).

200 О Тиморе см. Forbes 1885: 434, Брахес (Braches 1882: 105) приводит случай даяков, которые пошли в рабство, чтобы зарабо-

приносят в жертву и поедают множество животных²⁰¹. Приглашения рассылают по окружающим деревням, и ими никогда не пренебрегают²⁰²: торжество таким образом становится всеобщим. Расходы обычно превосходят возможности отдельной семьи, так что подобного рода мероприятия, которые нарушают нормальное течение жизни, не могут происходить часто. Среди оло-нгаджу тива обычно справляется сразу по нескольким покойным, а их семьи делят расходы между собой²⁰³. В других сообществах пир повторяется через регулярные интервалы, например, каждые три года, и справляется по всем, кто умер в указанный период²⁰⁴. Таким образом, это

тать на тива; этот похоронный пир, согласно Шванеру (Roth 1896, II: C1XXII), является самым дорогостоящим мероприятием в бассейне Барито.

- 201 Среди топебато из центрального Сулавеси для пиршества, которое не считается особенно важным, забиваются 80 быков, 20 коз и 30 свиней (Kruyt 1895: 35). Розенберг (Rosenberg 1878: 27), рассказывая о батаках из Пертиби, упоминает о двухстах быках (в случае смерти вождя).
- 202 Ср. со сведениями Перэма о морских даяках (Roth 1896, I: 207); с оло-моаньян (Grabowsky 1884: 472). На Кар-Никобар на пир приглашаются жители всех деревень острова (Solomon 1902: 205). На главном пире тива иногда участвуют от 800 до 1000 человек (Grabowsky 1889: 203).
- 203 Hardeland 1858: 351, Grabowsky 1889: 188.
- 204 Ср. с оло-моаньян (Grabowsky 1884: 472, Tromp 1877: 47); с альфурами центрального Сулавеси (Kruyt 1895: 34): интервал между похоронами составляет в среднем три года. Среди тундае, как правило, праздник устраивается, когда в деревне умирает десять человек;

событие затрагивает не только семью одного умершего, но всю деревню сразу.

Финальная церемония преследует три задачи: похоронить останки покойного, убедиться, что душа обрела покой и доступ в край мертвых, и, наконец, освободить живых от траура.

а) Финальное захоронение

Среди даяков юго-восточного Борнео последнее место упокоения тела — домик, построенный из железного дерева, часто с резными украшениями и поставленный на довольно высокие шесты из того же материала. Такой монумент называется сандонг (sandong) и представляет собой семейное место погребения: он достаточно вместителен²⁰⁵ и может простоять много лет. Есть два вида сандонга, которые отличаются только размерами и содержимым: сандонг раунг (sandong raung) предназначен для гробов с высушенными останками покойных, сандонг туланг (sandong tulang) куда меньше, предназна-

его дата не фиксирована. Обитателями Кар-Никобар (Kloss 1903: 285 след., Solomon 1902: 209) похоронный пир устраивается каждые три или четыре года, но не всеми жителями одновременно (несомненно так, потому что разные деревни помогают друг другу и приходят в гости). Также они ждут, пока высохнут останки мертвых. В других местах последнее условие соблюдается не всегда — следовательно, дата последнего обряда не зависит от состояния трупа.

- 205 В случае сандонг раунг — около тридцати (Grabowsky 1889: 180). Когда сандонг заполняется, рядом строится второй, затем третий (Perelaer 1870: 246).

чен только для костей, обернутых в ткань или помещенных в урну, для чего их перед этим часто сжигают²⁰⁶. За этой постройкой не закреплено какое-то определенное место: часто ее возводят поблизости от дома, в пределах частотола, который ограждает деревню²⁰⁷. Нередко сандонг возводится на относительно отдалении, на специально выделенной для семьи земле²⁰⁸.

Эти два типа финальных погребений не уникальны для юго-восточных даяков, они встречаются у других племен на самом Борнео и остальных островах²⁰⁹. Возможно, правомерно объединить эти два типа захоронения

206 Hardeland 1859: 503, Braches 1882: 101, Grabowsky 1889: 188–9, 200–1, Meyer & Richter 1896: 125: Раунг значит «гроб», туланг — «кости». Часто сандонг туланг стоит только на одном шесте. Обычай кремировать кости встречается у разных народов Малайского архипелага, например батаков (Hagen 1883: 517), балийцев (Crawford 1820, III: 255, van Eck, цит. по Wilken 1884: 52), от-даном (Schwaner 1854 (II): 76, 151). Обычай, вероятно, появился под влиянием индуизма: так или иначе, он никак не меняет обычные индонезийские похороны.

207 Ср. Schwaner 1853 (I): 217–18, Schwaner 1854 (II): 7, 85, 120, Grabowsky 1884: 47, Müller 1839–44: 402: деревня гордится количеством своих сандонгов, потому что они символизируют ее богатство.

208 Расположение на расстоянии, вероятно, связано с пали (pali) или с табу на оссуарии (Braches 1882: 103, Grabowsky 1889: 198 n.1). Сведения об оло-нгаджу не позволяют точно сказать, располагаются ли сандонги разных семей деревни в одном месте, формируя подобие кладбища; так обстоит дело у оло-моаньян реки Сихонг, согласно Тромпу (Tromp 1877: 43) и Грабовски (Grabowsky 1884: 474).

209 Таким образом, салонг (salong) каянов напоминает сандонг раунг, а клириенг (klirieng) морских даяков — сандонг туанг (Roth 1896, I: 146, 148, Nieuwenhuis 1907, 1: 90, о Халмахере см. Baarda 1883: 903).

с более примитивными формами, которые существуют в той же этнической семье. Сандонг туланг, похоже, произошел от обычая, практикуемого племенами внутренних территорий Борнео, когда останки помещаются в ствол железного дерева, выдолбленного специально для этого²¹⁰. Сандонг раунг наверняка является модификацией обычая, широко распространенного на Малайском архипелаге: там все гробы с костями складывают вместе в расселинах скал или в подземных пещерах²¹¹.

Эти вариации в типах финального места погребения²¹² имеют для нас второстепенное значение. По-настоящему важно, что в большинстве случаев захоронение имеет коллективный или по меньшей мере семейный характер: в этом оно заметно отличается от временного погребения, при котором, как мы видим, тело обычно изолируется. Перенос останков во время заключительной

210 Ср. Roth & Low 1896, I: 146, 152, 153, Grabowsky 1888: 583, Kukenthal 1896–1902: 270, Tromp 1888: 92, Schwaner, цит. по Roth & Low 1896, II: СХСVII. Последний автор отмечает возможность этой связи. Приведенные наблюдения дают основание связать сандонг туланг и дерево оранг-от (orang ot).

211 Ср. с Борнео (Grabowsky 1889: 200, Nieuwenhuis 1907, 1: 376, Tromp 1888: 76) и с описанием пещеры, где было сорок гробов (Creagh 1897: 33); с Сулавеси (Riedel 1895: 108–9, Meyer & Richter 1896: 139, Adriani 1899: 28, 38, Kruyt 1895: 236, Matthes 1865: 68–9). Последний автор посетил три подземные пещеры, в каждой из которых были обнаружены груды костей покойников, сваленных, видимо, один на другого, многие находились в гробах. До прихода ислама эти пещеры были обычными местами захоронения.

212 И это не полный список.

церемонии, следовательно, не просто смена места — этот этап приносит серьезные перемены и в состояние покойного: происходит избавление от изоляции, в которую он был ввергнут сразу после смерти, и воссоединение тела с телами предков²¹³. Это очевидно из анализа обрядов, которые практикуются во время повторных похорон.

Останки человека или людей, в честь которых устраивают пир, забирают из временного пристанища и возвращают в деревню, в богато украшенные дома, где они обитали при жизни, или дома, построенные специально для этой цели²¹⁴. Там их укладывают в нечто вроде катафалка²¹⁵. Но сперва следует исполнить процедуру, которая, согласно одному автору, является важнейшей частью этого торжества²¹⁶: кости аккуратно обмывают²¹⁷. Если,

213 Braches (1882: 101). На острове Ниас во время аналогичной церемонии, к которой мы еще вернемся, вдова призывает покойного и говорит ему: «Мы пришли к тебе, чтобы забрать тебя из одинокой хижины и ввести в большой дом (предков)» (Chatelin 1880: 149). Одинокая хижина идентична паса оло-нгаджу, см. примечание 56. Мы уверены, что выражения из песни, открывающей тива, следует толковать в том же ключе: духов умоляют «положить конец блужданиям покойного... словно птицы, заблудившейся в небе... словно золотой песчинки, унесенной рекой...» и т. д. (Hardeland 1858: 219).

214 Grabowsky 1889: 191, Tromp 1877: 47, Kruyt 1895: 32: когда труп пролежал в доме живых, его также переносят в балаи (balai), см. Grabowsky 1884: 472.

215 Grabowsky 1889: 192, Kruyt 1895: 230.

216 Kruyt 1895: 26.

217 Ср. с оло-лованган (Grabowsky 1888: 583); с даяками Кутая (Tromp 1888: 76); с мурутами (Roth & Low 1896, I: 153); с жителями острова

как нередко случается, кости еще не совсем оголились, оставшуюся плоть отделяют²¹⁸. Затем их оборачивают в новую ткань, часто дорогую²¹⁹. Эти обряды далеко не простая формальность: очистив тело²²⁰, одев покойного в новое платье, живые обозначают конец одного периода и начало следующего. Они изгоняют зловещее прошлое и дарят покойному новое великолепное тело²²¹, с которым ему будет не стыдно предстать перед предками.

Бабар (Riedel 1886: 362); с Никобаром (Solomon 1902: 209). Мы не обнаружили подобной практики среди оло-нгаджу, нам лишь известно, что в новый гроб переносятся останки (Grabowsky 1889: 200).

218 Kruyt 1895: 26, 33. Эта операция не только физически отвратительна, но и полна опасностей потустороннего порядка.

219 Мы следуем Крейту (Kruyt 1895: 26, 33, 232): кости оборачиваются в кору определенного дерева. В некоторых районах голова во время пира украшается деревянной маской (ibid.: 231); кости в коре помещаются в очень маленький гроб (ibid.: 235). Ср. с Тимором (Forbes 1885: 435).

220 Оло-моаньян, которые практикуют кремацию костей, считают ее незаменимым актом очищения (Tromp 1877: 48).

221 Харделанд (Hardeland 1859: 308, s.v. *liau*), похоже, подтверждает и дополняет это толкование: чтобы лиау краханг, или телесная душа, воссоединилась с главной душой, собираются все останки трупа (с молитвами добрым духам, чтобы они вернули на свое место волосы, ногти и т. д., которые покойный мог потерять во время жизни); затем Темпон-Телон, мифический психопомп, вызывает лиау краханг из останков, которые его жена сбрызгивает живой водой — так душа возвращается к жизни и сознанию и после препровождается в небесный чертог. Поскольку, как и в течение всей церемонии, события (воображаемые), связанные с душой, точно изображаются в реальной жизни, нам кажется неоспоримым, что обряд, причисляемый жене Темпона, исполняют жрицы. Цель обряда — подлинное воскресение тела.

Покойник покидает этот мир после торжественно-папутствия и с помпой, которая скрашивает последние дни его земного бытия. Как только гроб водружают на катафалк, среди оло-нгаджу принято, чтобы вдовец или вдова сели рядом с ним и сказали покойному: «Пока ты еще с нами, а затем уйдешь в радостный край, где живут наши предки...» Они пытаются угодить покойному, выставив рядом с его костями священные вазы и самые ценные сокровища семьи, которыми он наслаждался при жизни и которые обеспечат ему роскошное существование в другом мире²²².

Альфурь из центрального Сулавеси в течение месяца перед началом пира танцуют вокруг останков мертвых. Затем, когда прибывают гости, жрицы берут обернутые кости в руки и два дня носят по дому, где проходит праздник, распевая песни: так живые, говорят они нам, в последний раз приветствуют покойных и выказывают ту же любовь, что и при жизни, прежде чем окончательно распрощаться с их останками и душами²²³.

222 Согласно принципу «богатый внизу — богатый и наверху» (Braches 1882: 102, Grabowsky 1889: 192–3). Несомненно, туземцы верят, что душа каждого из предметов следует за покойным. Семья же с помощью мертвых превозносит себя перед присутствующими чужаками.

223 Gruyt 1895: 33, 235. Хотя это авторское толкование умягчает значимость ритуала. Присутствие жрицы и пение заклинаний показывают, что это действие напрямую связано с богатством покойного; слова песни непонятны. Возможно, этот обряд следует связать с тем, что рассматривается в следующем абзаце.

Если место захоронения находится далеко и рядом с рекой (как это часто бывает в случае оло-нгаджу), тело кладут в ярко украшенную лодку, а жрицы и родные покойного занимают другую. Когда они прибывают к сандонгу и помещают в него кости, жрицы исполняют вокруг постройки танец и «молят уже похороненные там души приветствовать гостей». Действительно ли это молитва? По сути, этот танец и эти песни придают совершаемым действиям смысл и силу: они позволяют мертвому войти в круг его предков аналогично тому, как его кости только что воссоединились с их костями в сандонге. Теперь живые уходят с чувством, что их долг уплачен. И если по приходе они хранили молчание под звуки похоронной музыки, то по возвращении они веселятся, поют песни и пьют²²⁴. Этот контраст ясно свидетельствует о смысле вторых похорон: они завершают мрачный период, когда господствовала смерть, и открывают новую эпоху.

Чувства, которые живые испытывают к костям после обрядов, отличаются от тех, которые труп вызывал у людей в предшествующий финальному погребению период. Конечно, кости по-прежнему обладают теми же свойствами и слишком тесный контакт с ними опасен, поэтому пристанище мертвых чаще предпочитают размещать как можно дальше от места обитания живых²²⁵.

224 Hardeland 1859: 609, Grabowsky 1889: 200–1; ср. с мурутами (Roth 1896, I: 153).

225 Braches 1882: 103: сандонг и все, что находится вокруг него, — это пали.

Но отвращение и неприязнь больше не преобладают, наступает, скорее, чувство доверительного уважения. Считается, что от костей исходит положительное влияние, которое защищает деревню от несчастий и помогает живым в их делах²²⁶. Требуется лишь дальнейшее развитие и кристаллизация этих верований и чувств, чтобы возник настоящий культ святых мощей, который, в свою очередь, спровоцирует серьезные изменения в существе финальных ритуалов.

Действительно, когда речь заходит о вождях или важных персонах, чувство высокого почтения, переносимое на их останки, и желание извлечь из них пользу побуждают некоторые племена постоянно держать их в жилом помещении. На Малайском архипелаге эта привилегия достается почти всегда одной лишь голове²²⁷ —

226 Об островах Танимбар см. Lier 1901: 216. Каждый обязан поддерживать связь с умершим: среди альфуров центрального Сулавеси обрывки коры, украшавшие кости, хранятся еще долго — их носят с собой на войну, чтобы быть под защитой мертвых (Kruyt 1895: 231 п.1). Точно так же на острове Бабар женщины, которые уносят останки в горную пещеру, должны вернуться оттуда с ветками деревьев и раздать листья жителям деревни (Riedel 1886: 362). Центральные альфуры восточного Сулавеси распределяют кости среди членов семьи, считая, что те полны волшебных свойств (Bosscher & Matthissen, цит. по Wilken 1884: 179).

227 Другие кости либо относят в коллективный оссуарий, либо вообще не эксгумируют. Ср. с Никобаром (Solomon 1902: 209, Kloss 1903: 82); с тоба батак (Wilken 1889: 98); с даяками (Grabowsky 1888: 583); с оло-лованган; с оло-моаньян (Bangert, цит. по Wilken 1889: 95–6); с тунжунгами (Tromp 1888: 76); с буру (Forbes 1885: 324). Сын покой-

важнейшей части тела и вместилищу сил мертвеца. После того как голову украсят, ее помещают внутри дома или в маленьком углублении поблизости от него. В некоторых случаях ей подносят еду или смазывают особой жидкостью: это семейная реликвия, которая приносит живым процветание²²⁸. Таким образом, останки мертвецов не всегда в итоге воссоединяются с предками в общей могиле, но это отличие обряда не меняет его смысл. Само существование культов реликвий лишь предполагает, что нет абсолютной последовательности в смене живых и мертвых: возвращаясь, чтобы занять свое место внутри семьи в качестве почетных и покровительствующих предков, эти важные мертвецы воссоединяются с семьей. Будучи слишком знаменитыми и могущественными,

ного носит два первых позвонка скелета, чтобы отпугнуть от себя неудачу. Отметим, что у некоторых народов, не хранящих останки мертвых, в коллективном месте упокоения хранятся только головы мертвых (Riedel 1886: 142, 362).

228 Ср. с данными из предыдущей ссылки, а также со сведениями Перэма (Roth 1896, I: 211). В этом случае речь идет о культе предков — по крайней мере, некоторых предков. Но, хотя финальная церемония может инициировать возникновение подобного культа, это не обязательно форма поклонения. В этом смысле повторные похороны у индонезийцев не отличаются от наших похоронных церемоний, они не предназначены для чествования или восхваления обожествленных душ. Не стоит заблуждаться из-за того, что их справляют намного позже смерти: акты поклонения повторяются много раз на протяжении определенного периода, тогда как пир в честь мертвых, напротив, является финальной стадией в этой последовательности актов.

чтобы просто затеряться в толпе мертвых, они занимают почетное место рядом с живыми. Сам культ, объектом которого они становятся, ясно указывает на метаморфозу, произошедшую с ними в ходе финальной церемонии.

Хотя повторные похороны сулят благоприятный исход как для живых, так и для мертвых, осуществление этого обряда тем не менее болезненно и внушает ужас из-за пребывания в самом центре пагубного действия всего, что связано со смертью²²⁹. В конечном итоге многие племена в ходе спонтанной эволюции или внешнего влияния избавились от хлопот и рисков этой церемонии. Некоторые перенесли торжество в честь умерших на более ранний срок, чтобы оно совпало с похоронами, которые проводятся сразу после смерти и становятся таким образом финальными²³⁰. У других время начала пира не сдвигается, но от первоначального обычае смены места погребения остаются лишь следы. Так, принявшие ислам альфуры из центрального Сулавеси больше не эксгумируют труп <на финальной церемонии>

229 Ср. примечание 218. На Никобаре эксгумация считается очень опасной процедурой, которая требует специальных предосторожностей и очищения (Solomon 1902: 209). На юге острова Ниас проводить ее заставляли схваченного человека, которому затем отрубали голову и помещали ее с останками покойного (Donleben 1848: 180). В последнее время авторы, особенно Модильяни (Modigliani 1890: 280), ничего подобного не наблюдали: мертвого закапывают навсегда.

230 Как, например, у оло-моаньян (Grabowsky 1884: 471). Старый обычай сохранили только племена вдоль реки Сихонг.

и ограничиваются тем, что выдергивают сорняки на могиле, убирают накрывающий ее домик и оставляют на ней новую одежду из коры²³¹ и еду, необходимые душе в ходе предстоящего ей великого путешествия²³². Когда исчезнут и эти рудименты, окончательно забудется, что одной из важнейших целей заключительной церемонии было переместить очищенные кости из временного в последнее и коллективное место погребения.

б) Вхождение души в край мертвых

Одновременно с действиями, которые совершаются с останками покойного, разворачивается погребальная церемония, которая изменяет состояние души, а именно: кладет конец ее тревогам и торжественно препровождает в общество мертвых. Это трудная задача, для выполнения которой требуется действенная помощь,

231 Ср. с примечанием 219.

232 Kruyt 1895: 35. Обряд разрушения (временного) «дома» покойного на заключительной церемонии также встречается на острове Сумба, как и финальная церемония закрытия могилы, которую прикрывала лишь высушенная шкура быка (Roos 1872: 56–8). У оло-нгаджу эксгумация останков иногда не проводится. В этом случае в могилу под соответствующие заклинания вставляется резной бамбуковый шест — это знак, разрешающий душе войти в город мертвых (Grabowsky 1889: 193). Ср. также Riedel 1886: 329 о туземцах Луанг-Сермата. Во время гавеи анту (gawei antu), великого похоронного пира морских даяков, повторных похорон обычно не бывает; лишь в некоторых случаях на могиле возводится надгробие из железного дерева в момент подношения еды (Roth & Low 1896, I: 204–5, 208–9, 258).

ведь дорога, ведущая в другой мир, полна опасностей²³³, и душа не достигнет своей цели, если ее не ведет и не защищает какой-нибудь могущественный психопомп, такой как Темпон-Телон у оло-нгаджу²³⁴. Чтобы обеспечить душе эту совершенно необходимую поддержку, жрецы и жрицы, приглашенные семьей покойного, в течение долгого времени читают заклинания под аккомпанемент барабана²³⁵.

233 Ср. с оло-нгаджу (Grabowsky 1889: 185): главное испытание — огненный вихрь; с бахау центрального Борнео (Nieuwenhuis 1907: 104).

234 Это самый известный сангианг (sangiang), или добрый дух воздуха, его имя переводится как «хозяин Телона», так как это его главный раб, но настоящее его имя — Равинг, т. е. Крокодил (Hardeland 1858: 352 п. 243). В связи с этим интересно заметить, что сандонг обычно украшается резьбой с изображениями змей и крокодилов (Perelaer 1870: 246). С другой стороны, во время пения жриц Темпон-Телон заявляет, что он — тигр, и даяки из Махакама кладут рядом с знатными покойниками деревянного тигра с головой крокодила, которому, несомненно, доверяется сопровождение души в ее путешествии (Gromp 1888: 63). Также изображение тигра, совмещенное с изображением крокодила или змеи, можно часто встретить рядом с сандонгом (Hardeland 1858: 257, Grabowsky 1880: Pl. IX, Fig. 9). Птица-носорог играет аналогичную роль. Примечательно, что эти слова — тигр, крокодил или птица-носорог — на жаргоне жриц часто обозначают мужчин и женщин, а также давних обитателей другого мира. Общеизвестно, что на Малайском архипелаге часто встречается вера в особое родство человека и крокодила или тигра, а также в переселение души после смерти в тело одного из указанных животных (Epp 1841: 159–60, Wilken 1884: 68). О птице-носороге см. Pleyte 1885: 313 и Pleyte 1886: 464.

235 Hardeland 1858: 209, Grabowsky 1889: 197–8.

Сперва они должны воспарить за облака и призвать небесных духов спуститься на землю, где их ждут души²³⁶. Духи послушно прибывают и по просьбе родных начинают наполнять свою лодку: они забирают с собой не только души мертвых, но и пожертвованных для пиршества животных и принесенные сокровища. Под бой барабанов и ружейные выстрелы лодка, направляемая Темпон-Телоном, начинает свой ход²³⁷. С приближением развязки этой драмы эмоциональное напряжение возрастает — все молча внимают, в то время как главный жрец становится жертвой настоящего безумия: его лицо перекошено, изо рта идет пена, а все тело покрывается потом. Он словно идентифицирует себя с Темпон-Телоном, атрибуты которого носит. Он видит опасности, которые угрожают лодке, и водоворот огня, который ей предстоит преодолеть. Наконец раздается победный крик, приносящий слушателям облегчение²³⁸: все спасены, город мертвых достигнут! Души выходят на берег и начинают танцевать вокруг своего нового жилища и поздравлять друг друга: «Настал день нашей победы. Вот они мы, ведомые Темпон-Телоном, вдали от берега земного, где смыкаются копья

236 Hardeland 1858: 236.

237 Hardeland 1858: 252. Далее мы опираемся на сведения Ульмана (Grabowsky 1889: 197–8), так как описание путешествия у Харделанда слишком общее, кроме того, он не упоминает об испытаниях.

238 Что возвещают крики удовольствия и страшный шум (Grabowsky 1889: 198).

мужчин. Мы видим богатый город, где сверкает золото». Затем, отведав щедрое угощение на пиру, они призывают к себе своих рабов²³⁹, которые их наряжают, смазывают маслом волосы и чернят зубы. Их сердца лику-ют! Затем предки, которые давно пребывают в мире мертвых, собираются и приходят приветствовать ново-прибывших²⁴⁰. Однако к последним еще не полностью вернулся их внешний облик. Требуется новое путеше-ствие (и особая песня)²⁴¹, чтобы души костей, волос и ногтей, пробудившись от долгого оцепенения, также прибыли в небесный город и воссоединились со своим хозяином. Теперь задача выполнена. Тень вновь вопло-щена, опальная и блуждающая душа обрела законное место среди себе подобных²⁴² и роскошь²⁴³, беско-нечно превосходящую даже непомерное изобилие и исключительное великолепие погребального пира,

- 239 Те, кого покойные «отправили вперед себя» при жизни, отрубив им головы, или человеческие жертвы на пиршестве (Braches 1882: 102–3).
- 240 Hardeland 1858: 269–73. Отметим соответствие между образами и действиями в ходе похоронного обряда: хоровод душ вокруг небесного дома соответствует танцу жриц вокруг сандонга, а украшение новоприбывших — тому, как погребают останки.
- 241 Хотя и совершаемая по примеру предыдущей (Hardeland 1858: 283).
- 242 Все живут вместе, семьи воссоединяются (Grabowsky 1889: 186, Kruyt 1895: 28–9). Но некоторые категории покойных живут отдельно — к этому моменту мы еще вернемся.
- 243 Grabowsky 1889: 187, Kruyt 1895: 28–9.

которая увенчивает земные тяготы, сопровождавшие душу после смерти. После этого финального испытания душа, говоря коротко, спасена и освобождена²⁴⁴.

Согласно миссионеру Брахесу²⁴⁵ описание путеше-ствия души и небесного города — лишь сказка, бессос-вестно выдуманная жрецами-психопомпами. На самом деле последние, как и все даяки, верят, что душа привязана к телесным останкам и живет внутри или поблизос-ти сандонга²⁴⁶. Фактически между пристанищем костей и «городом мертвых» устанавливается тесная связь: имен-но душа, или духовная субстанция оссуария, а также его богатая обстановка, после трансформации покойного ста-нут на небесах его домом и его сокровищами²⁴⁷. Волшеб-

- 244 Grabowsky 1889: 188. Хотя Грабовски ошибается, когда применяет слово, обозначающее пир, к душе: тива, как мы увидим далее, име-ет отношение к живым родственникам умершего.
- 245 Эрнст Фридрих Брахес (1844–1922) — миссионер Рейнской люте-ранской миссии (Рейнского миссионерского общества) в городах Куала Капуас (Центральный Калимантан) и Банджармасин (Южный Калимантан). — Прим. ред.
- 246 Braches 1882: 102–3. Он заключает: «Таким образом, у тива нет дру-гой цели, кроме как перенести кости покойного из временного гроба в сандонг и вывести душу из “кургана, где был скрыт гроб”, к месту сандонга».
- 247 Grabowsky 1889: 190. Один даяк, услышав проповедь миссионера, сказал: «Наш рай — сандонг» (Grabowsky 1889: 198). Не следует по-нимать эту фразу как отрицание небесного «града душ»; эта фраза только противопоставляет христианскому учению систему верова-ний, видимое выражение которой — сандонг. Ср. с альфурами (Kruyt 1895: 235).

ные песни лишь переводят обряды, свершаемые над костями, на язык мифа. Но этот перевод — не лживая выдумка. Несомненно, «единственное утешение даяков лежит в мысли, что однажды они воссоединятся с предками»²⁴⁸, но это воссоединение, которое применительно к покойному является главной целью финальной церемонии, достигается двумя действиями: размещением останков в общей могиле и допуском души в общую обитель мертвых. Эти два события связаны и одинаково важны: обряд дает представлениям материальную основу, а воображение дорисовывает и завершает то, что лишь обозначено обрядом.

Душа не вступает в небесный город, чтобы обрести там вечный покой: бессмертие не более присуще жителям потустороннего мира, чем жителям этого. Душа остается на небе семь поколений, и каждый раз, достигнув конца одного существования, она должна умереть, чтобы переродиться²⁴⁹. После седьмой смерти душа опять

248 Braches 1882: 105.

249 Среди некоторых племен даяков из Саравака количество таких последовательных смертей составляет всего три (Roth 1896, I: 213). Чалмерз (цит. по: Roth 1816, I: 167) упоминает четыре, но первая связана с концом переходного периода и перемещением в край душ; в каждом существовании душа получает новое имя. Та же вера в три последовательных смерти встречается среди альфуров из центрального Сулавеси (Kruyt 1895: 29): каждый раз душа входит в новое пространство, названия этих мест, очевидно, индийского или мусульманского происхождения, но основа верования — туземная. Туземцы Ниаса верят в девять смертей: жизни в другом мире длятся ровно столько, сколько земное существование перед ними (Wilken 1884: 61–2).

нисходит на землю и поселяется в грибе или фрукте, предпочтительно рядом с деревней. Когда этот гриб или фрукт съедает женщина, душа входит в ее тело и затем перерождается в человеческом облике. Но если фрукт съест определенное животное: бык, олень или обезьяна, душа реинкарнируется в зверином теле. Если же зверя съест человек, душа после этого обходного маневра вернется к людям²⁵⁰. Если, с другой стороны, фрукт сгниет, а животное умрет, так и не став чьей-то добычей, душа исчезнет навсегда²⁵¹. Не считая этого случая, который

250 Согласно Перелеру (Perelaer 1870: 17–18) даяки с охотой едят мясо этих животных, поскольку, раз они исключительно травоядные, велик шанс, что в них есть человеческая душа. И напротив, Хендрих (Hendrich 1888: 106–7) рассказывает, что многие даяки не едят мясо оленей или диких кабанов, а также листья некоторых пальм, потому что в них могут быть заключены души их предков. Хотя эти два сообщения противоречат друг другу, они сходятся в самом главном. Брахес (Braches 1882: 103) рассказывает, что, согласно оло-нгаджу, у быков тот же праотец, что и у человека, поэтому их приносят в жертву во время тива вместо людей, приносить которых в жертву запрещено. См. Nieuwenhuis 1907, 1: 103, 106.

251 Мы сообщаем об этом веровании в той форме, какую оно принимает среди оло-нгаджу (Braches 1882: 102, Grabowsky 1889: 187) и оло-моаньян (Grabowsky 1884: 471). Но оно встречается, хотя и в фрагментарном виде, и среди других народов архипелага. Ср., например, с балийцами (Wilken 1884: 61–2): пожив на небесах, душа вновь спускается на землю в виде росы и реинкарнируется в ребенке из той же семьи, чем и объясняется сходство ребенка с предками. Об острове Ниас см. Wilken 1884: 65; о северо-западных даяках см. Roth 1896, I: 167, 213, 217–19. Во многих племенах вера в реинкарнацию ушла: душа возвращается на землю в виде росы

оло-нгаджу называют исключительным, душе суждено бесконечно проходить цикл смертей и перерождений, а ее пребывание на небесах среди предков представляет собой этап, который разделяет инкарнации, человеческие и звериные, происходящие на земле. Смерть для этих людей, следовательно, не отдельное событие, которое происходит единожды — это эпизод, который повторяется бесконечно и лишь обозначает переход от одной формы существования к другой.

Положив конец скитаниям души, финальная церемония лишает ее всех поводов для причинения вреда живым. Конечно, даже после большого погребального пира мертвые принадлежат другому миру, и слишком близкий контакт с ними опасен для живых²⁵². Однако души обычно оставляют родственников в покое, как только последние исполняют свои обязанности по отношению к ним²⁵³. Во многих случаях прекращением контактов дело не исчерпывается: между обществом живых и мертвых имеют место регулярные отношения и обмен

или исчезает в каком-нибудь безмянном растении или лесном насекомом — ее существование заканчивается. Несомненно, это упрощение изначального верования, о котором нам известно благодаря оло-нгаджу.

252 Ср. со сведениями Перэма (Roth 1896, I: 208): присутствие мертвых желательно, но только в подходящее время и в подходящей форме.

253 См. выше с. 60 («Таким образом, несмотря на кажущиеся противоречия, душа никогда не разрывает узы...»). Ср. Roth 1806, II: 142: «Затем (после пира) даяки забывают о мертвых, а призраки мертвых забывают о них».

услугами²⁵⁴. В некоторых индонезийских племенах умиротворенным душам поклоняются, а те вселяются в какой-нибудь священный предмет или статуэтку покойного, расположенную у домашнего очага: их присутствие, надлежащим образом почитаемое, гарантирует живым процветание²⁵⁵. Таким образом акт, воссоединяющий

254 Живые совершают подношения мертвым — мертвые с помощью своей силы гарантируют успех в земных делах, особенно с урожаем (Kruyt 1895: 31, 36).

255 На острове Роти в тот же день, когда душа отправляется в край мертвых, особым образом срезается лист пальмы и орошается кровью жертвенного животного. Этот предмет (под названием маик, maik), который отныне будет носить имя покойного, добавляется к таким же, которые представляют тех, кто умер ранее, и вешается под крышей. Такая церемония, как нам известно, эквивалентна канонизации покойных. Когда маик исчезает — из-за ветхости или личинок насекомых, его не заменяют. Выделяют два класса духов (ниту, nitu): те, что внутри, у которых еще остался маик и которым жертвы приносят в доме, и те, что снаружи, — их имена уже не живут в памяти живых и жертвы им приносят на улице. Таким образом, семейный культ связан только с ближайшими предками. Через какое-то время души сливаются с душами всей деревни (Heijmering 1844: 365–6, 91, Graafland 1890: 168, Muller 1839–44: 289, Wilken 1885: 195). Ср. с Филиппинами (Blumentritt 1882: 150). На севере острова Ниас, кроме тени-души, которая следует в другой мир вскоре после смерти, существует сердце-душа, через двадцать или тридцать дней принимающая образ паука. Она остается возле трупа, пока родственники не найдут ее на могиле и не заберут с большими почестями в семейный дом, где сердце-душа будет жить в маленькой статуэтке с изображениями предков возле очага (Chatelin 1881: 147–155, Modigliani 1890: 290, 293, 646–7). Кажется очевидным, что церемония извлечения душ, справляемая по

душу покойного с душами предков, иногда наделяет ее и свойствами божественного хранителя и обеспечивает торжественное возвращение в семейный дом²⁵⁶.

с) Освобождение живых

Рассмотренные до сих пор обычаи имели отношение к благополучию умерших — любая польза для живых являлась лишь их побочным эффектом. Но мы обнаруживаем целый ряд не менее важных действий, совершаемых на погребальном пире, прямая цель которых — положить конец трауру родственников покойного и вернуть их в лоно общества²⁵⁷.

В первый день после тива, вслед за трапезой, которую посещают только женщины, одна из них готовит семь свертков с рисом для душ мертвых и семь — для злых духов. Одновременно она произносит фразу, которая раскрывает смысл этого действия: «Я кладу сюда

нескольким покойникам сразу, идентична заключительному похоронному пиру (после отказа от обычая повторных похорон).

256 Эти факты тесно связаны с приведенными выше с. 109–112; возможно, маик или статуэтку можно даже рассматривать как замену голове покойного. На некоторых островах Танимбар существует переходная форма: в доме держат и голову покойного, и представляющую его статуэтку. Душа не находится постоянно ни в черепе, ни в статуэтке; когда ее призывают, она сама выбирает между ними: о предпочтении души сообщает муха, которая садится на череп или статуэтку (Wilken 1885: 178–9).

257 Эта часть заключительной церемонии у оло-нгаджу дает название всему обряду. Так как слово тива значит «быть свободным, выйти из-под запрета», это полная противоположность пали (в том же смысле, как ноа противоположно табу) (Hardeland 1859: 608).

вашу еду. Этим я сокрушаю все противное, все нечистое, все дурные сны и кладу конец всем слезам»²⁵⁸. Подобное подношение говорит о том, что для живых пришло время расстаться с мертвыми и развеять все тревоги, охватившие их во время траура. Это только первое проявление мотива, который еще неоднократно прозвучит во время пира.

Живые, особенно родственники покойных, занимают центральное место в песне жриц, провожающих души в небесный город. Во время песнопений жрицы несут души устроителей пира в подолах, как маленьких детей²⁵⁹. Всякий раз восходя на небеса, чтобы просить добрых духов о помощи, они берут своих подопечных (*les protégés*) с собой. Также, поскольку нечто вроде чар притягивает живых к горным мирам, их нужно звать по имени, чтобы они не остались навсегда в потустороннем мире, куда последовали за мертвыми²⁶⁰. Но эти духовные путешествия не напрасны. Жрицам всегда удастся привлечь внимание духов к хозяевам пира: «Восстаньте, — призывают они самых могучих из духов, —

258 Grabowsky 1889: 196. Перэм (Roth & Low 1896, I: 209) упоминает об аналогичном обряде даяков Саравака, который является важным элементом пира: немного туак (*tuak*, дурманящий напиток) оставляют в бамбуке и посвящают душам, затем его торжественно выпивает старик.

259 Поэтому родственников покойного в песне жрицы часто называют именно так (Hardeland 1858: 216).

260 Hardeland 1858: 225, 276.

сожмите тело²⁶¹ этого человека, чтобы выдавить из него несчастья, заберите вонь, от которой цепенеешь, как от шаровой молнии, развейте нечистое облако мертвых, отведите участь, от которой жизнь бежит в страхе...»²⁶² Недостаточно «убить напасти»²⁶³, что досаждают живым. Темпон-Телон должен возродить скорбящих²⁶⁴ и сбрызнуть тела живой водой, чтобы одарить их долгой жизнью. Еще он должен подарить им «могущественные талисманы, которые обеспечат богатство, успех в торговле и сияние славы»²⁶⁵. Само собой, жрицы одновременно

261 Это распространенная операция в знахарской магии — извлечение из тела пациента некоего инородного и причиняющего вред предмета: в данном случае духи (то есть, на самом деле, жрицы) удаляют «камень, который сокращает жизнь».

262 Hardeland 1858: 246. Мы привели эти выражения в качестве примера из куда более длинной серии, которая повторяется несколько раз (с вариациями) в ходе песнопений (см. примечания 216, 231, 244, 323).

263 Hardeland 1858: 245: напасть становится неподвижной, лишается сил, как рыба в отравленной реке.

264 («Но он не уходит без торжественного прощания ...»). Когда действие, которое позволяет переродиться в другой жизни, совершается над мертвыми останкам, его оживляющий эффект испытывается и живыми.

265 Hardeland 1858: 276, 290. В основе всех сообщений лежит различие между двумя противоположными видами магической энергии: одна (сиал, палахан, sial, palahan) включает в себя все, что уменьшает жизненную энергию или социальный статус человека, вторая, напротив, их укрепляет. Старания жриц, с одной стороны, парализуют враждебную силу, которая охватывает во время траура родственников умершего, а с другой стороны — дают им в распоряжение огромный запас доброй (мистической) энергии.

совершают все те действия, которые, согласно песне, обязаны совершать или совершают небесные духи²⁶⁶. Песни и ритуальные действия изменяют состояние людей²⁶⁷: избавленные от зла, которое их преследовало, они возвращаются к обычной жизни с новым запасом жизненной и социальной энергии²⁶⁸.

Чтобы избавить живых от скверны, крайне важно совершить человеческое жертвоприношение, которое обладает, по поверьям даяков и большинства индонезийцев, неодолимой силой — отрубить голову и сохранить ее²⁶⁹. Этому ритуалу посвящен целый день во время тива. К жертвенным столбам приковываются пленники или рабы, прежде лишенные душ силой волшебства. Мужчины, родственники умершего, должны принести жертву вместе: они танцуют и скачут вокруг прикованного и пронзают его копьями в случайной очередности. Крики боли встречают радостными возгласами, поскольку чем сильнее пытка, тем счастливее чувствуют себя души на небесах. Наконец, когда жертва падает на землю, ее

266 Hardeland 1858: 231, 354 n. 77.

267 Эта перемена носит и физический характер: во время периода траура кости расчлняются (так происходит, по словам даяков, всякий раз, когда тело ослабевает), на тива они соединяются снова.

268 Дом и мебель тоже нужно очищать: для этого их отскабливают и бьют, чтобы выгнать «плохое», которое персонифицируется в виде людей. Затем «плохое» переходит к жрицам, которые уносят его и прогоняют на лодках к его «дому посреди моря» (Hardeland 1858: 328, 368 Grabowsky 1889: 202).

269 Wilken 1884: 124, 1886: 258, 1889: 98, Roth 1896, II: 143.

торжественно, при всеобщем ликовании, обезглавливают. Кровь собирает жрица и кропляет ею живых, чтобы «примирить с покойным родственником». Голову либо помещают рядом с костями покойного, либо сажают на кол рядом с сандонгом²⁷⁰. Погребальная жертва, вне всяких сомнений, не только освобождает от табу семью покойного: ее функции не менее сложны, чем функции всего торжества, решающим актом которого она является, а мистическое исступление палачей (*sacripliant*), десакрализуя живых, дарит покой и блаженство душе умершего и (вероятно) возрождает его тело²⁷¹. Освобождение скорбящих <от табу> — самая зримая из тех мгновенных перемен, которые происходят благодаря жертвоприношению, и важнейшая для них²⁷².

270 Grabowsky 1889: 194, 198; ср. с морскими даяками Roth (1896, I: 258): окропление родственников кровью жертвы «обозначает, что улит, или табу, снято». Такова сложная изначальная форма обряда. Если живого пленника или раба нет, голову добывают с помощью убийства, после чего симулируют жертвоприношение (Tromp 1888: 81). Когда авторы говорят о «поиске человеческой головы», это значит, что либо в сообщении не хватает деталей, либо обряд был упрощен: «охота за головами» заменила настоящее жертвоприношение.

271 Мы не можем предоставить неопровержимое доказательство последнего утверждения, ср., однако, Rosenberg 1878: 157: на юге Нисаса делают так, что жертва испускает дух у трупа (пир справляется вскоре после смерти). Руководствуясь аналогией, мы можем лишь предположить, что кровь жертвы оживляет останки (см. примечание 174).

272 Может показаться странным, что мы не упоминаем поверье, которое занимает заметное место во многих наблюдениях и из

Каждая религиозная церемония завершается действиями, которые избавляют участников от опасных обременений, которыми они были связаны, и позволяют им вернуться обратно в профанный мир. В случае погребального торжества эти обряды особенно важны, при этом настолько, что иногда требуется устроить второе торжество, которое следует за первым и отличается от него. Опасности, навлеченные такой церемонией, как тива, особенно зловещи. Конечно, последствия тива благотворны и обозначают победу над невзгодами, но, с другой стороны, тива вторгается в сферу смерти и вынуждает живых соприкоснуться с силами зла и обитателями потустороннего мира. Вот почему родственники покойных, а также те, кто принимает участие во всех погребальных действиях, вынуждены очиститься, например, омыться в реке. Для усиления эффекта в воду добавляют кровь жертвенных животных: пока родственники покойного находятся в воде, жрицы, которые сле-

которого, по мнению Вилкена и прочих, происходит практика погребального жертвоприношения, а именно: души жертв состоят в рабстве у покойного и сопровождают его в небесный город. Причина в том, что, несмотря на популярность, эта идея вторична и не передает суть обряда. Такая интерпретация вынуждает Вилкена считать, что практика погребального жертвоприношения стоит особняком, радикально отличаясь от человеческих жертвоприношений по другим поводам (рождение сына, свадьба, новоселье и т. д.), тогда как в основе своей все это примеры одного и того же процесса — трансформации состояния человека или предмета, которая позволяет войти в новую жизненную фазу. Ср. Hubert & Mauss 1899.

дуют за ними на лодках, отгоняют зло от тел горящими факелами и священными метлами²⁷³. Наконец, если все обряды совершены правильно, живые освобождаются от влияния смерти.

Но тем, кто из-за траура был исключен из общества, необязательно ждать этих заключительных ритуалов, чтобы торжественно в него вернуться. Их одежда меняется на новую, определенную обычаем. Они украшают себя к празднику: мужчины берут лучшие мечи, женщины обновляют орнаменты. Большой пир, к устройству которого привлекаются и гости, а также веселые танцы обозначают отмену запретов, наложенных на ближайших родственников покойного — теперь они могут свободно общаться с другими людьми и вернуться к обычной жизни²⁷⁴. Как видим, между обрядами, что вводят покойных, омытых и в новой одежде, в круг предков, и обрядами, что возвращают семью в сообщество живых, есть параллель. Верней, это один и тот же акт освобождения, но примененный к двум разным категориям людей.

273 Grabowsky 1889: 203, Grabowsky 1884: 474, 448–9, Grabowsky 1888: 583–4. У оло-нгаджу семья покойного садится в лодку, которую жрицы переворачивают посреди реки, это действие повторяется трижды. У оло-моаньян участники пира омываются кровью жертв, которых режут у себя над головой у самого балаи. Во время церемонии у входа в деревню ставится большая деревянная статуя, которая должна продлить до следующего праздника положительный эффект нынешнего и отогнать злых духов.

274 Grabowsky 1889: 202–3, Perham, цит. по: Roth 1896, I: 209, Tromp 1888: 81.

Общества, с которыми мы имели дело до этого момента, принадлежат к относительно развитому цивилизационному типу (*un type de civilisation*): тотемизм встречается в них спорадически, и то в остаточной форме. Но религиозная система, столь сильно повлиявшая на социальную организацию и повседневную жизнь племен, очевидным образом должна была оставить свой отпечаток и на верованиях, связанных со смертью и потусторонним миром, а, следовательно, и на похоронном обряде. В этом смысле особенно интересно изучить природу финального похоронного обряда в обществе, где тотемизм все еще существует как влиятельный институт. Необходимые данные содержатся в наблюдениях над племенами центральной Австралии, сделанных Спенсером и Гилленом.

Вкратце вспомним верования, на которых зиждется тотемная организация этих племен. Каждая тотемная группа прослеживает свое происхождение до одного или нескольких предков²⁷⁵, наполовину людей и наполовину зверей, возникших из земли в очень далекие времена. Эти предки скитались по землям племени, останавливаясь в тех или иных местах, чтобы разбить лагерь и про-

275 У арунта тотемные предки образуют многочисленную группу, тогда как среди варрамунга обычно считается, что все души, доступные группе, породил один предок; разница не безусловна, так как даже среди арунта предки оставляют после себя не только свои собственные, но и другие души, привязанные к священным предметам (чуринга, *churinga*), которые они носили с собой (Spencer & Gillen 1904: 150, 161).

вести священные церемонии. В конце концов они вернулись назад в землю. Но не исчезли окончательно, потому что везде, где они жили, а некоторые и умерли²⁷⁶, остались их души, а также некоторые другие души, которые они носили с собой. Таким образом они основали нематериальные поселения (*les colonies d'esprits*), каждое из которых связано с каким-нибудь природным объектом, вроде дерева или скалы. Эти души, впоследствии перерождаясь, и дают жизнь человеческой тотемной группе, как и одноименному виду животных²⁷⁷, ведь каждый член племени — лишь временная реинкарнация либо предка, чье имя он в некоторых случаях носит²⁷⁸, либо одной из душ, происходящих от него²⁷⁹.

276 Это очевидно у арунта (Spencer & Gillen 1899: 123; 1904: 150, гл. XIII и др.), но в других племенах смерть одного или многих предков — еще не обязательное условие для образования тотемного центра. Отдельные души, например животных и растений, исходили из тела предка, когда он исполнял церемонии (Spencer & Gillen 1904: 157, 162, 301). У других племен смерть предков имела те же последствия (Spencer & Gillen 1904: 204, 247, 250). Отметим, что у варрамунга колонии душ, которые поддерживают племенную группу, чьим тотемом является мифический змей Воллунква, образовывались в разных местах, где предок пытался сойти под землю, пока ему это наконец не удавалось (Spencer & Gillen 1904: 241–2).

277 Spencer & Gillen 1904: 330–1, 157 n. 1, 313.

278 Это часто встречается у арунта (Spencer & Gillen 1904: 581): имя священо и известно только старейшинам тотемной группы.

279 Каждый точно знает, откуда пришла воплощенная в нем душа, считает себя связанным с этим местом и воспринимает его как священное. Иногда такое место становится источником тайного имени

Среди бинбинга, спустя примерно год после чьей-то смерти²⁸⁰, родственники покойного снаряжают вестника, чтобы созвать другие группы племени. С собой он несет кость руки покойного, окрашенную в красный цвет и обернутую согласно ритуалу. Этот священный объект делает носителя неприкасаемым, и никто, кому он его покажет, не смеет отказаться последовать за ним. Как только прибывают гости и между ними и хозяевами в ходе соответствующих обрядов устанавливаются отношения, начинается собственно церемония: вечером и всю ночь они поют священные песни о тотемном предке покойного. На следующий день люди из группы, членом которой был умерший, украшают себя символами тотема и совершают ритмичные движения в такт песням, звучащим на подобных церемониях. Наконец кости, которые отец принес на священную землю в предыдущий день, помещают в выдолбленный ствол с изображением тотема покойного. Гроб подвешивают на ветвях дерева, растущего рядом с водоемом, и больше не трогают. Это место становится сакральным, по крайней мере на время, и к нему запрещается подходить женщинам²⁸¹.

(среди варрамунга). «Родина» души влияет на самоидентификацию человека и определяет его позицию и функции в религиозном сообществе (Spencer & Gillen 1899: 132, idem 1904: 448, 583–4, 254, 264).

280 См. выше с. 81 («Мы видели, что период ожидания в подавляющем большинстве случаев совпадает с реальной или предполагаемой длительностью разложения...»).

281 Spencer & Gillen 1904: 173–4, 550–4.

Заклучительная церемония варрамунга²⁸² отличается от вышеописанной несколькими важными моментами. Во-первых, главные обряды проводятся не над всеми костями²⁸³, а над одной тщательно обернутой костью руки: это феномен замены целого частью, который встречается повсеместно, выбор же лучевой кости, вероятно, объясняется верой в тесную связь между ней и душой человека²⁸⁴. Более того, заключительный погребальный обряд всегда проходит сразу после нескольких церемоний, связанных с предком тотемной группы, к которой

282 Авторское описание относится к некоторым группам южной части племени.

283 Как только кости забирают из временного места упокоения, их без церемоний кладут на муравейник и не оставляют никаких обозначающих знаков (Spencer & Gillen 1904: 532–3). Возможно, эту практику можно связать с тем, что муравейники иногда считаются местами, где предки оставляли души. Эту практику связывают исключительно с одной тотемной группой: к ней принадлежал человек, похороны которого наблюдали авторы (Spencer & Gillen 1904: 241).

284 Аналогично принято отделять лучевую кость среди бинбинга, после финальной церемонии она нужна для военного похода, чтобы отомстить за умершего, и лишь по прошествии продолжительного времени ее закапывают рядом с гробом с остальными костями (Spencer & Gillen 1904: 554, 463). Особые представления связаны с лучевой костью не только у австралийцев. Так, среди папуасов из Руна (северо-восток Новой Гвинеи) лучевые кости от разных покойников помещают в маленьком доме, тогда как все остальные собирают в пещере. Отметим, что в ходе этой церемонии люди исполняют танец, имитирующий движения змеи, — пляска представляет смерть гигантского змея, который, согласно легендам, ранее опустошил их страну (Balen 1886: 567, 571–2).

принадлежал покойный, или как минимум группы той же фратрии²⁸⁵. В одном из случаев, приведенных Спенсером и Гилленом, обряд финального погребения устраивали для женщины, тотемом которой был великий волшебный змей Воллунка. Семнадцать днями ранее ее лучевую кость торжественно принесли в лагерь и доверили женщинам, которые должны были сидеть и плакать над ней: все ждали завершения долгого священного представления, во время которой воспроизводились и повторялись основные действия предка с момента его появления из земли до финального исчезновения²⁸⁶. Как только завершился последний акт, женщины принесли кость, все еще обернутую, на место церемонии. Внезапно останки вырвали у них из рук²⁸⁷ — одним ударом топора мужчина

285 Spencer & Gillen 1904: 168. Нам известно, что у варрамунга тотемные группы разделены на две фратрии, которые составляют племя. Похоже, между разными группами одной фратрии имеются тесные отношения (ibid.: 248, 163).

286 См. Spencer & Gillen 1904: 193 след. Остальные похоронные обряды, которые посещали Спенсер и Гиллен, также проходили после финальной церемонии черной змеи, спустя шесть дней после того, как лучевую кость приносили в лагерь.

287 Чтобы упростить описание, мы опустили один обряд: мужчины, украшенные тотемным символом, стоят недалеко от священного рисунка, широко расставив ноги; женщины по очереди проползают под ними; последняя несет за спиной кость, которую отнимают у нее, когда она поднимается на ноги (Spencer & Gillen 1904: 540). Похоже, этот обряд в драматичной форме представляет то же событие, что изображено на священном рисунке — исчезновение предка под землей.

расколол кость²⁸⁸, а осколки сложил в небольшую могилу, выкопанную рядом с рисунком на земле, который изображает змея, уползающего в землю и оставляющего позади души потомков²⁸⁹. Затем могилу накрыли плоским камнем. Обряд показывает, что «время траура окончено, и покойная воссоединилась со своим тотемом». Важная деталь: на языке варрамунга одно и то же слово обозначает заключительное погребение лучевой кости, священное изображение тотема и уход предков под землю²⁹⁰. Таким образом каждый человек в итоге возвращается в лоно своего тотема, а его смерть сливается со смертью предка, реинкарнацией которого он является.

Смерть, окончанием которой является финальная церемония, не подразумевает полного уничтожения: как оставил свою душу предок, так оставит и потомок, в котором эта душа жила какое-то время. Это верование можно встретить не только у вышеупомянутых племен, но и среди арунта, которые хоронят труп сразу после смерти²⁹¹. В конце промежуточного периода, когда душа

288 Это, несомненно, нужно для того, чтобы освободить душу покойного, заключенную в лучевой кости; в других племенах точно так же разбивают череп (Dubois 1899: 547).

289 Spencer & Gillen 1904: 740.

290 Spencer & Gillen 1904: 542, 162.

291 Spencer & Gillen 1899: 497. Хотя мы находим у этого племени точный эквивалент повторных похорон северных племен: церемония проводится спустя год или полтора после смерти, во время нее «на могиле топчут ветки»; цель действия — «похоронить тоску» и сообщить душе, что ей пришла пора наконец расстаться с живыми (Spencer & Gillen 1899: 503–9).

блуждает у места «временного» погребения или рядом со стоянкой²⁹², она отправляется на встречу с другими душами тотема в том самом месте, где жила в дни предков и где обитает между инкарнациями²⁹³. Разумеется, у нас есть только расплывчатые данные о состоянии бестелесной души и образе ее существования. Однако нам известно, что, по мнению австралийских аборигенов, подобный дух — вполне реальный персонаж, образ которого сливается с образом предков, породивших тотемные группы. Как и они, он обладает куда более могущественными силами, чем живые члены племени²⁹⁴. Хотя обычно он использует эти силы во благо, нужно быть осторожнее и не оскорблять его фамильярным обхождением. Подобно предкам, духи блуждают по земле, но только по ночам, разбивают стоянки и проводят свои церемонии, на которые, по словам арунта, иногда позволяют смотреть избранным²⁹⁵.

Так как некоторые предки принимали обличье зверей, под именем которых они известны²⁹⁶, справедливо

292 В течение этого периода душа у арунта носит особое имя ультана (ulthana), которое отличается от имени, обозначающего душу живого человека или бестелесного духа (Spencer & Gillen 1899: 514, 655, 168).

293 Это место часто определяет направление могилы или трупа (Spencer & Gillen 1899: 497, Spencer & Gillen 1904: 508, 542, 554); ср. с вотжобалуками (Howitt 1904: 453, 450).

294 Spencer & Gillen 1904: 277.

295 Spencer & Gillen 1899: 512, 516, 521, Spencer & Gillen 1904: 450

296 Spencer & Gillen 1904: 150, 162, 278, 327. Некоторые предки считаются людьми, другие, напротив, животными, особенно тотемные змеи северных племен.

ожидать, что душа после смерти вселится в соответствующего представителя из рода сакральных животных. Странно, но о вере, что смерть представляет собой трансформацию человека в тотемное животное, в случае австралийских племен ничего не сообщается²⁹⁷. Но в других обществах она распространена настолько, что авторы усматривают в этом убеждении основу тотемизма²⁹⁸. Подчас такая вера оказывает влияние на характер заключительных погребальных обрядов. Так, например, среди бороро каждый человек после смерти становится конкретным животным — обычно определенного вида попугаем. Одним из главных ритуальных действий финальной церемонии является украшение высохших костей: в разгар священных танцев и песнопений кости покрывают перьями попугая²⁹⁹. Смысл церемонии, связанной

297 Еще удивительней, что у варрамунга мы встречаем верование, будто душа может покидать тело человека даже при жизни и принимать обличье собственного тотема: когда человек умирает, дух его предположительного убийцы бродит вокруг своей жертвы; чтобы узнать, к какой тотемной группе он принадлежит, нужно изучить следы животных у могилы (Spencer & Gillen 1904: 526–7).

298 См. Taylor 1903, 2: 236. Ср. с зуни (Cushing 1896: 404). Этот момент особенно ярко проявляется у южных банту; ср. Theal 1897: 404: души членов клана переходят после смерти в тело священного одноименного животного. Аналогично в случаях «индивидуального тотемизма»; ср. с таитянами (Moerenhout 1837, 1: 455–7): дух умершего часто возвращается в тело того животного, которому он поклонялся при жизни.

299 Мы приводим этот факт, хотя в данном случае, вероятно, речь идет не о характерном тотемизме. Нам неизвестно, является ли это свя-

с финальным погребением, очевиден: покойному дают новое тело для новой жизни, которую он начинает.

Австралийские аборигены не считают окончательным возвращение души к первоначальному состоянию: когда-нибудь она войдет в тело женщины, которая даст начало новой жизни³⁰⁰. Время между смертью и перерождением четко не ограничено: кажется, оно целиком зависит от прихоти души и возникающих перед ней возможностей³⁰¹. Однако на примере двух разных племен известно о существовании минимального интервала: согласно арунта, реинкарнация не может произойти, пока не обратятся в прах кости, а согласно гнанджи, перерождение происходит, когда дождь омывает кости и очищает их³⁰². Конечно, не стоит придавать этим отдельным верованиям, не всегда последовательным, чересчур важное значение, но определенно существует

—
щенное животное тотемом или оно важно только для одного клана. Отметим, что в ходе церемонии человек, украшенный перьями попугая, представляет душу покойного в ее нынешнем состоянии (Steinen 1894: 504, 511).

300 Здесь мы не можем углубиться в изучение правил процесса реинкарнации, которые определяют личность человека с точки зрения тотемизма.

301 Spencer & Gillen 1904: 34.

302 Spencer & Gillen 1899: 515, Spencer & Gillen 1904: 546. Возможно, эти факты стоит соотнести со сведениями о племени луритча, практикующем каннибализм: кости убитых всегда стараются уничтожить, иначе они воссоединятся сами по себе, и воскресшая жертва отомстит своим убийцам.

некая связь между состоянием костей и души: последняя не может снова занять место среди людей, пока не исчезнет ее нынешнее тело. В любом случае, как бы ни происходила реинкарнация, она воспринимается как явление нормальное и предсказуемое. Ритуал, посредством которого смерть того или иного человека отождествляется со смертью, которой умер предок, способствует, по крайней мере косвенно, удержанию душ в составе тотемной группы и, следовательно, гарантирует целостность и воспроизводство этой группы.

Если сравнить финальную погребальную церемонию центральных австралийцев с погребальным пиром индонезийцев, не может не поразить сходство двух форм одного и того же института. Речь идет не только о том, чтобы положить конец трауру близких родственников³⁰³, но и о душе покойного — цели этих ритуалов идентичны. Как и даяки, варрамунга посредством финального погребального обряда окончательно отделяют покойного от живых и обеспечивают его вступление в сообщество священных предков. Как и даяки, варрамунга не считают новое существование вечным: освобождение души делает возможным и готовит следующее возвращение человека в группу, которую он только что покинул. Помимо сходства следует отметить и некоторые отличия: по всей видимости, среди австралийцев представление о реинкарнации выражено сильнее, чем у индонезийцев. Следовательно, сообщество мертвых у австралийцев менее

303 Spencer & Gillen 1899: 507, Spencer & Gillen 1904: 509, 525, 554.

стабильно и автономно: вместо того чтобы собираться в общей деревне, души рассеяны по всей племенной территории, по нескольким определенным центрам³⁰⁴. Наконец, мы не находим у этих племен коллективных захоронений костей³⁰⁵. Воссоединение мертвых с предками происходит в мистической форме, что может объясняться расплывчатым характером австралийской тотемной группы³⁰⁶. Хотя у племен из центральной Австралии нет

304 Хотя у варрамунга тотемные центры сосредоточены, в известной степени, в одном месте: общим домом для разных тотемных предков служит участок труднодоступной территории (Spencer & Gillen 1904: 250). Здесь можно провести связь с общим подземным жилищем мертвых: арунта верят, что призраки не любят холода и зимние ночи, поэтому переживают их в подземных пещерах (ibid.: 513).

305 Возможно, между этими двумя фактами существует не просто расплывчатая корреляция, ведь невозможно не задаться вопросом, не является ли дерево — финальное место упокоения костей умерших, как, например, у бинбинга, — тем же деревом, где обитает душа покойного. Относительно аналогичной практики хранения крайней плоти после обрезания ср. Spencer & Gillen 1904: 341 и Frazer 1904: 211. Отметим, что среди арунта выживание душ предков связано с сохранением сакральных объектов с тотемными знаками — чуринга, которые предки оставили там, где исчезли, в качестве обиталищ своих бестелесных духов (Spencer & Gillen 1899: 123, 132, idem 1904: 258, 265–7). Теперь эквивалентами чуринга у самых северных племен, похоже, стали ритуально украшенные кости: они образуют тело бесплотного духа, также они священны и содержат магическую силу и способствуют хорошему урожаю (ibid.: 531, 546). Так или иначе, финальный обряд у варрамунга, по крайней мере символически, заключается в том, чтобы отнести лучевую кость в местный тотемный центр.

306 При изучении тотемной финальной церемонии мы сосредоточились только на австралийцах, но аналогичная церемония наверняка

обычая воссоединения костей усопших с костями предков, тем не менее такое воссоединение является одним из важнейших действий финальной церемонии. Оссуарии, существование которых подтверждают многие этнологи, принадлежат семье или клану³⁰⁷. «Один дом в жизни, одна могила в смерти» — гласит пословица малагасийцев, которая передает распространенные представления на этот счет³⁰⁸. Чокто считают смешивание костей родных с костями чужаков святотатством, поскольку люди одной плоти и кости должны воссоединиться³⁰⁹. Не поэтому ли так часто встречается убеждение, что одно из самых больших несчастий, которое может постигнуть человека, — это умереть вдали от родины и таким образом навсегда отделиться от своего рода? Предпринимаются огромные усилия, чтобы вернуть кости покойного

— существовала среди других тотемных народов; ср. с тлинкитами (Krause 1885: 234–8): на последнем пире в честь умершего хозяин появляется в одежде со знаками своего тотема; член семьи изображает крик священного животного; пока приносят в жертву рабов, поют песню о происхождении семьи и деяниях предков.

307 Ср. Riedel 1886: 267, Balen 1886: 567–8, Müller 1839–44: 63, 72, Rosenberg 1878: 434, 511, 417–19, Turner 1884: 147, Verguet 1885: 208–9, Ellis 1839: 360, Moerenhout 1837: 101–2, Catlin 1842: 89, Swan 1868: 191–2, Gabb 1875: 497, Plumacher 1888: 43, Crevaux 1882: 549, 561–2, Batchelor 1877: 30, Grandidier 1886: 225, 227–9. У хевсуров всех людей с одной фамилией хоронят в одном месте (Radde 1876: 93).

308 Standing 1883: 73.

309 Adair 1775: 129, 183.

на родную землю и воссоединить их с костями предков³¹⁰. Группа как будто считает себя ослабленной, если признает, что один из ее членов потерял навсегда.

Обряд воссоединения костей становится более понятным, как показал Бринтон³¹¹, если сравнить его с очень распространенной в Америке практикой собирания костей животных, убитых на охоте. Главный мотив этого обычая, иногда открыто выраженный, в том, что «кости хранят души животных, и однажды они вновь наденут на себя плоть и населят прерии». Та же вера распространяется и на человеческие кости — в них находится зародыш будущего существования³¹², поэтому их следует ревностно хранить, чтобы обеспечить выживание группы. Оссуарий клана — не только общинное место для встречи духов, но и хранилище душ, откуда приходят потомки.

Но коллективные оссуарии не всегда принадлежат одной семье, и значение вторых похорон часто выходит за пределы одной семейной группы. Пещера Атаруипе в истоках Ориноко, блестящее описание которой подарил нам Александр фон Гумбольдт, содержала почти шесть сотен скелетов в корзинах или глиняных урнах — это

310 Ср. прежде всего со Standing 1883: 73, Bosman 1705: 232 и 476, Dobrizhoffer 1784: 296–7, 310, Carver 1781: 400–2.

311 Brinton 1868: 259.

312 Brinton 1868: 254 след., Марсоу, цит. по: Preuss 1894: 105 о месайе: они избегают мест в лесу, где складывают кости, из страха, что освобожденная душа захватит их тело.

была «могила целого исчезнувшего народа»³¹³. Курганы и «овраги с костями», обнаруженные в различных частях Соединенных Штатов, судя по размеру, использовались крупными сообществами аналогичным образом — как последнее место захоронения³¹⁴, и этот вывод подкрепляется историческими доказательствами.

Точно так же соблюдал обычай периодически собирать останки мертвых в общей могиле каждый из четырех народов, составлявших конфедерацию гурунов. Эта церемония, проводившаяся каждые десять-двенадцать лет и носившая название «праздник душ», была, как утверждают, «самой великолепной и торжественной из всех, что наблюдали у дикарей (*les sauvages*)». Каждая семья в определенное время эксгумировала останки родных, которые умерли со времени последнего торжества. Кости очищались от плоти, если она еще за них цеплялась³¹⁵, облача-

313 Humboldt 1826, 1: 224–7: некоторые урны, похоже, содержали кости целой семьи.

314 Squier 1850: 67 след., 125–30, Thomas 1894: 672 след., 539, Yarrow 1881: 119, 129, 137, 171, Saville 1899: 350 след., Preuss 1894: 10–11, 39 след. В этих оссуариях обнаружили сотни скелетов. То, что кости поместили в общие места упокоения только после иссушения костей очевидно по меньшей мере в большом числе случаев, судя по относительному положению и украшению костей, небольшой величине гробов (из-за чего возникли легенды о вымершей расе пигмеев) и т. д. Иногда кости были свалены в кучу, иногда хранились вместе — аккуратно обернутые и симметрично уложенные.

315 Впрочем, совсем недавно похороненные тела, еще без следов разложения, просто обмывали и одевали в новую одежду — их хоронили на дне общей могилы.

лись в новые одежды и украшались бусами или венками. Затем, после семейной церемонии³¹⁶, все отправлялись к центральному месту сбора, зачастую очень отдаленному. Похоронная процессия была сопряжена с риском, ведь сухие кости, именовавшиеся «душами», были страшным бременем и могли немало досадить родным, если те из предосторожности не «изображали крик душ», что имело успокаивающий эффект. Заключительный обряд справлялся при огромном стечении народа. Вожди раздавали подарки в честь мертвых, которые в основном доставались чужакам, приглашенным на праздник, поскольку было важно, чтобы они восхитились величием страны³¹⁷. Тут обнаруживается поразительное сходство с явлением, уже отмеченным у индонезийцев: финальная церемония всегда носит выраженный коллективный характер и предполагает большое стечение людей. Однако в случае гурунов не семья и даже не деревня, а целый народ принимает

316 За ней следовал пир, общий для всех жителей деревни, — вождь посвящал его мертвым, обитающим в «большой хижине». Центральный праздник, похоже, накладывался на семейные или местные пиры.

317 Обычно эту щедрость оплачивали семьи мертвых. Также раздавались лоскуты от одежды, в которую одевали кости: они обладали волшебными свойствами, что, в свою очередь, делало их бесценными (Brebeuf 1637, 2: 142 след., Lafitau 1724, 2: 446–57, Boyle 1889: 5 след.). Сообщение Бребёфа относится к аттигнауэнтан, или «медвежьему» народу. О похожих «праздниках душ» среди ирокезов и чокто см. Yarrow 1881: 168–73. Ритуал раздачи подарков на похоронных пирах особенно важен для индейцев северо-западного побережья и эскимосов (Krause 1885: 223, Jacobsen 1884: 259, Nelson 1899: 363 след., Yarrow 1881: 171 след.).

прямое участие в реинтеграции мертвых в одно сообщество³¹⁸. Таким образом, это действие принимает политическое значение³¹⁹: общаясь с мертвыми, различные семейные и прочие группы, которые образуют единое целое, видят и, соответственно, поддерживают связывающие их узы. Утверждая общество мертвых, общество живых регулярно пересоздает само себя.

Между тем смысл повторных похорон может определяться и другими соображениями. Кости мертвых обычно сакральны и обладают магической силой — они «теплы благодаря духовной силе»³²⁰. В свою очередь, существует опасение, что враги осквернят семейную гробницу и энергию костей ради своих злых целей. Такое кощунство — худшая беда для семьи³²¹. С другой стороны, существует поверье, что если хранить кости вместе, то у семьи всегда будет драгоценный источник благодетельных сил. Именно по причине подобных страхов и одновременно ожиданий церемония финального захо-

318 Отметим, что коллективный характер финальных похоронных обрядов меняет суть этой реинтеграции: ведь все умершие за определенный период времени воссоединяются не с другими мертвыми, а друг с другом. Значение ритуала, очевидно, такое же.

319 На пире, о котором рассказывает исследователь, из-за раздора между двумя частями народа одна из них, вопреки обычаю, воздержалась от участия в церемонии.

320 Codrington 1891: 261 след. Это выражение происходит с острова Саа.

321 Эту опасность иногда можно предотвратить, если держать захоронение в секрете (Codrington 1891: 219, Ellis 1839, 1: 405, Moerenhout 1837, 1: 554–5).

ронения иногда исчерпывается тем, что кости приносят в семейный дом³²² или раздают родным покойного, чтобы те носили их на себе. Так, на Андаманских островах редко встретишь взрослого человека, на котором нет хотя бы ожерелья из человеческих костей: это не просто украшение, а защита от нападений злых духов³²³. Иногда контакт бывает еще более интимным: различные южноамериканские племена на финальной церемонии кремляют и толкут кости, чтобы втереть порошок в кожу или проглотить с напитком. Интересно объяснение, которое дают этому действию некоторые индейцы: в силу убеждения, что душа живет в костях, они надеются, что, поедая кости, они воскресят покойного внутри себя³²⁴.

Как и в Индонезии, повторные похороны часто являются церемонией, цель которой — подарить душе покой и блаженство. Между душой покойного и костями — тесная связь³²⁵, и обряды, которые их очищают, украшают,

322 Ср. Koch 1900: 34, Gumilla 1758, 1: 316.

323 Man & Pitt Rivers 1882: 86, Man 1883: 146. Характерна разница, с каким зловещим небрежением обращаются с трупом в промежуточный период и с какой сердечностью и добротой обращаются с костными останками после похоронного пира. Ср. с туземцами Сандвичевых островов (Campbell 1816: 206–7, Mariner 1817: Введение, L); с карибами Британской Гвианы (Schomburgk 1852, 2: 432).

324 Ср. с араваками южного Ориноко (Raleigh 1722, 2: 201); с карибами Французской Гвианы (Biet 1664: 392, de Neville 1723: 448); с джумана и тукано (Martius 1867: 485, 599).

325 Эта связь наглядно обозначена в современной индийской сказке (Monier Williams, цит. по: Oldenberg 1903: 476 n. 1): призрак непо-

укрепляют и, наконец, ведут к священному месту, оказывают действие и на состояние его души. Более того, именно на освобождение души из хватки смерти нацелены особые заклинания и зрелищные ритуалы.

Предназначенная для этого церемония у островитян мабуиаг особенно показательна: по прибытии в край мертвых душа какое-то время похожа на зыбкую тень. Ее встречает и прячет душа друга, умершего недавно. Затем, в первую ночь новолуния, тот же друг знакомит ее с прочими душами, которые ударяют пришельца камнями по голове. Так пришелец становится настоящим духом и его посвящают в тайны потустороннего мира. Во время трансформации, которую, разумеется, разыгрывают люди, одетые в духов, родственники и друзья покойного рыдают, потому что, как они говорят, «после инициации он станет истинным духом и всех нас позабудет»³²⁶. Это именно тот момент, когда происходит окончательное отделение покойного от прежней жизни. Получается, что обычной смерти совершенно недостаточно для уничтожения уз, которые связывают покойного с этим миром: чтобы стать законным и настоящим жителем края мертвых, он должен быть сперва убит. Хотя само это слово не употребляется, мы имеем дело с настоящей инициацией: точно так же, как секреты племени не раскрываются

хороненного мертвеца терзает живых, пока однажды вороны не уносят его кости к Гангу, где он и обретает блаженство. Ср. Caland 1896: 107.

326 Reports... 5, 1904: 355 след.

перед молодым человеком, пока он не пройдет обязательные испытания, так и покойный не может перейти из своего несчастного состояния в счастливое, не может быть принят в ряды истинных духов, пока не будет ритуально убит и не родится заново. Благодаря этому мы понимаем, почему великое путешествие души обычно считается тяжелым и опасным, почему жрецы или знахари, обязанные сопроводить душу, вкладывают все силы, чтобы достичь успеха, и почему, наконец, зрители ожидают результата в тревоге. Нельзя сказать, что группа сомневается в спасении души: в ее глазах обряд, если он выполнен правильно, имеет необратимую силу. Но тревога и тяжелые усилия необходимы, поскольку не может быть инициации без боли, которую нужно как причинить, так и пережить. Воображаемые испытания, которые сопровождают душу на ее пути к небесам, составляют истинное таинство, цель которого — возродить умершего и ввести в другой мир.

Таким образом, финальная церемония радикально меняет состояние умершего: она пробуждает его от дурного сна³²⁷ и позволяет вновь вести безопасный социальный образ жизни. Она превращает блуждающую тень в «Предка»³²⁸. Эта трансформация по существу не отли-

327 См. с. 91 («Когда я восстану, ты будешь “ноа”»...).

328 Согласно индуистскому представлению сперва покойный становится прета (preta) — призраком или фантомом; он некоторое время не входит в мир питара (pitara) (Caland 1888: 22, Oldenberg 1903: 473 след.).

чается от подлинного воскресения. В мифах и легендах, где коллективному воображению дается полная свобода, эти два события подчас сливаются: достаточно одного дуновения или одной животворящей капли, облекающих кости в плоть и вселяющих дух³²⁹, чтобы мертвые проснулись и вновь подхватили прерванную нить жизни. В реальности, однако, приходится признать один неотвратимый факт. Как бы сильно им того не хотелось, люди не смеют желать себе «смерти, как у Луны или Солнца, что ныряют в тьму Ада, дабы снова восстать поутру с новыми силами»³³⁰. Погребальные обряды не в состоянии отменить смерть полностью: те, кого она поразила, вернутся к жизни, но только в ином мире или как существо другого вида.

Душа не всегда обязана пребывать в краю духов предков, прежде чем сможет войти снова в тело младенца. Иногда реинкарнация происходит сразу после финальных похорон³³¹, и часто одна из душ, которая связана с телом непосредственно, может переместиться в чрево женщины и вернуться на землю без каких-либо обязательных отсрочек. Момент предполагаемого перемещения, кажется, целиком зависит от момента рождения

329 Brinton 1868: 258, Petitot 1886: 37, 150, 461, Brasseur de Bourbourg 1861: 173–7.

330 Ср. White 1887, 2: 90.

331 Так обстоят дела у абхазов: в то время как некоторые из них верят, что душа, освобожденная на празднике на сороковой день, отправляется к Богу, другие считают, что она в тот же день переходит в тело родившегося (Hahn 1900: 244–6).

ребенка в семье усопшего³³². Это видно по тому, как соблюдается некоторыми народами, в особенности эскимосами, правило передачи имени³³³. Когда рождается ребенок, ему дают имя последнего умершего в деревне или родственника, которого смерть застала вдали от родины. Цель этой церемонии — заставить переместиться в тело новорожденного имя, которое до сей поры обреталось где-то поблизости от тела умершего. Подобное действие, как передает один автор, называется «оживлением или воскресением умершего» и дарит покой его душе, а также освобождает от траура родных — ведь к ним вернулся тот, кого они потеряли, в новом обличье. По сути, ребенок — это живое воплощение человека, имя которого он носит. Предполагается, что он наследует его навыки и будет представлять его на праздниках в честь мертвых³³⁴. Имя покойного запрещается произносить, пока он не начнет новую жизнь³³⁵. Этот запрет встречается и у чинуков,

332 Petitot 1886: 275

333 Нам известно, что имя — только один из элементов души.

334 Nelson 1899: 289, 379, 424, 490, Rink 1877: 206, Cram 1820, 1: 149, 342, Holm 1888: 111–13, 372–3, Nansen 1894: 228. Наречение обязательно, пренебрежение обычаем грозит страшными последствиями для ребенка. Ср. с хевсурами (Hahn 1900: 212): когда годовалый или двухлетний ребенок болен, семья советуется с некромантом, чтобы узнать, какая душа наносит ему вред; затем больному ребенку дают имя умершего (несомненно, чтобы успокоить умершего, освободив его имя-душу и снова оживив его). Ср. Petitot 1886: 277, Krause 1885: 282.

335 Cranz 1820, 1: 149, 342. Но свидетельства Кранца противоречат данным Хольма: по окончании периода траура имя больше не произно-

но он снимается после финальных похорон³³⁶. На самом деле, передача имени покойного новорожденному в каком-то смысле эквивалентна финальной похоронной церемонии: она точно так же успокаивает мертвого и возвращает его к жизни, положив конец опасностям смерти и табу³³⁷.

В Индонезии, как мы видели, пир, который завершает погребальные обряды, одновременно освобождает живых от обязанности скорбеть — это неизбежное усло-

сится. Согласно Ринку, если человек умирает вскоре после рождения или при особенно тяжелых обстоятельствах, его имя нельзя употреблять всуе: ребенку для повседневной жизни дается другое имя. Ср. Jacobsen 1884: 57.

336 Swan 1868: 189. Чрезвычайно распространенное табу на имя покойного чаще всего может длиться неопределенно долго. Но среди арунта после церемонии, которая оканчивает траур, имя можно произносить свободно всем, за исключением некоторых групп родственников (Spencer & Gillen 1899: 498).

337 Освобождение имени-души не всегда происходит после инкарнации в новорожденном. У некоторых индейских племен имя, принадлежавшее вождю или знатному человеку, некоторое время пробыв «взаперти в трупе», перенимается новым вождем или кем-то из знати: это называется «воскресить мертвого». Живые (вождь и т. д.) впредь ассоциируются с покойным и перенимают все его права. Среди ирокезов переход имени сопровождается большим праздником, который устраивают, «когда тоска семьи уходит» (Lafitau 1724, 2: 434, Brebeuf 1637: 92); ср. с тлинкитами (Krause 1885: 234). У алгонкинов-мускаки человек, который ведет душу в край мертвых на заключительной церемонии, добавляет имя покойного к собственному: впредь он представляет покойного и исполняет его семейные обязанности (Owen 1904: 83–6). В данном случае «возрождение имени» и отправка души в край мертвых тесно связаны.

вие. Содержание обряда может варьироваться, но общее его значение неизменно: родные покойного снимают бремя, которое наложило на них несчастье, и обретают «новое тело»³³⁸, как требует нормальная жизнь. Они наконец расстанутся со смертью и злыми силами³³⁹, чтобы по праву вернуться в мир живых³⁴⁰.

Институт повторных похорон, смысл и универсальность которого мы хотели показать, часто претерпевает заметную деградацию³⁴¹. В некоторых обществах сохраняются узнаваемые следы первоначального обычая: например, дене через определенное время после смерти открывают саркофаг, где лежат останки умершего, но лишь взирают на них, не смея повергнуть себя риску осквернения и другим угрозам из-за контакта с трупом. После того как душам предлагают пищу, гробницу закрывают навсегда³⁴². У других народов последний обряд заклю-

338 Goddard 1903–4: 72. Результат достигается, если родственники покойного находят какой-либо волшебный талисман или приносят жертву (Junod 1898: 56 след., Arbousset 1842: 558–65).

339 Индуистский ритуал предписывает поставить камень, который защищает живых и служит барьером между ними и смертью (Caland 1896: 122).

340 Хевсуры представляют типичный пример подобной реинтеграции (Hahn 1900: 207, 228): она происходит во время коллективного ликования под песни, пляски, когда люди обнимают друг друга; в другое время это было бы возмутительным поведением.

341 См. с. 58 («Таким образом, множество племен — в результате либо спонтанной эволюции, либо чужеродных веяний...»).

342 Petitot 1886: 119 след., Petitot 1886: 271–2. Ср. Alden, цит. по Yarrow

чается в том, чтобы топтать могилу³⁴³ или запечатать ее возведением надгробного памятника³⁴⁴. Только после этого покойный становится полноправным хозяином места, которое до этого момента он всего лишь занимал. В других случаях отсутствуют даже эти пережитки: единственная цель торжества — завершить период похорон³⁴⁵, положить конец трауру или снабдить душу, разлученную с телом, всем необходимым. Но и эти функции, в свою очередь, изымаются из финальной похоронной церемонии или теряют важность. Мы видели, какими близкими узами связаны тело и душа покойного: если итоговое

—
1881: 161, о гровантрах: труп остается на платформе, никто не смеет к нему прикоснуться, т. к. это принесет неудачу (дурной знак).

343 Например, у островных карибов (Rochefort 1658: 568 след., Preuss 1894: 19–20).

344 Ср. с островами Палау (Kubary 1885b: 10): церемония проводится через 100 дней, в конце траурного периода; с Явой (Crawford 1820, 1: 96); с тонга (Baessler 1895: 335). Это напоминает обычай, который все еще соблюдают евреи: не возводить надгробие в течение года после смерти. У ритуала закрытия дома покойного у южных банту то же значение (Junod 1898: 51, 56, Declé 1898: 233 след.; ср. Chaillu 1863: 268.

345 Об одном ритуале довольно часто упоминают как о важной составляющей финальной церемонии: уничтожение — или погребение, или раздача незнакомцам — одежды или движимого имущества покойного, к которым до того не притрагиваются. Ср. вапетон сиу (McChesney, цит. по: Yarrow 1881: 195); с тарахумарцами (Lumholtz 1902, 1: 384); с араваками Британской Гвинеи (Schomburgk 1852: 457–9); с хевсурами (Hahn 1900: 230). Тот же ритуал является неотъемлемой частью церемонии вторых похорон среди различных народов, особенно бороро и брибри из Коста-Рики.

погребение происходит сразу после смерти, то, разумеется, спасение души нужно обеспечить именно с этого момента. С другой стороны, меняется смысл и порядок траура: отныне речь не идет о том, как родным покойного следует обозначать свое участие в происходящих с ним после смерти трансформациях, но о том, как выражать скорбь, которая считается обязательной. В силу этого длительность траура больше не продиктована представлениями о чередности состояний умершего, а целиком определяется соображениями бытового или социального характера. Более того, уже нет нужды в особых практиках, которые разлучают покойника и родственников: в конце предписанного периода родные умершего восстанавливают свои <социальные> позиции без всякой помощи. Упростившись, нынешняя финальная церемония представляет собой лишь некое ежегодно отмечаемое событие, единственный смысл которого — воздать последние почести умершему и совместно помянуть его кончину.

III. Заключение

Представленную нами совокупность фактов невозможно объяснить, если рассматривать смерть как событие исключительно физическое. Причиной страха, вызываемого трупом, не являются изменения, происходящие с телом. Доказательством, что подобной упрощенной трактовки недостаточно, служит то, что в одном и том же обществе чувства, вызываемые смертью, сильно меняются в зависимости от социального статуса покойного,

а в некоторых случаях могут отсутствовать вообще. Со смертью вождя или человека с высоким социальным положением группу охватывает настоящая паника: труп считается настолько заразным, что, например, кафрам³⁴⁶ приходится покинуть весь крааль³⁴⁷, и даже враги не испытывают желания там поселиться³⁴⁸. И напротив — смерть чужака, раба или ребенка³⁴⁹ может остаться почти незамеченной: она не вызывает чувств, не требует ритуалов³⁵⁰. Таким образом, феномен смерти, который

346 Кафр (порт. *cafre*, *kaffer* в африкаанс, от араб. *kāfir* — неверный) — старое обозначение чернокожих жителей Южной Африки (прежде всего тех, кто говорил на языках банту), в период апартеида окончательно приобрело оскорбительное значение. В научной литературе давно не используется. — Прим. ред.

347 Крааль — поселение или отдельное домохозяйство у ряда народов Южной и Восточной Африки, обычно с выгородками для скота. — Прим. ред.

348 Lichtenstein 1811, 1: 423: в случае смерти ребенка не делается ничего особенного, только закрывается хижина, где это случилось: порча не распространяется за ее пределы.

349 Ман 1883: 146.

350 Отрывок из Видевдата определяет силу проклятия, источником которого является труп; она зависит от статуса умершего. Если умерший жрец, скверна охватывает больше десяти человек, если воин — больше девяти, крестьянин — восемь, если пастушья собака — семь, и так далее. Но если покойный — чужак-идолопоклонник, или еретик, или животное, созданное Ариманом, вроде лягушки, контакт с трупом не грозит живым ничем: такое существо было источником заразы при жизни, после смерти — нет. Даже близкие родственники безбожника не носят траур после его смерти (Darmesteter 1892, 2: xii след., 75–8, 105, 190–1, 193, 235, 251).

исчерпывается лишь фактом прекращения физического существования, вряд ли способен дать толчок развитию общественных верований, настроений и ритуалов.

Смерть не ограничивается тем, что кладет конец телесному, зримому существованию <человека>: одновременно она уничтожает социальную сущность, привитую физической индивидуальности коллективным разумом и наделяемую различными значениями и достоинствами. Общество, членом которого человек является, сформировало эту сущность посредством обрядов посвящения, задействуя энергии, которые соответствуют общественному статусу покойного, поэтому разрушение этой сущности равнозначно святотатству³⁵¹ и предполагает вмешательство сил того же порядка, но уже отрицательных по своей природе. Труд Господа может быть разрушен только им самим или Сатаной³⁵². Вот почему примитивные народы не видят в смерти ничего естественного:

351 Это четко выражено в легенде маори: герой Мави не желал, чтобы люди умирали без возврата, ибо смерть казалась ему «чем-то унижительным, оскорблением человеческого достоинства» (White 1887–90, 2: 91). Чтобы уменьшить степень оскорбления, живые иногда сами подвергают покойного настоящим унижениям. Так, на Таити, если покойный был членом тайного общества Ареой, в храме этого общества проводилась церемония, где «тело лишали всякой сакральной и мистической силы», которую человек якобы получил от бога при инициации. Только тогда его можно было захоронить как обычного человека (Ellis 1839, 1: 244).

352 Или, на языке зороастризма, существа доброго творения гибнут только от рук демонов, главный из которых Ариман, «полный смерти» (Darmesteter 1892, 2: 68–9).

это всегда деятельность духов, либо следствие того, что покойный сам навлек на себя беду, нарушив какое-либо табу, либо того, что враг «убил» его с помощью заклинаний или магических ритуалов³⁵³. Этнографы сообщают о распространенности подобного взгляда на смерть и усматривают в нем грубое и устойчивое заблуждение, но мы должны трактовать его скорее как бесхитростное проявление некой неизменной социальной потребности. Разумеется, жизнестойкость коллектива обусловлена тем, какие достоинства он воспитает в своих членах. И поскольку коллектив хочет быть и полагает себя бессмертным, он не может считать нормальным, что его члены, его непосредственные воплощения, с которыми он себя идентифицирует, обречены на умирание: их смерть должна быть следствием коварного заговора. Конечно, жизнь вступает в жестокое противоречие с этим убеждением, но реальность всегда вызывает <у членов группы> все ту же реакцию оцепенелого ропота и безысходности. У посягателей подобного рода должен быть виновный, на который группа могла бы излить свой гнев. Иногда обвиняется сам покойный: «Почто,

353 Более того, эти две причины — не взаимоисключающие. Ср. Spencer & Gillen 1904: 519, Spencer & Gillen 1899: 48, Hasselt 1891: 197–8, Forbes 1885: 438, Colenso 1881: 26, 63, Turner 1884, 2: 50, 272, Ellis 1839, 1: 395, Mariner 1817, 1: 374–5, Kubary, цит. по: Bastian 1888: 5, 47, Dodge 1883: 100, Yarrow 1881: 123, Koch 1900: 38, Steinen 1894: 348, Bosman 1705: 224, Kingsley 1897: 459, Chailly 1863: 382. Этих ссылок, список которых можно продолжать, достаточно, чтобы доказать распространенность этого поверья.

неблагодарный, ты нас бросил?» И его призывают вернуться. Чаще обвинения падают на родственников — в преступном небрежении³⁵⁴ или колдовстве. Волшебники должны быть найдены любой ценой и наказаны. Наконец, проклятья сыплются на духов-убийц, как у нага, которые угрожают духам копьями и запрещают им приходиться³⁵⁵.

Таким образом, когда умирает человек, общество теряет не просто одну из своих составных частей: подымаются сами устои его существования, вера в себя. Вспомним описания сцен яростного отчаяния, которые разворачиваются во время медленного наступления смерти или сразу после гибели. Например, у варрамунга мужчины и женщины беспорядочно, кучей набрасываются на умирающего, крича и нанося себе страшные увечья³⁵⁶. Кажется, будто все общество чувствует себя потерянным или как минимум ощущает прямую угрозу от присутствия враждебных сил, ведь колеблются его основы³⁵⁷. А покойный — и жертва, и пленник злых сил — с гневом изгоняется из общества, увлекая с собой ближайших родственников.

354 Например, в Китае в смерти отца винят сына, который проявлял недостаточно сыновних чувств (Groot 1892, 1: 69).

355 Godden 1897: 195–6: «Если бы мы вас видели, убили бы копьями! Съели бы вашу плоть!.. Куда вы сбежали? Нет у нас более жестокого врага, который губит наших друзей» (Batchelor 1901: 321, 384–5).

356 Spencer & Gillen 1904: 516, Kingsley 1897: 463.

357 См. с. 49 («Но самые говорящие факты — те, что касаются порядка смены царей и вождей...»), о смерти вождей.

Но это отторжение не окончательное. Точно так же, как коллективное сознание не признает необходимость смерти, оно отказывается считать ее необратимой. Здоровое общество, поскольку оно верит в себя, не может согласиться с тем, что человек, который был частью его сущности (*la substance*)³⁵⁸ и которого оно считало своим, будет утрачен навсегда. Последнее слово должно оставаться за жизнью: покойный должен вырваться из тисков смерти и вернуться в той или иной форме в мир людей. Освобождение и реинтеграция представляют собой одно из самых торжественных событий коллективной жизни в наименее развитых из известных нам обществ. И когда, что более нам знакомо, христианская церковь обещает «возрождение и жизнь»³⁵⁹ всем тем, кто стал всецело ее частью, она выражает в обновленной форме все то же обещание, что подразумевают в отношении своих членов сообщества, основанные на религии (*la société*

358 В обществах, где верят в реинкарнацию, это буквально так. Ведь каждому клану принадлежит определенное число душ, которые он не может потерять под страхом вымирания.

359 Вспомним отрывок из Евангелия от Иоанна, который читают в ходе службы по умершим: «Я есмь воскресение и жизнь; верующий в Меня, если и умрет, оживет. И всякий, живущий и верующий в Меня, не умрет вовек» (Ин. 11:25 след.). Для такого человека вера, т. е. союз человека со зримой Церковью, есть залог его будущего союза с Церковью незримой. Это очевидно по последней молитве, которую читают над могилой: «*Ut, sicut hic cum vera fides junxit fidelium turmis, ita illic eum tua miseratio societ angelicis choris*» [«Как вера присоединила его к твоим слугам, так и ты прими раба своего в ангельский хор», лат.].

religieuse). Только то, что являлось общим делом самой группы, осуществляемым посредством соответствующих обрядов, в случае христианской церкви становится атрибутом божественной сущности, Спасителя, который, пожертвовав собой, победил смерть и освободил от нее своих последователей. Воскресение уже не итог определенной церемонии, а следствие милости Бога³⁶⁰, отложенное на неопределенный срок. Таким образом, какой бы момент религиозной эволюции мы ни рассматривали, понятие смерти всегда связано с понятием воскресения, а за изгнанием следует новая реинтеграция.

Преодолев смерть, человек не сразу возвращается к жизни, которую оставил — размежевание слишком глубоко, чтобы преодолеть его так быстро. Он воссоединяется с теми, кто до него оставил этот мир и ушел к предкам, и вступает в мифическую общину душ, которую каждое общество создает по своему подобию. Но небесное или подземное поселение не просто копируют земное. Воссоздавая себя по ту сторону смерти, социум уже свободен от условностей и материальных ограничений, которые здесь, на земле, все время сдерживают полет коллективного воображения. Именно потому, что

360 Хотя сама идея воскресения и не изменилась. Ср. Haigneré 1888: 23: «Тело воссоединяется с душой, оставившей его; душа, ликуя, возвращает себе тело, которое временно покидает на муки в гробнице»; «смертные останки набожных христиан спят в могиле до великого воскресения» (*ibid.*: 31, 49). Ср. Первое послание к Коринфянам святого Павла: тело «сеется в тлении, восстает в нетлении» (I Кор. 15:42).

другой мир существует только как идея, он свободен от любых ограничений и является (или может являться³⁶¹) идеалом. Отныне ничто не препятствует тому, чтобы в потустороннем мире, который изобилует дичью, шла «счастливая охота» или чтобы для англичанина, охотчего до пения псалмов, каждый день жизни вечной стал бы днем воскресным³⁶². Более того, у части обществ сама конечность земного бытия воспринимается как некий дефект:

361 Мы не утверждаем, что это всегда так.

362 Приведа эти два примера религиозных представлений обычно пунктуальный Герц на этот раз не дает ссылок на источники. То, что библейские Адам и Ева могли быть не только собирателями, но и охотниками, косвенно свидетельствует сам библейский текст («И сделал Господь Бог Адаму и жене его одежды кожаные и одел их», Быт. 3:21). Конечно, «охотничий» Рай — лишь один из множества тематических фрагментов на большой мозаике исторически зафиксированных утопий: «Волшебная страна Гильгамеша, плодородная страна Иару, Елисейские поля, “угодья счастливой охоты”, да и любая земля предков, чарующая своим сказочным изобилием, составляли вполне определенные ячейки древней космографии. Вплоть до новейшего времени туземцы дальних этнографических краев охотно объясняли этнографам ..., где блаженная земля предков и находится» (М. Н. Соколов. Принцип рая. Главы об иконологии сада, парка и прекрасного вида. М.: Прогресс-Традиция, 2011. С. 57). Тезис о вечной жизни как «вечном воскресении» (*la dimanche*) — скорее всего изобретение автора. В библейских псалмах, которые распевает англичанин Герца, идея вечной жизни не затрагивается вообще. Однако идею, что каждый день должен быть праздником, он бы в псалмах нашел ('This is the day which the Lord hath made; we will rejoice and be glad in it', Ps. 118:24). Также см. Ин. 5:24: «Верующий в Пославшего Меня имеет жизнь вечную, и на суд не приходит, но перешел от смерти в жизнь». — Прим. ред.

ть смерти расползается по миру, и победа, которую душа над ней одерживает, дарит ей вечную жизнь — чистую и прекрасную³⁶³. Конечно, сперва эти идеи были представлены в менее точной и определенной форме: по всей видимости способность смерти освободить верующего от мирских и плотских горестей, которые здесь, на земле, отлучают его от Бога, возникает главным образом тогда, когда социум уже испытал размежевание на религиозные, семейные и политические группы. Смерть позволяет возрожденному войти в сообщество святых, незримую церковь, достойную окружать небесного Господа, положившего ей начало. Но та же концепция в расплывчатой и скрытой форме существовала с самого начала религиозной эволюции: воссоединяясь с предками, умерший рождается заново, уже преображенный и наделенный превосходящими силой и достоинством. Другими словами, в глазах нетронутых развитой цивилизацией народов смерть — это инициация³⁶⁴.

363 Ср. с хевсурами Hahn 1900: 223: смерть — «переход от нечистого общества к чистым и светлым жилищам». Душа чиста; тело, труп — зловонны и нечисты.

364 См с. 73 («Так пришелец становится настоящим духом, его посвящают в тайны другого мира....»). Примечательно, что это представление о смерти, открытое благодаря исследованию этнографических фактов, точно сходится с христианской верой в версии апологетов католицизма, ср. Dufour, цит. по: Naignere 1888: 60: «Для цивилизованных христиан смерть является не исключением... человека из мирового сообщества людей, а инициацией в необъятное сообщество и переход от земного к граду божественному». Католики часто хорошо чувствуют социальные реалии, потому что вовлечены в интенсивную коллективную жизнь.

Это определение не просто метафора. Если смерть для коллективного сознания является переходом из видимого сообщества в невидимое, то это действие в точности аналогично тому, в ходе которого юноша покидает общество женщин и детей и вступает в общество взрослых мужчин. Интеграция, которая дает индивиду доступ к священным тайнам племени, также предполагает глубокую перемену личности, обновление тела и души, благодаря которым он приобретает необходимые духовные и моральные качества. Сходство этих феноменов настолько фундаментально, что часто перемена сопровождается притворной смертью претендента, за которой следует его возрождение в лучшей жизни³⁶⁵.

Но не одной только инициации следует уподоблять смерть, какой ее представляет коллективное сознание. Часто отмечалось близкое сходство между похоронным ритуалом и ритуалом рождения или брака³⁶⁶: как и смерть, эти два события дают повод для проведения важной церемонии, в ходе которой к радости пришивается определенная доля страха. В случае и брака, и рождения и похорон необходимо остерегаться возни-

кающих тайных опасностей и проводить очищающие обряды. Сходство этих практик указывает на их существенное сходство: брак влечет двойную смену статуса. С одной стороны, он вынуждает невесту покинуть свой клан или семью, чтобы вступить в клан или семью мужа, с другой — переводит ее из класса девушек в класс замужних женщин. Что до рождения — в коллективном сознании это та же трансформация, что и смерть, но в обратном порядке. Человек покидает невидимый и таинственный мир, где обитала его душа, и вступает в сообщество живых. Эти переходы из одной группы в другую, реальные или воображаемые, всегда предполагают полное перерождение, что выражается в таких обычаях, как получение нового имени, смена одежды или образа жизни. Эта процедура считается очень рискованной, потому что задействует необходимые, но небезопасные силы. Тело новорожденного не менее свяленно, чем труп³⁶⁷. Вуаль невесты и вдовы — разных цветов, но имеют одну и ту же функцию — изолировать и отделить внушающего опасение человека³⁶⁸.

365 Ср. Frazer 1890–1900, 3: 422 след. Аналогично подготовка к жертвоприношению, т. е. «переходу из мира людей в мир богов», влечет смерть существа, за которой следует его перерождение в новой форме (Hubert & Mauss 1899: 48).

366 Например, Дильс (Diels 1890: 48) объясняет сходство между тремя группами ритуалов тем, что все они нацелены на очищение. Однако именно вопрос, почему в эти три момента жизни необходимо очищение, и требует прояснения.

367 Таким образом, рождение, как и смерть, часто должно происходить вне дома. Ср., например, эскимосов (Wells & Kelly 1890: 18), хевсуров (Radde 1876: 79, 91). Как и в случае смерти, скверна рождения заразна: она переходит на мать, а часто и на отца ребенка, и обязывает их вести отшельнический образ жизни, аналогичный трауру.

368 Брак, как и похороны, предполагает тяжелую разлуку. Переход из одной группы в другую не бывает простым — нужно преодолеть сопротивление. Мы знаем, что важным моментом брачной церемонии часто является обряд похищения. Аналогично на похоронах

Таким образом, смерть первоначально (primitivement) не воспринималась как уникальное, ни на что не похожее событие. С точки зрения нашей цивилизации течение человеческой жизни в содержательном смысле почти однообразно от момента рождения до смерти: этапы нашей социальной активности выделены слабо, так что жизненный путь отдельного человека представлен в виде неразрывной линии. Но в менее развитых обществах, структура которых характеризуется большей инертностью и жесткостью, жизнь человека можно описать как последовательность гетерогенных и четко определенных фаз, каждая из которых сопоставлена с более или менее организованным социальным классом³⁶⁹. Вследствие этого каждое социальное продвижение индивида (promotion) является событием перехода (passage) из одной группы в другую, то есть исключени-

устраивают ритуальное состязание между друзьями или родственниками покойного, которые не дают унести труп, и остальной частью общества, которая хочет завершить необходимое расставание: живые нередко становятся жертвами насилия. Ср. обитателей Кар-Никобара (Kloss 1903: 304), Тимора (Gramberg 1872: 212), острова Роти (Heijmering 1843: 359 след.), Новой Британии (Danks 1892: 352), островов Палау (Kubary 1885b: 11), орунгу с мыса Лопез (Nassau 1904: 236 след.). Точно так же вдова часто становится объектом борьбы между родственниками покойного, которые желают, чтобы она присоединилась к супругу (например, на погребальном костре), и своими родственниками, которые хотят удержать ее в мире живых. Ср. толкотингов (Yarrow 1881: 145 след.).

369 Ср. Schurtz 1902 и рецензию на его работу в *L'Année sociologique*, VI, 1903, pp. 317–323.

ем <из группы> (смертью) и последующей реинтеграцией (возрождением). Разумеется, эти две фазы разворачиваются в разных плоскостях: сообразно сути, происходящей с человеком перемены то одна, то другая полностью овладевает вниманием коллектива и определяет доминирующий характер события <перехода>, но по сути они взаимно дополняют друг друга. Для социального сознания смерть, таким образом, является не более чем отдельным эпизодом общего процесса.

Теперь будет легче осознать тот факт, почему долгое время смерть воспринималась как переходное состояние, которое длится определенный период времени. Каждая перемена статуса человека при движении из группы в группу предполагает серьезную перемену в отношении общества к нему — перемену, которая происходит постепенно и требует времени. Простого факта физической смерти недостаточно, чтобы смерть была spolна осознана: образ умершего все еще остается частью существующего миропорядка и отделяется от него мало-помалу, в ходе целой серии разлук. Мы не в состоянии сразу признать того, кто умер, мертвым: слишком сильно он слился с нами и слишком много мы вложили в него самих себя, да и жизнь в коллективе формирует связи, которые в один день не оборвешь. «Очевидный факт» разбивается о волну воспоминаний и образов, желаний и надежд³⁷⁰, неотвратимым он становится не

370 В состоянии бодрствования избыток чувств держат под контролем: не без труда, но благодаря такой сдержанности мы в состо-

сразу, постепенно, когда после долгого сопротивления мы наконец сдаемся и видим, что разлука — реальна. Этот болезненный психологический процесс как очевидным, так и скрытым образом выражается в вере, что душа разрывает узы с этим миром поэтапно: она не может вернуться к прежнему устойчивому бытию, пока в сознании живых образ умершего не обретет определенных очертаний и не будет умиротворен. Между ярким образом недавно умершего человека, который во всем подобен и близок нам, и образом предка, которому иногда оказывают знаки почтения³⁷¹, но всегда таким далеким, разница слишком велика, чтобы первый был мгновенно замещен вторым. Вот почему возникает идея «промежуточной стадии между смертью и воскресением»³⁷², когда душа должна освободиться от смертельной скверны или греха,

янии живо и ясно воспринимать действительность. Но когда мы расслаблены, когда представление о внешнем мире размыто — в вечерних сумерках или во сне, субъективный мир наносит удар. Тогда сознанием овладевает живой образ покойного, подавляемый до этого. Так, глубокая тоска и беспокойство, порожденные смертью, часто вызывают галлюцинации и сны, которые, в свою очередь, продлевают подобное состояние. Ср. Koch 1900: 21.

371 Не так уж важно, позволяется ли новому образу закрепиться в сознании живых или нет. Часто финальная церемония стирает воспоминания о покойном: воссоединившись с предками, он теряется в безликом коллективе и больше не воспринимается как отдельный человек. Но даже забвение — не простой и не абсолютно отрицающий процесс: он влечет за собой настоящую пересборку <внутреннего мира>.

372 Ср. Campbell 1721.

которые к ней пристали³⁷³. Ведь если необходимо потратить определенное количество времени, чтобы изгнать мертвеца из страны живых³⁷⁴, то потому лишь, что людям, потрясенным и шокированным, требуется время не только для восстановления общественного равновесия, но и для совершения двунаправленной мыслительной работы по разрушению и синтезу, который предполагает интеграцию человека в новый мир, работы, происходящей на самом базовом, так сказать, молекулярном уровне³⁷⁵.

373 Идея Чистилища — лишь перевод на язык морали представления об этапе, который предшествует финальному освобождению. Сперва страдания души во время промежуточного периода кажутся следствием ситуации перехода, в которой она находится. На более поздних стадиях религиозной эволюции муки души считаются результатом и необходимым искуплением ее земных грехов. Подобная трансформация, совершенно, кстати говоря, типичная, присутствует в представлении о прета в индуизме (Oldenberg 1903: 476).

374 Это достигается не только благодаря внутренней работе, но и часто действиями. Какие бы причины не обуславливали существование института кровной мести, он определенно позволяет группе выплеснуть накопившиеся в результате смерти эмоции. Это выражается в вере, что казнь предполагаемого убийцы угодна душе покойного. Таким образом, вендетта — нередко необходимое условие финальной церемонии и окончания траура (Steinmetz 1894, Mauss 1897).

375 Кажется, та же мысль верна и в отношении состояний, аналогичных тем, которые вызывает смерть. Вспомним, что обряды инициации часто длятся очень долгое время, во время которого юнец находится в переходном положении, требующем соблюдения множества табу. Период, следующий за свадьбой (и который во многих обществах оканчивается только с рождением первого ребенка), имеет

По всей видимости, человеческое сообщество долгое время не в состоянии осознавать само себя, а также феномены, которые составляют существенную часть его жизни, кроме как косвенным путем — посредством собственного отражения в материальном мире. Гнилостная инфекция, которая на время завладевает трупом, ошутимо и наглядно демонстрирует временную экспансию и результат деятельности могучих и зловещих сил³⁷⁶, а процесс постепенного распада земных останков, который продлевает эффект потрясения от смерти, является физическим отражением того состояния смуты и страха от разлуки, которое овладевает людьми, пока мертвец еще не исключен из коллектива. С другой стороны, превращение трупа в кости, почти невосприимчивые к изменениям и над которыми смерть уже не

аналогичный — особый и тревожный — характер. Наконец, физического рождения недостаточно, чтобы ввести ребенка в общество живых: новорожденный — объект представлений, полностью схожих с представлениями об умершем человеке. Ср. Cushing 1897: 184, Batchelor 1901: 240.

376 Об этом недвусмысленно сказано в Авесте: сразу после смерти верующего прилетает Друш-йа-Насу (демон-труп) «в форме злой мухи» из северных областей, населенных злыми духами, и овладевает телом: его приход возвещает начало трупного разложения (Darmesteter 1892, 2: 38 n. 22, 96). Аналогичные представления существуют в католической церкви, см. Naigneré 1888: 40: окропив тело святой водой, «Церковь в первую очередь желает изгнать демона, в диких глазах которого сверкает желание пожрать жертву». Фимиам должен «одолеть скверну зловония трупа благоуханием Иисуса Христа».

властна, видится условием и признаком окончательного освобождения: теперь, когда тело умершего напоминает тела предков, похоже, больше ничто не препятствует душе стать частью их сообщества. Часто подмечают, и вполне разумно³⁷⁷, тесную связь между тем, как изображается тело и как изображается душа. Такая ментальная аналогия необходима не только потому, что по своей природе коллективное мышление конкретно и не способно к постижению чисто духовного опыта, но главным образом по той причине, что оно ориентировано на физическую активность и на непосредственные акты представления. Группе нужны действия, чтобы сфокусировать внимание своих членов, чтобы направить работу их воображения в определенное русло, чтобы заставить их поверить. Совершенно естественно поэтому, что после смерти именно тело покойного становится объектом ритуалов, на который направлена коллективная активность. Включение умершего в недоступное зору сообщество предков не станет окончательным, пока его материальные останки не воссоединятся с их останками. Именно манипуляции над телом, совершаемые коллективом, делают реальной драму о душе, которая возникает в воображении людей³⁷⁸. Таким образом, хотя физические явления,

377 Среди прочих Preuss 1894: 239 след.

378 См. с. 60. В небольшой интересной работе, на которую мы ссылались несколько раз, аббат Энере подчеркивает постоянную параллель между похоронными обрядами и представлениями о душе: «Церковь делает с телом то же, что Бог делает с душой; она сопровождает его от смертного одра до места упокоения... и отдает тело

которые составляют смерть и сопровождают ее, сами по себе не определяют коллективные представления и эмоции, они способствуют тому, чтобы те обрели специфичную форму, предоставляя им, так сказать, материальную поддержку. Человеческое общество проецирует в окружающий мир свои способы мышления и восприятия, а окружающий мир, в свою очередь, эти способы закрепляет, регулирует и ограничивает их действие во времени.

Похоже, гипотеза, которую мы сформулировали выше, подтверждается тем фактом, что в человеческих сообществах, где преобладает практика повторного погребения, некоторые категории людей намеренно исключаются из обычного похоронного обряда.

В первую очередь это относится к детям. Оло-моньян кладут умерших в возрасте до семи лет в гробы, которые в тот же день относят в место семейного захоронения. На следующий день справляется жертвоприношение — достаточное, чтобы душа, очищенная, вошла в край мертвых. Даже траур отца и матери длится всего одну неделю³⁷⁹. Но самый распространенный обычай

в лоно (священной) земли, тогда как в то же время... открываются врата Рая, чтобы душа вошла в лоно божье» (Haigueré 1888: 21, 48–53).

379 Tromp 1877: 42–4, Grabowsky 1884: 474. Вспомним, что в том же племени обязательный траур по взрослому длится сорок девять дней. Отметим, что гроб с останками ребенка остается вне семейного склепа. Ср. Grabowsky 1889: 180 об оло-нгаджу: «по детям тива справляется редко». Фьорты хоронят детей безотлагательно, как и бедняков с рабами (Dennett 1898: 22). Аналогично предписание

у даяков и папуасов заключается, по всей видимости, в том, чтобы помещать тела маленьких детей внутрь деревьев или оставлять их на ветвях³⁸⁰. Даяки из Кутая совершенно ясно излагают идею, стоящую за этой практикой: они верят, что люди пришли на землю с деревьев и туда же должны вернуться. Также, если женщина бахау рождает раньше срока или если во время беременности ее преследовали дурные сны, она вправе отказаться от ребенка, вернув его живым на дерево, которое тот покинул то ли раньше времени, то ли в смятении³⁸¹. Похоже, они рассчитывают, о чем говорят прямо представители других народов, что душа скоро заново реинкарнируется, возможно, что и в чреве той же самой женщины, и еще раз выйдет в мир уже при более благоприятных предзнаменованиях. Таким образом, подобная

Ману (Bühler 1886: 180): тело ребенка не старше двух лет нельзя сжигать, но необходимо немедленно похоронить без обряда собирания костей — «оставив его в лесу, как полено, родные остаются нечистыми три дня». Тем не менее, если у ребенка уже прорезались зубы, кремация не запрещается. Последнее напоминает пассаж Плиния (Hist. nat. VII: 22): «Hominem prius quam genito dente cremari mos gentium non est» [«Ни у одного народа нет обычая сжигать человека раньше, чем у него появятся зубы», лат.]. Среди тогда для детей младше двух лет похоронные церемонии — и начальная, и заключительная — проводятся в один день (Rivers 1906: 391).

380 Ср. Schwaner 1854 (II), 2: 195, Перэм, цит. по Roth & Low 1896, I: 205, Goudswaard 1863: 70, Balen 1886: 560–1, Hasselt 1891: 198, Riedel 1886: 239.

381 Tromp 1888: 92. Ср. с данными Карери (Blumentritt 1882: 165) о тагалах с Филиппин: «Они представляют, что души их предков живут в деревьях».

смерть вызывает довольно слабую и почти мгновенно гаснущую социальную реакцию. Все происходит так, как будто настоящей смерти, с точки зрения коллективного сознания, в таких случаях и не было³⁸².

Действительно, так как дети еще не стали частью реального человеческого сообщества, нет никакой необходимости болезненно и долго исключать их из него. И поскольку они еще не отделились по-настоящему от мира духов, они сразу же туда и возвращаются: нет нужды ни в использовании сакральных энергий, ни в болезненном, требующем времени, периоде перехода. Смерть новорожденного — явление в лучшем случае досоциальное (*infrasocial*): социум, еще ничего не отдавший детям, не чувствует ущерба от их исчезновения и индифферентен к нему. У различных австралийских племен стари-

ков, которые в силу возраста не способны участвовать в тотемных церемониях и выполнять сакральные функции, принято хоронить сразу после смерти в отличие от других членов племени, чьи тела лежат на настилах вплоть до полного иссушения костей³⁸³. Причина в том, что из-за упадка сил старики уже не участвуют в социальной жизни: физическая смерть всего лишь удостоверяет их уход из коллектива³⁸⁴, который фактически уже произошел и к которому все привыкли³⁸⁵.

Наконец, отклонения от обычного ритуала могут быть вызваны специфичными причинами смерти. Особые

382 Костариканцы говорят о ребенке, что он не умер, а воссоединился с ангелами; похороны — радостный праздник, на котором запрещено плакать (Wagner & Scherzer 1856: 196); ср. Lumholtz (1902, 1: 448–9); аналогично у румын (Flachs 1899: 46); болгар (Strausz 1898: 452); у католиков см. Desert 1889: 279, 286: «Deus qui omnibus parvulis... dum migrant a saeculo... vitam illico largiris aeternam» [«Бог дарует жизнь вечную всем младенцам по скончании века их...», лат.]. Отсутствие или заметное сокращение обычного траура по детям, умершим раньше определенного возраста, явление распространенное: в Китае траур носят только по детям старше восьми лет (Groot 1892–1910: 552, 329, 1075); у каянов (Nieuwenhuis 1907, 1: 44) нет внешне выраженного траура по детям, которым еще не дали имя (церемония наречения проходит через месяц после рождения). Естественно, сами родители могут оплакивать смерть, но социальной реакции — обязанности носить траур — нет.

383 Spencer & Gillen 1904: 402 п. 1, 506, 512, 545. Немедленные похороны стариков, которые отличаются от обычного ритуала повторных похорон, также практикуются папуасами островов Ару (Ribbe 1888: 191 след.). В случае смерти пожилого человека часто траур сокращается или отсутствует: у южных сакалава и у бечуана о старике говорится, что он «отправился ко сну», и его похороны — повод для радости (Kurze 1896: 43, Arbousset и Daumas 1842: 475). Ср. с речным народом на Палм-ривер во Флориде (Gomara 1569: 45); с румынами (Flachs 1899: 62).

384 Таким образом, их смерть часто считается «естественной», не предполагающей злонамеренного сверхъестественного вмешательства (Hasselt 1891: 197–8, Kubary 1888: 3–5, MacDonald 1890: 273, Braz 1893, 1: xxii).

385 Точно так же у волларои женщин хоронят сразу и без особых церемоний — обычай объясняется тем, что в этих племенах женщины никак не участвуют в религиозной жизни (Howitt 1904: 467). У варамунга, напротив, и для женщин, и для мужчин проводятся одинаковые похоронные обряды; авторы объясняют этот факт верой племени в то, что душа после каждой реинкарнации меняет пол (Spencer & Gillen 1904: 546, 530).

ритуалы распространяются на тех, кто умер насильственной смертью или в результате несчастного случая, женщин, умерших во время родов, утопленников, погибших от молнии, а также самоубийц. Их трупы внушают наибольший ужас, от них спешат избавиться, их кости не принято воссоединять с костями других членов группы, умерших обычной смертью³⁸⁶. Их души, безутешные и озлобленные, вечно бродят по земле³⁸⁷. В случае же перехода в другой мир они должны жить там в отдельной деревне, зачастую в месте, совершенно отличном от того, где обитают души предков³⁸⁸. Похоже, что, по меньшей

386 Grabowsky 1889: 181, Roth & Low 1896, I след.: 140, Nieuwenhuis 1907, 1: 91 след., Forbes 1885: 324, Clerq 1889: 208, Standing 1883: 73, Kubary 1886: 78, idem 1885a: 126. У южных банту запрещено оплакивать родственника, убитого молнией, потому как траур станет неповиновением воле небес, которые непосредственно принесли смерть этому человеку (Arbousset & Daumas 1842: 446, MacDonald 1890: 295, Theal 1897, 7: 401). Труп оскальпированного воина — всего лишь «обычное мясо» и не хоронится, его душа считается погибшей (Dodge 1883: 101–2, 159). Запрет на похороны самоубийц в освященной земле, как нам известно, широко распространен среди христиан, ср., например, с ирландцами (Mooney 1888: 287–8) и болгарами (Strausz 1898: 454). Мы обратим внимание на характерный факт, что среди унматчера и кайтиш, если умирает человек, нарушивший закон племени и женившийся на женщине вопреки наложенному на нее табу, его тело никогда не помещается на платформу, а погребается немедленно (Spencer & Gillen 1904: 512).

387 Wilken 1885: 197, Чалмерс, цит. по: Roth 1896, I: 167, Dodge 1883: 102: души погибших от удушения навсегда остаются рядом с трупом.

388 Roth & Low 1896, I: 219, Kruyt 1895: 29: у самоубийц отдельная деревня. У западных эскимосов люди, погибшие насильственной

мере в самых распространенных случаях, в отношении этих людей, ставших жертвами особо сильного проклятия, переходный период продолжается неопределенно долго, и их смерть длится бесконечно³⁸⁹.

В ситуациях такого рода препятствием к исполнению обычных похоронных обрядов является отнюдь не незначительность эмоциональных переживаний членов группы, но, напротив, их чрезвычайная яркость и внезапность. Чтобы лучше понять этот феномен, проведем следующую параллель. Деторождение, как мы видели, высвобождает, аналогично смерти, опасные энергии, из-за которых в отношении матери и ее ребенка какое-то время действуют определенные социальные запреты. Когда эти энергии рассеиваются, запреты могут быть сняты. Но если происходит что-то необычное, например, если на свет появились близнецы, тогда, со слов представителей ба-ронга,

смертью, отправляются на небо, где живут в солнечном свете и изобилии; остальные отправляются в подземный мир (Nelson 1899: 423). У древних ацтеков всех мужчин, погибших на войне, и женщин, умерших при родах (они находятся в одной категории), уносило солнце, чтобы они жили на небе: такая смерть была почетной и вызывала у родных только радость; утонувшие и убитые молнией становились объектами аналогичных представлений (Sahagún 1880: 346, 400, 433). Мы видим, что нужно проявлять осторожность, объединяя людей, погибших необычным образом, с классом проклятых, — и те и другие могут одинаково считаться «избранными». Оба случая совпадают в главном — эти люди отличаются, они отделены от остальных.

389 Напомним, что души, по которым не справляется тива, остаются «мертвыми» навеки.

«такое рождение есть смерть»³⁹⁰, ведь оно делает изгойми тех, кто, по всей видимости, уже приговорен самой судьбой, а священная сила этого проклятья настолько велика, что никакой обряд снять его не в состоянии, отчего все члены общины впадают в ужас и уныние³⁹¹. Похожая ситуация возникает с теми, кто покинул этот мир каким-нибудь необычным и жутким образом: в этом случае они расстаются со своими близкими навсегда, их исчезновение окончательно и бесповоротно. Действительно, раз вид убитого вызывает особо сильные эмоции и из-за своей противоестественности сильней всего отпечатывается в памяти живых, то и забыть его окончательно нельзя, а потому и бесполезно выжидать сколько-то времени, чтобы умерший воссоединился с предками: такое воссоединение невозможно и ожидание не имеет смысла — такая смерть будет длиться бесконечно, поскольку социум предпочитает относиться к проклятым мертвецам с тем же чувством отторжения, которое он испытал в момент их гибели.

390 Junod 1898: 412: «Небо, которое приносит молнию и смерть, особым образом связано с рождением близнецов».

391 Ср., например, Kingsley 1897: 472. Отношение к матери, родившей близнецов, похоже на отношение к вдове: ее одежду рвут, вещи ломают, ее преследуют, словно она осквернена, она живет как пария. Близнецы, избежавшие смерти, — ужасные существа, к которым не желает прикасаться даже их мать. Примечательно, что в племенах, живущих неподалеку друг от друга, близнецы могут восприниматься совершенно по-разному: в одном их будут считать омерзительными существами, обреченными на смерть, в других — почитать как почти божественных существ; сходство в одном — они всегда особенные.

Предлагаемая нами интерпретация позволяет понять, почему в случае одних сообществ практикуются двойные похороны, а у некоторых других они отсутствуют.

Коротко подведем итог нашего исследования. При обычных обстоятельствах смерть воспринимается коллективным сознанием как временное выпадение человека из круга общения людей. Выпадение заключается в том, что умерший перебирается из реального общества живых в недоступное взору общество предков. Траур изначально представляет собой акт обязательного соучастия живых в смерти своего сородича — он длится именно столько времени, сколько продолжается это состояние смерти. В конечном итоге смерть как общественный феномен представляет собой двунаправленный и болезненный процесс мысленного разрушения и синтеза. И лишь когда этот процесс завершен, социум, вновь обретя покой, может праздновать победу над смертью.

Превосходство
правой руки:
исследование
религиозной
полярности*

*Robert Hertz. “La prééminence
de la main droite: étude sur
la polarité religieuse.” *Revue
philosophique de la France
et de l'étranger*, vol. 68, 1909,
pp. 553–580.

Что за образец совершенного подобия — наши руки!
И одновременно — какое вопиющее неравенство!

Все почести, достойные задания и прерогативы
отводятся правой руке: она действует, повелевает и берет.
Левую руку, напротив, презирают и низводят до роли
жалкого помощника: сама по себе она ничего не может —
лишь помогает, содействует, держит.

Правая рука — символ и образец аристократии,
левая — простого люда.

Откуда взялись благородные титулы правой руки?
И отчего левой уготовано прислуживать?

I. Природная асимметрия

Любая социальная иерархия провозглашает, что она осно-
вана на естественном положении вещей, φύσει, οὐ νόμῳ³⁹².

392 По природе, не по закону (др.-греч.). Роберт Герц, достаточно знав-
ший классические языки, чтобы цитировать оригинальные пасса-
жи древних и средневековых авторов, начинает свой очерк с гре-
ческой фразы, приведенной как бы походя и оставленной без
перевода и без ссылки на источник. Примером несколько излишней

Таким образом она приобщает себя к вечности, избегает перемен и нападков новаторов. Аристотель оправдывал рабство этническим превосходством греков над варва-

— демонстрации эрудиции такой зачин смотрелся бы, пожалуй, в журнале *L'Année sociologique*. Однако Герц адресовал его совсем другой аудитории — читателям *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, то есть философам, а последними это брошенное вскользь *bon mot* однозначно считывалось как выразительный и водруженный на самое видное место указатель на конкретного автора (Платон), на конкретный текст (диалог «Протагор») и на философский спор, который не заканчивается уже третье тысячелетие, о соотношении естественно приобретенных человеком качеств и качеств, приобретенных благодаря культуре. Прямая отсылка к «Протагору» переключает интерпретацию текста Герца в совершенно другой регистр — не только содержательный (вслед за Сократом Герц на примере право- и леворукости обозначает ситуацию аналитического выбора между «физиологией» и «культурой» как софистическую, то есть ложную, дилемму), но и композиционный — статья, как и платоновский диалог, выстроена в жанре диалектической полемики между «физиологической» и «культурной» системами аргументации. В контексте современных дискуссий о миметическом и генетическом переносе информации в популяциях высших приматов (в том числе людей) идеи, высказанные Герцем сто лет назад, до сих пор не потеряли актуальности. В древнегреческих классических текстах фраза «по природе, не по закону» встречается один раз в следующем месте у Платона: ἡγοῦμαι ἐγὼ ὑμᾶς συγγενεῖς τε καὶ οἰκείους καὶ πολῖτας ἅπαντας εἶναι φύσει, οὐ νόμῳ· τὸ γὰρ ὁμοίον τῷ ὁμοίῳ φύσει συγγενές ἐστιν, ὃ δὲ νόμος, τύραννος ὢν τῶν ἀνθρώπων, πολλὰ παρὰ τὴν φύσιν βιάζεται (Plato, Phil., Protagoras, 337.c-d); «Я считаю, что вы все тут родственники, свойственники и сограждане — по природе, а не по закону: видя подобное родственно подобному по природе, закон же тиран над людьми — принуждает ко многому, что противно природе» (Перев. В. С. Соловьева). — Прим. ред.

рами, а современный мужчина, раздраженный притязаниями феминисток, утверждает, что женщина — существо более низкое по своей природе. Аналогично, согласно распространенному убеждению, правая рука превосходит левую из-за особенностей строения человеческого организма, а не в силу условностей или переменчивого мнения людей. Но, несмотря на обманчивую очевидность, в случае, когда мы говорим об атрибутах рук, апелляция к природе не более понятна и окончательна, чем когда речь заходит о различии рас или полов.

Нельзя сказать, что попыток объяснить праворукость анатомическими причинами не было³⁹³. Но из всех выдвинутых гипотез³⁹⁴ лишь одна выдержала проверку фактами — та, что связывает преимущество правой руки с более развитым левым полушарием человеческого

393 Попытку дать естественно-научное объяснение функциональной асимметрии рук предпринял еще в конце XVIII века французский анатом и физиолог Мари Франсуа Ксавье Биша (1771–1802) в книге *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*. Любопытно, что физиолог Биша, предвосхищая Герца, останавливается на «социологическом» объяснении этого феномена. Труды Биша были хорошо известны (и даже входили в джентльменский круг чтения Евгения Онегина), более того, Биша был одним из основателей танатологии (предмет, безусловно интересовавший автора «Коллективно-представления о смерти»), но об этом ученом французе Роберт Герц таинственно умалчивает. См. Schuhl, Pierre-Maxime. "Xavier Bichat et la théorie de la prééminence de la main droite" // *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 1, 1946, pp. 172–176. — Прим. ред.

394 Некоторые были представлены и разобраны у Wilson 1891: 149, Jacobs 1892: 22, Jackson 1905: 41.

мозга, которое, как известно, отвечает за работу мышц противоположной стороны тела. Центры речи и центры, которые управляют движениями, тоже в основном находятся в этой части мозга. Как пишет Брока³⁹⁵, «мы праворукие потому, что левополушарные». Прерогатива правой руки, таким образом, обусловлена асимметричной структурой нервных центров, причина которой, так или иначе, явно биологическая³⁹⁶.

Без сомнения, между преобладанием правой руки и развитием левого полушария мозга существует связь³⁹⁷. Но что из этих явлений причина, а что — следствие? Что мешает перевернуть мысль Брока и сказать: «Мы левополушарные потому, что праворукие?»³⁹⁸ Ведь известно, что от работы органа зависит его питание и рост. В силу этого активность правой руки, которая обуславливает

395 Поль Пьер Брокá (1824—1880) — французский физиолог, анатом и антрополог. Обнаружил в головном мозге человека центр речи, который впоследствии был назван его именем. Основал Общество антропологии в Париже, Высшую школу антропологии и журнал *Revue d'anthropologie*. — Прим. ред.

396 См.: Wilson 1891: 183, Baldwin 1897: 67, Biervliet 1899: 276.

397 Недавние исследования одного анатома показали: «Хотя функциональная асимметрия мозга проявляется в том, что главные речевые центры, как правило, расположены в левом полушарии, крайне сомнительно, что есть различия в массе полушарий. Следовательно, приходим к выводу, что черепная и церебральная асимметрия не влияют на доминирование той или иной руки» (Scott G. B. D. Cranial and cerebral asymmetry and handedness // *Man*. Vol. 55, 1955. P. 67–70). — Прим. Ричарда Нидэма.

398 Jacobs 1892: 25.

интенсивную работу нервных центров в левом полушарии, должна стимулировать их развитие³⁹⁹. Поэтому, если вынести за скобки накопленный эффект, вызванный более частым применением правой руки, а также связанные с этим приобретенные привычки, собственного физиологического превосходства левого полушария оказывается совершенно недостаточно, чтобы в столь значительной степени определять преимущество правой стороны.

Трудности с адекватными и убедительными органическими объяснениями асимметрии верхних конечностей вкупе с тем фактом, что самые близкие к человеку животные являются⁴⁰⁰ амбидекстрами⁴⁰¹, привели некоторых авторов к выводу, что в объяснении привилегированного положения правой руки нельзя опираться на анатомию. Эта привилегия не врожденная у *genus homo*⁴⁰², но берет начало исключительно во внешних для организма условиях⁴⁰³.

Это смелое и радикальное заявление. Разумеется, органическая причина праворукости сомнительна и недостаточна, к тому же ее трудно отделить от воздействий, которые влияют на человека и формируют его

399 Bastian и Brown-Sequard, цит. по: Wilson 1891: 193–4.

400 Rollet 1889: 198, Jackson 1905: 27, 71.

401 Амбидекстрия — функционально симметричное развитие обеих конечностей. — Прим. ред.

402 Человеческий род (лат.).

403 Jacobs 1892: 30, 33.

извне, но это не повод догматически отвергать физиологический фактор. Более того, в некоторых случаях, когда внешнее влияние и органические склонности вступают в очевидный конфликт, вполне можно утверждать, что неравенство рук связано с анатомическими причинами. Так, несмотря на насильственное и иногда жестокое давление, оказываемое обществом на левшей с раннего возраста, последние всю жизнь инстинктивно предпочитают пользоваться левой рукой⁴⁰⁴. Но если в этом случае мы вынуждены признать действие врожденной предрасположенности к асимметрии, то должны признать и обратное: для определенного числа людей преимущественное использование правой руки также связано со строением тела. Наиболее вероятное объяснение можно, пусть и не строго, выразить в математической форме: на сто человек приходится примерно два левши от природы, устойчивых к любому противоположному влиянию; значительно большую долю составляют прирожденные (*héréditaires*) праворукие; между этими двумя крайностями находится масса людей, которые, будучи предоставлены сами себе, с равным успехом могли бы пользоваться обеими руками, с легким предпочтением (в общем и целом) в пользу правой⁴⁰⁵. Таким образом, нет смысла отрицать факт орга-

404 Wilson 1891: 140, 142.

405 Wilson 1891: 127–8, Jackson 1905: 52, 97. Последний автор предполагает, что правшей от природы 17 процентов, но он не объясняет, откуда взял эту цифру. Ван Бирфлит (Biervliet 1899: 142, 373) не признает «существование истинного амбидекстра»: по его мнению, 98 процентов людей правши. Но эти оценки охватывают только

нического предпочтения асимметрии, но, не считая некоторых исключительных случаев, одной и далеко не явной биологической предрасположенности к праворукости, распространившейся, кажется, среди всего человечества, вовсе не достаточно, чтобы объяснить абсолютное преобладание правой руки, если это преобладание не подкрепляется и не фиксируется внешним по отношению к организму воздействием.

Но даже если будет установлено, что правая рука превосходит левую в тактильной чувствительности, силе и ловкости по естественным причинам, все равно необходимо объяснить, почему к этому естественному преимуществу прибавляется введенная человеком привилегия, почему работает и упражняется только одаренная рука. Разве здравый смысл не предписывает посредством обучения исправлять несовершенства той части тела, которая оказалась обделена вниманием? Но напротив, левая рука подавляется, остается бездеятельной, ее развитию методично препятствуют. Доктор Джейкобс сообщает, что, путешествуя по Голландской Ост-Индии как медицинский инспектор, он часто наблюдал, как местным детям крепко связывают левую руку, чтобы научить их не пользоваться ею⁴⁰⁶. Итак, мы подавляем физическую связь <с левой рукой> — но и только. И один из призна-

взрослых, и он использует слишком узкое значение термина «амбидекстр». В первую очередь важны не размеры костей или сила мускулов, а способность пользоваться той или иной рукой.

406 Jacobs 1892: 33.

ков, который выделяет «хорошо развитого» ребенка, — это его левая рука, не способная уже осуществлять независимые действия.

Можно ли утверждать, что любые усилия развить левую руку заведомо обречены на провал? Опыт показывает обратное. В редких случаях, когда левую руку упражняют и тренируют в силу технической необходимости, она оказывается не менее полезна, чем правая, например, при игре на пианино, скрипке или в хирургии. Если несчастный случай лишает человека правой руки, через некоторое время левая обретает отсутствовавшие силу и опыт. Примеры левшей еще более показательны, ведь в их случае система обучения сражается с инстинктивным стремлением <человека> к «однорукости», вместо того чтобы поддержать его и закрепить. В результате левши в большинстве своем — амбидекстры, и часто отличаются особой ловкостью⁴⁰⁷. Более того, та же ловкость <в использовании обеих рук> доступна большинству людей, не отмеченных выраженным предпочтением правой или левой стороны, и тем, кто вынужден использовать левую руку так же, как и правую. Методы бимануального воспитания, которые уже несколько лет применяются на практике, особенно в английских и американских школах, показали убедительные результаты⁴⁰⁸: ничто не мешает левой руке

407 Wilson 1891: 139, 148–9, 203. Левша пользуется врожденной ловкостью левой руки и приобретенным умением пользоваться правой.

408 См.: Jackson 1905: 195, Lydon 1900, Buysse 1908: 145. «Культурное общество амбидекстров» существует в Англии уже несколько лет.

овладеть теми же артистическими и техническими качествами, которые находились в монополии у правой.

Следовательно, левой рукой пренебрегают не потому, что она слаба и бессильна — все наоборот. Этой руке наносят настоящее увечье, тем более примечательное, что оно затрагивает функцию, а не внешний вид органа, то есть его физиологию, а не анатомию. Чувства левши в обществе правшей⁴⁰⁹ сходны с чувствами необрезанного человека в странах, где обрезание — закон. Дело в том, что с праворукостью не нужно уживаться и примиряться как с естественной необходимостью: это идеал, к которому все стремятся и который общество учит нас уважать через систему мотиваций. Ребенка, который активно пользуется левой рукой, укоряют, а то и бьют по дерзкой руке: леворукость — преступление, которое означает для виновника наложение социальных санкций.

Природная асимметрия в человеке — это одновременно и факт, и идеал. Анатомия объясняет этот факт тем, что он зависит от строения организма, но каким бы сильным детерминантом это ни было, сам по себе он не в состоянии объяснить происхождение идеала или его причины.

II. Религиозная полярность

Преимущество правой руки обязательно, оно насаждается принуждением и гарантируется санкциями. Напро-

409 Ср. Lombroso 1903: 444 (о крестьянах Ломбардии и Тосканы). Ломброзо верит, что научно оправдал старые предубеждения против левшей.

тив, на левой руке лежит настоящий запрет, который парализует ее. Разница ценностей и функций двух сторон тела, таким образом, обладает явными характеристиками социального института, поэтому исследование подобного отличия лежит в области социологии. Точнее, речь идет об изучении генезиса наполовину эстетического, наполовину морального императива. Ведь секулярные идеи, что все еще руководят нашим поведением, родились в мистической форме, в реалиях веры и религиозных чувств. Следовательно, нужно искать объяснение той привилегии, которой пользуется правая рука, в сравнительном изучении коллективных представлений⁴¹⁰.

В духовном мире нетронутых цивилизацией народов (*les primitifs*) господствует одна фундаментальная оппозиция — сакрального и профанного⁴¹¹. Некоторые существа или предметы, благодаря своей природе или в ходе испол-

410 Большинство этнографических фактов, которые составляют основу этого исследования, получено в результате наблюдений за маори, точнее, за очень примитивным племенем тухоэ, обычаи которого с достойной восхищения точностью передал Элсдон Бест в статьях для *Transactions of the New Zealand Institute* и *Journal of the Polynesian Society* (Best 1897–1906).

411 Наше описание полярности в религиозных представлениях задумано лишь как небольшой набросок. Большинство изложенных идей будут знакомы тем, кто читал работы, опубликованные Дюркгеймом, Юбером и Моссом в *L'Année sociologique*. Что касается некоторых новых идей, использованных в этом описании, они будут рассмотрены отдельно со всей необходимой тщательностью и системой доказательств.

нения ритуалов, приобретают особую сущность, которая, с одной стороны, освящает их, выделяет среди других и наделяет необычными силами, а с другой — подчиняет целому своду правил и строгих ограничений. В свою очередь, вещи и люди, лишённые мистического свойства, не имеют ни силы, ни достоинства — они обычны и (не считая абсолютного запрета вступать в контакт с сакральным) свободны. Любой контакт или путаница между существами и вещами из противоположных классов грозит бедой обоим. Отсюда множество запретов и табу, которые защищают оба мира, одновременно разграничивая их.

Антитеза профанного и сакрального наполняется разным смыслом в зависимости от того, из какой точки религиозной вселенной, <профанной или сакральной>, сознание классифицирует сущности и наделяет их значением. Сверхъестественные силы не одинаковы: некоторые работают в гармонии с природой вещей и вселяют благоговение и уверенность своим постоянством и величием, другие, напротив, нарушают и тревожат порядок вселенной, и уважение к ним основано главным образом на отвращении и страхе. Все эти силы (*énergies*) объединяет общая черта — оппозиционность профанному, для которого они равно опасны и запретны. Так, контакт с трупом для существа профанного (*l'être profane*) равнозначен акту святотатства. В этом отношении был прав Робертсон-Смит⁴¹², отмечавший, что понятие табу одно-

412 Уильям Робертсон-Смит (1846–1894) — шотландский филолог и востоковед, применял исторический подход в библейской критике,

временно включает в себя сакральное и скверное, божественное и демоническое. Но картина религиозной вселенной меняется, если смотреть на нее не с точки зрения профанного, а с точки зрения сакрального. Смешение, о котором говорит Робертсон-Смит, исчезает. Например, полинезийский вождь отлично знает, что в религиозном смысле (*la religiosité*) чей-то труп и его персона — вещи абсолютно противоположные. Здесь скверное и сакральное разделяются и помещаются на противоположные полюса религиозного мира. С этой точки зрения профанное уже не определяется одними негативными характеристиками: оно предстает активным антагонистом, который одним контактом принижает, ослабляет и меняет саму суть сакрального предмета. Это, с позволения сказать, небытие (*néant*), но небытие активное и оскверняющее: зловредное влияние, которое оно оказывает на наделенные святостью сущности, по своей мощи не отличается от действия зловредных сил. При этом ослабление сакральной силы означает автоматическое усиление вредоносной⁴¹³. Таким образом, классификация, которая постепенно стала доминировать в религиозном сознании, предполагает естественное сродство и почти что равнозначность профанного и скверного. Эти два явления объединяются и образуют

— соединя традиционные филологические методы изучения Библии с антропологией. — Прим. ред.

413 Некоторые примеры подобного смешения приведены ниже. См. далее о низком положении женщины, земли и левой стороны.

негативный полюс духовной вселенной, который находится в оппозиции к сакральному.

Дуализм, который имеет принципиально важное значение для нетронутых цивилизацией народов (*des primitifs*), господствует и в социальной организации⁴¹⁴. Две половины, или две фратрии, которые составляют племя, противопоставляются друг другу как сакральные и профанные. Все, что есть в моей фратрии, — сакрально и запрещено для меня: вот почему мне нельзя есть свой тотем, проливать кровь члена своей фратрии или даже касаться его трупа или жениться на ком-то из своего клана. И напротив, противоположная часть общества для меня профанна: входящие в нее кланы снабжают меня едой, женами и человеческими жертвами, хоронят моих мертвецов и обслуживают мои священные церемонии⁴¹⁵. Учитывая религиозную природу, которая определяет поведение первобытного сообщества (*la communauté primitive*), наличие внутри племени противоположной и дополняющей другую фракции, которая свободно выполняет функции, запрещенные членам другой группы, является необходимым условием социальной жизни⁴¹⁶. Эволюция общества заменяет этот дуализм

414 О социальной дихотомии см.: McGee 1900: 845, 863, Durkheim & Mauss 1901: 7.

415 См. главным образом Spencer & Gillen 1904: 298.

416 Отметим, что два рода племени часто разделены в пространстве: один род занимает правую сторону, а другой — левую (в лагере, во время церемоний и т. д.). Ср. Durkheim & Mauss 1901: 52, Spencer & Gillen 1904: 28, 577.

жесткой иерархической структурой⁴¹⁷: вместо отдельных и равных кланов появляются классы, или касты, из которых одна, высокая, особенно почитаема, благородна и занимается важными трудами, тогда как другая, нижняя, профанна, грязна и занимается черной работой. Принцип, по которому распределяются ранги и функции, остается тем же: социальная полярность по-прежнему отражает полярность религиозную и является ее следствием.

Вся вселенная разделена на два противоположных мира: в зависимости от того, к какому из двух полюсов они тяготеют, все предметы, существа и силы привлекают или отталкивают, включают или исключают друг друга.

Силы, которые поддерживают и питают жизнь, дают здоровье, социальное превосходство, отвагу на войне и сноровку в труде, священны. Напротив, профанное (в той мере, в какой оно проникает в мир сакрального) и скверное, ослабляют и губят: именно с этой стороны исходят злые, подавляющие воздействия, которые вредят всему. Так что мы имеем два полюса: силы, добра, жизни и слабости, зла, смерти. Или, если использовать более позднюю терминологию, на одной стороне пребывают боги, а на другой — демоны.

Фундаментальный дуализм охватывает все существующие в природе оппозиции. Свет и тьма, день и ночь,

417 Прообраз которой существует начиная с самых ранних стадий <социальной организации>: женщины и дети по отношению к мужчинам образуют, по сути, профанный класс.

восток и юг, противоположные западу и северу, наделяют образами и локализируют в пространстве два противоположных класса сверхъестественных сил: на одной стороне жизнь сияет и встает, на другой — заходит и гаснет. Аналогично контрастируют высокое и низкое, небо и земля: священная обитель богов и звезд, которые не знают смерти, находится вверху, профанный край смертных, поглощаемых землей, находится внизу, а еще ниже начинается и вовсе сумрачная область, где рыщут змеи и орды демонов⁴¹⁸.

Первобытное мышление наделяет полом абсолютно все, даже неодушевленные предметы: все они делятся на два огромных класса согласно тому, мужского они рода или женского. Среди маори выражение тама тана (*tama tane*), мужская сторона, обозначает самые разные понятия: мужскую половую зрелость, потомков по мужской линии, восток, силы творения, атакующую магию и так далее. Тогда как выражение тама уахине (*tama wahine*), женская сторона, охватывает все противоположное⁴¹⁹. Это космическое по своему характеру различие покоится на древнейшей (*primordiale*) религиозной антитезе. В целом мужчина сакрален, а женщина — профанна: будучи исключена из процесса отправления культовых

418 Об идентификации неба с сакральным, а земли — с профанным или порочным ср.: маори (Tregear 1904: 408, 466, 486, Best 1905a: 150, 188, 1906: 155). Ср. греческое противопоставление небесных и хтонических божеств.

419 См. Best 1905b: 206 и Best 1901: 73.

церемоний, она может выполнять в них лишь одну функцию, характерную для ее статуса, — снятия табу, то есть функцию намеренной профанации⁴²⁰. Но если в мире упорядоченной религиозной жизни женщина бессильна и пассивна, она может взять реванш в области магии, будучи исключительно способной к колдовскому искусству. «Все зло, напасти и смерть, — гласит поговорка маори, — происходит от женского начала». Таким образом, два пола соответствуют сакральному и профанному (или скверному), жизни и смерти. Между ними пролегает бездна, а строгое разделение труда распределяет занятия между мужчинами и женщинами так, чтобы их невозможно было спутать или совмещать⁴²¹.

Раз дуализм налагает отпечаток на весь строй мысли первобытных народов, не остается в стороне и их религиозная активность — культ. Двойственность воззрений очень ярко проявляется в церемонии тира (tira), которая часто встречается у маори и служит самым разным целям. Жрец сооружает на священном участке два небольших холма, из которых один, мужской, посвящен Небу, а второй, женский, Земле. В каждый он втыкает палку: одна, под названием «стержень жизни», размещается на восточной стороне — это эмблема и средоточие здоровья, силы и жизни; вторая, на западной стороне, называется «стержень смерти» — это эмблема и средоточие зла. Детали обряда различаются в зависимости от его цели, но главная

тема неизменна: с одной стороны, прогнать на полюс смерти все скверное и плохое, что проникло в коллектив и гнетет его, с другой — защитить, усилить и направить на племя благотворные воздействия, исходящие из полюса жизни. В конце церемонии жрец сбивает стержень Земли, оставляя только стержень Неба: это и есть необходимый триумф жизни над смертью, изгнание и уничтожение зла, благополучие сообщества и гибель врагов⁴²². Таким образом, ритуал оперирует двумя центрами, каждый из которых имеет важную функцию в культе и отсылает к двум противоположным и взаимодополняющим религиозным переживаниям.

Как может тело человека, микрокосм, избежать закона полярности, который правит миром? Если социум и вся вселенная делятся на сакральную, благородную и авторитетную сторону и на противоположную — профанную и мирскую, то есть сторону мужскую, сильную и активную, и сторону женскую, слабую и пассивную, или, говоря коротко, на левую и правую стороны, то как может оставаться симметричным человеческое тело? Это, если задуматься, просто невозможно. Такое исключение стало бы необъяснимой аномалией, оно бы разрушило всю внутреннюю экономику духовного мира. Ведь человек — это центр творения: он регулирует и направляет к лучшему грозные силы, несущие жизнь и смерть. Допустимо ли, чтобы все эти сущности и энергии, разделенные, противо-

420 Best 1906: 26.

421 Ср. с маори (Colenso 1868: 348, Durkheim 1897: 40, Crawley 1902).

422 Best 1901: 87, Best 1906: 161–2, Tregear 1904: 330, 392, 515, Best 1898a: 241.

положные и взаимоисключающие друг друга, смешались бы самым недостойным образом в одной и той же руке священника или мастера? Жизненно важно, чтобы каждая из двух рук буквально «не ведала, что творит другая»⁴²³: евангельская заповедь всего лишь применяет к конкретной ситуации этот закон несовместимых противоположностей, которые действуют в мире религии⁴²⁴.

Если бы природной асимметрии не существовало, ее следовало бы придумать.

III. Характерные черты «правого» и «левого»

Способы, которыми коллективное сознание представляет и оценивает «правое» и «левое», отчетливо проявляются в языке. Слова, которые обозначают в индоевропейских языках стороны, отличает поразительный контраст. Тогда как для «правого» существует одно уникальное определение, которое стабильно и охватывает чрезвычайно большое множество феноменов⁴²⁵, понятие «левого» выража-

423 Матф. 6:3. О взаимных запретах см. Burckhardt 1830: 282.

424 Макги описывал дуалистическую структуру первобытного мышления с другой точки зрения и в категориях, отличных от моих. Он считает различие между правой и левой сторонами дополнением к примитивной системе, которая распознает противопоставление только зада и переда. Это утверждение кажется мне безосновательным. Ср. McGee 1900: 843.

425 Имеется в виду корень **deks-*, встречающийся в разных формах — от индоиранского *dákṣiṇa* до кельтского *dess*, включая литовский, славянский, албанский, германский и греческий языки. Ср. Walde 1905–6 s.v. *dexter*.

ется различными терминами, менее распространенными и как будто обреченными на то, чтобы без конца заменяться новыми⁴²⁶. Некоторые из них — очевидные эвфемизмы⁴²⁷, другие — не всегда понятного происхождения. «Кажется, — говорит Мейе⁴²⁸, — что, говоря о левой стороне, люди опасаются произносить нужное слово и заменяют его другими, запас которых постоянно обновляется». Разнообразие и нестабильность терминов, которые обозначают «левое», а также их уклончивый и произвольный характер могут объясняться чувствами неприязни и тревожности, которое люди (*la communauté*) испытывают

426 Об этих терминах (санскр. *savya*, греч. *λαίος*, греч. *σκαίος*, etc.) см. Schrader 1901, s.v. *Rechts und Links*, Brugmann 1888: 399. (См. также Buck C. D. A dictionary of selected synonyms in the principle Indo-European languages. Chicago: 1949, pp. 864–5 s.v. *right*; 865–7 s.v. *left*. Сравни эти обозначения в тридцать одном языке, автор указывает, что «в случае с “лево” нет такой же широко наследуемой группы обозначений, как в случае “право”». — Прим. Ричарда Нидэма).

427 Греч. *εὐώνυμος* и *ἀριστερός*, авест. *vairyastara* («лучший»), древневерхненемецкий *winistar* (от *wini* — «друг»), арабский *aisar* («счастливым», ср. Wellhausen 1897, 2: 199), к чему, согласно Бругманну, следует добавить латинское *sinister*. Согласно Гримму (Grimm 1848, 2: 681, 689) и Бругманну (Brugmann 1888: 399), левая сторона у индоевропейцев изначально была предпочтительной. Этих филологов обманули языковые уловки, предназначенные скрыть истинную природу левого — явные случаи антифразиса.

428 Мейе также предложил это объяснение в письме, которое он любезно мне прислал, за что я выражаю благодарность (Meillet 1906: 18).

к левой стороне⁴²⁹. Поскольку невозможно изменить сам предмет, меняется его название в надежде отогнать или ослабить зло. Но тщетно: слова с положительной семантикой, которые применяют к «левому», быстро заражаются тем, что обозначают, проникаясь «дурными» качествами, а последние, в свою очередь, начинают препятствовать их употреблению. Таким образом, оппозиционность «левого» и «правого» проявляется и в происхождении, и в разной судьбе используемых обозначений.

Тот же контраст возникает, если мы разберем значения слов «правый» и «левый». Первое выражает идею физической силы и «ловкости» (*dextérité*⁴³⁰), а также интеллектуальной «правильности», верности суждения, «справедливости», моральной цельности, благополучия и красоты, юридической нормы. Большинство же идей, связанных со словом «левый», противоположны семантике «правого». Чтобы привести в порядок это разнообразие значений, обычно полагают, что слово «правый» первоначально подразумевало просто лучшую руку, затем «качества силы и мастерства, присущие ей по природе»⁴³¹, и далее, в развитие этого, всевозможные духовные и моральные добродетели. Ничто, однако, не дает оснований утверждать, что

429 Аналогично и по тем же причинам «варьируются от языка к языку названия болезней и немощей, таких как хромота, слепота и глухота» (Meillet 1906: 18).

430 *Dextérité* — сноровка, ловкость (фр.), от лат. *dexter* — правый, умелый, искусный. Ср. также др.-греч. δεξιός, церк.-слав. деснь. — Прим. ред.

431 См., например Pictet 1863: 209.

древнее индоевропейское обозначение «правого» имело изначально только физический смысл, да и позже возникшие слова, например наше *droit*⁴³² и армянское «ач»⁴³³, перед тем как стали обозначать одну из сторон тела, выражали идею действия, которое прямо достигает цели по нормальному и безопасному пути в противоположность движению по пути кривому, окольному и неудачному. Действительно, в наших языках, которые являются продуктом развитой цивилизации, различные значения одного слова уже четко дифференцированы, но, если с помощью сравнительного метода выяснить, из какого источника происходят эти значения, мы увидим, что первоначально они были слиты в один смысл (*notion*). С этим смыслом мы уже встречались: для правой стороны — это идея сакральной власти, надежной и благотворной, основа всей эффективной деятельности, источник всякого добра, процветания и справедливости; для левой — это единство профанного и скверного, идея бессильного и немощного, а также зловещего и устрашающего. Собственно, физическая сила (или бессилие) является здесь всего лишь одним из аспектов куда более обширного и глубокого смысла.

Для маори правая сторона сакральна, здесь пребывают добрые и созидательные силы. Левая — профанна и не представляет особого значения, кроме, как мы далее

432 От позднелатинского *directum*. Ср. Diez 1878, 5: 272 s.v. *ritto*.

433 Согласно Лидену (Lidén 1906: 75) связано с санскр. *sādhyā*. Мейе, которому я обязан этим наблюдением, считает такую этимологию в высшей степени корректной и весьма вероятной.

увидим, связанного с темными силами, несущими беду⁴³⁴. Тот же контраст возникает вновь в ходе эволюции религии к более тонким и менее безличным формам: правая сторона — это сторона богов, где витает светлая фигура доброго ангела-хранителя; левая отдана на откуп демонам и дьяволу — здесь правит злой темный ангел⁴³⁵. Даже сегодня, когда правая рука по-прежнему считается доброй и красивой, а левая — злой и неказистой⁴³⁶, в этих детских определениях можно различить слабое эхо обозначений и религиозных чувств, которые на протяжении многих веков ассоциировались с двумя сторонами тела.

Среди маори по сей день считается, что правая сторона — это «сторона жизни» (и силы), тогда как левая — «сторона смерти» (и слабости)⁴³⁷. Счастливые и дарующие жизнь энергии входят в нас справа. Напротив, именно слева проникают в наше бытие страдание и смерть⁴³⁸. Поэтому следует усиливать защитными амулетами сопротивляемость особенно уязвимой и беззащитной стороны: кольцо, которое носят на среднем пальце левой руки,

434 Best 1902: 25, idem 1904: 236.

435 Meyer 1873: 26. Ср. Gerhard 1847: 54, Pott 1847: 260. У греков и римлян правая сторона часто упоминается в формулах мольбы к богам, см. Гораций. Послания, I, 7:94: «Quod te per genium dextramque deosque penates obsecro et obtestor» [«Гением, правой рукой заклиная, пенатами всеми, я умоляю тебя!...», лат., пер. Н. С. Гинцбурга. — Прим. ред.]; см. Sittl 1890: 29, n. 5.

436 Grimm 1818: 685.

437 Best 1898a: 123, 133.

438 Darmesteter 1879, 2: 129 n. 64.

в первую очередь должно оберегать нас от искушений и прочих дурных вещей⁴³⁹. Этим объясняется и та важность, с какой относятся к различению сторон тела и пространства при гадании. Если во сне по телу пробежала судорога, это означает, что человеком овладел дух, и, в зависимости от ее локализации, ему предстоит удача и жизнь или несчастье и смерть⁴⁴⁰. То же правило относится к предзнаменованиям, связанным с животными — вестниками судьбы. Иногда подобные послания могут трактоваться противоположно, в зависимости от позиции человека, который видит животное, или в зависимости от позиции животного, которое появляется перед человеком⁴⁴¹. Так, если животное появляется слева, то видна его правая сторона, и это считается благоприятным знаком.

439 Обычай своими корнями уходит в древние времена (египтяне, греки, римляне). Металл (изначально железо, позже золото) наделен благотворным свойством защиты от колдовства, а символы, вырезанные на кольце, усиливают его действие. Название третьего пальца левой руки подчеркивает его волшебные свойства и функцию: это палец «без имени», «доктор» и — на валлийском — «волшебный палец». См. статьи «Anulus» и «Amuletum» в Daremberg & Saglio 1873, Pott 1847: 284, 295, Hofmann 1870: 850. О слове *scaevola* (от *scaevus* — левый), означающем защитный амулет, см. Valeton 1889: 319.

440 Best 1898a: 130, Tregear 1904: 211.

441 Или (что одно и то же) несущего весть бога. Правильность этого объяснения, уже предложенного древними (Плутарх. Римские вопросы, 78, Festus 17, s.v. *sinistrae aves*), исчерпывающе доказал <Исаак> Фалетон (Valeton 1889: 287). Та же неопределенность встречаются у арабов (Wellhausen 1897: 202, Doutte 1909: 359).

Но эти нюансы, которые старательно культивировали прорицатели, чтобы путать обычных людей и сохранять свой статус, лишь ярче демонстрируют родство правой стороны и жизни, а также левой стороны и смерти.

Не менее важные соответствия прослеживаются между сторонами тела и частями пространства. Правая сторона представляет высший, верхний мир, небо, тогда как левая ассоциируется с загробным миром и землей⁴⁴². Неслучайно на изображениях Страшного суда поднятая правая рука Господа указывает избранным их горнее пристанище, тогда как опущенная левая показывает проклятым на зияющую пасть ада, готовую их поглотить. Отношения, которые объединяют правую сторону с востоком или югом, а левую — с севером или западом, еще более постоянны и очевидны, настолько, что на многих языках одни и те же слова обозначают стороны тела и стороны света⁴⁴³. Ось, что делит мир на две половины, светлую и темную, проходит через человеческое тело и делит его между царством света и царством тьмы⁴⁴⁴.

442 Дервиши, вращаясь в танце, поднимают правую руку ладонью вверх, чтобы получать благословение с небес, которое левая рука, опущенная к земле, передает в нижний мир (Simpson 1896: 138). Ср. с. 104 («При богослужении человек прежде всего...»).

443 См. Gill 1876: 128, 297. Евр. *yāmīn*, санскр. *dākṣiṇa*, ирл. *dess* означают одновременно и «право», и «юг». См. Schrader 1901: s.v. *Himmelsgegenden*. Для греков восток — правая сторона мира, а запад — левая; ср. Стобей. Эклоги, I, 15, 6.

444 Вот почему в правом глазу Гора — солнце, а в левом — Луна. Так же на островах Полинезии (Gill 1876: 153). В христианском представ-

Право и лево преодолевают границы наших тел, чтобы охватить вселенную.

Согласно широко распространенному представлению, по крайней мере в индоевропейском ареале, община (*communauté*) образует замкнутый круг, в центре которого — алтарь, священный ковчег, куда нисходят боги и откуда сияет благодать. Внутри него царят порядок и гармония, тогда как снаружи царит нескончаемая ночь, без границ, без закона, зараженная скверной и объята силами хаоса. На краю этого сакрального пространства люди чертят ритуальную границу вокруг божественного очага, повернувшись к нему правым плечом⁴⁴⁵. С одной стороны, остается все, на что следует возлагать надежды, с другой — все, чего следует страшиться. Все «правое» — это пространство внутреннее, ограниченное, благополучное и мирное. Все «левое» — пространство внешнее, бесконечное, враждебное, несущее постоянную угрозу.

Эти примеры позволяют предположить, что правая сторона соприродна мужской составляющей, а левая сторона — женской, но это лишь самое начальное умозаключение. Так, маори применяют к двум сторонам тела выражения *тама тана* и *тама уахине*, и они, как мы уже констатировали, почти универсальны: человек объ-

—
лении солнце светит справа от распятия, где торжествует новая Церковь, тогда как Луна освещает сторону нераскаявшегося вора и павшей синагоги. См. *Māle* 1898: 224, 229.

445 См. Simpson 1896, и с. 104 («При богослужении человек прежде всего...»).

единяет в себе две природы, мужскую и женскую, первая связана с правой стороной, вторая — с левой⁴⁴⁶. Среди австралийского племени валванга во время церемоний ритм отбивают двумя палками: одна называется «мужчиной», ее держат в правой руке, другая — «женщиной», ее держат в левой. И конечно же, бьет всегда «мужчина», а удар принимает «женщина»: правое действует, левое подчиняется⁴⁴⁷. Здесь мы видим, как тесно переплетены преимущества сильного пола и <физически более> сильной стороны тела. Определенно, Господь, чтобы сотворить Еву, взял левое ребро Адама тоже потому, что одна и та же суть характеризует женщину и левую половину тела. Ведь речь идет о существе слабом и беззащитном, беспокойном и вызывающем беспокойство, обреченном по природе своей на роль пассивную и восприимчивую — подчиненную⁴⁴⁸.

Таким образом, оппозиция правого и левого обла- дает тем же значением и затрагивает ту же сферу, что и ряд наблюдаемых в окружающем мире контрастов, раз- ных по характеру, но сводимых к общим основаниям. Сакральная сила, источник жизни, истины, красоты, добродетели, встающее солнце, мужской пол и, добавлю, правая сторона — все эти термины взаимозаменяемы, как и их противоположности, и обозначают разные аспекты

446 Best 1898a: 123, idem. 1902: 25, Tregear 1904: 506.

447 Eulmann 1908: 376 (этой ссылкой я обязан М. Моссу).

448 Современные врачи наивно формулируют ту же идею, см. Liersch 1893: 46.

одной и той же категории вещей, одной природы, одной и той же устремленности к одному из полюсов мистиче- ского мира⁴⁴⁹. Возможно ли, что одной лишь небольшой разницы в физической силе рук оказалось достаточно, чтобы возникли столь драматичные и глубокие отличия?

IV. Функции двух рук

Разные свойства, характерные для правого и левого, определяют, каким положением и какими функциями обладают руки.

Известно, что многие первобытные народы (*les peuples primitifs*), особенно индейцы Северной Америки, могут разговаривать друг с другом без использования слов при помощи движений головы и рук. В этом языке используются обе руки, каждая в соответствии с ее при- родой. Правая рука означает «я», левая — «не-я», или других⁴⁵⁰. Чтобы выразить «высокое», правую руку под- нимают над левой, которая находится в горизонтальном положении и остается неподвижной, тогда как мысль о низком передают, опустив «неполноценную руку» ниже

449 Список противоречий, которые, согласно пифагорейцам, уравнове- шивают и образуют мир, составляют: ограниченное и неогра- ниченное, четное и нечетное, правое и левое, мужское и женское, покоящееся и движущееся, прямое и кривое, свет и тьма, добро и зло, высокое и низкое. См. Аристотель, *Метафизика*, I, 5; ср. Zeller 1876: 321. Соответствие с приведенным перечнем очевидно: пифа- горейцы просто определили и придали форму распространенным древним идеям.

450 Wilson 1891: 18–19.

правой⁴⁵¹. Поднятая рука обозначает смелость, силу, мужество; одновременно та же самая рука, но повернутая влево и опущенная ниже левой руки, обозначает, в зависимости от контекста, смерть, разрушение и похороны⁴⁵². Этих характерных примеров достаточно, чтобы показать, что граница между левым и правым, как и позиции рук относительно друг друга, имеют фундаментальное значение в «языке жестов».

Но для выражения идей руки используются не часто: в основном это инструменты, с помощью которых человек воздействует на окружающие его предметы и живых существ. Поэтому наблюдать за поведением рук следует в самых разных сферах человеческой активности.

В сфере культа человек ищет общения с сакральными силами, дабы поощрить их, приумножить и извлечь из них пользу. Для такого полезного дела подходит только правая рука, поскольку именно она имеет отношение к тем вещам и сущностям, в отношении которых должны совершаться ритуалы. Боги находятся справа от нас, поэтому именно направо следует обращать свои молитвы⁴⁵³; в священное место следует ступить сперва правой ногой⁴⁵⁴; жертвоприношения подносятся

богам правой рукой⁴⁵⁵; именно правая рука принимает с неба милость и она же передает ее дальше при благословении⁴⁵⁶. Чтобы церемония возымела положительный эффект, при благословении или освящении индусы и кельты обходят человека или предмет три раза, слева направо, по направлению движения солнца, правым плечом внутрь. Так они передают всему, что заключено в священном круге, святость и благодать, которые проистекают (*émane*) с правой стороны. Обратное движение и позиция в этом случае были бы кошунственными и повлекли бы неудачу⁴⁵⁷.

Но сфера культа не исчерпывается исключительно доверчивой приверженностью людей дружелюбно настроенным богам. Человек, возможно, и желал бы предать забвению силы зла, которые пребывают на левой стороне, но не может, ведь эти силы горазды напоминать о своем существовании смертоносными ударами, угрозами, которых нужно избегать, требованиями, которые нужно удовлетворять. Значительная и не менее важная часть религиозного культа посвящена сдерживанию или умиротворению злобных и раздраженных потусторонних

451 Mallery 1881: 364.

452 Mallery 1881: 414, 416, 420. Ср. Квинтилиан XI, 3. 13, цит. по: Sittl 1890: 358 (о жесте, выражающем омерзение).

453 См. Schrader 1901: s.v. *Gruss*. Ср. Bokhāri 1903, I: 153.

454 Bokhāri 1903, I: 157. И наоборот: в места, где обитают джинны, сперва ступают левой ногой (Lane 1836: 308).

455 Если левая рука вмешивается, то только чтобы следовать и повторять действия правой (White 1887: 197). К этому до сих пор относятся плохо (Sittl 1890: 51 n. 2, 88, Simpson 1896: 291).

456 См. Быт. 48:13.

457 О *pradakshīna* и *deasil* см.: Simpson 1896: 75, 90, 183, а особенно монографию Каланда (Caland 1898). Это наблюдение в том или ином виде верно для всего индоевропейского ареала.

сущностей, изгнанию и умалению дурных воздействий. В этой области превалирует левая рука: с ней непосредственно связано все демоническое⁴⁵⁸. В церемонии маори, описанной выше, именно левой рукой ставят, а затем сбивают стержень смерти⁴⁵⁹. Если жадные души мертвых нужно умиловать подношением подарков, то за такой зловещий контакт отвечает левая рука⁴⁶⁰. Грешников изгоняют из церкви через левую дверь⁴⁶¹. В погребальных обрядах и экзорцизме церемониальный проход совершается «в противном направлении» — в левую сторону⁴⁶²: разве не справедливо обращать разрушительные

458 См. Платон. Законы, IV, 717a: τοῖς χθονίοις θεοῖς ... ἀριστερὰ νέμων ὀρθότατα τοῦ τῆς εὐσεβείας σκοποῦ τυχεῖνοι [Цитата полностью: πρῶτον μὲν, φαμέν, τιὰς τὰς μετ' Ὀλυμπίους τε καὶ τοὺς τὴν πόλιν ἔχοντας θεοὺς τοῖς χθονίοις ἂν τις θεοῖς ἄρτια καὶ δεύτερα καὶ ἀριστερὰ νέμων ὀρθότατα τοῦ τῆς εὐσεβείας σκοποῦ τυχεῖνοι, τὰ δὲ τούτων ἄνωθεν [τὰ περιττὰ] καὶ ἀντίφωνα, τοῖς ἔμπροσθεν ῥηθείαισιν νυνδὴ [«Благочестивой цели, скажем мы, вернее всего достигнет тот, кто прежде всего вслед за почитанием олимпийских богов и богов — охранителей государства будет уделять подземным богам все четное (ἄρτια), вторичное (δευτέρα) и левое (ἀριστερὰ), высшие же почести, противоположные перечисленным, следует уделять тем богам, которые были названы первыми», др.-греч., пер. А.Н. Егунова. Об идее превосходства правой руки у Платона см.: Schuhl, Pierre-Maxime. "Platon et la prééminence de la main droite". Cahiers internationaux de sociologie, vol. 4, 1948, pp. 172–176. — Прим. ред.]. Cp. Sittl 1890: 188.

459 Gudgeon 1905: 125.

460 Kruyt 1906: 259, 380 n. 1.

461 Marténe 1736, 2: 82; см. *middoth* в Simpson 1896: 142.

462 Simpson 1896, Caland 1898, Jamieson 1808: s.v. *widdersinnis*.

силы левой стороны против зловредных духов, которые сами ею пользуются?

На периферии рутинных религиозных ритуалов (*la liturgie régulière*) всегда процветают магические практики. Левая рука здесь очень кстати: она превосходно нейтрализует и аннулирует злые заклинания⁴⁶³, но прежде всего — несет смерть⁴⁶⁴. «Когда вы пьете с туземцем (на гвинейском побережье), следите за его левой рукой, ибо от одного лишь прикосновения его большого пальца напиток станет смертельным». Как утверждают, каждый туземец скрывает под ногтем большого пальца ядовитое вещество, которое обладает «гибельным коварством синильной кислоты»⁴⁶⁵. Эта отравка, очевидно, придуманная, идеально символизирует смертоносную силу левой стороны.

Как видим, в данном случае речь идет не о силе или слабости, ловкости или неуклюжести (*gaucherie*⁴⁶⁶), но об особом распределении разных и несовместимых функций, противоположных по своей природе. Если в мире богов

—
Колдуны, чтобы воздать почести дьяволу, поворачиваются к нему левым боком.

463 Best 1904: 76, 236, Best 1905: 3, Best 1901: 98, Goldie 1904: 75.

464 См. *Kausika Sūtra* 47,4 в Caland 1901: 184. Кровь из левой части тела несет смерть (Best 1897: 41), и наоборот: кровь из правой стороны дает жизнь, исцеляет (раны распятого Христа всегда находятся с правой стороны).

465 Lartigue 1851: 365.

466 *Gaucherie* — неловкость, неуклюжесть (фр.), аналогично русскому «леворукость». — Прим. ред.

и людей левую руку презирают и принижают, то в своей области, куда нет доступа руке правой, левая — полноправная хозяйка. Однако область эта темна и пользуется дурной славой. В силе левой руки всегда есть что-то оккультное и незаконное. Она вызывает страх и брезгливость. Ее движения подозрительны: нужно, чтобы она была сдержанной и неподвижной, скрытой в складках одеяний, чтобы, так сказать, ее пагубное действие не распространялось вовне. Как и людям в трауре, которых коснулась смерть и которым нужно носить вуаль и держать тело в небрежении, отращивать волосы и ногти, плохой руке также не нужна чрезмерная забота: на ней реже стригут ногти, ее реже моют⁴⁶⁷. Таким образом, вера в то, что между руками существует глубокое неравенство, сильна настолько, что может стать причиной внешнего и очевидного физического различия. Но даже если ее не выдает внешний вид, рука беды все равно остается проклятой. Слишком умелая и ловкая левая рука — признак противления порядку, извращенной и дьявольской наклонности: всякий левша — возможный колдун, которому не стоит доверять⁴⁶⁸. И напротив, исключительное главенство руки правой и отказ от всякой нужды в левой указывают на душу необыкновенную, устремленную к божественному, неуязвимую

467 wLartigue 1851: 365, Burckhardt 1830: 186, Meyer 1873: 26, 28.

468 Вот почему существа, реальные или воображаемые, которые, согласно верованиям, обладают исключительными волшебными силами, представляются левшами: например, медведь у камчадалов и эскимосов (Meyer 1873: 36, J. Rae, цит. по Wilson 1891: 60).

перед всем профанным или скверным: таковы христианские святые, которые даже в своих колыбелях были столь благочестивы, что отказывались от левой груди матери⁴⁶⁹. Не поэтому ли социальный отбор благоволил правшам, а система воспитания учит обездвигивать левую руку, развивая правую?

Социальная активность предполагает совершение множества действий, характер которых хотя и не является сугубо религиозным, но с религией тесно связан. Если брак скрепляется соединением правых рук, если правой рукой дают клятву, заключают договор, вступают во владение и предлагают помощь, то это означает, что власть и авторитет, которые наделяют значением эти жесты, сила, посредством которой устанавливается власть над вещами, находятся с правой стороны человеческого тела⁴⁷⁰. Может ли левая рука совершать законные

469 Usener 1896: 190–1. Когда пифагорейцы скрещивали ноги, они всегда следили за тем, чтобы не положить левую поверх правой (Плутарх. «О ложной стыдливости», 8) [ссылка неверная; по всей видимости, речь идет о следующем месте из трактата Плутарха «О ложной стыдливости»: ὡς περ οἱ Πυθαγορικοὶ παρεφύλαττον αἰεὶ μηδέποτε τῷ δεξιῷ μηρῷ τὸν εὐώνυμον ἐπιτιθέναι μηδὲ τὸν ἄρτιον ἀντὶ τοῦ περιττοῦ λαβεῖν τῶν ἄλλων ἐπὶ ἴσης ἐχόντων (Plutarchus, *De vit. pud.*, 532c). «Как пифагорейцы строго следят, чтобы левое колено (τὸν εὐώνυμον) не класть на правое (τῷ δεξιῷ) или не пользоваться чётными числами вместо нечётных, хоть всё остальное им и безразлично»]. Ср. Bokhârî 1903: 75.

470 О латинском *manus* см. Daremberg & Saglio 1873: s.v. *manus*, Sittl 1890: 129, 135. У римлян правая сторона символизировала преданность. На арабском клятва называется *yamin* — «справа», «правая сторона» (Wellhausen 1897: 186).

и убедительные действия, если ей не достает престижа, духовной силы, если она способна только на разрушение и зло? Брак, заключенный левой рукой, является союзом тайным и самочинным, его плодом будет лишь отродье. Левая рука — рука вероломства, предательства и обмана⁴⁷¹. Как и юридические формальности, правила этикета прямо восходят к религиозному культу: жесты, которыми почитают богов, используются нами для того, чтобы выразить уважение и симпатию друг к другу⁴⁷². Для приветствия и дружбы мы предлагаем самое лучшее в нас — правую руку⁴⁷³. Король носит символы власти на правой стороне, также справа от себя он помещает наиболее достойных — тех, кто воспримет, не оскверняя, высокие эманации, исходящие от его правой стороны. Из-за того, что значение и вес «правого» и «левого» различны, нам важно, например, при рассадке гостей отождествить ту или другую сторону с определенным человеком согласно его позиции в социальной иерархии⁴⁷⁴. Все эти обычаи, которые сейчас воспринимаются как чистая услов-

471 На персидском «левый» означает «предательство» (Pictet 1877, 3: 227). Ср. Плавт. Перс, II, 2, 44 — *furtifica laeva*. [Plaut., *Persa*, 226: *Vbi illa altera ést furtifica laeva?* Место целиком: «<Софоклидиска:> Дайка руку. <Пегний:> Разве это не рука? <Софоклидиска:> Другую дай. Левая где, воровская? <Пегний:> Дома, я с собой не взял». Плавт. Перс, 226. Перев. А. Артюшкова. — Прим. ред.]

472 См.: Schrader 1901: s.v. *Gruss*, Caland 1898: 314–15.

473 Ср. Sittl 1890: 27, 31, 310 (δεξιουοθαι, *dextrae*).

474 О важности левой и правой стороны в христианской иконографии см.: Didron 1843: 186, Mâle 1898: 19.

ность, объясняются и обретают смысл, если соотнести их с верованиями, от которых они произошли.

Рассмотрим подробнее понятие профанного. У многих первобытных народов (*les peuples primitifs*) те, кого воспринимают как нечистых, — например, люди, которые соблюдают траур, — не смеют пользоваться руками, особенно во время еды. Их кормят с рук другие, или же они должны сами брать еду ртом, как собаки — ведь если они коснутся пищи своими оскверненными руками, то проглотят собственную смерть⁴⁷⁵. В этом случае обе их руки будут поражены и временно парализованы неким таинственным недугом. Запрет одинаков для обеих рук, но, в силу характера левой, навсегда парализованной останется именно она. В целом именно по этой причине во время еды активно пользуются только правой рукой. Среди племен нижнего Нигера женщинам запрещено пользоваться левой рукой даже во время подготовки пищи под страхом обвинения в попытке отравления или порчи⁴⁷⁶. Подобно париям, на которых переключивают всю нечистую работу, только левая рука должна справлять грязные обязанности⁴⁷⁷. Даже вдали от святилищ власть религиозных представлений столь велика, что заявляет о себе в столовой

475 Ср. с маори (Best 1905a: 199, 221).

476 Leonard 1906: 310. Женщине нельзя касаться мужа левой рукой.

477 О применении левой руки для очищения телесных отверстий «ниже пупа» см. Lartigue 1851, Roth 1899: 122, Spieth 1906, 1: 235, Jacobs 1892: 21 (о малайцах), *Laws of Manu* V, 132, 136, Bokhâri 1903: 69, 71, Lane 1836: 187.

и на кухне так же громко, как и в особых местах, населенных демонами, названия которых мы не осмеливаемся произносить.

Впрочем, может показаться, что есть один род деятельности, который выпадает из сферы мистических воздействий. Я имею в виду ремесла и промыслы, в которых разность правого и левого часто объясняют исключительно физическими и утилитарными причинами. Но подобный взгляд совершенно игнорирует специфику древних практик, проникнутых религиозным содержанием и зависимых от таинств. Что может быть более сакральным для первобытного сознания, чем война или охота! Они предполагают, что человек должен быть наделен некой особой силой и благодатью, которые трудно приобрести и еще труднее сохранить. Сакральным предметом является и само оружие, наделенное особой мощью, благодаря которой удары по врагу достигают цели. Горе воину, который осквернит копье или меч, лишив их этих свойств! Можно ли доверить левой руке такие ценные предметы? Это будет страшным кощунством, таким же, как женщина, которой позволили проникнуть в лагерь воинов, обрекая их на поражение и смерть. Богу войны посвящена правая сторона человеческого тела — именно мана правого плеча направляет копье в преследуемую цель, следовательно, только правая рука может держать оружие и сражаться⁴⁷⁸. Но не остается без дела и левая рука: она отвечает за все профанные потребности, кото-

478 Best 1902: 25, Tregear 1904: 332.

рые не в силах обуздать даже самое напряженное священнодействие и которые рука правая, целиком преданная делу войны, обязана не замечать⁴⁷⁹. Не принимая настоящего участия в битве, левая рука способна лишь отражать удары врага: оборона соответствует ее природе — это рука, созданная для щита.

Источник восприятия правого и левого часто связывали с различной ролью рук в бою, которая определяется особенностями строения человеческого организма или некоего инстинкта⁴⁸⁰. Эта гипотеза, опровергаемая убедительными аргументами⁴⁸¹, выдает следствие за причину. Конечно, это верно, что ратные функции, в силу их значения, могли способствовать тому, что за разными руками закреплялись уже существующие характеристики и отношения. Но вообразим, скажем, земледельцев, которые предпочитают завоеваниям и сражениям мирный труд и не используют оружие кроме как для обороны: «рука, созданная для щита» станет пользоваться среди них все большим уважением, тогда как престиж

479 Tregear 1904.

480 Например, Карлайл, цит. по: Wilson 1891: 15; аналогично Cushing 1892: 290.

481 Об этом можно найти у Джексона (Jackson 1905: 51, 54), хотя он упустил самый важный аргумент. Весьма вероятно, как показали Деникер (Deniker 1900: 316) и Шурц (Schurtz 1900: 352), что щит происходит от парирующей палки, владение которой требовало большого мастерства. Более того, многие народы не знают, что такое щит. К ним относятся маори (Smith 1892: 43, Tregear 1904: 316), которые четко различают левую и правую руки.

«руки, сотворенной для копья» будет падать. В этом смысле особенно показателен пример зуни⁴⁸², которые персонифицируют левую и правую стороны в виде двух богов-братьев: первый, старший, рассудителен, мудр и благоразумен, тогда как второй порывист, нетерпелив и создан для действия⁴⁸³. Но какой бы своеобразной ни была эта вторичная модификация, которая существенно меняет характерные черты сторон тела, нельзя забывать об изначально религиозном значении оппозиции правого и левого.

То, что верно в отношении военного искусства, справедливо и в отношении других занятий, и одно важное наблюдение за маори позволяет непосредственно увидеть, в чем причина преобладания правой руки в сфере ремесла. Речь идет об описании обряда посвящения девушки в искусство ткачества: это важное событие, покрытое тайной и полное опасностей. Ученица садится в присутствии мастера (ремесленника и одновременно жреца) перед двумя резными столбами, воткнутыми в землю и напоминающими по форме ткацкий стан. Правый шест хранит священные добродетели, которые составляют суть ткацкого искусства и помогают ткачу в его работе. Левый — профанный, в нем нет никакой силы. Пока жрец читает заклинания, ученица надкусывает

правый шест, чтобы вобрать в себя его суть и посвятить себя новому призванию. Само собой, сакрального шеста можно касаться только правой рукой, а его осквернение повлечет роковые последствия для иницилируемого. Та же рука вытягивает нить, тоже сакральную, слева направо. Что до профанной руки, то она может лишь смиренно и не сильно приближаясь к правой помогать ей в этой торжественной работе⁴⁸⁴. Несомненно, подобное разделение труда соблюдается не так строго в случае менее изящных и более простых занятий. Как бы то ни было, сущность ремесленного мастерства заключается в том, чтобы посредством осторожных манипуляций приводить в движение силы тайные и опасные, поэтому только сакральная и умелая рука может взять на себя риск инициативы. Плохая рука, если она активно вмешивается, лишь спугнет удачу и сведет на нет все начинание⁴⁸⁵.

Итак, везде, где обитает человек, в святилищах, где верующий встречается своего бога, и в местах дурных и проклятых, где заключаются договоры с дьяволом, на троне и на судебной трибуне, на полях сражений и в мирной мастерской ткача левая и правая рука наделяются особыми значениями согласно одному неперемennomу правилу. Как профанное не вправе смешиваться с сакральным, так

482 Зуни, зуни (исп. *zuni*) — индейский народ группы пуэбло на юго-западе США. — Прим. ред.

483 Cushing 1892, 1883: 13. Ср. с любопытным пассажем о Гермесе Трисмегисте у Стобея, Эклоги, I, 59, и с китайцами (Brinton 1896: 176–7).

484 Как священный шест нельзя трогать левой рукой, так его не должны застать в вертикальном положении ночь или незнакомец-профан. См. Best 1898b: 627, 656 и Tregear 1904: 225, который следует Бесту.

485 Нить, которую носит брахман, следует заплетать слева направо. Если заплести ее иначе, она посвящается предкам, и живым ее использовать нельзя (Simpson 1896: 93).

и «левое» не вправе посягать на «правое». Преобладание плохой руки сопряжено с чем-то незаконным или же экстраординарным: если профанное когда-нибудь возобладает над сакральным, а смерть — над жизнью, с человеком и со всей вселенной будет покончено. Примат правой руки — это одновременно и следствие, и необходимое условие мирового порядка.

Заключение

Анализ характерных черт и функций, которыми наделяются «правое» и «левое», подтверждает нашу дедуктивную догадку, что обязательная дифференциация сторон тела одновременно представляет собой частный случай и следствие дуализма, присущего первобытному мышлению (*la pensée primitive*). Но религиозные потребности, которые порождают неизбежное преобладание одной из двух рук, отнюдь не определяют то, за какой из них будет преимущество. В чем причина, что сторона сакральная находится неизменно справа, а профанная — слева?

Согласно мнению некоторых авторов, дифференциация «правого» и «левого» целиком вытекает из религиозных представлений о сторонах света и культа Солнца. Место в пространстве, занимаемое человеком, исполнено смысла и не случайно. При молитве и во время религиозных церемоний взгляд человека обращен обычно в сторону, где восходит солнце, источник всякой жизни. Повсюду в мире святилища обращены преимущественно на восток. В силу этой неизменной пространственной ориентации стороны человеческого тела сами начали отождест-

вляться с разными сторонами света: запад оказался сзади, юг — справа, а север — слева. В свою очередь на тело человека проецировались и разные части небосвода: полуденное солнце освещает нас с правой стороны, в то время как север зловеще темнеет слева. Сам спектакль, который разыгрывается природой, контраст дня и ночи, тепла и холода научили человека отличать и противопоставлять «правое» и «левое»⁴⁸⁶.

В подобном объяснении, однако, мы усматриваем влияние натуралистских концепций, ныне устаревших. Внешний мир, с его светом и мраком, лишь обогащает и детализирует религиозную мысль, берущую начало в коллективном сознании, но не создает ее. Конечно, было бы несложно переформулировать ту же гипотезу в более корректных терминах и сделать ее менее универсальной, но все равно она будет противоречить фактам, которые имеют критичное значение⁴⁸⁷. На самом деле ничто не позволяет утверждать, что представления о пространстве обязательно предшествуют представлениям,

486 См.: Meyer 1873: 27, Jacobs 1892: 33.

487 (1) Система ориентации в этой теории, хотя и распространенная и наверняка примитивная, далеко не универсальна, ср. Nissen 1907. (2) Небесные стороны описываются по-разному: например, у индийцев и римлян север — *regio fausta* [«благоприятная сторона», лат.] — населен богами, тогда как юг принадлежит мертвым. (3) Если бы воззрения на дневное светило оказывали то влияние, которое им приписывают, у людей из южного полушария правая и левая стороны поменялись бы местами, но правая и левая стороны австралийцев и маори совпадают с нашими.

предметом которых является тело человека. Те и другие происходят из одного и того же источника — оппозиции сакрального и профанного. Как следствие, они зачастую перекрещиваются и взаимно дополняют друг друга, не прекращая, однако, быть самостоятельными. В силу этого именно в особенностях строения человеческого тела остается искать ту разделительную линию, которая ограничивает исключительно правой стороной область действия нездешней благодати.

В нашей итоговой апелляции к анатомии не следует усматривать противоречие или уступку. Одно дело объяснить природу и источник силы, другое — определить место ее приложения. Небольшое физиологическое преимущество правой руки является лишь обстоятельством, которое делает возможным качественную дифференциацию как таковую, но причина этой дифференциации лежит не в каких-то особенностях индивида, а в коллективном сознании. И тут достаточно незначительной телесной асимметрии, чтобы обратить в ту или иную сторону уже полностью сформированные представления о противоположностях. Далее, благодаря пластичности человеческого организма, социальные ограничения⁴⁸⁸ лишь соединяют и отождествляют с руками такие качества, как «сила» и «слабость», «ловкость»

488 Это ограничение проявляется не только при обучении как таковом, но и в играх, танцах, на работе — в активности, имеющей среди нетронутых цивилизацией народов ярко выраженный коллективный и циклический характер (Bücher 1897).

и «неуклюжесть», которыми природа спонтанно наделяет человека⁴⁸⁹.

Подчас в преимущественном развитии правой руки видели характерное именно для человека свойство, знак его моральной исключительности. В каком-то смысле это верно. На протяжении многих веков систематичное подавление левой руки, как и прочие добровольные увечья, отражали готовность человека ставить сакральное выше профанного, жертвовать личными желаниями и интересами в пользу требований, выдвигаемых коллективным разумом, а также одухотворять само человеческое тело, перенося на него ценностные оппозиции и непримиримые противоречия мира морали. Фундаментальное различие «правого» и «левого» присуще человеку именно потому, что сам он — существо дуальное, *homo duplex*.

Но сейчас мы не станем объяснять происхождение и значение феномена полярности, который господствует в религии и распространяется даже на физиологию. Это один из тех важнейших вопросов, ответить на который еще предстоит науке о религии и вообще социологии, поэтому мы не вправе касаться его мельком. Возможно,

489 Не исключено даже, что искусственные ограничения и социальный отбор должны были в известной мере физически модифицировать людей — в случае, если удастся доказать, что среди нетронутых цивилизацией народов левшей больше, чем среди цивилизованных. Но данные на этот счет расплывчаты и не могут рассматриваться как существенные. Ср. Colenso 1868: 343, Wilson 1891: 66, а также (о людях каменного века) — Wilson 1891: 31 и Brinton 1896: 175.

мы сумели обнаружить кое-какие новые детали, которые смогут помочь в поисках ответа на него. Также небезынтересно было посмотреть, как частная проблема <неравенства рук> сводится к другой — намного более общей.

Как часто отмечали философы⁴⁹⁰, способность различать «правое» и «левое» является одной из существенных особенностей нашего интеллекта. Поэтому невозможно объяснить значение и источник разницы, не встав на сторону, по меньшей мере косвенно, той или иной традиционной доктрины о происхождении сознания.

Какие споры когда-то бушевали между сторонниками врожденного, нативного (*l'inneité*) различения <правого и левого> и различения на основе опыта! С каким треском сталкивались диалектические доводы! Между тем применение экспериментального и социологического методов в изучении человека кладет конец противоборству догматичных и непоследовательных взглядов. Нативисты правы: интеллектуальные и моральные представления о «правом» и «левом» действительно являются категориями, которые предшествуют индивидуальному опыту, поскольку связаны с самим устройством социального мышления. Но правы и эмпиристы, поскольку речь в данном случае идет не о каких-то устойчивых инстинктах и не о некоей метафизической и абсолютной данности. Категории «правого» и «левого» трансцендентны лишь по отношению к индивиду, а в своей родной стихии, то есть в групповом сознании, это совершенно реальные,

490 Особенно Hamelin 1907: 76.

наличные феномены, подверженные изменениям и зависящие от комплексного действия внешних факторов.

Поскольку несходство рук — ловкость одной и неуклюжесть другой — представляет собой в большей мере продукт человеческого волюнтаризма, идея о человеке, наделенном двумя «правыми руками», отнюдь не фантастична. Впрочем, из факта, что амбидекстрия возможна, еще не следует, что она желанна, ведь социальные причины, которые привели к дифференциации двух рук, остаются неизменными. Между тем эволюция, которая разворачивается перед нашими глазами, вряд ли подтверждает эту мысль. С точки зрения современной цивилизации стремление нивелировать отличия между руками вовсе не маргинально и не является каким-то отклонением. Ведь тысячелетние религиозные представления, которые создают непреодолимые преграды между всевозможными явлениями и вещами, то есть те представления, которым правая рука обязана в первую очередь утверждением своего исключительного превосходства, переживают сейчас полнейший упадок. Если предположить, что человек обретет серьезные физические и технические преимущества, если позволит полноценно развиваться левой руке, то ни эстетика, ни мораль от такой революции не пострадают. Граница, которая разделяет добро и зло, долгое время совпадавшая с антитезой «правого» и «левого», никуда не исчезнет из нашего сознания в момент, когда левая рука начнет трудиться более эффективно и сумеет время от времени заменять правую. Если на протяжении веков ограничения, накладываемые мистическим идеалом,

сумели сотворить из человека существо одностороннее и физиологически ущербное, то общество свободное и дальновидное будет стремиться к тому, чтобы разбудить энергии, которые дремлют в нашей левой половине и в нашем правом полушарии, и достичь более гармоничного развития человеческого организма путем соответствующих культурных изменений.

Роберт Герц:
социальное
торжество
над смертью*

* Douglas J. Davies. 'Robert Hertz:
The social triumph over death,'
Mortality, Vol. 5, No. 1 (2000), 97-102.

Дуглас Дж. Дэвис
Университет Дарема,
Великобритания

Основополагающее для социологии смерти исследование Роберта Герца сегодня кажется столь же поразительно свежим, как и в день публикации в 1907* году, когда Герцу, родившемуся в 1881 году и убитому на войне в 1915 году, было всего 26 лет. В течение почти полувека он оставался неизвестным англоязычной социальной науке, и значимость его работы была широко признана только после перевода его книги «Смерть и правая рука» на английский язык в 1960 году. Сейчас она стала ключевым историческим и теоретическим ориентиром для социологии смерти. Сначала труд был опубликован в *L'Année sociologique* — журнале, созданном для распространения теоретических воззрений небольшого числа социологов, связанных с Эмилем Дюркгеймом, включая Марселя Мосса, Анри Юбера и Роберта Герца. Они делали упор на «коллективные представления», то есть схемы идей, ценностей,

* Работа Роберта Герца 'Contribution a une étude sur la représentation collective de la mort' была опубликована в десятом выпуске *L'Année sociologique* в 1905 году. — Прим. ред.

убеждений и поведенческих ожиданий, возникавших в результате длительного взаимодействия многих людей; эти схемы стали предметом исследования социологов. Поскольку коллективные представления не сводятся к какой-либо одной эмоции индивидов, то они не могли быть надлежащим образом изучены в рамках психологии — а вот социология, напротив, обладала необходимым инструментарием. Это означает, что хотя мы вполне резонно ожидаем от круга ученых *L'Année sociologique* ссылок на эмоции, в то же время мы понимаем, что эмоции будут интерпретироваться ими социологически, с точки зрения коллективных представлений, а не психологически. Другими словами, их интересует социальный смысл эмоций и их значение для людей, а не для частного пространства индивида. Конкретное соотношение социологических и психологических дисциплин продолжает оставаться предметом дискуссий по сей день.

В своих исследованиях Герц был сосредоточен на изучении человеческого тела как фундамента социальных ценностей; позднее работы Герца влились в широкий поток исследований телесности. О его интересе к связи телесного поведения и социальных ценностей можно судить по тому, какую тему он выбрал для своей докторской диссертации — грех и нечистота. Символизм правой и левой рук, изучение смерти — эти направления также его занимали. Герц провел небольшое, но весьма значимое исследование символики латеральности, а также оформил свои размышления о смерти в виде эссе (*La Représentation collective de la mort*), которое и рас-

сматривается в данной статье (Hertz 1960). Само использование Герцем словосочетания *la représentation collective* помещает его размышления в контекст дюркгеймовских исследований. В то время как социологи более позднего периода изучали, например, роли, последователи Дюркгейма сосредотачивались на ценностно наполненных образцах идей, составлявших отдельную социальную сферу, в которой происходило взаимодействие между людьми. Дюркгейм начал развивать эту идею в работе «Самоубийство» — своем главном труде, опубликованном в 1897 году (Durheim 1897).

В исследовании смерти Герц движется от биологического тела к тем моральным обязательствам, которые существуют по отношению к мертвым. Труп — это не только биологическая единица, но еще и социальная. Соответственно, именно в моральном мире, а не в области гигиены, нужно искать подходящий способ интерпретации обрядов смерти. Для Герца, как и для круга *L'Année sociologique* в целом, слово «моральный» было практически синонимом слова «социальный» — важное замечание для тех, кто привык думать о «морали» в контексте понятий этики. Здесь впервые представлено хорошо обоснованное социологическое и теоретическое понимание погребальных обрядов. Это понимание не наследует взглядам, распространенным в родной Герцу Франции, в которой, по его мнению, каждый считал себя знакомым со смертью и где социологический анализ смерти мог показаться даже неуместным. Исследование Герца до некоторой степени является и спорным, и дополняющим об-

щую картину; в нем используются данные, полученные «в поле», главным образом в Индонезии. Герц рассматривает погребальные обряды как процесс, состоящий из «двух взаимодополняющих понятий»: смерть как длительная процедура и смерть как переход. Превыше всего общество ставит заботу о себе и своей непрерывности, которая достигается благодаря тем людям, которые вместе конституируют собой «общество». Здесь мы сталкиваемся с идеей общества как абстрактного объекта — идеей, которую критики группы *Année* часто называли сверховещественной. В своих взглядах на общество как на самостоятельную единицу Герц продолжал идеи дюркгеймианцев; он говорил об обществе так, как будто оно имеет свой собственный разум, доходя до утверждения о том, что «коллективное сознание не верит в необходимость смерти, поэтому оно отказывается считать ее бесповоротной, окончательной»: ключевой особенностью здесь является то, что «последнее слово должно оставаться за жизнью» (Hertz 1960: 78). И это последнее слово сообщается через посмертные ритуалы, которые изменяют статус человека — с живого члена общества на ушедшего, умершего члена общества. Здесь есть «выход» и «реинтеграция», интерпретируемые при помощи «общей модели», которая связывает между собой состояние тела и личность умершего (ibid.: 44). «Смерть окончательна только тогда, когда окончилось разложение: только тогда умерший перестает принадлежать этому миру, чтобы войти в другую жизнь» (ibid.: 47).

Подобный взгляд на смерть подчеркивает изначальный этнографический интерес автора к ритуалу

двойного захоронения, во время которого сперва уничтожается плоть, и только затем окончательно захораниваются кости. Первый, или «мокрый», этап лишает мертвых личности и их прижизненного статуса, а второй, или «сухой», этап дает новую идентичность, относящуюся к царству предков или какой-то другой посмертной общности. Герц описывает множество приемов, с помощью которых происходит первое «захоронение»: погребение в земле, хранение в больших котлах до полного разложения трупа и даже эндоканнибализм — когда плоть умершего поедается родственниками. Мумификация и кремация интерпретируются автором как две крайние формы погребальных обрядов, использующие фактор времени: первая форма очень медленная, а вторая — наоборот, является одним из самых простых способов решения проблем, связанных с мертвым телом. Для Герца, увлеченного больше теоретическими вопросами, чем описанием экзотических практик, эти формы важны как заканчивающие процесс удаления физического тела человека из мира взаимосвязанного мира социальных отношений.

Обряды второго этапа служили конкретной цели — приданию мертвым нового статуса и изменению характера связи между мертвыми и живыми. Значение вторичных похорон заключалось в окончании «темного периода, во время которого доминировала смерть» и открытии «новой эры» (ibid.: 56). Это изменение сопровождалось трансформацией отношения к трупу — от «частичного отвращения и отвращения» до «чувства благоговейной веры». Таким образом, «созда-

вая общество для мертвых, общество живых регулярно воссоздает само себя» (ibid.: 72). Тема обновления или возрождения жизни является неотъемлемой частью анализа Герца, ее развивали следующие поколения антропологов, в том числе Блох и Перри (Bloch & Parry 1982).

Герц писал свою работу до того, как был опубликован труд Арнольда ван Геннепа (Gennep 1909) в 1909 году, но их описания погребальных обрядов весьма схожи. Эти практики напоминают инициацию по отношению к мертвым: молодые люди так же должны быть выведены из общества женщин и детей, чтобы быть включенными в жизнь взрослых мужчин, что в свою очередь меняет их статус. Смерть и рождение характеризуются общей чертой: переходом индивида из одного мира в другой. Оба перехода связаны с опасностями изменения статуса. Герц говорит о сходстве этих процессов, отмечая, что смерть не мгновенна, но подвержена временным изменениям, и что «смерть — это не просто разрушение, а переход» (Hertz 1960: 48). Исходя из этих представлений, Герц пытается интерпретировать траур как «прямое влияние нынешнего положения мертвых на живых» (ibid.: 51). Другими словами, воспринимаемый статус и положение мертвых отражается на состоянии живых. Скорбь — это «обязательство», которое снимается с живых после перезахоронения; оно «заканчивает мрачный период, во время которого доминирует смерть, и открывает новую эру» (ibid.: 56). Чувство отвращения к мертвым заменяется «чувством благоговейной отваги».

Развивая свою мысль, Герц не забывает об индивидах, но рассматривает их скорее в рамках социологического, а не психологического дискурса. Тем не менее он говорит о «болезненном психологическом процессе» расставания с мертвыми в сознании живых. Связи с мертвыми не «разрываются в один день»: образы и воспоминания воспроизводятся в серии «внутренних прощаний» (ibid.: 81). Идея промежуточного царства мертвых связывается с периодом изменений в памяти у живых. Здесь есть место для серьезной социологической дискуссии о том, что позже психологи будут описывать терминами привязанности и потери. Примечательно, что Герц определяет смерть «как социальный феномен», который «состоит в двойственном и болезненном процессе психического распада и синтеза». В рамках работы Герца трансформации социального статуса и отношений соответствуют изменениям, затрагивающим отдельных членов общества. Но акцент на общественном сознании говорит о том, что авторский анализ не сводится к психологии, а проводится в среднем диапазоне, что характерно для круга *Annae*. Весь текст пронизан ощущением символического равенства между судьбой мертвых и социальным опытом живых. Такие аналогии проводятся в частях работы, посвященных телу, душе и тем, кто остался в живых. Подобно тому, как тело не разрушается мгновенно, а проходит через различные ритуалы, смерть осмысливается через призму верований о душе и ее различных состояниях после смерти. Живые проходят через похожие стадии — их траур происходит параллельно с процессом изменения идентичности мертвых.

В своем исследовании Герц основывается на предположении, что «смерть разрушает социальное бытие, связанное с конкретным физическим индивидом» (ibid.: 77). Это во многом определяет его убежденность как социолога в том, что «общество передает ощущение своего постоянства тем, кто его составляет: таким образом человек чувствует свою сопричастность к чему-то бессмертному и хочет оставаться в таком состоянии; человек не в состоянии предположить, что все члены общества, прежде всего он сам и те с которыми он себя связывает, обречены на смерть» (ibid.: 77). «Таким образом, когда человек умирает, общество теряет гораздо больше, чем одного своего члена: эта смерть подрывает сам принцип жизни, веру в него» (ibid.: 78). По этой причине смерть может рассматриваться как пример кощунства, связанный с насильем, энергией или отрицательной силой, действующей против общества. Обсуждение Герцем ритуальной нечистоты, окружающей трупы и близких родственников умерших, может быть интерпретировано в контексте негативных сил, которые являются антагонистическими и разрушительными для общества.

Смерть — это ритуально нечистое явление, от которого нужно избавляться при помощи погребальных обрядов. По своей сути смерть не естественна. Она не принадлежит к природе как таковой, потому что она касается людей, а люди — социальные существа. Именно общество тронуту, оскорблено и «загрязнено» смертью. Такой взгляд помогает объяснить сложную концепцию ритуальной чистоты, которое во всем мире ассоциируется со

смертью. Нечистота означает или подразумевает оскорбление общественного порядка. Обряды необходимы для восстановления ритуальной чистоты — так поддерживается порядок. Это помогает объяснить, почему «просто смерти недостаточно, чтобы разорвать связи, соединяющие мертвых с этим миром: чтобы стать подлинным жителем земли мертвых, человек должен сначала умереть... быть ритуально убитым и... рожденным заново» (ibid.: 73). Другими словами, общество должно подтвердить изменение статуса и идентичности умерших. Так же, как общество называет и принимает новых членов, оно должно расставаться с ними, отпускать их. Ритуальная нечистота превращается в ритуальную чистоту, опасность — в безопасность, хаос — в порядок. Последнее слово должно быть за жизнью, так что на какой стадии религиозной эволюции мы ни находили бы себя, «понятие смерти связано с понятием воскрешения: за исключением всегда следует новая интеграция» (ibid.: 79). Здесь еще раз подчеркивается понятие регенеративной способности ритуала — то, чем занимался я сам, изучая идиоматическое значение «слов против смерти», существующих в риторике похоронных обрядов (Davies 1997).

Для коллективного сознания смерть — это временное исключение человека из человеческого социума. Это исключение обозначает переход человека из видимого общества живых в невидимое общество мертвых. С точки зрения своего происхождения траур является необходимым участием живых в посмертном состоянии близких, и он длится до тех пор, пока это существование продол-

жается. В конечном счете смерть как социальный феномен заключается в двойственном и болезненном процессе психического распада и синтеза. Только когда этот период завершается и восстанавливается коллективный покой, социум может восторжествовать над смертью (Hertz 1960: 86).

Сочетание этнографического описания с теоретическим анализом позволило Герцу последовательно и целостно рассуждать о первичных и вторичных обрядах смерти, ритуальной нечистоте, страхе мертвых и траурных ритуалах, а также о силе эмоций, привязанности и потери. После того как Герц и Дюркгейм умерли, публикацией работы Герца пришлось заниматься Марселю Моссу. Об этом факте подробно рассказывает Роберт Паркин в своем исследовании работы Герца (Parkin 1996). Хотя во Франции труд Герца стал знаковым, в англоязычном антропологическом и социологическом сообщества работа оказалась относительно забытой, впрочем, как и среди историков и исследователей феноменологии религии, в том числе в рамках тех немногих исследований смерти, что существовали в те годы. Например, в 1935 году Хокарт отмечал, что цель похоронных ритуалов связана с победой и поддержкой жизни, и сокрушался по поводу того, что теоретики «описали все причины существования похоронных обрядов, кроме жизни» (Hocart 1952: 49). Но именно Герц первым обнаружил эту зависимость. Кроме того, в том же 1935 году финский ученый Рафаэль Карстен в своих «Основаниях религии» писал о похоронах и траур-

ных обычаях, однако представленная им широкая классификация ритуального поведения не была поддержана значительной теоретической базой (Karsten 1935: 276 sqq.). Даже знаменитая «Смерть, горе и скорбь» Джеффри Горера (Gorer 1965: 130–1, 132) лишь кратко ссылается на социологические перспективы изучения смерти, но без упоминания Герца.

Прорыв произошел благодаря Луи Дюмону: в автобиографии он рассказывает, как Герца забыли даже в Оксфорде — одном из ведущих центров послевоенной социальной антропологии. Дюмон описывает, как он привлек внимание Э. Э. Эванса-Притчарда к Герцу, выступая с лекцией о Моссе в 1952 году (Dumont 1986: 225). Разумеется, Эванс-Притчард впоследствии изучил несколько ключевых текстов *Année*, представленных на английском, включая «Смерть и правую руку», переведенную Родни и Клаудией Нидэм и выпущенную в 1960 году. Роберт Паркин отмечает, что темы, которые разрабатывал Герц, получили свое развитие в работах других ученых после того, как его труд был опубликован на английском языке в 1960 году — таким образом, «идеи Герца были исследованы, а не отброшены» (Parkin 1996: 107 sqq., 121). Начиная с 1980-х годов, большинство социологических и антропологических исследований смерти ссылаются на социологический подход, предложенный Герцем. Также следует упомянуть об адаптации и использовании идей Герца Меткалфом и Хантингтоном в работе «Celebrations of Death», впервые опубликованной в 1979 году и дополненной в 1991 году

(Metcalf & Huntington 1991), а также Блохом (Bloch 1988) и Блохом и Пеппи в «Death and the Regeneration of Life» (Bloch & Parry 1982). Я сам применил теорию двойного захоронения Герца к современной практике кремации в Британии, где, например, служба кремации занимается «влажной», символической средой тела, а обряды, производимые с кремированными остатками, отражают «сухую» среду пепла. (Davies 1997: 30 sqq.). Однако эта схема далеко не так проста, чтобы ее с легкостью можно было применить к обычным методам погребения в современных западных обществах, где сама идея перемещения или удаления останков для повторного использования могил на чрезмерно заполненных кладбищах остается проблематичной (Davies & Shaw 1995: 38 sqq.).

Разумеется, работа Герца оказала влияние на социологию смерти, благодаря акценту на регенеративную силу посмертных ритуалов. Его работа также представляет собой пример ранней теории телесности — подход, который тесно связывает телесные процессы с социальными установками. Но уходя все дальше от антропологически интерпретированного мира телесности и анализа небольших сообществ к социологическому взгляду на культуру, исследователю все сложнее применять схемы Герца универсальным образом. Это ровно те же проблемы, что характерны для попыток использования подхода ван Геннепа к изучению обрядов перехода, но уже к современным и сложным обществам, отраженным, например, в работе Виктора Тернера, которые расширил понятие лиминального до лиминоида (Turner 1982: 20-60). Непреходящее значе-

ние труда Герца заключается в его потенциально возможном применении в соответствующих контекстах. В теоретическом отношении исследование способствует изучению символизма, который связывает индивидуальную и социальную идентичность в динамике культурной жизни.

Дуглас Дэвис — профессор в области изучения религии на кафедре теологии Даремского университета, автор множества работ по социологии смерти, включая «Смерть, ритуал и вера» (1997).

Предисловие к английскому изданию

- Bianconi 1913 — Bianconi, Antoine. 'L'assistance et les communes'. Les cahiers du socialiste № 2 (1913). Paris: Librairie du Parti socialiste, 1913.
- Bouglé 1908 — Bouglé, Célestin C. A. Essais sur le régime des castes. Paris: Félix Alcan, 1908.
- Contributions 1958 — Contributions to Indian Sociology (ed. L. Dumont and D. Pocock), no. 2, Paris: Mouton and Co, 1958, pp. 7-30.
- Davy 1922 — Davy, Georges. La Foi Jurée: étude sociologique du problème du contrat, la formation du lien contractuel. Paris: Félix Alcan, 1922.
- Durkheim 1953 — Emile Durkheim. Sociology and Philosophy, trans. by D. F. Pocock, introd. by J. G. Peristiany. London: Cohen & West, 1953
- Durkheim 1900 — La méthode historique appliquée aux sciences sociales by Ch. Seignobos. Rev. by: E. Durkheim in L'Année sociologique, vol. 5, 1900, pp. 123-127.
- Durkheim 1912(1954) — Durkheim, Emile. 'The Elementary Forms of the Religious Life, trans. by Joseph W. Swain. London: George Allen & Unwin Ltd., 1954.
- Evans-Pritchard 1956 — Evans Pritchard, E.E. Nuer Religion. Oxford: Clarendon Press, 1956.
- Halbwachs 1908 — Halbwachs, Maurice. 'La Politique foncière des municipalités'. Les cahiers du socialiste № 3 (1908). Paris: Librairie du Parti socialiste, 1908.
- Hertz 1910 — Hertz, Robert. 'Socialisme et dépopulation'. Les cahiers du socialiste № 10 (1910). Paris: Librairie du Parti socialiste, 1910.

- Hertz 1913 — Hertz, Robert. 'Saint Besse: Étude d'un culte alpestre'. Revue de l'histoire des religions, vol. 67, 1913, pp. 115-180.
- Hertz 1917 — Hertz, Robert. 'Contes et dictons recueillis sur le front parmi les poilus de la Mayenne et d'ailleurs'. Revue des traditions populaires, 1917, tome XXXII, pp. 74-91.
- Hertz 1928 — Hertz, Robert. Mélanges de sociologie religieuse et folklore. Paris: Félix Alcan, 1928.
- Hubert & Mauss 1897 — Hubert, Henri, and Marcel Mauss. 'Essai sur la nature et la fonction du sacrifice'. L'Année sociologique, vol. 2, 1897, pp. 29-138.
- Hubert & Mauss 1902 — Hubert, Henri, and Marcel Mauss. 'Esquisse d'une théorie générale de la magie'. L'Année sociologique, vol. 7, 1902, pp. 1-146.
- Levi-Strauss 1945 — Claude Levi-Strauss. 'French Sociology', in Twentieth century sociology. Ed. by Georges Gurwitsch and Wilbert E. Moore. New York: Philosophical Library, 1945, pp. 503-37.
- Mauss 1923 — Mauss, Marcel. 'In memoriam: L'œuvre inédite de Durkheim et de ses collaborateurs'. L'Année sociologique, Nouvelle série, vol. 1, 1923, pp. 7-29.
- Mauss 1925 — Marcel Mauss. The Gift. Trans. by Ian Cunnison, introd. by E. E. Evans-Pritchard. London: Cohen & West, 1954.
- Mauss 1968 — Marcel Mauss: Oeuvres. Vol. 1-3, présentation de Victor Karady. Paris: Les Editions de Minuit, 1968.
- Mauss 2003 — Mauss, M. On Prayer. New York: Durkheim Press, 2003.
- Mauss & Beuchat 1904 — M. Mauss, and H. Beuchat. 'Essai sur les variations saisonnières: Des sociétés eskimos: Étude de morphologie sociale'. L'Année sociologique, vol. 9, 1904, pp. 39-132.
- Mauss & Hertz 1922 — Mauss, Marcel, and Robert Hertz. 'Le péché et l'expiation dans les sociétés primitives.' Revue de l'histoire des religions, vol. 86, 1922, p.p. 1-60.
- Meillet 1904 — Meillet, A. 'Comment les mots changent de sens'. L'Année Sociologique, vol. 9, 1904, pp. 1-38.
- Needham 1953 — Needham, Rodney. 'The Social Organisation of the Penan'. PhD thesis, University of Oxford, 1953.
- Radcliffe-Brown 1929 — Radcliffe-Brown, A.R. 'The sociological theory of totemism,' Proceedings of the Fourth Pacific Science Congress (Java, 1929), Vol. III. pp. 295-309.

Коллективное представление о смерти

AA — *American Anthropologist*

ARB(A)E — *Annual Report of the Bureau of (American) Ethnology*

JAI — *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*

JPS — *The Journal of the Polynesian Society*

TITLV — *Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde*

TNI — *Tijdschrift voor Nederlandsch-Indie*

TPNZI — *Transactions and Proceedings of the New Zealand Institute*

Adair 1775 — Adair, James. *History of the American Indians*. London: Printed for Edward and Charles Dilly, 1775.

Adriani & Kruyt 1899 — Adriani, N. & Kruyt, Alb. C. 'Van Posso naar Todjo.' *Mededeelingen van wege het Nederlandsche Zendinggenootschap*, № 43. Rotterdam: 1899, S. 1-100.

Arbousset 1842 — Arbousset, Thomas. *Relation d'un voyage d'exploration au Nord-Est de la colonie du Cap de Bonne-Espérance*. Paris: 1842.

Baarda 1883 — Baarda, M. J. van. 'Ein Totenfest auf Halmaheira.' *Ausland*, 65. Munchen: 1883, S. 903-5.

Baessler 1895 — Baessler, Arthur. *Südsee Bilder. Mit 26 Tafeln und 2 Karten*. Berlin: Verlag von A. Asher & Co., 1895.

Balen 1886 — Balen, J. A. van. 'Iets over het doodenfeest bij de Papoea's aan de Geelvinksbaai. . . .' *TITLV*, 31, S. 556—93.

Batchelor 1892 — Batchelor, John. *The Ainu of Japan: The Religion, Superstitions, and General History of the Hairy Aborigines of Japan*. London: Religious Tract Society, 1892.

Batchelor 1901 — Batchelor, John. *The Ainu and Their Folk-Lore*. London: Religious Tract Society, 1901.

Batchelor 1877 — Batchelor, R. T. 'Notes on the Antankarana and their country.' *The Antananarivo Annual and Madagascar Magazine*, No. 3 (1877), pp. 27-31.

Baumann 1891 — Baumann, Oscar. *Usambara und seine Nachbargebiete. Allgemeine Darstellung der Nordöstlichen Deutsch-Ostafrika und seiner Bewohner, Etc*. Berlin: 1891.

Biet 1664 — Biet, Antoine. *Voyage de la France equinoxiale en l'Isle de Cayenne*,

entrepris par les francois en l'annie M.D.C.L.I.I. Paris: Chez Francois Clouzier, 1664.

Blumentritt 1882 — Blumentritt, Ferdinand. 'Der Ahnencultus und die religiösen Anschauungen der Malaien des Philippinen-Archipels.' *Mitteilungen der Kaiserlichen und Königlichen Geographischen Gesellschaft in Wien*, XXV (1882), S. 149-80, 197-207.

Boas 1887 — Boas, F. 'Notes on the Ethnology of British Columbia.' *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 24, no. 126 (1887), pp. 422-428.

Bock 1881 — Bock, Carl. *The Head-Hunters of Borneo: A Narrative of Travel up the Mahakkam and down the Barito*. London: Sampson, Low, Marston, Searle, & Rivington, 1881.

Bosman 1705 — Bosman, Guillaume [Willem]. *Voyage de Guinee contenant une description nouvelle et très exacte de cette côte où l'on trouve et où l'on trafique l'or, les dents d'éléphant, et les esclaves...* Utrecht: A. Schouten, 1705.

Bovallius 1887 — Bovallius, Carl. *Resa I Central-Amerika 1881-1883: 1-2 Delen*. Upsala: 1887 [review by

L. Serrurier in *Internationales Archiv für Ethnographie*, 2, 1889, S. 76-8].

Boyle, David. 'The Land of Souls.' *Annual Report of the Canadian Institute*. Being part of Appendix to the Report of the Minister of Education. Toronto: 1889, pp. 4-15.

Braches 1882 — Braches, Ernst Friedrich. 'Sandong Raung.' *Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft: Organ des Central-Ausschusses für die Innere Mission der Deutschen Evangelischen Kirche*. 1882, S. 101-106.

Brasseur de Bourbourg 1861 — Brasseur de Bourbourg, Etienne-Charles. *Popol Vuh. Le livre sacré et les mythes de l'antiquité américaine: avec les livres héroïques et historiques des quichés*. Paris: Arthus Bertrand, 1861.

Brebeuf 1636 — Brebeuf, Jean de. *Relation de ce qui s'est passé en la Nouvelle France, en l'année 1635*. Paris: Sebastien Cramoisy, 1636.

Brinton 1868 — Brinton, Daniel Garrison. *Myths of the New World*. New York: Leyboldt & Holt, 1868.

Bühler 1886 — Johann G. Buehler. *The Laws of Manu, Translated with Extracts from Seven Commentaries by G. Bühler*. Oxford: Clarendon Press, 1886.

Buttkofer 1888 — Buttikofer, J. 'Einiges über die Eingeborenen von Liberia.' *Internationales Archiv für Ethnographie*, I, S. 33-48, 77-88.

Caland 1888 — Caland, Willem. Ueber Totenverehrung bei einigen der Indogermanischen
Volker. Amsterdam: Johannes Müller, 1888.

Caland 1896 — Die altindischen Todten- und Bestattungsgebräuche: mit Benutzung
handschriftlicher Quellen. Amsterdam: Johannes Müller, 1896.

Campbell 1721 — Campbell, Archibald. The doctrines of a middle state between
death and the resurrection. London: W. Tayler, 1721.

Campbell 1816 — Campbell, Archibald. A Voyage round the World, from 1806 to 1812;
in which Japan, Kamschatka, the Aleutian Islands, and the Sandwich Islands,
were visited... With an account of the present state of the Sandwich Islands,
and a vocabulary of their language. Edinburgh: Archibald Constable et al, 1816.

Candelier 1893 — Candelier, Henri. Rio-Hacha et les Indiens Goajires. Paris: Librairie
de Firmin-Didot, 1893.

Carver & Lettsom 1781 — Carver, Jonathan, and John C. Lettsom. Travels through
the interior parts of North America: In the Years 1766, 1767, and 1768 ;
Illustrated with Copper Plates, Coloured. London: C. Dilly, 1781.

Casalis 1859 — Casalis, Eugène. Les Bassoutos: ou, Vingt-trois années d'études et
d'observations au sud de l'Afrique. Paris: C. Meyrueis, 1859.

Catlin 1842 — Catlin, George. Letters and notes on the manners, customs, and
condition of the North American Indians: Vol. I. London: Published by
the author at the Egyptian Hall, 1842.

Chaillu 1863 - Chaillu, Paul Beloni du. Voyages et aventures dans l'Afrique équatoriale:
moeurs et coutumes des habitants; chasses au gorille, au crocodile,
au leopard, a l'éléphant, a l'hippopotame. Paris: Michel Lévy frères, 1863.

Chatelin 1881 — Chatelin, L.N.H.A. 'Godsdienst en bijgeloof der Niassers.' *TITLV*,
26 (1881), S. 109-167, 573-579.

Clercq 1889 — Clercq, F. S. A. de. 'Dodadi Mataoe en Gowa rna-taoe of zielenhuisjes
in het district Tobelo op Noord-Halmahera.' *Internationales Archiv für Ethnographie*, 2 (1889), S. 204-12.

Codrington 1891 — Codrington, R.H. The Melanesians, studies in their anthropology
and folk-lore. Oxford: Clarendon Press, 1891.

Colenso 1881-2 — Colenso, W. 'On the Maori races of New Zealand.' *TPNZI*, 13,
pp. 38-57; 14, pp. 3-33.

Cranz 1820 — Cranz, David. The history of Greenland: Including an account of the
mission carried on by the United Brethren in that country: with a continu-

ation to the present time. Vol. 1-2. London: Longman, Hurst, Rees, Orme,
and Brown, 1820.

Crawfurd 1820 — Crawfurd, John. History of the Indian Archipelago. Containing
an account of the manners, arts, languages, religions, institutions, and
commerce of its inhabitants. Vol. 1-3. Edinburgh: 1820.

Creagh 1897 — Creagh, C. V. 'On unusual forms of burial by people of the east
coast of Borneo.' *JAI*, vol. 26 (1897), pp. 33-36.

Crevaux 1883 — Crevaux, Jules. Voyages dans l'Amérique du Sud. Paris: Hachette,
1883

Cushing 1896 — Cushing, Frank Hamilton. 'Outlines of Zuñi creation myths.' *AR-BAE*, 13 (1891-92), pp. 325-447. Washington: G.P.O., 1896.

Cushing 1897 — Cushing, Frank Hamilton. 'Remarks on shamanism.' *Proceedings of American Philosophical Society*, vol. XXXVI, pp. 183-192.

Cuzent 1872 — Cuzent, Gilbert. Possessions françaises de l'Océanie. Voyage aux
îles Gambier (archipel de Mangaréva). Paris: V. Masson et fils, 1872.

Danks 1892 — Danks, B. 'Burial Customs of New Britain.' *JAI*, vol. 21 (1892), pp. 348-356.

Darmesteter 1892-3 — Darmesteter, James. Le Zend-Avesta, traduction nouvelle
avec commentaire historique et philologique par J. Darmesteter. Vol. 1-3.
Paris: 1892-3.

Dastre 1903 — Dastre, Albert. La Vie et la Mort. Paris: Flammarion, 1903

Decle 1898 — Decle, Lionel. Three Years in Savage Africa ... With an introduction
by H. M. Stanley, M.P. With 100 illustrations and 5 maps, etc. London:
Methuen & Co, 1898.

Dennett 1898 — Dennett, R. E. Notes on the folklore of the Fjort (French Congo).
London: Published for the Folklore Society by D. Nutt, 1898.

Désert 1889 — Désert, Ch. Le Livre mortuaire, donnant l'interprétation et l'enchaînement
du texte liturgique, ainsi que le sens des cérémonies funèbres. Ar-
ras: Sueur-Charruey, 1889.

Diels 1890 — Diels, Hermann. Silyllinische Blätter. Berlin: G. Reimer, 1890.

Dieterle 1883 — Dieterle, J. Chr. 'Gebräuche beim Sterben eines Königs in den
Tschiländern der Goldküste.' *Ausland*, 56 (1883), S. 754-7.

Dobrizhoffer 1784 — Dobrizhoffer, Martin. Historia de Abiponibus, equestri, bel-
licosaque Paraquariae natione: 1. Viennae: Kurzbek, 1784.

Dodge 1883 — Dodge, Richard Irving. Our wild Indians: Thirty-three years' per-

sonal experience among the red men of the great West. Hartford: A.D. Worthington and Co, 1883.

Donleben 1848 — Donleben, J. F. 'Bijdragen tot de kennis van het eiland Nias.' *TNI* 10 (1848), pp. 171-99.

Dubois & Beauchamp 1899 — Dubois, J. A., & Beauchamp, H. K. Hindu manners, customs and ceremonies. Oxford: Clarendon Press, 1899.

Dumont D'Urville 1859 — Dumont D'Urville, Jules-Sebastien-Cesar. *Histoire générale des voyages*. 4 tomos. Paris: Furne et cie., 1859.

Ellis 1839 — Ellis, William. *Polynesian researches: During a residence of nearly eight years in the Society and Sandwich Islands*. London: Fisher, Son and Jackson, 1839.

Epp 1841 — Epp, F. *Schilderungen aus Ost-Indiens Archipel*. Heidelberg: J.C.B. Mohr, 1841.

Erman 1870 — Erman, A. 'Ethnographische Wahrnehmungen Und Erfahrungen an Den Küsten Des Berings-Meeress.' *Zeitschrift für Ethnologie*, 2 Theile (1870), S. 295-328.

Finsch 1865 — Finsch, O. *Neu-Guinea und seine Bewohner*. Bremen: C. Ed. Müller, 1865.

Fison 1881 — Fison, Lorimer. 'Notes on Fijian Burial Customs.' *JAI*, vol. 10 (1881), pp. 137-49.

Flachs 1899 — Flachs, Adolf. *Rumänische Hochzeits- und Totengebräuche*. Berlin: G. Minuth, 1899.

Forbes 1885 — Forbes, H.O. *A Naturalist's Wanderings in the Eastern Archipelago; A Narrative of Travel and Exploration From 1878-1883*. With illus. by John B. Gibbs. London: Low, Marston, Searle & Rivington, 1885.

Frazer 1886 — Frazer, James G. 'On Certain Burial Customs as Illustrative of the Primitive Theory of the Soul.' *JAI*, vol. 15 (1886), pp. 63-104.

Frazer 1900 — Frazer, James G. *The golden bough: a study in magic and religion*. Vol. 1-3. London: Macmillan, 1900.

Frazer 1904 — Frazer, James G. 'The origins of circumcision.' *The Independent Review*, 4 (1904), pp. 204-18.

Gabb 1875 — Gabb, Wm. M. *On the Indian Tribes and Languages of Costa Rica.* *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 14, no. 95 (1875), pp. 483-602.

Goddard I — Goddard, Pliny Earle. 'Life and culture of the Hupa.' *University of*

California Publications in American Archaeology and Ethnology, 1:1 (1903-1904), pp. 1-88.

Goddard II — Goddard, Pliny Earle. 'Hupa Texts.' *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology*, 1:2 (1904), pp. 89-368.

Godden 1897 — Godden, Gertrude M. 'Nágá and Other Frontier Tribes of North-East India.' *JAI*, vol. 26 (1897), pp. 161-201.

Gómara 1569 — Gómara, Francisco López de. *Histoire générale des Indes occidentales*. Traduite en françois par M.Fumée. Paris: Michele Sonnius, 1569.

Goudswaard 1863 — Goudswaard, A. *De Papoewa's van de Geelvinksbaai*. Schiedam: H.A.M. Roelants, 1863.

Graafland 1890 — Graafland, N. 'Die Insel Rote (Rotti).' *Mitteilungen der Geographischen Gesellschaft für Thüringen zu Jena*, 8, S. 134-168.

Grabowsky 1884 — Grabowsky, F. 'Der Distrikt Dusson Timor in Südost-Borneo und seine Bewohner.' *Ausland*, 57(1884), S. 444-9, 469-75.

Grabowsky 1888 — Grabowsky, F. 'Die 'Olon Lowangan' in Sildost Borneo.' *Ausland*, 61 (1888), S. 581-4.

Grabowsky 1889 — Grabowsky, F. 'Der Tod, das Begräbnis, das Tiwah oder Todtenfest bei den Dajaken.' *Internationales Archiv für Ethnographie*, 2 (1889), S. 177-204.

Gramberg 1872 — Gramberg, J. S. G. 'Eene maand in de binnenland van Timor.' *Verhandelingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen*, 36 (1872), S. 161-217.

Grandidier 1886 — Grandidier, Alfred. 'Les rites funéraires chez les malgaches.' *Revue d'Ethnographie*, 5 (1886), pp. 213-32. Paris.

Groot 1892-1910 — Groot, J.J.M. de. *The Religious System of China: its ancient forms, evolution, history and present aspect; manners, customs and social institutions connected therewith*. Vol. 1-6. Leiden: Brill, 1892-1910.

Guillain 1845 — Guillain, Charles. *Documents sur l'histoire, la géographie et le commerce de la partie occidentale de Madagascar (Extrait des 'Annales maritimes et coloniales')*. Paris: Impr. royale, 1845.

Gumilla 1758 — Gumilla, Jose. *Histoire naturelle, civile et géographique de l'Orenoque...* Avignon: 1758.

Hagen 1883 — Hagen, B. 'Beiträge zur Kenntnis der Battareligion', *TITLV* 28 (1883), S. 498-545.

Hahn 1900 — Hahn, C. H. Bilder aus dem Kaukasus, neue Studien zur Kenntnis Kaukasiens. Leipzig: Duncker und Humblot, 1900.

Haigneré 1888 — Haigneré, Daniel. Des Rites funèbres dans la liturgie romaine. Boulogne-sur-Mer: Mlle Deligny, 1888.

Hale 1846 — Hale, Horatio. United States exploring expedition during 1838, 1839, 1840, 1841, 1842 under the command of Charles Wilkes: Ethnography and Philology. Philadelphia: Lea and Blanchard, 1846.

Hardeland 1858 — Hardeland, A. Versuch einer Grammatik der Dajakischen Sprache. Amsterdam: 1858.

Hardeland 1859 — Hardeland, A. Dajakisch-deutsches Wörterbuch. Amsterdam: 1859.

Hasselt 1891 — Hasselt, J. L. van. 'Die Papuastämme an der Geelvinksbaai (Neuguinea).' Mitteilungen der Geographischen Gesellschaft zu Jena, 10 (1891), S. 1-14.

Hawkesworth 1773 — Hawkesworth, John. An account of the voyages undertaken ... in the southern hemisphere. London: Printed for T. Strahan and T. Cadell, 1773.

Heijmering 1843 — Heijmering, G. 'Zeden en gewoonten op het eiland Rottie.' TNI, 6 (1843), S. 81—98, 353-367.

Hendrich 1888 — Hendrich, C. Chr. 'Bootreisen auf dem Katingan in Süd-Borneo.' Mitteilungen der Geographischen Gesellschaft zu Jena, 6 (1888), S. 93-110.

Hickson 1889 — Hickson, Sydney John. A naturalist in North Celebes. London: John Murray, 1889.

Hollis 1905 — Hollis, A. C. The Masai, their language and folk-lore. Oxford: The Clarendon Press, 1905.

Holm 1887 — Holm, Gustav F. 'Ethnologisk Skizze af Angmagsalikerne.' Meddelelser om Grønland, 10, S. 43-182.

Howitt 1904 — Howitt, Alfred William. Native tribes of southeast Australia. London: Macmillan, 1904.

Hubert & Mauss 1897 — Hubert, Henri et Marcel Mauss. 'Essai sur la nature et la fonction du sacrifice.' L'Année Sociologique, vol. 2 (1897), pp. 29-138.

Humboldt 1849 — Humboldt, Friedrich Wilhelm Heinrich Alexander von. Ansichten der Natur: Mit wissenschaftlichen Erläuterungen. 2 vols. Stuttgart: J.G. Cotta, 1849.

Jacobsen 1884 — Jacobsen, Johann A. Capitain Jacobsen's Reise an Der Nordwestküste Amerikas 1881-1883. Leipzig: Verlag von Max Spohr, 1884.

Junod 1898 — Junod, Henri A. Les Ba-Ronga: Étude ethnographique sur les indigènes de la Baie de Delagoa; Moeurs, droit coutumier, vie nationale, industrie, traditions, superstition et religion. Neuchâtel: Attinger Fr., 1898.

Keating 1824 — Keating, William H. Narrative of an Expedition to the Source of St. Peter's River, Lake Winnepeek, Lake of the Woods ... performed in the Year 1823, by order of the hon. J.C. Calhoun ... under the Command of Stephen H. Long, major U.S.T.E. Philadelphia: Carey & Lea, 1824.

Kingsley 1897 — Kingsley, Mary H. Travels in West Africa: Congo français, Corisco and Cameroons. London: Macmillan, 1897.

Kleinpaul 1898 — Kleinpaul, Rudolf. Die Lebendigen und die Toten im Volksglauben, Religion und Sage. Leipzig: 1898.

Kloss 1903 — Kloss, C. Boden. In the Andamans and Nicobars; the narrative of a cruise in the schooner "Terrapin", with notices of the islands, their fauna, ethnology, etc. London: J. Murray, 1903.

Koch 1900 — Koch, Theodor (de Grünberg). Zum Animismus der südamerikanischen Indianer. Internationales Archiv für Ethnographie. Supplement zu Band XIII. Leiden: E.J. Brill, 1900.

Kolff 1840 — Kolff, Dirk Hendrik. Voyages of the Dutch brig of war Dourga, through the Southern and little-known parts of the Moluccan Archipelago and along the previously unknown southern coast of New Guinea: 1825 and 1826. Trans. G. W. Earl. London: James Madden, 1840.

Krause 1885 — Krause, Aurel. Die Tlinkit-Indianer: Ergebnisse einer Reise nach der Nordwestküste von Amerika und der Beringstrasse ausgeführt im auftrage der Bremer Geographischen Gesellschaft in den Jahren 1880-1881. Jena: H. Costenoble, 1885.

Krieger 1899 — Krieger, Maximilian. Neu-Guinea von Krieger, Maximilian. (A. m. d. 7: Bibliothek der Länderkunde von Alfr. Kirchhoff u. Rud. Fitrna 5/6. Bd). Berlin: Alfr. Schall, 1899.

Kruyt 1895 — Kruyt, A. C. 'Een en ander aangaande het geestelijk en maatschappelijk leven van den Poso-Alfoer.' Mededeelingen van wege het Nederlandsche Zedelinggenootschap, 39 (1895), S. 2-36.

Kubary 1885a — Kubary, Johann Stanislaus. 'Die socialen Einrichtungen der Pe-lauer.' Ethnographische Beiträge zur Kenntnis der karolinischen Inselgruppe und Nachbarschaft. Heft 1. Berlin: 1885.

Kubary 1885b — Kubary, Johann Stanislaus. Die Todten-Bestattung auf den Pe-

lau-Inseln. Original-Mittheilungen aus der Ethnologischen Abtheilung der Königlichen Museen zu Berlin; 1. Berlin: 1885.

Kubary 1885c — Kubary, Johann Stanislaus. 'Die Verbrechen und das Strafverfahren auf den Pelau-Inseln.' Original-Mittheilungen aus der Ethnologischen Abtheilung der Königlichen Museen zu Berlin; 1. Berlin: 1885.

Kubary 1888 — Kubary, Johann Stanislaus. 'Die Religion der Pelauer.' In: A. Bastian, *Allerlei aus Volks- und Menschenkunde*, Bd. I, S. 1-69. Berlin: 1888.

Kükenthal 1896-1902 — Kükenthal, W. G. *Ergebnisse einer zoologischen Forschungsreise in den Molukken und Borneo: 22-25 (1896-1902)*. Frankfurt a.M: Diesterweg.

Kurze 1896 — Kurze, G. 'Missionar P. Nilsen-Lunds Reise durch das mittlere Sakalava-Land.' *Mitteilungen der Geographischen Gesellschaft zu Jena*, 14 (1896), S. 12-47.

Lafitau 1724 — Lafitau, Joseph-François. *Moeurs des sauvages américains: Comparés aux mœurs des premiers temps*. 2 vols. Paris: Saugrain l'ainé, 1724.

Lalanne 1847 — Lalanne, Ludovic. *Curiosités des traditions, des mœurs et des légendes*. Paris: Paulin, 1847.

La Neuville 1723 — La Neuville, de la. 'Lettre sur l'origine, le pays et la religion des Guyanois.' *Mémoires pour l'histoire des sciences et des beaux arts de Trévoux*, 29, pp. 443-55.

Le Braz 1893 — Le Braz, Anatole. *La Légende de la mort en Basse-Bretagne, croyances, traditions et usages des Bretons armoricains, avec une introduction de L. Marillier*. Paris: H. Champion, 1893.

Le Gobien 1700 — Le Gobien, Charles. *Histoire des îles Mariannes*. Paris: Nicolas Pepie, 1700.

Lichtenstein 1811-12 — Lichtenstein, Hinrich. *Reisen im südlichen Afrika in den Jahren 1803, 1804, 1805 und 1806*. 2 Bände. Berlin: C. Salfeld, 1811-1812.

Schmeltz 2016 — Schmeltz, J.D.E. 'Begräfnisgebruiken op de Tenimber-eilanden.' *Internationales Archiv für Ethnographie*, 14 (1901).

Lord 1883 — Lord, T. 'The belief of the Sihànaka with regard to the soul.' *Antananarivo Annual and Madagascar magazine*, Vol. 2, No. 7 (1883), pp. 93-5.

Low 1848 — Low, Hugh. *Sarawak, its inhabitants and productions*. London: R. Bentley, 1848.

Lumholtz 1902 — Lumholtz, Carl. *Unknown Mexico: A record of five years' explo-*

ration among the tribes of the western Sierra Madre. 2 vols. New York: C. Scribner's sons, 1902.

Macdonald 1890 — Macdonald, James. 'Manners, Customs, Superstitions, and Religions of South African Tribes.' *JAI*, vol. 19 (1890), pp. 264-296.

Macklay 1875 — Macklay, N. von Miklucho. 'Ethnologische Bemerkungen über die Papuas der Maclay-Küste in Neu-Guinea.' *Natuurkundig tijdschrift voor Nederlandsch Indië*, 35 (1875), S. 66-93.

Man & Pitt Rivers 1882 — Man, E. H., and A. Pitt Rivers. 'On the Andamanese and Nicobarese Objects Presented to Maj.-Gen. Pitt Rivers, F.R.S.' *JAI*, vol. 11 (1882), pp. 268-294.

Man 1883 — Man, E. H. 'On the Aboriginal Inhabitants of the Andaman Islands. (Part I-II).' *JAI*, vol. 12, 1883, pp. 69-175.

Mariner 1817 — Mariner, William. *An Account of the Natives of the Tonga Islands, in the South Pacific Ocean. With an Original Grammar and Vocabulary of their Language*. Vol. 1-2. London: John Murray, 1817.

Martius 1867 — Martius, Karl Friedrich Philipp von. *Beiträge zur Ethnographie und Sprachkunde Amerika's zumal Brasiliens*. Bd. 1-2. Leipzig: Friedrich Fleischer, 1867.

Maspero 1875 — Maspero, Gaston. *Histoire ancienne des peuples de l'Orient. Ouvrage contenant neuf cartes et quelques spécimens des écritures hiéroglyphiques et cunéiformes*. Paris: Hachette et cie, 1875.

Maspero 1892-1916 — Maspero, Gaston. *Études de mythologie et d'archéologie égyptiennes*. Vol. 1-8. Paris: Ernest Leroux, 1892-1916.

Matthes 1865 — Matthes, Benjamin Fredericus. *Verslag van een uitstapje naar de Ooster-Distrikten van Celebes, alsmede van verschillende togten in die afdeeling ondernomen ... 1864*. Macassar: 1865.

Mauss 1897 — Mauss, Marcel. 'La religion et les origines du droit pénal: D'après un livre récent: M. R. Steinmetz. — Ethnologische Studien zur ersten Entwicklung der Strafe. (2^e et dernier article *Revue de l'histoire des religions*. Vol. 35 (1897), pp. 31-60, 428.

Meinicke 1875-6 — Meinicke, Carl Eduard. *Die Inseln des stillen Oceans, eine geographische monographie*. 2 Theile. Leipzig: Paul Froberg, 1875-1876.

Meyer & Richter 1896 — Meyer, A. B. & Richter, O. 'Die Bestattungsweisen in der Minahassa in Nord-Celèbes.' *Abhandlungen und Berichte des Königli-*

- chen Zoologischen und Anthropologisch-Ethnographischen Museums zu Dresden, Bd. 9, Ethnographische Miscellen, I (6). S. 89-144.
- Modigliani 1890 — Modigliani, Elio. Un Un viaggio a Nias. Milano: Fratelli Treves, 1890.
- Moerenhout 1837 — Moerenhout, J. A. Voyage aux îles du Grand Océan, contenant des documens nouveaux sur la géographie physique et politique, la langue, la littérature, la religion, les moeurs etc: I-II. Paris: Arthus Bertrand, 1837.
- Mooney 1888 — Mooney, James. 'The Funeral Customs of Ireland.' Proceedings of the American Philosophical Society, vol. 25, no. 128, 1888, pp. 243-296.
- Mooney 1894 — Mooney, James. The Siouan tribes of the east. Washington: Smithsonian Institution Bureau of American ethnology, 1894.
- Müller 1839-44 — Müller, Salomon. 'Reis in het zuidoostelijk gedeelte van Borneo'. Verhandelingen over de natuurlijke geschiedenis der Nederlandsche overzeesche bezittingen, Afdeeling Land- en Volkenkunde. Leiden: In commissie bij. S. en J. Luchtmans en C.C. van der Hoek, 1839-1844. S. 321-446.
- Nansen 1893 — Nansen, Fridtjof. Eskimo life. London: Longmans Green, 1893.
- Nassau 1904 — Nassau, Robert Hamill. Fetichism in West Africa. Forty years' observation of native customs and superstitions ... With twelve illustrations. London: Duckworth & Co, 1904.
- Nelson 1899 — Nelson, Edward William. 'The Eskimo about Bering Strait.' ARBAE, 18 (1896-97), Part I, pp. 19-518. Washington: G.P.O., 1899.
- Nieuwenhuis 1907 — Nieuwenhuis, A. W. Quer durch Borneo: Ergebnisse seiner Reisen in den Jahren 1894, 1896-97 und 1898-1900. Leiden: Brill, 1907.
- Nuttall & Zouche 1902 — Nuttall, Z., & Zouche, R. N. Codex Nuttall: Facsimile of an ancient mexican codex belonging to Lord Zouche of Harynworth, England. With an introd. by Zelia Nuttall. Cambridge, Mass: Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, 1902.
- Oldenberg 2003 — Oldenberg, Hermann. La Religion du Véda. Traduit de l'allemand par Victor Henry: Félix Alcan, 1903.
- Owen 1904 — Owen, Mary Alicia. Folk-lore of the Musquakie Indians of North America and: Catalogue of Musquakie beadwork and other objects in the collection of the Folk-lore society. London: Pub. for the Folk-lore Society by D. Nutt, 1904.
- Penny 1887 — Penny, Alfred. Ten years in Melanesia. Illustrated with chart and six engravings from sketches by the author and H. J. Rhodes. London: W. Gardner, Darton, 1887.
- Perelaer 1870 — Perelaer, M. T. H. Ethnographische Beschrijving der Dajaks. Zalt-Bommell: Joh. Noman & Zoon, 1870.
- Petitot 1886 — Petitot, Émile. Traditions indiennes du Canada nord-ouest. Paris: Maisonneuve et C. Leclerc, 1886.
- Petitot 1893 — Petitot, Emile. Exploration de la région du Grand lac des Ours: (fin des Quinze ans sous le cercle polaire). Paris: Téqui, 1893.
- Pinart 1873 — Pinart, Alphonse L. Eskimaux et Koloches: Idées religieuses et traditions des Kaniagioutoues. Paris: Typographie A. Hennuyer, 1873.
- Pleyte 1885 — Pleyte, C.M. 'Pratiques et croyances relatives au bucéros dans l'Archipel Indien,' Revue d'Ethnographie, 4 (1885), pp. 313-18;
- Pleyte 1886 — Pleyte, C.M. 'Pratiques et croyances relatives au bucéros dans l'Archipel Indien,' Revue d'Ethnographie, 5 (1886), pp. 464-66 (Variétés).
- Plümacher 1888 — Plümacher, O. 'Etwas über die Goajira-Indianers.' Ausland, 61 (1888), S. 41-60.
- Powers 1877 — Powers, Stephen. 'Tribes of California.' Contributions to North American Ethnology, Vol. 3. Washington: G.P.O., 1877.
- Preuss 1894 — Preuss, Konrad Theodor. Die Begräbnisarten der Amerikaner und Nordasiaten: Inaug.-Diss. Königsberg: Hartung, 1894.
- Rabè & Sibree 1877 — 'The Sihànaka and their country. Trans. by James Sibree, Jun. ' The Antananarivo Annual and Madagascar magazine, No. 3 (1877), pp. 51-69.
- Radde 1876 — Radde, Gustav Ivanovitch. Die Chews'uren und ihr Land: Ein monographischer Versuch, untersucht im Sommer 1876. Cassel: Verlag von T. Fischer, 1876. [Радде, Густав Иванович. Хевсурия и хевсуры. Описание путешествия, совершённого летом 1876 года // Зап. Кавк. отд. Рус. геогр. об-ва. Тифлис, 1880. Вып. 2. С. 1-344. - Ред.]
- Histoire générale des voyages 1763 — Histoire générale des voyages ou Nouvelle collection de toutes les relations de voyages par mer et par terre... Nouvelle edition... Tome XVII. La Haye: Pierre de Hondt, 1763.
- Reports... 5, 1904 — Haddon, A. Reports of the Cambridge anthropological expedition to Torres Straits. Vol. 5: Sociology, magic and religion of the Western islanders. Cambridge: University Press, 1904.

- Ribbe 1892 — Ribbe, Carl. 'Ein Aufenthalt auf Gros-Seram.' Jahresbericht des Vereins für Erdkunde zu Dresden, XXII (1892), S. 29-214
- Richardson, J. (1875). 'Remarkable burial customs among the Betsileo.' The Antananarivo Annual and Madagascar magazine, No. 1 (1875), pp. 70-75.
- Riedel 1886 — Riedel, Johan Gerard Friedrich. De sluike- en kroesharige rassen tusschen Selebes en Papua. 's Gravenhage: Nijhoff, 1886.
- Riedel 1895 — Riedel, Johan Gerard Friedrich. 'Alte Gebruche bei Heirathen, Geburt und Sterbefallen bei dem Toumbuluh-Stamm.' Internationales Archiv für Ethnographie, 8 (1895), S. 89-109.
- Rink 1877 — Rink, Hinrich Johannes. Danish Greenland, its people and its products. Ed. by Robert Brown. London: King, 1877.
- Rivers 1906 — Rivers, W. H. R. The Todas. London, New York: Macmillan, 1906.
- Rochefort 1658 — Rochefort, Cesar de. Histoire naturelle et morale des îles Antilles de l'Amérique. Rotterdam: Arnould Leers, 1658.
- Rohde 1898 — Rohde, Erwin von. Psyche: Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen. Bd. 1-2. Freiburg: Mohr, 1898.
- Roos 1872 — Roos, S. 'Bijdrage tot de kennis van taal, land en volk op het eiland Soemba.' Verhandelingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen, 36, S. 1-160.
- Rosenberg 1878 — Rosenberg, C. B. H. von. Der Malayische Archipel: Land und Leute in Schilderungen gesammelt während eines dreissigjährigen Aufenthaltes in den Kolonien. Leipzig: Gustav Weigel, 1878.
- Roth & Low 1896 — Roth, H. Ling & Low, Hugh Brooke. The natives of Sarawak and British North Borneo: Based chiefly on the MSS. of the late Hugh Brooke Low Sarawak Government Service by Henry Ling Roth ... With a preface by Andrew Lang. Over 550 illustrations. Vol. 1-2. London: Truslove & Hanson, 1903.
- Roth 1897 — Roth, Walter E. Ethnological studies among the north-west-central Queensland aborigines. With 438 illustrations. Brisbane, London: 1897.
- Ruete 1899 — Ruete, Said. 'Der Totenkultus der Barabra.' Globus, 76 (1899), S. 338-9.
- Sahagún 1880 — Sahagún, Bernardino de. Histoire générale des choses de la Nouvelle Espagne. Traduite et annotée par D. Jourdanet ... et par Rémi Siméon. Paris: G. Masson, 1880.
- Schomburgk 1852 — Schomburgk, R. Reisen der Brüder Schomburgk in Britisch-Guiana. Frankfurt-am-Main: Auffarth, 1852.
- Schoolcraft 1856 — Schoolcraft, Henry Rowe. Information respecting the history, condition and prospects of the Indian tribes of the United States: collected and prepared under the direction of the Bureau of Indian affairs, per act of Congress of March 3d, 1847. Part 4. Philadelphia: J.B.Lippincott & Co., 1856.
- Schurtz 1902 — Schurtz, Heinrich. Altersklassen und Männerbünde. Eine Darstellung der Grundformen der Gesellschaft. Berlin: Georg, 1902.
- Schwamer 1853-54 — Schwamer, C.A.L.M. Borneo: beschryving van het Stroomgebied van den Barito en Reizen langs cenige voorname Rivieren van het Zuidooskelijk Gedeelte van dat Eiland. Vol. I-II. Amsterdam: P.N. Van Kampen, 1853-4.
- Seidel 1896 — Seidel, H. 'Ethnographisches aus Nordost-Kamerun (Mit Nachrichten über Seelenmehrheit und Seelenessen).' Globus, 69, S. 273-8.
- Seler 1902-23 — Seler, Eduard von. Gesammelte Abhandlungen zur amerikanischen Sprach- und Alterthumskunde. Berlin: A. Asher & Co., 1902-23.
- Shaw 1878 — Shaw, G. A. 'The Betsiléo: religious and social customs.' The Antananarivo Annual and Madagascar magazine, No. 4 (1878), pp. 2-11.
- Shortland 1882 — Shortland, Edward. Maori Religion and Mythology. Illustrated by translations of traditions ... To which are added notes on Maori tenure of land. London: Longmans & Co., 1882.
- Sibree 1880 — Sibree, James. The great African island: chapters on Madagascar; a popular account of recent researches in the physical geography, geology, and exploration of the country, and its natural history and botany ... London: Trübner & Co., 1880.
- Sievers 1887 — Sievers, Wilhelm. Reise in der Sierra Nevada de Santa Marta. Leipzig: Gressner, 1887.
- Simons 1885 — Simons, F. A. A. 'An Exploration of the Goajira Peninsula, U. S. of Colombia.' Proceedings of the Royal Geographical Society and Monthly Record of Geography, vol. 7, no. 12, 1885, pp. 781-796.
- Smirnov 1898 — Smirnov, Ivan Nikolaevitch. Les populations finnoises des bassins de la Volga et de la Kama: Études d'éthnographie historique. Trad. Paul Boyer. Publications de l'Ecole des langues orientales vivantes, 4. Sér, vol. 8. Paris: Leroux, 1898.
- Solomon 1902 — Solomon, V. 'Extracts from Diaries Kept in Car Nicobar.' JAI, vol. 32 (1902), pp. 202-237.

Somerville 1897 — Somerville, Boyle T. 'Ethnographical Notes in New Georgia, Solomon Islands.' JAI, vol. 26 (1897), pp. 357-412.

Spencer & Gillen 1899 — Spencer, B. & Gillen, F.J. The native tribes of central Australia, London: Macmillan and Co., 1899.

Spencer & Gillen 1904 — Spencer, B. & Gillen, F.J. The northern tribes of central Australia. London: Macmillan and Co., 1904.

Squier 1850 — Squier, Ephraim George. Aboriginal monuments of the State of New-York: comprising the results of original surveys and explorations, with an illustrative appendix. Washington: Smithsonian Institution, 1850.

Standing 1883 — Standing, H. E. 'Malagasy 'Fady'' The Antananarivo Annual and Madagascar magazine, 7 (1883), pp. 62-80.

Steinen 1894 — Steinen, Karl von den. Unter den naturvölkern Zentral-Brasiliens. Reiseschilderung und ergebnisse der zweiten Schingú-expedition, 1887-1888. Berlin: Geographische Verlagsbuchhandlung von Dietrich Reimer; Hoefer & Vohsen, 1894.

Steinmetz 1894 — Steinmetz, Sebald Rudolf. Ethnologische Studien zur ersten Entwicklung der Straße. Leiden: S. C. Van Doesburgh, 1894.

Steinmetz 1896 — Steinmetz, Sebald Rudolf. 'Endokannibalismus'. Mittheilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien, Bd. 26 (Neue Folge, Bd. 16). Wien: 1896.

Stevenson 1894 — Stevenson, Matilda Coxe. 'The Sia.' ARBE (1889-1890), 11, pp. 9-157. Washington: G.P.O., 1894.

Stevenson 1904 — Stevenson, Matilda Coxe. 'The Zuñi Indians: their mythology, esoteric fraternities, and ceremonies.' ARBAE (1901-1902), 23, pp. 1-634. Washington: G.P.O., 1904.

Stevenson 1900 — Stevenson, Robert Louis. In the South Seas being an account of experiences and observations in the Marquesas, Paumotu and Gilbert Islands in the course of two cruises, in the yacht 'Casco' (1888) and the schooner 'Equator' (1889). London: Chatto and Windus, 1900

Strausz 1898 — Strausz, Adolf. Die Bulgaren: ethnographische Studien. Leipzig: T. Grieben, 1898.

Stuhlmann & Pascha 1894 — Stuhlmann, Franz & Emin Pascha. Mit Emin Pascha ins Herz von Afrika: ein Reisebericht mit Beiträgen von Dr. Emin Pascha, in seinem Auftrag geschildert; 2 Theile in einem Band. Berlin: Reimer, 1894.

Swan 1857 — Swan, James Gilchrist. The northwest coast; or, Three years' residence in Washington territory. New York: Harper & brothers, 1857.

Swan 1868 — Swan, James Gilchrist. The Indians of Cape Flattery: at the entrance to the strait of Fuca, Washington Territory. Washington: The Smithsonian Institution, 1868 (Smithsonian Contributions to Knowledge, Vol. 16, Art. 8).

Taylor 1870 — Taylor, Richard. Te Ika a Maui or, New Zealand and its inhabitants. Illustrating the origin, manners, customs, mythology, religion ... of the Maori and Polynesian races in general; together with the geology, natural history, productions, and climate of the country. London: W. Macintosh, 1870.

Ternaux-Compans 1840 — Ternaux-Compans, Henri. Recueil de documents et mémoires originaux sur l'histoire des possessions espagnoles dans l'Amérique, a diverses époques de la conquête... Paris: Librairie de Gide, 1840.

Theal 1901 — Theal, George McCall. Records of South-Eastern Africa : collected in various libraries and archive departments in Europe. 9 vols. London: William Clowes and sons (Printed for the Govt of the Cape Colony), 1898-1903.

Thomas 1894 — Thomas, Cyrus. 'Report on the mound explorations of the Bureau of Ethnology.' ARBE, 12 (1890-91), pp. 17-722. Washington: G.P.O., 1894.

Tregear 1890 — Tregear, Edward. 'The Maoris of New Zealand.' The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, vol. 19 (1890), pp. 96-123.

Tromp 1877 — Tromp, S. W. 'Die Begräbnis bei den Sihongern.' Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft (1877).

Tromp 1888 — Tromp, S. W. 'Uit de Salasila van Koetei.' Bijdragen Tot De Taal-, Land- En Volkenkunde Van Nederlandsch-Indië, vol. 37, no. 1 (1888), S. 1-108.

Turner 1884 — Turner, George. Samoa, a hundred years ago and long before. Together with notes on the cults and customs of twentythree other islands in the Pacific. London: Macmillan, 1884.

Turner 1894 — Turner, Lucien M. 'Ethnology of the Ungava Bay District, Hudson Bay Territory.' ARBE (1889-90), 11, pp. 167-349. Washington: G.P.O., 1894.

Tuuk 1861 — Tuuk, Hermanus Neubronner van der. Bataksch-nederduitsch woordenboek. Amsterdam: Frederik Muller, 1861.

- Tylor 1876 — Tylor, E. B. *La civilisation primitive*. Traduit de l'anglais sur la 2^e édition. Vol. 1-2. Paris: C. Reinwald, 1876-1878.
- Tylor 1903 — Tylor, E. B. *Primitive culture, researches into the development of mythology, philosophy, religion, art, & custom*. London: Murray, 1903.
- Vega 1688 — Vega, G. de la. *The Royal Commentaries of Peru*. London: Miles Flesher, 1688.
- Venjaminov 1849 — Venjaminov, M. J. 'Les îles Aléoutes et leurs habitants. Traduit de l'allemand'. *Nouvelles annales des voyages, de la géographie et de l'histoire*, T. 124 (1849), pp. 112-48. [Вениаминов И. Записки об островах Уналашкинского отдела, составленные И. Вениаминовым. Части 1-3. - СПб. : Тип. Имп. Рос. академии, 1840. - Ред.]
- Verguet 1885 — Verguet, L. 'Arossi ou San-Christoval et ses habitants.' *Revue d'Ethnographie*, 4, pp. 193-232.
- Veth 1856 — Veth, Pieter Johannes. *Borneo's wester-afdeeling: geografisch, statistisch, historisch; voorafgegaan door eene algemeene schets des ganzen eilands*. T. 1-2. Zaltbommel: Noman, 1856.
- Voth 1905 — Voth, H. R. 'The traditions of the Hopi: The Stanley McCormick Hopi Expedition.' *Publications of the Field Columbian Museum. Anthropological Series*, vol. 8 (1905), pp. i-319.
- Wagner & Scherzer 1856 — Wagner, Moritz & Scherzer, Carl. *Die Republik Costa Rica in Central-Amerika mit besonderer Berücksichtigung der Naturverhältnisse und der Frage der deutschen Auswanderung und Colonisation. Reisestudien und Skizzen aus den Jahren 1853 und 1854 ... Mit einer Karte*. Leipzig: Arnoldi, 1856.
- Webster 1898 — Webster, Herbert Caley. *Through New Guinea and the cannibal countries*. London: T. Fisher Unwin, 1898.
- Wells & Kelly 1890 — John W. Kelly, Roger Wells. 'English-Eskimo and Eskimo-English vocabularies.' U.S. Bureau of Education. *Circular of Information*, no. 2. Washington: G.P.O., 1890.
- White 1887-90 — White, John. *The Ancient history of the Maori, his mythology and traditions. Horo-Uta or Taki-Tumu migration*. 6 vols. Wellington [N.Z.]: George Didsbury, 1887-90.
- Wilken 1884-5 — Wilken, George Alexander. *Het animisme bij de volken van den Indischen Archipel*. T. 1 (1884), T. 2 (1885). Amsterdam: J.H. de Bussy, 1884-5.

- Wilken 1886-7 — Wilken, George Alexander. 'Ueber das Haaropfer und einige andere Trauergebräuche bei den Völkern Indonesien's.' *Revue coloniale internationale*, 2 (1886), pp. 225-79; 3 (1887), pp. 345-426.
- Wilken 1889 — Wilken, George Alexander. 'lets over schedelvereering bij de volken van den Indischen Archipel.' *Bijdragen Tot De Taal-, Land- En Volkenkunde Van Nederlandsch-Indië*, vol. 38, no. 1 (1889), pp. 89-129.
- Wilken & Schwarz 1867 — Wilken, N. P. & Schwarz, J. A. 'Allerlei over het land en volk van Bolaäng Mongoudou, door dezelfde.' *Mededeelingen van wege het Nederlandsche zendelinggenootschap*, 11 (1867), S. 285-400.
- Williams & Calvert 1858 — Williams, Thomas & Calvert, James. *Fiji and the Fijians, the islands and their inhabitants*. Vol. 1-2. London: Alexander Heylin, 1858.
- Yarrow 1881 — Yarrow, H. C. 'A further contribution to the study of the mortuary customs of the North American Indians.' *ARBE*, 1 (1879-1880), pp. 87-203. Washington: G.P.O., 1881.

Превосходство правой руки: исследование религиозной полярности

- Baldwin 1897 — Baldwin, James Mark. *Le développement mental chez l'enfant et dans la race*. Paris: Félix Alcan, 1897.
- Best 1897 — Best, Elsdon. 'Tuhoe Land: Notes on the origin, history, customs, and traditions of the Tuhoe or Urewera tribe.' *TPNZI*, 30 (1897), pp. 33-41.
- Best 1898a — Best, Elsdon. 'Omens and superstitious beliefs of the Maoris. Part I-II.' *JPS*, vol. 7 (1898), pp. 119-136 (Part I), 233-43 (Part II).
- Best 1898b — Best, Elsdon. 'The Art of the Whare Pora: Notes on the Clothing of the Ancient Maori, their Knowledge of preparing, dyeing, and weaving Various Fibres, together with some Account of Dress and Ornaments, and the Ancient Ceremonies and Superstitions of the Whare Pora.' *TPNZI*, 31 (1898), pp. 625-58.
- Best 1901 — Best, Elsdon. 'Maori Magic: Notes upon Witchcraft, Magic Rites, and various Superstitions as practised or believed in by the Old-time Maori.' *TPNZI*, 34 (1901), pp. 69-98.
- Best 1902 — Best, Elsdon. 'Notes on the art of war, as conducted by the Maori of New Zealand, with accounts of various customs, rites, superstitions, &c., pertaining to war, as practised and believed in by the ancient Maori.' *JPS*, vol. 11 (1902), pp. 11-41, 47-75, 127-62, 219-46.

Best 1904 — Best, Elsdon. 'Notes on the custom of Rahui. Its application and manipulation, as also its supposed powers, its rites, invocations and superstitions.']PS, vol. 13 (1904), pp. 83-8.

Best 1905a — Best, Elsdon. 'Maori Eschatology: The Whare Potae (House of Mourning) and its Lore; being a Description of many Customs, Beliefs, Superstitions, Rites, &c., pertaining to Death and Burial among the Maori People, as also some Account of Native Belief in a Spiritual World.' TPNZI, 38 (1905), pp. 148-239.

Best 1905b — Best, Elsdon. 'The lore of the Whare-Kohanga. — Notes on procreation among the maori people of New Zealand. — With some account of the various customs, rites, and superstitions pertaining to menstruation, pregnancy, labour, &c. Part I.']PS, vol. 14 (1905), pp. 205-15.

Best 1906 — Best, Elsdon. 'The lore of the Whare-Kohanga.']PS, vol. 15 (1906), pp. 1-26, 147-65, 183-92.

Biervliet 1899 — Biervliet, J.-J. van. 'L'homme droit et l'homme gauche.' Revue Philosophique de la France et de l'Étranger, T. 47 (1899), pp. 113-43, 276-96, 371-89.

El-Bokhâri 1903 — El-Bokhâri (Buḥārī, Muḥammad ibn Ismâ'il al-). Les traditions islamiques; traduites de l'arabe, avec notes et index, par O. Houdas,... et W. Marçais,... 4 vol. Paris: E. Leroux, 1903-1914.

Brinton 1896 — Brinton, Daniel G. 'Left-Handedness in North American aboriginal art.' AA, vol. 9, no. 5 (1896), pp. 175-81.

Brugmann 1888, Brugmann, Karl. 'Lateinische Etymologien.' Rheinisches Museum Für Philologie, vol. 43 (1888), pp. 399-404.

Bücher 1897 — Bücher, Carl. 'Arbeit und Rhythmus.' Abhandlungen der Königlich Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, 39. Bd., Nr. 5. Leipzig: S. Hirzel, 1897.

Burckhardt 1830 — Burckhardt, John Lewis. Arabic proverbs or the manners and customs of the moder Egyptians, illustrated from their proverbial saying current at Cairo. London: John Murray, 1830.

Buyse 1908 — Buyse, Omer. Méthodes américaines d'éducation générale et technique. Paris: H. Dunod & E. Pinat, 1908.

Caland 1898 — Caland, W. 'Een Indogermaansch lustratie-gebruik.' Verslagen en Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen, Afdeeling Letterkunde, 4e reeks, deel 2 (1898), pp. 275-325.

Caland 1901 — Caland, W. 'Altindisches Zauberritual. Probe einer Uebersetzung der wichtigsten Theile des Kausika Sūtra.' Verhandelingen der Nederlandsche Akademie van Wetenschappen, Afdeeling Letterkunde. Nieuwe reeks, Deel 3. Amsterdam: Johannes Müller, 1901.

Colenso 1868 — Colenso, William. 'On the Maori races of New Zealand.' TPNZI, 1 (1868), Essays.

Crawley 1902 — Crawley, Alfred Ernest. The mystic rose: a study of primitive marriage. London: Macmillan and co., 1902.

Cushing 1883 — Cushing, Frank Hamilton. 'Zuñi fetishes.' ARBE, 2 (1880-81), pp. 9-45. Washington: G.P.O., 1883.

Cushing 1892 — Cushing, Frank Hamilton. 'Manual Concepts: A Study of the Influence of Hand-Usage on Culture-Growth.' American Anthropologist, vol. 5, no. 4 (1892), pp. 289-318.

Darembert & Saglio 1873 — Darembert, C. V. & Saglio, E. Dictionnaire des antiquités grecques et romaines : d'après les textes et les monuments contenant l'explication des termes qui se rapportent... Paris: Hachette, 1873.

Darmesteter 1892-3 — Darmesteter, James. Le Zend-Avesta, traduction nouvelle avec commentaire historique et philologique par J. Darmesteter. Vol. 1-3. Paris: 1892-3.

Deniker 1900 — Deniker, J. Les races et les peuples de la Terre: élément d'anthropologie et d'ethnographie. Paris: Librairie C. Reinwald, Schleicher frères, 1900.

Didron 1843 — Didron, Alphonse Napoleon. Iconographie chrétienne: histoire de Dieu. Paris: Impr. royale, 1843.

Diez 1878 — Diez, Friedrich Christian. Etymologisches Wörterbuch der romanischen Sprachen. Bonn: A. Marcus, 1878.

Doutté 1909 — Doutté, Edmond. Magie et religion dans l'Afrique du Nord. La Société Musulmane du Maghrib. Alger: A. Jourdan, 1909.

Durkheim 1897 — Durkheim Durkheim, Emile. 'La prohibition de l'inceste et ses origins.' L'Année Sociologique, vol. 1, 1896-1897, pp. 1-70.

Durkheim & Mauss 1901 — Durkheim, E. & Mauss, M. 'De quelques formes primitives de la classification: Contribution a l'étude des représentations collectives.' L'Année Sociologique, vol. 6 (1901), pp. 1-72.

Eylmann 1908 — Eylmann, Erhard. Die Eingeborenen der Kolonie Südastralien. Berlin: D. Reimer (E. Vohsen), 1908.

- Gerhard 1847 — Gerhard, Eduard. Über die Gottheiten der Etrusker: eine in der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin vorgelesene Abhandlung. Berlin: Gedruckt in der Druckerie der Königl. Akademie der Wissenschaften, 1847.
- Gill 1876 — Gill, William Wyatt. Myths and songs from the south Pacific. With a preface by F. Max Müller London: H.S. King, 1876.
- Goldie 1904 — Goldie, W. H. 'Maori Medical Lore: Notes on the Causes of Disease and Treatment of the Sick among the Maori People of New Zealand, as believed and practised in Former Times, together with some Account of Various Ancient Rites connected with the Same.' TPNZI, 37 (1904), pp. 1-120.
- Grimm 1848 — Grimm, Jacob Ludwig Carl, von. Geschichte der deutschen Sprache. 2 Bd. Leipzig: Weidmann, 1848.
- Gudgeon 1905 — Gudgeon, W. E. 'Māori religion.' JPS, vol. 14, no. 3 (55), 1905, pp. 107-130.
- Hamelin 1907 — Hamelin, Octave. Essai sur les éléments principaux de la représentation. Paris: Félix Alcan, 1907.
- Hofmann 1870 — Hofmann, Franz. 'Über den Verlobungs- und den Trauring.' Sitzungsberichte der Philosophisch-Historischen Classe der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, 35. Band, Jahrgang 1870, Heft I bis IV, Sitzung vom 20. Juli 1870, Wien: 1870.
- Jackson 1905 — Jackson, John. Ambidexterity: two-handedness and two-brainedness, an argument for natural development and rational education. London: Kegan Paul, Trench, Trübner and Co., 1905.
- Jacobs 1892 — Jacobs, Jacob. Onze rechtshandigheid uit een ethnologisch, klinisch en paedagogisch oogpunt beschouwd. Amsterdam: Seyffardt, 1892.
- Jamieson 1808 — Jamieson, John. An etymological dictionary of the Scottish language: Illustrating the words in their different significations, by examples from ancient and modern writers. Vol. 1-2. Edinburgh: University Press, 1808.
- Kruyt 1906 — Kruyt, Alb. C. Het animisme in den Indischen Archipel. 's-Gravenhage: Nijhoff, 1906.
- Lane 1836 — Lane, Edward William. The manners & customs of the modern Egyptians. Vol. 1-2. London: Charles Knight and Co., 1836.
- Lartigue 1851 — Lartigue, M. 'Rapport sur les comptoirs de Grand-Bassam et d'Assinie.' Revue coloniale, 2e serie, t. 7 (1851), pp. 329-73.
- Leonard 1906 — Leonard, Arthur Glyn. The lower Niger and its tribes. London: Macmillan & Co., 1906.
- Lidén 1906 — Lidén, Evald. 'Armenische Studien.' Göteborgs högskolas årsskrift, B. 12. Göteborg: Wettergren & Kerber, 1906.
- Liersch 1893 — Liersch, Ludwig Wilhelm. Die linke Hand eine physiologische und medicinisch-praktische Abhandlung für Aerzte, Pädagogen, Berufsgenossenschaften und Versicherungsanstalten. Berlin: Schoetz, 1893.
- Lombroso 1903 — Lombroso, Cesare. 'Left-Handedness and Left-Sidedness.' The North American Review, vol. 177, no. 562, 1903, pp. 440-444.
- Lydon 1900 — Lydon, Frederick Fitzgerald. Ambidextrous and Free-Arm Blackboard Drawing... With fifty-seven plates and explanatory diagrams. London: Sampson Low & Co, 1900.
- McGee 1900 — McGee, W. J. 'Primitive numbers.' ARBAE, 19 (1897-1898), Part I, pp. 821-51. Washington: G.P.O., 1900.
- Mâle 1898 — Mâle, Émile. L'art religieux du XIIIe siècle en France: étude sur l'iconographie du moyen age et sur ses sources d'inspiration. Paris: Emile Leroux, 1898.
- Mallery 1881 — Mallery, Garrick. 'Sign Language Among North American Indians Compared With That Among Other Peoples And Deaf-Mutes.' ARBE, 1 (1879-1880), pp. 263-552. Washington: G.P.O., 1881.
- Martène 1736-7 — Martène, Edmond. De antiquis Ecclesiae ritibus... Editio secunda. 3 vol. Antverpiæ: J.P. de la Bry, 1736-7.
- Meillet 1906 — Meillet, Paul Jules Antoine. View online Quelques hypothèses sur des interdictions de...
Quelques hypothèses sur des interdictions de vocabulaire dans les langues indo-européennes. Paris: impr. de Durand (Chartres), 1906.
- Meyer 1873 — Meyer, von. 'Über den ursprung von rechts und links.' Verhandlungen der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte, 5 (1873), S. 25-34.
- Nissen 1906-10 — Nissen, Heinrich. Orientation: Studien zur Geschichte der Religion. Bd. 1-3. Berlin: Weidmann, 1906-10.
- Pictet 1859-63 — Pictet, Adolphe. Les origines indo-européennes ou, Les Aryas primitifs: essai de paleontologie linguistique. Paris: Joel Cherbuliez, 1859-63.
- Pott 1847 — Pott, Augustus Friedrich. Die quinare und vigesimale Zählmethode

- bei Völkern aller Welttheile: Nebst ausführlicheren Bemerkungen über die Zahlwörter indogermanischen Stammes und einem Anhang über Fingernamen. Halle: C.A. Schwetschke, 1847.
- Rollet 1889 — Rollet, Etienne. 'La taille des grands singes.' *Revue Scientifique*. Paris: Administration des Deux Revues, 1889
- Granville & Roth 1899 — Granville, Reginald K., and Felix N. Roth. 'Notes on the Jekris, Sobos and Ijos of the Warri District of the Niger Coast Protectorate.' *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, vol. 28, no. 1/2, 1899, pp. 104–126.
- Schrader 1901 — Schrader, Otto. *Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde: Grundzüge einer Kultur- und Völkergeschichte Alteuropas*. Strassburg: Karl J. Trübner, 1901.
- Schurtz 1900 — Schurtz, Heinrich. *Urgeschichte der Kultur*. Leipzig-Wien: Leipzig Bibliographisches Institut, 1901.
- Simpson 1896 — Simpson, William. *The Buddhist praying-wheel. A collection of material bearing upon the symbolism of the wheel and circular movements in custom and religious ritual*. London-New-York: Macmillan & Co., 1896.
- Sittl 1890 — Sittl, Carl. *Die Gebärden der Griechen und Römer*. Leipzig: B.G. Teubner, 1890.
- Smith 1892 — Smith, S. Percy. 'Futuna: Horne Island and its people. Western Pacific.' *JPS*, vol. 1 (1892), no. 1, pp. 33-52.
- Spencer & Gillen 1904 — Spencer, B. & Gillen, F. J. *Northern tribes of central Australia*. London-New-York: Macmillan and Co., 1904.
- Spieth 1906 — Spieth, Jakob. *Die Ewe-Stämme. Material zur Kunde des Ewe-Volkes in Deutsch-Togo*. Berlin: D. Reimer (Ernst Vohsen), 1906.
- Tregear 1904 — Tregear, Edward. *The Māori race*. Wanganui, N.Z.: A.D. Willis, 1904.
- Usener 1896 — Usener, Hermann. *Götternamen: Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung*. Bonn: Verlag von Friedrich Cohen, 1896.
- Valeton 1889 — I.M.J. Valeton. 'De Modis Auspicandi Romanorum.' *Mnemosyne*, vol. 17, no. 3 (1889), pp. 275-325.
- Walde 1905-6 — Walde, Alois. *Lateinisches Etymologisches Wörterbuch*. Heidelberg: C. Winter, 1905-6.
- Wellhausen 1897 — Wellhausen, Julius. *Reste des arabischen Heidentums*. Berlin: Georg Reimer, 1897.

- White 1887-90 — White, John. *Ancient History of the Māori: his Mythology and Traditions*. Vol. 1-7. Wellington (N.Z.): George Didsbury, 1887-90.
- Wilson 1891 — Wilson, Daniel. *The right hand: left-handedness*. London-New-York: Macmillan & Co., 1891.
- Zeller 1876 — Zeller, Eduard. *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. Theil 1. *Allgemeine Einleitung. Vorsokratische Philosophie*. Leipzig: Fues's Verlag (R. Reiland), 1876.

Роберт Герц: социальное торжество над смертью

- Bloch 1988 — Bloch, Maurice. 'Introduction: death and the concept of a person', In *On the meaning of death: essays on mortuary rituals and eschatological beliefs*. Edited by S. Cederroth, C. Corlin, and J. Lindström; introd. by Maurice Bloch. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, 1988.
- Bloch & Parry 1982 — Bloch, Maurice & Parry, Jonathan (eds.). *Death and the regeneration of life*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- Davies 1997 — Davies, Douglas James. *Death, ritual and belief*. London-Washington D.C.: Cassell, 1997.
- Davies & Shaw 1995 — Davies, Douglas James & Shaw, Alastair. *Reusing old graves: a report on popular British attitudes*. Crayford, Kent [England]: Shaw & Sons, 1995.
- Dumont 1986 — Dumont, Louis. *Essays on individualism: modern ideology in anthropological perspective*. Chicago, IL: Chicago University Press, 1986.
- Durheim 1897 — Durkheim, Émile. *Suicide: a study in sociology* (trans. J.A. Spalding and G. Simpson). London: Routledge & K. Paul, 1952.
- Gennep 1909 — Gennep, Arnold Van. *The Rites of Passage: a classic study of cultural celebrations*. Transl. Monika B. Vizedom, Gabrielle L. Caffee. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1960.
- Gorer 1965 — Gorer, Geoffrey. *Death, grief and mourning in contemporary Britain*. London: Cresset Press, 1965.
- Hertz 1960 — Robert Hertz. *Death and The Right Hand*, trans. Rodney Needham and Claudia Needham. London: Cohen and West, 1960.
- Hocart 1952 — Hocart, Arthur Maurice. 'The Purpose of Ritual', in Arthur M. Hocart. *The Life-Giving Myth and Other Essays*. London: Methuen, 1952.
- Karsten 1935 — Karsten, Rafael. *The origins of religion*. London: K. Paul, Trench, Trubner & Co., Ltd., 1935.

- Metcalf & Huntington 1991 — Metcalf, Peter. & Huntington, Richard. Celebrations of death: The Anthropology of Mortuary Ritual. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Parkin 1996 — Parkin, Robert. The dark side of humanity: the work of Robert Hertz and its legacy. Amsterdam: Harwood Academic, 1996.
- Turner 1982 — Turner, Victor W. From ritual to theatre: the human seriousness of play. New York: Performing Arts Journal Publications, 1982.
- Parkin, R. (1996). The dark side of humanity: the work of Robert Hertz and its legacy. Amsterdam: Harwood Academic.
- Turner, V. (1982). From ritual to theatre. New York: PAJ Publications.