

Серия основана в 1998 г.

В подготовке серии принимали участие ведущие специалисты Центра гуманитарных научно-информационных исследований Института научной информации

по общественным наукам, Института всеобщей истории,

Института философии Российской академии наук

Данное издание выпущено

в рамках проекта «Translation Project»

при поддержке Института

«Открытое общество»
(Фонд Сороса) — Россия и Института
«Открытое общество» — Будапешт

Лесли Уайт

Избранное:

Наука о культуре



Москва
РОССПЭН
2004

ББК71.0 У 12

Главный редактор и автор проекта «Культурология. XX век»:

С.Я.Левит

Редакционная коллегия серии:

Л.В.Скворцов (председатель), И.Л.Галинская,

Г.И.Зверева, Л.Г.Ионин, А.Н.Кожановский,

И.В.Кондаков, Л.А.Микешина, Л.Т.Мильская,

Л.А.Мостова | И.А.Осиновская Ю.С.Пивоваров,

Г.С. Померанц, А.К.Сорокин, П.В.Соснов

Составитель тома: Л.А.Мостова

Научный редактор: О.Р.Газизова

Переводчики: О.Р.Газизова, П.В.Резвых

Художник: П.П.Ефремов

Уайт Л.

у 12 Избранное: Наука о культуре/Пер. с англ. — М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. -960 с. (Серия «Культурология. XX век»)

Лесли Уайт - американский этнолог и культуролог. Наиболее признаны заслуги ученого в обосновании существования культурологии как науки и в развитии им понятия «культура». Уайт первым стал широко употреблять термин «культурология» (1939) и выделил культурологию как самостоятельную науку в комплексе общественных наук. В его работах представлен ряд оригинальных авторских концепций: концепция эволюции культуры, опирающаяся на энергетическую теорию Уайта; обоснование концепции науки о культуре, культурологии, и обозначение ее места в системе наук XX в. Издание может быть рекомендовано в качестве учебного пособия по культурологии.

© С.Я.Левит, составление серии, 2004 © Л.А.Мостова, составление тома, 2004 © О.Р.Газизова, П.В.Резвых, перевод, 2004 © П.В.Резвых, перевод, 2004 © «Российская политическая энциклопедия», ISBN 5-8243-0480-7 2004

Наука

о культуре

Предисловие

Различия в культуре возникли вместе с возникновением самой культуры. Начиная даже с древнейших времен человеческой истории жители разных местностей отличались друг от друга речью, обычаями, верованиями и одеждой с тех самых пор, как только она появилась. Мы можем быть уверены и в том, что человек всегда знал об этих отличиях, обособлявших его собственную группу от остальных. Таким образом, мы можем сказать, что в каком-то смысле человечество всегда обладало культурным сознанием. И уже по крайней мере со времен Геродота предпринимались попытки объяснить разнообразие культур человечества. Некоторые мыслители считали, что причиной культурных различий является влияние среды: одна разновидность среды обитания приводит к созданию одного типа культуры, а другая — другого. Другие же были склонны приписывать вариативность культур врожденным различиям в психике или в

темпераментах. Сравнительно недавно такие новые науки, как социология и социальная психология, выработали общие принципы науки о социальном поведении, хотя и предполагалось, что принципы эти являются для человечества общими и потому не могут объяснять тех различий в культуре, которые присущи племенам и народам. Социальное взаимодействие — это процесс универсальный: конфликты, сотрудничество, умение приспосабливаться, «четыре желания» и т.д. распространены повсеместно, и ими можно объяснить единообразие культур, но никак не различия между ними. Правду сказать, эти науки и не были нацелены на разрешение проблемы культурного варьирования: они почти полностью ограничивались рамками только одной культуры — западной цивилизации. Но если мы обратимся к вопросу о культурных различиях между народами, то мы обнаружим, что здесь социология и социальная психология фактически ничего нам не предложили.

Если не говорить о теориях, которые утверждали обусловленность культуры окружающей средой и учитывали лишь отношение между средой и культурой, все те разновидности интерпретации, которые существовали до возникновения антропологии как науки, строились на нерасчлененном рассмотрении человека и культуры: никто не рассматривал культуру в отрыве от ее человеческих носителей. И все-таки с развитием науки приходило понимание культуры как отдельного класса событий, отдельной системы явлений. Стало очевидным, что культура — это не просто рефлекторная реакция на среду обитания, не простое и непосредственное проявление человеческой природы. Сложилось понимание того, что культура — это континуум, поток событий, свободно текущий сквозь время от одного поколения к другому, а в горизонтальном направлении — и от одной расы или среды обитания к другой расе или среде. Со временем сложилось понимание и того, что детерминанты культуры находятся в потоке самой культуры и что язык, обычаи, верования, инструменты или церемонии являются продуктами предшествующих и сопутствующих элементов культуры и ее процессов. Короче говоря, было обнаружено, что культуру — с точки зрения научного анализа и интерпретации — можно считать вещью *sui generis* — классом событий и процессов, протекающих в соответствии с собственными принципами и законами, и потому культуру можно объяснять лишь посредством ее собственных элементов и процессов. А если так, то культуру можно считать самодостаточным и само-детерминированным процессом — чем-то таким, что можно объяснить лишь в собственных терминах.

Это глубинное открытие, это научное достижение и определили судьбу антропологии; именно антропологи, как сказал Крёбер, и «открыли культуру». В противоположность родственным ей наукам — социальной психологии и социологии — антропология, эта новая наука, находилась в самой гуще культурных событий, исследование которых и впрямь было одной из ее главных задач. Представлялось возможным отметить (по крайней мере, во многих случаях), что выраженные культурные вариации сочетались с единообразием физического типа людей. Так, среди североамериканских индейских племен, принадлежавших совершенно к одному физическому типу, тем не менее наблюдалось огромное разнообразие культурных типов. Биологическая постоянная не служит объяснением культурной переменной. Антропологам удалось отметить также и то, что, хотя определенный тип среды обитания и обуславливает форму и содержание культуры, он их всё-таки не детерминирует. Так, например, арктический климат вовсе не обязательно означает сшитые из меха одежды и защищенные жилища. На самом деле большое разнообразие культур совместимо со всяким данным типом природной среды, как об этом будут свидетельствовать сравнительное описание различных регионов или археологическое изучение отдельной местности за долгий период времени. Потому-то антропологи и смогли освободиться от старой тенденции в толковании — от предубеждения, будто культура детерминирована средой обитания или «человеческой природой», — и обнаружить то, что культура детерминирована культурологически.

Судя по всему, именно Э.Б. Тайлор, великий английский антрополог, четко осознал это представление первым. В первой главе своей великой книги «Первобытная культура» [«Primitive Culture»] (1871) он лаконично сформулировал культурологическую точку зрения и определил диапазон науки о культуре. Последователями Тайлора были Дюркгейм, Крёбер, Лоуи, Уисслер и многие другие ученые, развивавшие эту новую науку. Однако этот прогресс не был ни постоянным, ни непрерывным. В последнее время произошел отказ от

культурологической точки зрения и от культурологических целей. Вместо того чтобы интерпретировать культуру как таковую, многие американские антропологи в последние годы обратились к исследованию очевидных реакций человеческих организмов и тех подсознательных сил, которые лежат в основе этих реакций. В результате этого многие из тех антропологов (как мужчины, так и женщины), которые в силу своего образования и традиций были лучше других подготовлены к исследованию культуры, отказались от ее изучения в пользу сомнительных открытий в области психологии или психиатрии — наук, практического опыта в которых они почти (или совсем) не имели, хотя их недостаточная подготовленность и искупалась хорошей интуицией. Однако они продали свое культурологическое первородство за чечевичную похлебку психиатрии.

Но кому еще изучать культуру, как не антропологам и, в особенности, культурологам? В последние годы мы стали свидетелями явного упадка антропологии в Америке. Но так будет не всегда. Раньше или позже начатый Тайло-ром прогресс в науке возобновится. Как на это в одной из своих недавних статей указывал Крёбер, моды и причуды в науке появляются и исчезают, но, какие бы течения и водовороты ни возникали под водой, на поверхности всегда существует мощное течение научного прогресса. «Личность, — пишет Крёбер, — вот о чем то и дело твердят теперь... Ухищрения — типа тестов "чернильных пятен" — обладают некоторыми поверхностными качествами приспособлений... а мы как нация любим всякие приспособления. Через одно-два десятилетия тесты Роршаха как стимулы моды непременно уступят место недолговечным преемникам».

В последующих главах науку о культуре мы будем рассматривать в нескольких аспектах, как-то: происхождение культуры и ее природа; возникновение научной интерпретации культуры и исторический очерк этого нового начинания; фундаментальное различие между психологией и культурологией. И наконец, на нескольких примерах мы продемонстрируем нашу точку зрения и методологию культурологической интерпретации.

Часть I

Наука и символы

Введение

Наше исследование науки о культуре мы предваряем очерком о науке вообще — «Наука — это процесс науки». Наука — это не совокупность данных, а методология их интерпретации. И методология эта в той же мере приложена к явлениям культуры, как ко всяким другим явлениям. Наука о культуре или наука о психологии не является столь же разработанной, как астрономия или физика, а по своему возрасту даже и не приближается к последним. Однако было бы ошибочно или даже самонадеянно утверждать, что «физика — это наука, а психология или культурология — нет». Создавать науку можно в любой сфере опыта.

В статье «Символ» мы описываем тот механизм, который дал жизнь культуре как новой и отличной от других системе явлений. Мы открываем культуру как новую область научного исследования и научной интерпретации. В статье «Об использовании орудий приматами» мы делаем попытку показать, почему человек обладает непрерывающейся, приумножаемой и материальной культурой, тогда как человекообразная обезьяна, хотя она и способна изготавливать орудия и очень ловко ими пользоваться для многих целей, культурой не обладает. И здесь ответом на вопрос снова будет — Символ. В статье «Сознание как процесс» подвергается критике та устаревшая точка зрения, согласно которой сознание рассматривалось в каче-

11

стве вещи, в качестве существа. Вопреки такому пониманию мы рассматриваем его всего лишь как процесс реагирования на внешние стимулы. Это помогает нам прояснить то отношение, которое существует между человеком как организмом и той экстрасоматической культурной традицией, на которую он реагирует так же, как и на свою природную среду обитания.

В статье «Расширение диапазона науки» мы обозначаем тот путь, который прошла наука в завоевании все новых и новых сфер человеческого опыта — начиная от небесных тел в астрономии, распространяясь потом на земные физические явления, потом — на разнообразные области биологических явлений и, наконец, на сферу культуры. Обозначая путь успехов и прогресса науки, мы сталкиваемся лицом к лицу с ее предшественницей и соперницей — с философией антропоморфизма, антропоцентризма, Свободной Воли. Как это со всей четкостью и выразительностью будет показано в следующих главах, именно с философией вынуждена была

бороться наука, отвоевывая у нее каждую пядь пути. Именно этой древней и первобытной философии мы все еще должны противостоять до тех пор, пока она, наконец, не будет искоренена полностью, со всеми ее ответвлениями.

Глава первая

Наука — это процесс науки

«Наука — это разновидность человеческого поведения»

Наука — это не просто собрание фактов и формул. Это прежде всего способ обращения с опытом. Это слово может адекватно передавать глагольное действие: можно «заниматься наукой», т.е. обращаться с опытом соответственно тем или иным представлениям и применять к нему тот или иной метод. Наука является одним из двух основополагающих способов обращения с опытом. Другой такой способ — это искусство. И это слово тоже можно адекватно использовать для передачи глагольного действия: «заниматься искусством» можно так же, как и «заниматься наукой». У науки и искусства есть одна цель — сделать опыт удобопони-маемым, т.е. помочь человеку приспособиться к окружающей среде так, чтобы ему можно было жить. Но, даже и стремясь к одной и той же цели, наука и искусство приближаются к ней с противоположных направлений. Наука имеет дело с частным, но говорит о нем в терминах общего: «Дядюшка Том исчезает в массе черных рабов». А вот искусство имеет дело с общим, но говорит о нем в терминах частного: «Вся совокупность черных рабов представлена нам в лице дядюшки Тома». Таким образом, искусство и наука овладевают общим опытом, или реальностью, но овладевают им с противоположных, хотя и неразделимых полюсов.

И все-таки нельзя считать неоправданным использование слова «наука» и в качестве существительного. Слова «химия», «физиология», «история», «социология» и т.д. не только законны, но и полезны. В качестве категорий они производны от двух источников. С одной стороны, они отражают те аналитические различия, которые могут быть сделаны в сфере реальности: «эрозия», «дыхание», «истерия», «голосование» и т.д. — все это фазы или сегменты опыта, находящего свое отражение в таких категориях, как «геология», «физиология», «психология» и «политология» соответственно. Но, с другой стороны, разделение труда в обществе (а это явля-

13

ется сущностью нашего времени) также находит свое отражение в тех же самых (или подобных им) категориях. Но этот факт зачастую игнорируется. Психология — это такая категория, которая отражает разделение общества на совершенно различные группы занятости, но в то же время подлинно служит для выражения аналитических различий, которые могут быть произведены в самом по себе опыте («предмет»). Психология — это то, «что делают психологи (т.е. гильдия тех специалистов, которые носят ярлык "психологов")», но в равной степени справедливо и такое определение, согласно которому «психология — это изучение сознания или поведения». Первое определение является выражением социальной реальности, тогда как второе производно от природы предмета исследования.

Двойственная природа категорий выявляет себя и в периодически возникающих протестах против разделения науки на не сообщающиеся между собой «отсеки», и в невозможности определить, каким именно является то или иное исследование, — историческим, социологическим или психологическим. К чему относится рассказ о «мятеже» Джона Брауна — к психологии, социологии, экономике, политологии или истории? Очевидно, что в равной степени он относится к каждой из них. Да и разграничение между неодушевленным, биологическим и культурным не может оставаться незыблемым на фоне того процесса создания категорий, который неотъемлем от разделения труда в обществе. Когда Харлоу Шапли изучает реакции муравьев на меняющееся количество получаемого ими от солнца тепла¹, то кто он в данном случае — астроном или энтомолог? Совершенно очевидно, что он в той же мере способствует пониманию насекомых, как и звезд. Этому термодинамическому процессу присущи и энтомологический, и астрономический аспекты. Доктор А.Е. Дуглас, астроном из Аризонского университета, разрабатывая вопрос о соотношении между интенсивностью дождей и ростом деревьев на юго-западе, внес свой вклад в археологию тем, что представил в распоряжение археологов наиболее точный метод датировки тех доисторических остатков, о которых не имеется никаких письменных свидетельств потому, что в те времена письменности еще не существовало². В этом случае астроном стал археологом посредством климатологии и ботаники. И все-таки обычно счита-

14

ется, что «астроном» — это член определенной (формальной или неформальной) группы научных работников, возникшей в результате общественного разделения труда, и будет оставаться таковым даже и в том случае, если он может способствовать как изучению насекомых, роста лесов и последовательной смене индейских культур, так и нашему познанию небесных тел. Логически говоря, астрономия представляет собой научную интерпретацию поведения небесных тел независимо от того профессионального ярлыка, который носит тот, кто эту интерпретацию осуществляет.

Обычай рассматривать «науку» в качестве некоей обширной территории, разделенной на определенное количество «полей» деятельности, каждое из которых возделывается членами соответственно именуемой гильдии, в какой-то мере оправдан соображениями пользы и уместности. Однако при этом существует тенденция и затемнять природу науки как способа интерпретации реальности, и вносить смятение в ряды как ученых, так и неспециалистов. Использование слова «наука» в качестве существительного ведет не только к спорам о границах между дисциплинами (относится ли изучение молодежной преступности к социологии или психологии, а изучение ископаемых — к геологии или биологии), но и к вопросам о том, является ли наукой история или социология. Существует тенденция отождествлять «науку» с одним из ее методов. Можно, например, производить эксперименты в химии и делать точные предсказания в астрономии: химия и астрономия — это «науки». Экспериментирование крайне ограничено в социологии, а предсказания в истории редко когда представляют собой нечто большее, чем гадания. А если так, то существует тенденция считать, что «история и социология — не науки». Несмотря на то что в значительной своей части геология гораздо более исторична, чем некоторые исследования человеческой культуры, одну из дисциплин с готовностью называют «наукой», в то же время отказываясь признавать этот статус за другой.

Кроме того, делается различие между науками физическими (часто их называют лестным термином «точные науки») и «социальными науками». Это разграничение подразумевает, что существует фундаментальное различие между природой физической реальности и природой

человечес-

кой социальной реальности. А это предположение ведет (в том случае, если это уже само собой не подразумевается) к дальнейшему предположению о том, что данные о человеческом обществе, сущностно отличаясь от данных физики (т.е. от «точных наук»), научному изучению реально не поддаются. Отсюда делается вывод, что социальные науки реально вообще не являются науками* и что они не являются и не могут быть «научными». Такие же, хотя и не столь яркие, заявления делались относительно биологии: «Биология менее научна, чем физика, но более научна, чем социология». Такие заявления не просто сбивают с толку: они ничем не подтверждены. Базовые допущения и методы, относимые к научному способу интерпретации реальности, одинаково приложимы ко всем ее фазам — как к гуманитарно-социальной или культурной, так и к биологической и физической. Это означает, что мы должны перестать рассматривать науку в качестве чего-то такого, что можно разделить на несколько качественно различных частей, одни из которых в полной мере научны («точные науки»), другие квазинаучны, а третьи лишь псевдонаучны. Мы должны перестать отождествлять науку с тем или другим из ее методов — такими, например, как экспериментирование. Короче говоря, мы должны рассматривать науку скорее в качестве способа поведения, способа интерпретации реальности, чем в качестве некоей самодостаточной сущности, в качестве сегмента этой реальности.

Наука проводит разграничение между живыми, чувствующими существами, с одной стороны, и независимым от чувствующих организмов внешним миром — с другой". Реальность в этом контексте представляет собой взаимодействие организмов с внешним миром. В этом своем качестве она может рассматриваться как существующая и в един-

* «...Я думаю, что социальная наука — это нечто вроде уэльского кролика, то есть на самом деле это совсем не кролик» (В оригинале игра слов: словосочетание «Welsh rabbit», «уэльский кролик», на самом деле значит «гренки с сыром». — *Прим. не-рев.*). В кн.: Hooton E.A., «Apes, Men, and Morons», p. 62. " «Эта вера во внешний мир, независимый от воспринимающего субъекта, является основой всех естественных наук». В кн.: Einstein, 1934, p. 60.

16

ственном числе, и во множественности. Она может расцениваться как совокупность взаимодействий или опыта организма, но может и подвергаться анализу, применимому к составляющим ее частям. На уровне восприятия реальности она анализируется в чувственных впечатлениях от нее - в обонятельных, вкусовых, цветовых, звуковых и т.д. ощущениях. На

понятийном уровне она анализируется посредством символических инструментов — слов, математических символов и т.д. Материя, энергия, время, пространство, движение и т.д. суть понятийные приспособления, посредством которых мы анализируем реальность и с помощью которых мы к ней приспосабливаемся. А если так, то материя, энергия, время, движение и т.д. являются не разделенными сущностями, но аспектами или фазами их общей действительности. А еще мы можем анализировать совокупность реальности в той мере, в какой мы можем воспринимать ее в опыте, в виде равноценных составляющих частей или тех «единиц», которые мы можем назвать событиями. А если так, то опыт воспринимается нами как, с одной стороны, единое, как совокупность и, с другой стороны, как бесконечное количество частей или событий.

«Целое и части» означает отношение. «Отношение» также является еще одним понятийным приспособлением, символическим инструментом, с помощью которого мы делаем опыт до определенной степени удобопонимаемым, а также приспосабливаемся к окружающей среде. События соотнесены друг с другом. Но как?

«Каждое из происходящих в мире событий детерминировано пространственными координатами x , y , z и временной координатой t »³. Фундаментальное отношение или «интервал» между событиями — это пространственно-временное отношение. И если раньше пространство и время рассматривались как независимые друг от друга свойства внешнего мира, то теперь они рассматриваются всего лишь как аспекты основополагающего и первичного свойства, пространства—времени. Прочитаем Минковского: «Те воззрения на пространство и время, которые я хотел бы вам изложить, возникли на почве экспериментальной физики, и именно в этом их сила. Они радикальны. С этих пор и пространство само по себе, и время само по себе

17

обречены на то, чтобы, утратив свою силу, стать просто тенью, и лишь своего рода единство того и другого сохранит свою независимую реальность»⁴. А если так, то реальность, с точки зрения современного мышления, обнаруживает нам себя в виде имеющего четыре измерения континуума, а тот процесс реальности, в котором выявляют себя события, характеризуется как временно-пространственный (или временно-формальный).

Следовательно, первичным и фундаментальным отношением между событиями является отношение времени и формы. Однако с помощью чисто логического анализа мы можем отделить временной аспект процесса от аспекта пространственного: хотя в реальности они и неразделимы, мы можем изучать один из них в отрыве от другого. А если так, то мы можем разграничить три типа процессов, один из которых, временно-формальный, первичен, а два других вторичны и производны: с одной стороны — это процесс временной, а с другой стороны — пространственный или формальный. В первой категории мы будем рассматривать события в их соотнесенности друг с другом посредством пространственно-временных интервалов. Что касается двух других, то в одной из них мы будем рассматривать интервал (или отношение) лишь в его временном аспекте, а в другой — лишь в пространственном или формальном.

Процесс научного творчества должен приспособиться к структуре реальности: средства научного познания должны быть таким образом сконструированы, а его методология таким образом упорядочена, чтобы обеспечить действенное постижение реальности и сделать ее понятной для нас. А это, следовательно, означает, что в нашем распоряжении будут иметься три способа научного действия: с помощью первого мы постигаем пространственно-временное качество реальности в его полноте, но кроме него имеются и два вспомогательных и производных способа, каждый из которых приложим к одному из двух аспектов его качества, т.е. к пространству и времени. Все «науки» или варианты научного действия приложимы к той или иной из этих трех категорий: в отрыве от этих трех категорий никакое научное действие неосуществимо.

«История» — это такой способ научного действия, при котором события рассматриваются в терминах их времен-

18

ных отношений. Каждое событие уникально. Одно дело, что история никогда не повторяется: Линкольн был убит лишь однажды. Нет сомнения в том, что сами по себе составляющие историю события соотносятся друг с другом иными, не временными, способами. Это по необходимости должно быть так, поскольку все виды отношений в равной степени являются атрибутами общей реальности. Однако, так сказать, «историзируя», мы произвольно выбираем для нашего рассмотрения «соединительную ткань» времени, столь же произвольно игнорируя отношение пространства*.

Этот процесс сведения конкретного опыта к искусственным абстракциям или, точнее говоря, акт

замещения понятиями, «свободными изобретениями человеческого интеллекта» (позаимствуем это выражение Эйнштейна), конкретных опытов чувств⁵ не только неизбежен, но и составляет саму суть «научного действия».

«История» или временной аспект опыта сорбьемна с реальностью: она одинаково присуща неодушевленному, биологическому и культурному классу явлений. Звезды, Солнечная система, земля, реки, свинец, гранит, растения и животные, виды и индивиды, обычаи и установления — у всего этого есть своя история. Астрономия, физика, геология, биология, психология, социология и антропология являются, следовательно (по крайней мере отчасти), историческими «науками»; не существует ни антагонизма, ни даже различия между историей и наукой: история — это просто способ научного действия — будь то в геологии или в социологии. Если мы откажемся принять этот вывод, то мы будем вынуждены принять его альтернативу: «Астроном является ученым тогда, когда он имеет дело с временными, повторяющимися процессами, но когда он занимается хронологической последовательностью событий (историей Солнечной системы, например), то ученым он уже не является».

События соотносятся друг с другом пространственно, и мы должны изучать реальность в терминах пространственных или формальных отношений, игнорируя аспект *времени*.

’ Можно не сомневаться: те, кто носит ярлык «историк», занимаются не одними только временными отношениями, потому что они, например, хотят знать также и то, *где* был убит Линкольн.

19

Пространственные отношения между событиями должны считаться или неизменными, или изменяемыми. События или материальные объекты, взаимные пространственные отношения которых считаются неизменными, составляют *структуру*. Это качество характерно для всех фаз реальности. На неодушевленном, биологическом и культурном уровнях это проявляется в таких формах, как атомы, молекулы, звезды, созвездия, планеты, орбиты, слои, элементы; в скелетах, костях, мышцах, органах, телах, членах; в семьях, кланах, сообществах, грамматиках, конструкциях. Когда объединяющие некоторое количество событий или материальных объектов пространственные отношения рассматриваются в качестве переменных, то тогда мы говорим о *функции*. И это свойство тоже проявляется на всех уровнях реальности в атомарном, молекулярном, метеорологическом и астрономическом поведении; в физиологических и психологических процессах, на супрабиологическом уровне, в культурных процессах. А если так, то физик, химик, астроном, геолог, зоолог, ботаник, физиолог, психолог, социолог, лингвист, культуровед-антрополог и т.д. — все они озабочены пространственным или формальным* (вневременным) аспектом реальности в его структуральном или функциональном аспектах (или в том и другом вместе).

Теперь мы приступаем к рассмотрению третьего типа отношения или процесса — пространственно-временного. Он подобен двум предыдущим процессам и отличается от каждого из них. Как мы уже заметили, все три разновидности отношений всегда внутренне присущи всякой череде актуальных событий во всякой фазе реальности. Временной процесс (или «история») представляет собой выборочное упорядочивание событий в соответствии с принципом «время».

Пространственные отношения, хотя в этих событиях они актуально и существуют, игнорируются: для истории мысли не имеет значения, где именно размышлял Ньютон, — под яблоней или в ванне. Нечто подобное наблюдается и тогда, когда мы имеем дело с пространственными от-
* Структура и функция не ограничиваются сферой измеряемого пространства. Структура, или форма, является характеристикой таких непространственных систем, как язык, музыка, системы родства, социальная организация, поэзия и т.д.

20

ношениями, т.е. со структурой и функцией: временные отношения, которые в объективной реальности от этих событий неотделимы, в данном случае отсекаются посредством логического анализа: структура кристалла, ржавление железа, дыхание, трусость, тайные общества — все это может рассматриваться независимо от часов или календарей.

Однако во временно-пространственном процессе одновременно значимы как временные, так и пространственные отношения. Но когда мы говорим: «С юга на рассвете... и в двадцати милях от Шеридана», здесь речь не идет о времени и пространстве. Обычному историку хочется знать не только то, что Наполеон выигрывал сражения, но и то, где он их выигрывал. Зоолога и этнографа распределение видов и культурных черт интересует так же, как и их история. Таковы примеры одновременного интереса как к временным, так и к пространственным отношениям. Однако примерами временно-пространственных отношений они не являются.

Водород+кислород=водород+кислород; $t+s=t+s$. Однако водород • кислород=вода (H_2O); $t \cdot s = ts$. А если так, то временно-пространственный процесс не равнозначен пространственной и временной организации явлений; это не *сумма* этих факторов, но их результат.

Кстати сказать, интересно отметить, что во многих из тех случаев, в которых присутствуют как временные, так и пространственные отношения, один тип значим лишь в терминах другого. Так, например, толщина геологического слоя, измеряемая в футах, указывает на его возраст, измеряемый в годах. Подобным образом и распределение видов растений или животных может указать на их возраст: чем шире ареал распространения, тем больше возраст. Антропологам, когда они использовали тот же принцип, во многих случаях удавалось реконструировать историю орудия, миф, обычай или институт благодаря тем выводам, которые делались относительно их географического распространения⁶. И, конечно, наши часы отмеряют время посредством повторяющегося движения механизма в пространстве.

Однако временно-формальный процесс предполагает нечто большее, чем интерес ко временному и формальному отношениям, рассматриваемым или в отдельности, или в терминах друг друга. Это такой процесс, в котором значимы как время, так и пространство или форма, — такой

21

процесс, в котором оба компонента интегрированы в единое, недифференцированное событие. Временно-формальный процесс — это эволюционный или протекающий в развитии процесс. Он отличен от временного процесса, с одной стороны, и от формального процесса — с другой. Этот процесс, как и все прочие, неотъемлем от всякого опыта и проявляет себя во всех сферах реальности — в неодушевленной, биологической и культурной. Таким образом, мы имеем звездную и космическую эволюцию, биологическую эволюцию и культурную эволюцию. Этот процесс отличается от временного и формального процессов тем, что в эволюционном процессе как время, так и пространство всецело включены друг в друга: они слиты, неотделимы. Эволюция — это временное изменение форм. Сравнение этих трех процессов приведет к более отчетливому пониманию каждого из них.

Временной процесс — это процесс неповторяющийся. В той последовательности или в том процессе, который является временным (и только временным), каждое событие уникально: оно происходит только один раз. Скалистые горы возникли только один раз; Вюрмское оледенение имело место лишь однажды; каждая дождевая капля уникальна; каждое движение всякого живого существа отлично от каждого другого движения*; Джон Браун был казнен лишь однажды; каждое занятие женского кружка шитья - это уникальное событие. Пространственный или функциональный процесс, будучи процессом вневременным, основан на повторяемости; горные системы могли создаваться неоднократно; одно оледенение могло следовать за другим; дождевые капли падают снова и снова; вода замерзает; лед тает, и вода замерзает снова; металл может расплавиться и

* Вполне может быть. Но в реальности обычно так не бывает, поскольку такого рода различия, кроме немногочисленных случаев (таких, как реальный или воображаемый случай с коровой миссис О Лири; коровой, которая лягнулась, что и положило начало чикагскому пожару, или гогот гусей, которые «спасли Рим»), не имеют значения для нас как для обычных человеческих существ. Однако для философии науки чихание безымянной обезьяны в джунглях не только значимо, но и является такой же иллюстрацией уникальности каждого события во временной последовательности, как и рождение Христа или смерть Цезаря.

22

опять затвердеть; обезьяны чихают; люди умирают; повстанцев казнят; цены поднимаются, падают и опять поднимаются; сообщества и клубы организуются во всякую эпоху. Эволюционный процесс, будучи по своему характеру отчасти временным, также не является повторяющимся*; пресмыкающееся становится млекопитающим лишь однажды; радий разлагается лишь однажды; звезды «умирают» лишь однажды". Рост также является временно-пространственным процессом, хотя этот термин обычно прилагается скорее к индивидам, чем к классам. Рост — это неповторяющийся процесс: человек бывает ребенком лишь однажды, а второе детство — это всегда что-то новое.

* В реальности это может зависеть от точки зрения человека или, точнее говоря, от временного аспекта его мировоззрения. Космические процессы кажутся нам по своему характеру эволюционными: Вселенная расширяется (как можно предположить), или материя переходит в энергию. Процесс представляется по своему характеру временно-формальным — неповторяющимся и необратимым. Однако эта видимость может оказаться иллюзией, объясняющейся временными границами нашего наблюдения. Если временной период будет дольше, значительно дольше, то космический процесс сможет явить себя в качестве повторяющегося: за эпохой расширения может следовать эра сжатия и так далее, в бесконечной череде пульсаций; материя может переходить в энергию и снова, «размораживаясь», переходить в материю, как бесконечное движение вселенского маятника.

Так же и для существа, которое, если сравнивать его с нами, производит наблюдения в течение бесконечно малого отрезка времени, повторяющееся и ритмическое дыхание, или биение сердца, или ржавение железа могут показаться эволюционными по своему характеру, поскольку, наблюдая лишь малую часть процесса, без начала и конца, это существо может наблюдать лишь временную смену формы и заявить, что это является неповторяющимся процессом. И это тоже будет правильно, поскольку тот *процесс*, который это существо наблюдает, является таким же неповторяющимся, как неповторяющимися являются нам смерть звезды или разложение радия. Таким образом, от единицы измерения зависит, каким мы назовем процесс — повторяющимся или эволюционным. И наоборот, всякий повторяющийся процесс — это всего лишь часть более крупного процесса, по своему характеру эволюционного. * Не следует смешивать *удвоение* и *повторение*: переходы от пресмыкающихся к млекопитающим наблюдаются у самых разных типов. Это удвоения, а не повторения.

23

Пусть мы и повторимся, но ради ясности стоило бы еще раз обратить внимание на природу уже установленных различий. Актуально каждому событию присущ характер четырех измерений; оно занимает свое место в четырехмерном пространственно-временном континууме. Поэтому дождевая капля — это событие в процессе космической эволюции, и мы можем рассматривать ее как таковую. Но мы можем рассматривать ее и в других контекстах — в чисто временном контексте или во всецело вневременном контексте (в котором мы рассматриваем лишь изменения в пространственных отношениях между каплями дождя, землей, облаками и т.д.). Такие контексты являются, конечно, изобретениями нашего собственного изготовления. Они представляют собой произвольно выбранные точки зрения, с которых мы рассматриваем и оцениваем реальность: они являются формами и, так сказать, каналами, в рамках которых мы осуществляем процесс научного творчества.

Формальный процесс и обратим, и повторяем. Вода замерзает; лед тает; железо ржавеет; оксид железа распадается; сено становится говядиной; говядина снова может стать сеном; бунт и реакция являются циклическими и противоположными процессами в обществе; цены поднимаются и падают и т.д., однако временной порядок событий остается неизменным; он не может быть обращен вспять. Только в сказке «В Зазеркалье» королевы кричат прежде, чем они укололи пальцы, или Алисы берут торт до того, как они его отрежут. Эволюционные процессы, будучи как временными, так и формальными, тоже необратимы. Звезды не поглощают заново однажды уже выделенную ими энергию; млекопитающие не возвращаются на стадию пресмыкающихся; времена, когда процветало рыцарство, не могут вернуться никогда; требование «сделай меня ребенком прямо этим вечером» невыполнимо.

Исторический процесс и процесс эволюционный по своему характеру являются одинаково временными, т.е. неповторяющимися и необратимыми. Однако поскольку исторический процесс является чисто временным, эволюционный процесс также формален: это *временная последовательность* форм. Исторически Эли Уитни и изобретение хлопкоочистительной машины (джина) являются неразделимыми событиями в хронологической последовательности

24

ти. Но если бы Уитни умер еще в колыбели, то выраженный в технологии эволюционный процесс все равно привел бы к созданию хлопкоочистительной машины. Подобным же образом, хотя Линкольн и был исторически привязан к освобождению рабов, а Дарвин — к формулировке определенных биологических принципов, процессы политико-экономической эволюции привели бы к освобождению рабов и без Линкольна точно так же, как эволюция привела бы к созданию биологической теории и без Дарвина. Изобретение исчисления, которое почти одновременно, но независимо, совершалось в трудах Ньютона и Лейбница, явилось логическим выражением эволюционного процесса, т.е. оно было возникновением новой математической формы из формы предшествующей. Если изобретение исчисления не зависело ни от одного Ньютона, ни от одного только Лейбница, то таким же образом оно с необходимостью не зависело от них обоих: в конечном счете оно все равно бы возникло, если бы и Ньютон, и Лейбниц умерли во младенчестве. Развитие математики, равно как и развитие техники или медицины, является эволюционным процессом*: новые формы вырастают из предшествующих форм. Однако одним лишь *историческим* контекстом определяется то, в каких именно работах, где и когда должны возникнуть новые формы. С точки зрения эволюционного процесса всякое *историческое* событие *случайно* и в каком-то смысле непредсказуемо. Мы можем предсказать, что лекарство от рака будет найдено, но невозможно предсказать, кто именно и когда это лекарство откроет. То, что народы Европы будут в недалеком будущем снова втянуты в грандиозную войну, — это можно предсказать с той

уверенностью, с которой можно предсказывать вообще: развитие технических, экономических, политических и военных сил делает еще одну войну неизбежной. Однако в высшей степени невозможно сказать, кто, где и когда высечет искру и раздует пожар; невозможно сказать, какого именно эрцгерцога или сановника застрелят и кто, когда и где это сделает. Полет звезды, выделение солнцем некоей гигантской волокнистой структуры, из которой были образова-

* Эйнштейн и Инфельд назвали свою новую книгу «Эволюция физики», а не «История физики», что весьма показательно.

25

ны планеты нашей Солнечной системы, — все это если и является фактом, то является фактом историческим: процесс — это тот исторический процесс, в котором специфические по отдельности уникальные события совершаются в чисто временном контексте. Однако этот процесс весьма отличен от той космической или галактической эволюции, примерами которой являются, например, равное распределение энергии, переход материи в энергию или смерть звезды. Подобным образом и в биологической сфере рассказ о специфических перемещениях разнообразных видов и человеческих рас по поверхности земли, рассказ о борьбе между ними, об их перемешивании, о превратностях их существования и т.д. весьма отличен от отчета об эволюционном развитии.

До сих пор мы говорили о неорганической, органической и супраорганической сферах или уровнях реальности (если, конечно, различия между ними можно считать установленными). И все-таки ради полноты и ясности было бы желательно сказать об этом несколько слов.

Различия между этими уровнями или пластами реальности являются для науки и действительными, и основополагающими. Явления этих трех уровней не отличаются друг от друга тем, что одни из них состоят из одной разновидности основополагающей субстанции, а другие — из другой. Они отличаются по тому, каким именно образом составляющие их части организованы в модели или формы соответственно. Можно предположить, что в основе своей все реальное создано из общего вещества; различия в разных проявлениях реальности объясняются различиями в тех формах, в которых нам являет себя реальность. Существуют классы или разновидности форм среди бесконечного спектра специфических вариаций. «Психическое», «биологическое» и «культурное» суть ярлыки для обозначения трех качественно различных и научно значимых классов форм реальности.

Категорию «физического» составляют неживые феномены или системы, а категорию «биологического» — живые организмы. Категория (или порядок) явлений «культурного» составляется из тех событий, которые зависят от присущего человеческому виду свойства использовать символы. Этими событиями являются идеи, верования, язы-

26

ки, инструменты, приспособления, обьиаи, чувства и институты, которые составляют цивилизацию (или культуру, если использовать антропологический термин) всякого народа невзирая на время, место и степень развития. Культура передается от одного поколения к другому или может свободно заимствоваться одним племенем у другого. Ее элементы взаимодействуют между собой в соответствии с их собственными принципами. А если так, то культура составляет супрабиологический или экстрасоматический класс событий, процесс *sui generis*. Этот порядок явлений мы проанализируем достаточно подробно в следующей главе под названием «Символ». Даже и поверхностный обзор трех наших категорий обнаруживает тот факт, что биологические и культурные явления — это не более чем отдельные разновидности организации событий в неодушевленной, в биологической и физической категориях соответственно. Так, растение или животное — это не более чем особая форма организации угля, кислорода, кальция и т.д. Подобно явлению культуры, это не более чем проявление биологических (человеческие существа) и неодушевленных явлений, по-особому организованных. А если так, то события на биологическом уровне (ибо уровни или страты — это то, чем эти категории являются в реальности) можно рассматривать в терминах неодушевленных явлений: растение или животное — это в той же степени уголь, азот, водород; оно имеет вес, оно падает, как камень, оно может быть заморожено, преобразовано с помощью огня и так далее. Подобным образом и культурное событие — человек, приносящий христианскую присягу, — может рассматриваться в терминах его жестикюляции и модуляции, которые, в свою очередь, вместе с той книгой, на которой произносится присяга, могут рассматриваться в терминах акустики, механики, физических и химических свойств Библии и так далее.

Однако тот факт, что явления одной категории (за исключением, конечно, первой, т.е. неодушевленной) могут быть «сведены» к явлениям другой (или других), более низкой категории, не разрушает самих по себе категорий и даже не сводит их отличий к минимуму. Метеоры, пули, птеродактили, птицы, белки, рыбы, летучие мыши, пчелы и аэропланы «летают» по воздуху. Физик может рассматри-

27

вать каждое из них в качестве материального тела — в терминах массы, инерции, ускорения, атмосферного сопротивления и т.д. Если рассматривать их как чисто материальные тела, то сам факт того, что одни из них являются одушевленными, а другие - неодушевленными, конечно, несуществен. Но только потому, что данное различие для физика несущественно, это еще не означает того, что в других сферах науки оно не имеет смысла. Наоборот: организации событий не могут быть поняты в полной мере, если только они не будут интерпретироваться на уровне их организации. Это, конечно, факт, что пчелы, пули и летучие мыши состоят из атомов и молекул, и этот факт нельзя считать не имеющим значения. Но мы не можем оценить различие между пчелами и пулями, с одной стороны, и между пчелами и летучими мышами — с другой, на основе одной только физической организации. Живые организмы составляют отличный от других порядок материальных систем, и они должны интерпретироваться как таковые. Культурные системы состоят из психофизических событий, однако мы не можем понять такую вещь, как принесение присяги, и отличить ее от использования формулы приготовления пива, исходя лишь из знания о том, что и то и другое состоит из нейро-сенсорно-мышечных реакций и что они, в свою очередь, состоят из молекулярных и атомных частиц и процессов. Сколь бы многое ни проясняло для нас сведение систем одного уровня к событиям более низкого уровня (а это, несомненно, весьма ценно), однако каждый порядок событий, каждая разновидность системы должны изучаться также и на их собственном уровне.

Таким образом, мы видим, что мы имеем дело с тремя качественно различными уровнями или стратами явлений: культурным, который характеризуется символом; биологическим, характеризуемым клеткой; и физическим, характеризуемым атомом, протоном, электроном, волной или какой-либо другой единицей или единицами (физики сами решают, какими именно). И все-таки имеются такие случаи, когда нам не удается достигать наших целей поддержанием различий между этими двумя уровнями. Мы должны стремиться к исследованию отношений между одним уровнем и другим. Нет нужды говорить, что такого рода исследования столь же за-

28

конны и потенциально полезны, как и всякие другие. Именно поэтому биохимия занимается исследованием отношений между неодушевленным и живым. Подобные исследования направлены на изучение отношений между биологическими и культурным уровнями. Возьмем, к примеру, эдипов комплекс психоанализа. Любовь мальчика к матери, ненависть или вражда по отношению к отцу являются, конечно, реакцией его организма. Однако эти отношения являются также и функциями той культуры, в которой он рожден. Его культура не только направляет в определенное русло выражение этих эмоций, но еще и играет роль в их возникновении. Отношение мальчика к родителям в патриархальном обществе будет не таким же, как в матрилинейно организованном обществе или в таком обществе, где родство признается в равной мере как по той, так и по другой линии. Таким образом, комплекс Эдипа или Электры, равно как и все другие примеры *человеческого* поведения (т.е. человеческого поведения в его отличии от нечеловеческого или субчеловеческого поведения: ведь нет ничего собственно *человеческого*, например, в чихании), состоят из элементов двух различных категорий — биологической и культурной. Формула человеческого поведения такова: «Человеческий организм • культурные стимулы=человеческое поведение».

Изучение эрозии почвы может иметь своей целью исследование отношений между такими вещами, как методы земледелия или пастбищного скотоводства, лесная промышленность, цены на строительные материалы и восстановление лесов; количество и частота дождей, естественные или искусственные дренажные структуры; ветры и законодательство. Поиск вещества, уничтожающего вредителей растений или животных, должен включать отношения между всеми тремя уровнями — между ценой товаров, биологическими организмами и способными убивать их химикатами.

Опять же и в этом случае от наших намерений и целей зависит то, как именно мы исследуем реальность - в терминах различных категорий (или уровней) явлений либо в терминах отношений между ними. Оба подхода в равной мере законны и потенциально полезны.

Суммируя, можно сказать, что у нас имеются две классификации реальности, которые пересекаются друг с другом под прямыми углами: одна имеет дело со структурой (атом, клетка, символ), а другая — с процессом (временным, формальным и временно-формальным). В результате это дает нам девять категорий, в которых все проявления реальности и все способы научного действия должны быть логически и последовательно разделены так, как это указано на приведенной ниже схеме.

На неодушевленном уровне мы имеем дело с космической и галактической историями (такими, какими они являются или могут быть), с историей нашей Солнечной системы, с историей земли или континента, горной цепи, реки или даже снежинки — в чисто временном контексте. В формально-временном контексте мы имеем дело с вневременными и повторяющимися, структуральными и функциональными аспектами астрономии, геологии, химии и физики. А в первичной категории, временно-формальной, по отношению к которой две другие являются всего лишь аспектами, мы имеем космическую, галактическую, звездную⁷ и солнечную эволюции и распад радиоактивных веществ.

На биологическом уровне, в чисто временном контексте, мы имеем истории растений и животных, родов, видов

	Временное	Пространственно-временное	Пространственное
Культурное	«История», история культуры или история цивилизации	Культурная эволюция	Вневременные, повторяющиеся, культурно детерминированные процессы человеческого общества
Биологическое	История человеческих рас История развития видов и родов животных	Биологическая эволюция Развитие отдельно взятых особей	Вневременные, повторяющиеся процессы органического поведения: интраорганические (физиология), экстраорганические (психология)
Физическое	История солнечной системы, Земли, континента, горной цепи, реки, капли воды, одной песчинки	Космическая, солнечная, звездная, галактическая эволюция Распад радиоактивных веществ	Вневременные, повторяющиеся процессы физики, химии, астрономии

30

и индивидов — как человеческих, так и нечеловеческих. В этой категории, пожалуй, нас больше всего заботят человеческие существа: нас остро интересуют проблемы возникновения, распространения, исчезновения и смешения разных видов и рас человечества. Однако подобный интерес к растениям и нижечеловеческим животным тоже нельзя считать незначительным. В формально-функциональной категории мы имеем исследования морфологии и функции, а во вневременной к ней принадлежат повторяющиеся аспекты анатомии, физиологии и психологии. А во временно-формальной категории мы имеем эволюцию биологических форм вообще и родов, видов и разновидностей в частности. Рост индивида также входит в эту категорию. Биография, история человеческого индивида, могла бы в большинстве случаев рассматриваться как имеющая отношение как к биологическому, так и к культурному уровням, поскольку наш интерес к человеческому индивиду редко когда бывает (если вообще бывает) отделен от той культуры, в которой он существует как человек. Нечто подобное можно сказать и о значительных индивидах нижечеловеческого или животного мира: корова, из-за которой начался чикагский пожар; гусь, который спас Рим; волчица, которая кормила Ромула и Рема; цикута, которая отравила Сократа, — каждое из них значимо только потому, что оно входит в контекст человеческой истории.

На культурном уровне мы имеем дело с историей культуры — с рассмотрением народов, царств, племен, институтов, инструментов, идей, верований и т.д. во временном контексте. В формально-функциональном контексте мы имеем исследования по «социальной морфологии» в социологии, антропологии культуры и в других «социальных науках». Сюда же относятся так называемые функционалист-ские школы антропологии культуры (Радклифф-Браун, Малиновский и ученики и сотрудники того и другого), а также «Чикагская школа» с такими ее представителями, как Роберт Е. Парк и Е.В.Бургесс и их ученики. А вот о базовой категории, категории эволюции культуры, в настоящее время мы фактически ничего не имеем. После сильной и ожесточенной борьбы в философии эволюция победила в биологической сфере, однако после недолгих и кратковременных успехов она потерпела поражение и была устра-

31

нена с культурного уровня. Несколько таких гигантов, как Герберт Спенсер, Э.Б.Тайлор и Льюис Г.Морган, во время эволюционного бума второй половины XIX в. были способны занять культурное поле на какое-то время. Однако антиэволюционисты отвоевали это пространство и с начала века успешно его удерживали. Несомненно, что и Морган, и Спенсер допускали ошибки в применении их философии, но ошибка в использовании средства еще не дискредитирует самого по себе средства. Однако антропологи культуры (а также многие социологи) вместе с ошибками некоторых эволюционистов отвергли и саму философию эволюционизма: они выплеснули ребенка вместе с водой. И все-таки победа антиэволюционистов на культурном уровне — только временная. Как только социальные науки достигнут зрелости, базовое понятие науки и философии о том, что реальность по своему характеру временно-формальна, утвердится и на культурном уровне так же, как она утвердилась на биологическом и неодушевленном уровнях.

Стоит, разумеется, отметить, что условные названия «наук» реально не подходят к нашей системе категорий. Но это вполне понятно: такие термины, как «физика», «зоология», «социология» и т.д., входили в употребление по мере развития науки, а развитие это было более или менее случайным. Понятия «время» и «пространство» существовали задолго до того, как было открыто, что время и пространство — это не более чем аспекты чего-то третьего, для обозначения которого нет более адекватного названия, чем «пространство-время». Однако тот факт, что названия наук не соответствуют нашим девяти категориям, ни в коей мере не делает сами категории недействительными. Зрелость науки во всякой сфере может быть с достаточной точностью оценена со словарем: по мере того, как наука созревает, она вырабатывает свою собственную терминологию. Широкое распространение это имело в физической и биологической науках. А такими словами, как «инстинкт», «ум», «раса», «общество», стало сейчас пользоваться так трудно, что, судя по всему, вскоре они уступят место более эффективной терминологии.

Для научного работника такие термины, как «психология», «ботаника», «химия» и т.д., будут, несомненно, оставаться полезными и удовлетворительными и впредь —

32

если только дальнейшее разделение труда и специализация не сделают необходимыми новые термины. Но вот для мыслителя, для философа науки существует потребность в новых технических терминах. Я не дерзнул бы предлагать названия для наших девяти категорий, но коль скоро они представляют реалистический и логический анализ той или иной сферы, мне думается, что, поскольку эти категории вторгаются в систематическое мышление все глубже и глубже, в конце концов они получат свои имена.

Глава вторая

Символ: начало и основа человеческого поведения

«В Слове было начало... начало Человека и Культуры»

I

В июле 1939 г. в университете Леланда в Стэн-форде было устроено празднование в память о столетнем юбилее открытия того, что клетка является основной единицей всякой живой ткани. Ныне же мы начинаем осознавать и оценивать тот факт, что символ является основной единицей всякого человеческого поведения и цивилизации.

Всякое человеческое поведение начинается с использования символов. Именно символ преобразовал наших человекообразных предков в людей и очеловечил их. Все цивили-

лизации и возникали, и сохранялись только благодаря использованию символов. Именно символ преобразует младенца *Homo sapiens* в человеческое существо; глухонемые, вырастающие без использования символов, человеческими существами считаться не могут и не являются. Все человеческое поведение или состоит в пользовании символами, или зависит от него. Человеческое поведение — это символическое поведение; символическое поведение — это человеческое поведение. Символ - это вселенная человечности.

П

Великий Дарвин в «Происхождении человека» заявил, что «нет фундаментального различия между человеком и высшими млекопитающими в их психических способностях», что различие между ними состоит «единственно в его [человека] почти безгранично огромной силе соединять вместе самые разнообразные звуки и идеи... психические

34

способности высших животных не отличаются от соответствующих способностей человека *по природе*, но значительно отличаются по *степени*» (гл. 3, 18; курсив наш). Это воззрение по поводу психических способностей разделяют в наше время многие ученые. Так, видный социолог Ф.Х. Хэнкинс утверждает, что, «несмотря на большой мозг человека, нельзя сказать, чтобы он обладал какими-либо присущими именно ему психическими особенностями... Все эти человеческие превосходства являются или чисто относительными, или различиями в степени». Антрополог профессор Ральф Линтон в «Изучении человека» пишет: «Различия между людьми и животными во всех этих отношениях [в поведении] огромны, но они, похоже, являются скорее различиями в количестве, нежели в качестве». «Можно сказать, что поведение людей и животных имеет так много общего, — замечает Линтон, — что расхождение между ними перестает иметь большое значение». Доктор Александр Голденвейзер в качестве антрополога полагает, что «если говорить о чистой психологии, о сознании как таковом, то в конечном счете человек - это не более чем талантливое животное» и что очевидное здесь «различие между психическим складом лошади и психическим складом человека — это просто различие в степени»¹.

Совершенно очевидно, что наблюдается многообразное и впечатляющее сходство между поведением человека и обезьяны; вполне возможно, что шимпанзе и гориллы в зоопарках отметили и оценили его. Совершенно очевидно и сходство поведения человека с поведением представителей многих других видов животных. Почти столь же очевидно, хотя и весьма трудно определимо различие в поведении, отличающее человека от всех прочих живых существ. Я говорю «очевидно», потому что для обыкновенного человека совершенно ясно, что те нечеловекоподобные животные, которые ему знакомы, не вступают и не могут вступить в тот мир, в котором он живет как человеческое существо, не причастны этому миру. Для собаки, лошади, птицы или даже обезьяны невозможно хоть в какой-то степени понять, что значит знак креста для христианина, или осознать тот факт, что черный (у китайцев — белый) цвет — это цвет траура. Ни шимпанзе, ни лабораторная крыса не может ни понять различия между святой водой и дистиллированной

35

водой, ни уловить смысл того, что такое «вторник, третье число» или «*трех*». Ни одно животное, кроме человека, не может отличить кузена от дяди или кросскузена от параллельного кузена. Только человек может совершить такое преступление, как инцест или супружеская измена; только он может помнить субботу и почитать ее священной. Дело, как мы хорошо знаем, не в том, что низшие животные могут делать эти вещи, но только в меньшей степени, чем мы; нет, они *вообще* не могут осуществлять эти акты оценки и различения. Дело, как давным-давно сказал Декарт, «не только в том, что у животных разума меньше, чем у человека; дело в том, что никакого разума у них вообще нет»². Однако когда ученый пытается определить психическое различие между человеком и прочими животными,

он сталкивается с такими трудностями, которые он не может преодолеть, а потому в конце концов говорит, что различие — это всего лишь различие в степени: у человека ума больше, у него «более сильная ассоциация», более широкий спектр видов деятельности и т.д. Хорошим примером этому является выдающийся психолог Антон Дж. Карлсон. Отметив современные «достижения человека в науке, искусствах (включая красноречие), в области политических и социальных институтов» и отметив «одновременно очевидный недостаток такого поведения у прочих животных», он, как обыкновенный человек, «испытывает искушение заключить, что по крайней мере в этих способностях человек имеет качественное превосходство над прочими млекопитающими». Но поскольку как ученый профессор Карлсон не может *определить* это качественное различие между человеком и прочими животными, поскольку как физиолог он не может его объяснить, он отказывается его признать («физиолог не считает существенное развитие артикулируемой речи у человека чем-то качественно новым...») и беспомощно предполагает, что в один прекрасный день мы сможем обнаружить в человеческом мозге какой-нибудь новый «строительный материал», «дополнительный липоид, фосфатид или ион калия», который это различие объяснит, и в заключение говорит, что различие между умом, сознанием человека и сознанием не-че-ловека — это, «вероятно, только различие в степени»³. Тезис, который мы выдвинем и будем здесь отстаивать, состоит в том, что между сознанием человека и сознанием

36

не-человека имеется фундаментальное различие. Это — различие природы, а не степени. И пропасть между двумя типами имеет огромное значение - по крайней мере, для науки о сравнительном поведении. Человек использует символы, чего не делает ни одно другое живое существо. Организм или обладает способностью символизировать, или не обладает; никаких промежуточных стадий здесь нет.

III

Символ можно определить как вещь, ценность или смысл которой придают те, кто ею пользуется. Я говорю «вещь», потому что символ может иметь какую угодно физическую форму: он может иметь форму материального объекта, цвета, звука, запаха, движения объекта, вкуса.

Значение, или ценность, символа ни в коей мере не порождается и не детерминируется свойствами, присущими его физической форме: цветом, соответствующим трауру, может быть желтый, зеленый или любой другой; пурпур не обязательно должен быть цветом королевской власти; у китайских правителей из Маньчжурской династии им был желтый. Смысл слова «видеть» не заключен в его фонетических (или зрительных) свойствах. «Утереть нос» кому-либо может означать все что угодно. Значения символов порождаются и детерминируются теми организмами, которые их используют; человеческие организмы придают смысл физическим вещам или событиям, которые тем самым становятся символами.

Символы, говоря словами Джона Локка, «получают то значение, которое произвольно придается им людьми»⁴.

Все символы должны иметь физическую форму, иначе они не были бы доступны нашему опыту. Это утверждение действительно безотносительно к нашей теории опыта. Даже и сторонники «сверхчувственного восприятия», возражавшие на заявление Локка о том, что «знание о существовании всякой иной вещи [кроме нас самих и Бога] мы можем получить лишь посредством ощущения»⁵, были принуждены иметь дело скорее с физическими, чем с эфирными формами. Однако смысл символа невозможно обнаружить путем простого восприятия его физической формы с помощью органов чувств. Глядя на x в алгебраическом уравнении, невоз-

37

можно сказать, что он значит; одними только ушами невозможно установить символическую ценность фонетического сочетания si ; просто взвесив свинью, нельзя сказать, сколько золота на нее можно обменять; исходя из длины волны цвета, невозможно сказать, является ли этот цвет символом храбрости или трусости, обозначает ли он «стойте» или «идите»; сколько бы физических или химических исследований мы ни проводили, с их помощью нельзя обнаружить дух в фетише. Смысл символа можно постичь только несенсорными символическими средствами. Природу символического опыта легко проиллюстрировать. Когда испанцы впервые встретились с

ацтеками, ни одна сторона не говорила на языке другой. Как могли индейцы распознать смысл слова «santo» или значение распятия? Как могли испанцы узнать смысл слова «calli» или понять значение Тлалока? К этим смыслам и ценностям невозможно приобщиться посредством одного только чувственного постижения физических свойств. Самые замечательные уши не сообщат вам, что означает слово «santo», — «святой» или «голодный». Самые прекрасные органы чувств не смогут уловить, в чем заключается ценность святой воды. Однако, как всем нам известно, и испанцы, и ацтеки смогли обнаружить смыслы другой стороны и оценить ее ценности. Но это было сделано несенсорными средствами. Каждый смог проникнуть в мир другого лишь благодаря той способности, для которой у нас нет лучшего названия, чем «символ».

Однако вещь, которая в одном контексте является символом, в другом контексте является не символом, а знаком. Так, слово является символом только тогда, когда человек разграничивает его значение и его физическую форму. Это разграничение *должно* быть проведено, когда придают смысл сочетанию звуков или когда прежде приданный смысл раскрывается впервые; в других случаях для определенных целей это разграничение *может* быть проведено. Но после того как смысл уже был придан слову или в нем обнаружен, его значение при употреблении становится тождественно его физической форме. В таком случае слово функционирует скорее как знак, нежели как символ. И тогда его значение постигается чувствами.

Мы определяем знак как физическую вещь или событие, функция которой состоит в том, чтобы указывать на

38

какую-либо другую вещь или событие. Смысл знака может быть внутренне присущ его физической форме и его контексту, как в случае с высотой ртутного столбика в термометре как указанием на температуру или с возвращением малиновки весной. Или же значение знака может просто отождествляться с его физической формой, как в случае с сигналом, оповещающим о приближении урагана, или с карантинным флагом. Однако и в том, и в другом случае значение знака можно уловить посредством органов чувств. Тот факт, что вещь может быть и символом (в одном контексте), и знаком (в другом контексте), стал причиной путаницы и неверного понимания.

Так, Дарвин говорит: «Человека от низших животных отличает отнюдь не понимание артикулируемых звуков, потому что, как это всякому известно, собаки понимают многие слова и выражения» (гл. III, «Происхождение человека»).

Разумеется, совершенно верно, что собак, обезьян, лошадей, птиц и, вероятно, даже тех тварей, которые находятся еще ниже на эволюционной лестнице, можно научить особым образом реагировать на голосовые команды. Малыш Гуа, детеныш шимпанзе в опыте Келлога, в течение какого-то времени «значительно превосходил ребенка в способности реагировать на человеческие слова»⁶. Но отсюда вовсе не следует, что между значением «слов и выражений» для человека и для обезьяны или собаки никаких различий не существует. Для человека слова — это и знаки, и символы, для собаки они — просто знаки. Проанализируем ситуацию голосового стимула и реакции.

Собаку можно научить переворачиваться по команде «Перевернись!». Человека можно научить останавливаться по команде «Стой!». Тот факт, что собаку можно научить переворачиваться по команде на китайском языке или что ее можно научить «приносить» по команде «Перевернись!» (то же самое, разумеется, верно и для человека), показывает, что нет никакой необходимой и неизменной связи между определенным сочетанием звуков и особой реакцией на него. Собаку или человека можно научить определенным образом реагировать на *любое* произвольно выбранное сочетание звуков — например, на группу не имеющих смысла слогов, созданных специально для данного случая. С другой стороны, любая из великого множества разнообразных реакций может

39

стать той, которая вызывается данным стимулом. Таким образом, говоря о *происхождении* связи между голосовым стимулом и реакцией на него, можно сказать, что природа этой связи, т.е. значение стимула, не детерминирована теми свойствами, которые внутренне присущи стимулу.

Однако как только между голосовым стимулом и реакцией связь установлена, значение стимула становится *тождественным звукам*; т.е. дело обстоит так, как если бы значение было внутренне присуще самим звукам. Так, «стоять» («halt») имеет не то же значение, что «hilt» или «Malt», и слуховой механизм отличает эти стимулы друг от друга. Собаку можно заставить определенным образом реагировать на звук данной длины волны. Достаточно изменить высоту звука, и реакция перестанет происходить. Значение стимула было отождествлено с его физической формой; его смысл

воспринимается органами чувств.

Итак, в *знаковом* поведении мы видим, что при *установлении* связи между стимулом и реакцией природа реакции не детерминируется свойствами, внутренне присущими стимулу. Однако *после того как связь уже установлена*, значение стимула становится таким, как если бы оно было внутренне присуще его физической форме. Не имеет никакого значения, какое именно фонетическое сочетание мы выбираем для того, чтобы вызвать реакцию прекращения движения. Мы можем научить собаку, лошадь или человека останавливаться по любой голосовой команде, какую нам заблагорассудится выбрать или изобрести. Но как только между звуком и реакцией уже установилась связь, значение стимула отождествляется с его физической формой и, следовательно, может восприниматься с помощью чувств.

До сих пор мы не обнаружили никакого различия между собакой и человеком; кажется, что они в точности подобны друг другу. Да так оно до сих пор и было. Однако мы еще не рассказали, чем эта история заканчивается. Никаких различий между собакой и человеком не обнаружить до тех пор, пока речь идет о научении адекватно реагировать на голосовые стимулы. Однако, каким бы впечатляющим ни было сходство, мы не должны позволять, чтобы оно скрывало от нас одно важное различие. Ведь дельфин - это еще не рыба.

Человек отличается от собаки — и от всех прочих живых существ — тем, что *он может играть и действительно игра-*

40

ет активную роль в определении того, какое значение должен иметь голосовой стимул, а собака этого не может. Собака не играет и не может играть активной роли в определении значения голосового стимула. Должна ли она в ответ на данный стимул переворачиваться или приносить то, за чем ее послали; является ли стимулом для переворачивания то или иное сочетание звуков — это такой вопрос, по которому собаке совершенно нечего «сказать». Она играет совершенно пассивную роль и не может делать ничего другого. Она научается значению голосовой команды точно так же, как ее слюнные железы могут реагировать на звук колокольчика. Но человек играет активную роль и потому становится творцом: пусть *x* будет равняться трем фунтам угля — и вот он действительно равен трем фунтам угля; пусть снятие шляпы в церкви указывает на почтение — и вот оно действительно так. Эта творческая способность, эта способность свободно, активно и произвольно придавать значение вещам является одной из наиболее общепризнанных и вместе с тем - *наиболее важной* характерной чертой человека. Дети свободно пользуются ею в своих играх: «Пусть этот камень будет волком».

Следовательно, различие между поведением человека и прочих животных состоит в том, что низшие животные могут получать новые смыслы, могут обретать новые значения, но не могут их создавать и давать. Это может делать только человек. Используя приблизительную аналогию, можно сказать, что низшие животные подобны человеку, который обладает лишь принимающим устройством для получения телеграмм: он может получать сообщения, но не может их посылать. Человек может делать и то и другое. И это различие — различие сущностей, а не степени: живое существо либо может «произвольно придавать значение», может создавать и давать смыслы, либо нет. Никаких промежуточных стадий здесь нет. Это различие может показаться незначительным, но, как сказал однажды Уильяму Джеймсу плотник, обсуждавший с ним различия между людьми, «это очень важно». Все *человеческое* существование зависит от этого и только от этого.

Нетрудно понять, почему возникает путаница в связи с тем, что представляют собой природа слов и их значение для человека и низших животных. Прежде всего она возникает из-за неспособности разграничить два совершенно разных контекста, в которых функционируют слова. Утверждения «значение

41

слова невозможно уловить с помощью органов чувств» и «значение слова можно уловить с помощью органов чувств», хотя и противоречат друг другу, тем не менее в равной степени истинны. В *символическом* контексте значение невозможно воспринять органами чувств, а в *знаковом* контексте — можно. Это вносит определенную путаницу. Однако ситуация усугубляется еще и тем, что слова «символ» и «знак» применяются не для того, чтобы обозначать *имиразные контексты*, но для того, чтобы обозначать *одну и ту же вещь — слово*. Таким образом, слово - это одновременно символ и знак, две разные вещи. Это то же самое, что сказать, что сосуд — это и *doli*, и *kana* — две разные вещи, — потому что он может функционировать в двух контекстах — эстетическом и коммерческом.

IV

То, что в отношении своих психических способностей человек среди животных видов уникален; то, что фундаментальное различие в природе - а не в степени - отделяет человека от всех прочих животных, является фактом, который признан уже давно, хотя Дарвин и утверждал противоположное. Давным-давно в своем «Рассуждении о методе» Декарт указал, что «нет людей столь тупых и глупых... чтобы они были неспособны соединять вместе различные слова... с другой стороны, нет ни одного другого

живого существа, каким бы совершенным оно ни было... которое могло бы сделать нечто подобное». Джон Локк также ясно видел, что «в них [т.е. в животных нет совсем никакой способности к абстрагированию, и именно обладание общими представлениями и является тем, что четко разграничивает человека и животных. Именно эта способность и является тем превосходным качеством, которое животные никоим образом не могут приобрести... они не умеют пользоваться словами или какими-либо другими общими знаками»⁷. Великий английский антрополог Э.Б. Тайлор обратил внимание на «ту интеллектуальную пропасть, которая отделяет самого низкоразвитого дикаря от самой высокоразвитой обезьяны... Маленький ребенок может понять то, относительно чего нельзя с достоверностью утверждать, что оно доступно сознанию самой смысленной собаки, слона или обезьяны»⁸. И, разумеется,

42

сейчас много тех, кто осознает эту «интеллектуальную пропасть» между человеком и прочими видами. Таким образом в течение более столетия мы имели две существовавшие бок о бок традиции сравнительной психологии. Согласно одной из них, отличие умственных способностей человека от умственных способностей других животных заключается только в степени. Сторонники другой традиции ясно осознавали, что человек уникален по меньшей мере в одном отношении — в том, что он обладает такой способностью, которой не имеет ни одно другое животное. Трудность адекватного *определения* этого различия приводила к тому, что вплоть до настоящего времени этот вопрос оставался открытым. Установление различия между *знаковым* поведением и *символическим* поведением в том виде, в каком оно здесь представлено, может, мы надеемся, содействовать разрешению этой проблемы раз и навсегда.

На самом деле мы очень мало что знаем об органической основе символической способности: мы почти ничего не знаем о нейрологии «символизации». И, судя по всему, очень немногие ученые - анатомы, неврологи или физические антропологи — интересуются этим вопросом. На самом деле, некоторые, судя по всему, даже и не знают о существовании подобной проблемы. Однако обязанность давать объяснение нервной основе «символизации» не входит в компетенцию социолога или культурного антрополога. Напротив, ему надлежит тщательно избегать этого, коль скоро оно не имеет отношения к его проблемам и интересам; это рассмотрение повлекло бы за собой только путаницу. Для социолога или антрополога культуры достаточно принимать как данность свойственную только человеку способность пользоваться символами. Однако на то, как именно он будет использовать этот факт, ни в коей мере не влияет его собственная неспособность (или даже неспособность анатома) описать символический процесс в нейрологических терминах. Однако социологу было бы неплохо узнать то немногое, что неврологи и анатомы уже знают о структурной основе символизации. А потому мы и дадим здесь краткий обзор относящихся к делу главных фактов.

43

Анатомам не удалось обнаружить, почему люди могут использовать символы, а обезьяны — нет. Насколько нам известно, единственное различие между мозгом человека и мозгом обезьяны — количественное: «У человека нет никаких новых разновидностей мозговых клеток или мозговых клеточных соединений», - заметил А.Дж.Карлсон. Равным образом человек как существо, отличное от прочих животных, не обладает и каким-то особым «символическим механизмом». Так называемые речевые участки мозга не следует отождествлять с символизированием. Весьма распространено представление о том, что символизирование или тождественно способности издавать артикулируемые звуки, или зависит от нее. Так, Л.Л.Бернар считает «четвертым великим органическим приобретением человека... его голосовой аппарат... характерный только для него одного». Однако эта концепция ошибочна. Большие обезьяны обладают механизмом, необходимым для произнесения артикулируемых звуков. «Представляется вполне установленным, — пишут Р. М. и А.В.Йеркс в книге "Большие обезьяны", — что моторный механизм голоса этой обезьяны [шимпанзе] пригоден не только для произнесения самых разнообразных звуков, но также и для определенных артикуляций, похожих на человеческие». А физический антрополог ЕАХутон утверждает, что «все человекообразные обезьяны обладают такими голосовыми и мышечными качествами, что они могли бы иметь артикулированную речь в том случае, если бы у них был необходимый для этого интеллект». Более того, как уже давно указывали Декарт и Локк, есть такие птицы, которые и на самом деле произносят артикулируемые звуки, воспроизводящие звуки человеческой речи, но которые, конечно, совершенно неспособны к символизированию. «Речевые участки» мозга — это просто участки, связанные с мышцами языка, с гортанью и т.д. Но, как нам известно, символизация отнюдь не ограничивается использованием этих органов. Можно образовывать символы с помощью любой части тела, которой человек может двигать так, как он хочет⁹.

Конечно, символическая способность возникла в ходе естественных процессов органической эволюции. И мы имеем все основания полагать, что средоточие, если не местопребывание этой способности - это мозг, а особенно — его лобная часть. Человеческий мозг как абсолютно, так и

относительно гораздо больше мозга обезьяны. Мозг среднего взрослого муж-

44
чины имеет объем около 1500 см^3 , мозг гориллы редко превышает 500 см^3 . В относительном измерении человеческий мозг составляет около 1/50 общего веса тела, тогда как вес мозга гориллы составляет от 1/150 до 1/200 ее общего веса¹⁰. При этом лобная доля у человека особенно велика в сравнении с лобной долей обезьяны. Теперь мы знаем, что во многих случаях количественные изменения ведут к качественным различиям. Вода превращается в пар при увеличении количества тепла. Дополнительные сила и скорость приводят к тому, что движущийся аэроплан отрывается от земли и наземное движение преобразуется в полет. Различие между древесным и пшеничным спиртом является качественным выражением количественных различий в пропорциях углерода и водорода. Таким образом, заметное увеличение объема мозга у человека должно привести к появлению *новой разновидности* функции.

VI

Вся культура (цивилизация) находится в зависимости от символа. Именно использование способности к символизации и привело к возникновению культуры, и именно использование символов приводит к тому, что культура может себя продолжать. Без символа не было бы культуры, а человек был бы просто животным, а не человеческим существом.

Артикулируемая речь — это сама форма символического выражения. Устраните из культуры речь — и что тогда останется? Давайте посмотрим.

Без артикулируемой речи у нас не было бы *человеческой* социальной организации. Семьи у нас могли бы быть, но эта форма организации не является характерной только для человека; она не является по сути *человеческой*. Однако у нас не было бы никаких запретов на инцест, никаких правил, предписывающих экзогамию и эндогамию, полигамию или моногамию. Как при отсутствии артикулируемой речи можно было бы предписывать браки с кросскузенами и запрещать браки с параллельными кузенами? Как без речи могли бы существовать правила, запрещающие иметь многих мужей или жен одновременно, но разрешающие иметь их по одному (по одной)?

Без речи у нас не было бы никакой политической, экономической, церковной или военной организации; ника-

45

ких сводов этикета или этики; никаких законов; никакой науки, богословия или литературы; никаких игр или музыки, кроме как на уровне обезьяны. Без артикулируемой речи не имели бы смысла обряды и церемониальные принадлежности. И впрямь, без артикулируемой речи у нас не было бы орудий: мы пользовались бы орудиями лишь время от времени и в незначительном объеме — так, как, по нашим наблюдениям, ими пользуются в настоящее время высшие обезьяны, ибо именно артикулируемая речь преобразовала непрогрессивное использование орудий обезьяной в прогрессивное и приводящее к накоплению навыков использование орудий человеком, человеческим существом.

Одним словом, без символического общения в той или иной форме мы не имели бы культуры. В «Слове было начало» культуры — а также и ее продолжение.

Разумеется, со всей своей культурой человек все еще остается животным и стремится к тем же самым целям, к которым стремятся все прочие живые существа: к сохранению индивида и к продолжению рода. Говоря конкретно, этими целями являются пища, убежище от стихий, защита от врагов, здоровье и потомство. Тот факт, что человек стремится к этим целям точно так же, как это делают все прочие животные, несомненно, и побуждал многих заявлять, что «нет фундаментального различия между поведением человека и прочих живых существ». Однако на самом деле человек от них отличается — не в *целях*, а в *средствах*. Средства человека — это культурные средства: культура — это всего лишь способ жизни человеческого животного. А поскольку эти средства, культура, зависят от той способности, которой обладает только человек, — от способности использовать символы, то различие между поведением человека и всех прочих живых существ является не просто большим, но основополагающим и фундаментальным.

VII

Поведение человека бывает двух различных родов — символическим и несимволическим. Человек зевает, потягивается, кашляет, почесывается, кричит от боли, вздрагивает от страха, «свирепеет» от гнева и так далее. Несимволическое поведение этого рода не является особенностью человека; оно, помимо че-

46

ловека, свойственно не только прочим приматам, но также и многим другим видам животных. Однако человек общается с себе подобными посредством артикулируемой речи, пользуется амулетами, исповедует грехи, устанавливает законы, соблюдает требования этикета,

истолковывает свои сны, классифицирует своих сородичей по определенным категориям и так далее. Этот тип поведения уникален; только человек к нему способен; он является особенностью человека потому, что или состоит из использования символов, или зависит от него. Несимволическое поведение *Homo sapiens*—это поведение человека-животного; символическое поведение—это поведение человека как человеческого существа. Именно символ превратил человека из просто животного в животное человеческое.

Поскольку *человеческое* поведение является поведением символическим и поскольку поведение нижечеловеческих видов является несимволическим, отсюда следует, что о человеческом поведении мы ничего не узнаем из наблюдений или экспериментов над низшими животными. Да, эксперименты с крысами и обезьянами многое прояснили. Благодаря им мы многое узнали о механизмах и процессах поведения млекопитающих или высших позвоночных. Однако они ни в коей мере не способствовали пониманию *человеческого* поведения потому, что символический механизм и все, что является его следствиями, совершенно отсутствуют у низших видов. Что касается неврозов у крыс, то, конечно, любопытно узнать, что крыс можно сделать невротиками. Однако наука, по-видимому, психопатическое поведение человеческих существ лучше понимала до того, как неврозы экспериментальным путем были вызваны у крыс, чем она понимает теперь неврозы крыс. Наше понимание человеческих неврозов помогло нам понять неврозы крыс; фактически мы дали интерпретацию последним в терминах *человеческой* патологии. Но что-то я не вижу, чтобы лабораторные невротические крысы позволили как-то углубить или расширить наше понимание *человеческого* поведения.

Подобно тому как именно символ очеловечил *человечество*, так же очеловечил он и каждого представителя вида. Младенец не является *человеческим существом* до тех пор, пока он не начнет образовывать символы. Как показало исследование «Обезьяна и ребенок» [«The Ape and the Child»], до тех пор, пока ребенок не начнет говорить, нет ничего, что качественно отличало бы его поведение от поведения очень мо-

47

лодой обезьяны. По сути дела, одним из впечатляющих результатов этого восхитительного эксперимента, проведенного профессором Келлоггом и миссис Келлогг, была демонстрация того, сколь обезьяноподобным является дитя *Homo sapiens* до того, как оно начнет говорить. Маленький мальчик научился исключительно проворно лазать вместе с шимпанзе и даже научился, требуя пищу, издавать такие же звуки, как шимпанзе. Келлогги говорят о том, как маленькая обезьяна за время ее пребывания в их доме «очеловечилась». Но вот что на самом деле столь убедительно показал эксперимент, так это полную неспособность обезьяны научиться говорить или даже совершать хоть какой-то прогресс в этом направлении - одним словом, ее неспособность к «очеловечиванию» вообще.

Детеныш вида *Homo sapiens* очеловечивается только тогда и постольку, когда и поскольку он развивает свою символическую способность. Он может войти в мир человеческих существ и принять участие в их делах только посредством артикулируемой речи, не обязательно устной. Теперь можно повторить вопрос, который уже задавался раньше. Как бы мог растущий ребенок узнать и оценить такие вещи, как социальная организация, этика, этикет, ритуал, наука, религия, искусство и игры, если бы не было символического общения? Ответ, разумеется, будет таков, что он не смог бы узнать о подобных вещах ничего и вообще бы не смог их оценить.

Здесь уместен вопрос о «волчьих детях». Вера в то, что бывали такие случаи, когда человеческие детеныши воспитывались волками или другими животными, процветала еще со времен мифа о Ромуле и Реме — и задолго до того. Несмотря на то что было неоднократно доказано, что рассказы о «волчьих детях» или ошибочны, или не подтверждаются адекватными свидетельствами (и доказано, что еще с тех пор, как Блюменбах обнаружил, что так называемый «Дикий Петер» был всего лишь слабоумным мальчиком, изгнанным из дома по случаю появления новой мачехи), эта достойная сожаления легенда все еще процветает и сегодня в кое-каких «научных» кругах. Однако некоторые социологи и психологи нашли этим волчьим питомцам и «диким людям» хорошее применение, показав, что тот представитель *Homo sapiens*, который живет в мире без символов, является не человеческим существом, а зверем. Перефразируя Вольтера, можно было бы сказать, что

48

если бы «волчьи дети» не существовали, «общественным наукам» стоило бы их выдумать. В высшей степени показателен пример детей, которые годами были оторваны от человеческого общения из-за своей слепоты и глухоты, но которые в конце концов наладили общение с себе

подобными на символическом уровне. Особенно поучителен случай с Элен Келлер, хотя имеют большую ценность и случаи с Лорой Бриджмен, Мэри Хертин и другими".

В очень раннем возрасте Элен Келлер ослепла и оглохла в результате болезни. Она достигла детского возраста без символических контактов с кем-либо. Описания того, какой она была в возрасте семи лет, в то время, когда к ней домой пришла ее учительница, мисс Салливан, не обнаруживают в поведении Элен вообще никаких *человеческих* свойств. Она была упрямым, недисциплинированным и непокорным маленьким животным¹².

В течение одного-двух дней после своего появления в доме Келлеров мисс Салливан учила Элен ее первому слову, которое она по буквам писала на ее ладони. Однако это слово было только знаком, а не символом. Недели спустя Элен знала несколько слов, но, как сообщает мисс Салливан, у нее не было «ни малейшего представления ни о том, как их использовать, ни о том, что все имеет свое имя». Через три недели Элен выучила восемнадцать существительных и три глагола. Однако она по-прежнему оставалась на уровне знаков; она по-прежнему не имела никакого понятия о том, что «все имеет свое имя».

Элен путала слова-знаки для обозначения «кружки» и «воды», по всей видимости, потому, что и то, и другое ассоциировалось с питьем. Мисс Салливан предприняла несколько попыток прояснить эту путаницу, но безуспешно. Однако как-то утром, примерно месяц спустя после появления мисс Салливан, они вдвоем пошли в сад к водокачке. То, что произошло дальше, лучше всего рассказать ее собственными словами:

«Я заставила Элен подставить свою кружку под струю, пока я качала. Как только холодная вода, наполняя кружку, полилась, я написала на свободной ладони Элен "в-о-д-а". Слово, которое так тесно совпадало с ощущением омывающей ее руки холодной воды, по всей видимо-

сти, поразило ее. Она выронила кружку и остановилась, словно парализованная. Ее лицо осветилось новым светом. Она несколько раз написала "вода". Затем она упала на землю и спросила, как это называется, указав на водокачку и на шпалеру и, внезапно обернувшись ко мне, спросила, как мое имя... *За несколько часов она добавила к своему лексикону тридцать новых слов*».

Однако теперь эти слова были уже чем-то большим, чем просто знаки, какими они являются для собаки и какими они были для Элен до того момента. Они были *символами*. Элен наконец нащупала и повернула тот ключ, который впервые открыл для нее вход в новую вселенную — в мир человеческих существ. Этот изумительный опыт Элен описывает сама:

«Мы пошли по тропке к колодцу, привлеченные ароматом жимолости, которой он был окружен. Кто-то качал воду, и моя учительница подставила мою руку под струю. Как только холодная вода хлынула на одну мою руку, она стала писать на другой слово "вода" — сначала медленно, а потом быстро. Я стояла неподвижно, все мое внимание было приковано к движению ее пальцев. Внезапно я почувствовала смутное ощущение чего-то забытого — трепета возвращающейся мысли; и мне каким-то образом *открылась тайна языка*. Я знала, что "в-о-д-а" означает чудесную прохладу чего-то льющегося на мою ладонь. Это живое слово пробудило мою душу, подарило ей свет, надежду, радость, освободило ее!»

И тут наступило преображение. Мисс Салливан удалось затронуть символический механизм Элен и привести его в движение. Элен, со своей стороны, восприняла внешний мир посредством этого механизма, который все эти годы оставался неподвижным и инертным, в темном и немом заключении, скрытый для глаз, которые не могли видеть, и ушами, которые не могли слышать. Но вот она пересекла границу и вступила на новую землю. С этого момента ее прогресс должен был быть быстрым.

«Я ушла от колодца, — рассказывает Элен, — переполненная желанием учиться. У всего было свое имя, и каж-

50

дое имя порождало новую мысль. Когда мы вернулись домой, каждый предмет, к которому я прикасалась, казался мне полным трепета жизни. Это было потому, что я увидела все тем странным новым зрением, которое я обрела».

Элен быстро очеловечилась. «Я вижу у Элен улучшения день ото дня, — писала мисс Салливан в своем дневнике, — *почти час от часу*. Теперь все должно иметь имя... Она перестает пользоваться теми знаками и той мимикой, которой она пользовалась раньше, как только у нее появляются слова, чтобы их заменить... Мы замечаем, что с каждым днем ее лицо становится все выразительнее...»

Трудно себе представить более красноречивое и убедительное свидетельство значения символов и той огромной пропасти, которая разделяет человеческое сознание и сознание, лишенное символов.

VIII

Итог. Естественные процессы биологической эволюции привели к появлению у человека и только у человека новой и отличительной способности — способности использовать символы. Самой важной

формой человеческого выражения является артикулируемая речь. Артикулируемая речь означает обмен мыслями; обмен мыслями означает сохранение — традицию, а сохранение означает накопление и прогресс. Возникновение способности к символизированию имело своим результатом возникновение нового порядка явлений — экстрасоматического, культурного порядка. Все цивилизации родились из использования символов и благодаря этому сохраняются. Культура, или цивилизация, является лишь особым видом той формы, которую принимает биологическая, направленная на поддержание жизни деятельность особого животного — человека.

Человеческое поведение — это символическое поведение; если оно не символическое, то оно и не человеческое. Детеныш рода *Homo sapiens* становится человеческим существом лишь тогда, когда он вступает в тот порядок явлений, каким является культура, и участвует в нем. Ключ к этому миру и средство соучастия в нем — символ.

51

Глава третья

Об использовании орудий приматами

«Орудия x символы = культура»

Человека зачастую характеризовали как «использующее орудия животное», что подразумевало, будто никакие другие животные орудиями не пользуются. Говорят, что Бенджамин Франклин пошел дальше* и определил человека как *изготавливающее* орудия животное. Столетием позже, когда все обсуждали дарвинизм, многие образованные люди были готовы допустить, что пользоваться орудиями могут и другие животные, но они настаивали на том, что изготавливать их может один только человек. Так, например, герцог Аргильский в своем «Первобытном человеке» [«Primeval Man»] говорил о том, что огромная «пропасть», «неизмеримое расстояние»¹ отделяет человека от животных — если говорить об использовании орудий. Он допускал, что некоторые из низших животных используют орудия, однако настаивал на том, что «они никогда и ни в каких случаях не использовали приспособлений, сделанных ими самими». Эдвард Клодд также настаивал на том, что «если человек не является единственным из тех, кто использует орудия, то не является он и единственным среди приматов существом, которое изготавливает орудия»². Дарвин, не желая заходить дальше того, чем это позволяли имевшиеся в его время факты, мудро оставил вопрос открытым. А в наши дни благодаря, в частности, наблюдениям и экспериментам, проводившимся Вольфгангом Кёглером среди шимпанзе, и описанным в его восхитительной книге «Ментальность обезьян» [«Mentality of Apes»], мы знаем, что

* Множество сборников цитат приписывают Франклину это определение. Хотя автор не располагал временем, достаточным для переработки его Полного собрания сочинений, серьезное исследование не сумело обнаружить этого высказывания в работах Франклина. Так на самом ли деле Франклин это сказал, или это просто научная легенда?

52

обезьяны могут изготавливать орудия и изготавливают их. Этот факт признан доказанным такими исследователями приматов, как Р.В. Йеркс, Е.А. Хугон, Т.К. Шниерла и АЛ. Крё-бер. И тем не менее мы все еще не испытываем охоты включать человекоподобных в категорию изготавливающих орудия. Так, английский антрополог Грэхем Кларк в своей недавней работе «От дикости к цивилизации» [«From Savagery to Civilization»] утверждает, что «осмысленное использование орудий и их целенаправленное изготовление характерно только для человека» (с. 7). Да и Вильгельм Шмидт, глава так называемой *Kulturkreis* [«культурный круг»] — школы в антропологии, не желает признать того, что низшие приматы способны даже использовать «настоящие орудия», не говоря о том, чтобы их изготавливать³.

Проводившиеся в последние десятилетия научные исследования обезьян показали, что они замечательно ловко и по-разному пользуются орудиями. Они охотно используют палки в качестве рычагов; они строят пирамиды из коробок, они пользуются палками, чтобы копать, используя и в других целях в качестве орудий великое множество разных материалов. Но еще замечательнее то, что обезьяны (шимпанзе) показали себя способными изобретать — в процессе понимания и интуиции — орудия и изготавливать их в тех случаях, когда требуется искусственно создавать материалы. Султан, один из тех шимпанзе, за которыми наблюдал Кёглер, составил комбинацию из двух палок, воткнул конец одной из них в полый конец другой, тем самым изготовив орудие, достаточно длинное для того, чтобы достать пищу, которая до тех пор была для него недостижимой. «То, что соединенные палки и считались настоящим орудием, и в таком качестве использовались, и использовались не просто случайно, — пишет Шниерла, специалист в области сравнительной психологии, — доказывается тем фактом, что когда палки были разделены, животное тотчас же соединило их так, что это предполагало понимание их совместного функционирования»⁴. Обезьяна даже умудрилась соединить таким же образом три палки. Однажды, когда одна палка оказалась слишком длинной для того, чтобы вставить ее в полый конец другой, Султан жевал ее до тех пор, пока она наконец не подошла. Шимпанзе без

труда строят пирамиды из коробок - иногда в четыре или пять ярусов, — чтобы достать прежде не доступную им пищу. Таким

53

образом они демонстрируют свою способность изменять и пересоздавать окружающую их среду, соотносить одну вещь с другой посредством их физических свойств, что и является сутью процесса обращения с орудиями.

А если так, то естественно встает вопрос о том, почему у обезьян нет культуры — по меньшей мере материальной культуры. Почему использование орудий обезьянами не является тем же накопительным и прогрессивным явлением, что у людей?

Ограничения в использовании орудий обезьянами не проистекают, судя по всему, от недостатков их анатомии или органов чувств. Органы чувств обезьян, за исключением чувства равновесия, почти так же хороши и пригодны для пользования материальными объектами, как и органы чувств людей. Нельзя сказать и того, чтобы обезьяны могли пользоваться лишь грубыми орудиями или такими орудиями, которые требуют скорее грубой силы, чем деликатного обращения. Они могут ловко обращаться с веревками и соломинками; они способны ловко вынимать занозы из пальцев своих рук и ног. Одна из наблюдаемых шимпанзе быстро научилась продевать нитку в иголку. Маленькая Гуа, детеныш шимпанзе в эксперименте Келлоггов, научилась есть ложкой более проворно, чем это делал обучавшийся вместе с ней ребенок. Она выказала себя ловкой и умной и в разрешении проблемы с «подвешенным пирожком», а также в добывании пищи с помощью мотыги. Таким образом, ясно, что ограничения, связанные с использованием орудий обезьянами, не являются по своему характеру физическими. Вот как это выразил профессор Е А Хутон:

«В результате наблюдений над человекообразными обезьянами очевидно, что их способности к использованию орудий вовсе не ограничены устройством их рук, несмотря на относительную грубость их членов, что, несомненно, является результатом того, что они активно двигают руками и на них висят... Я не думаю, чтобы человекообразные обезьяны были неспособны совершать руками большинство из тех обычных движений, которые человек совершает своими руками»⁵.

Профессор Р.Г. Лоуи предположил, что причиной отсутствия у обезьян культуры является их неспособность переда-

54

вать свои знания об орудиях и свой опыт обращения с ними посредством подражания. «Если бы его соседи стали ему подражать, — говорит профессор Лоуи о шимпанзе, который изобретает и использует орудие, — если бы он научил их своим умениям и все они передали бы их своему потомству, то шимпанзе оказались бы на столбовой дорожке культуры. Но они ничего такого не делают»⁶. Судя по всему, профессор Лоуи располагает неверными сведениями об обезьянах. Согласно таким авторитетам, как Р.М. и А.В. Йерксы, «шимпанзе повсеместно и очень легко подражают действиям»⁷. Множество примеров того, как опыт передается путем подражания, можно найти также и в книге Кёглера «Ментальность обезьян». Есть основание полагать, что обезьяны действительно научают обезьян. Как это еще давно заметил Э.Б. Тайлор, «способность к обучению посредством подражания проявляется у обезьян почти по-человечески»⁸. Таким образом, причины отсутствия материальной культуры следует искать не здесь.

Вряд ли можно выдвинуть тот аргумент, что материальной культуры у обезьян нет потому, что они не испытывают в ней потребности, или потому, что они не могут получить от нее никаких преимуществ или пользы. В первую очередь мы должны отметить, что рычаги, молотки, палки для копания, палки для помешивания, орудия для метания и т.д. на деле используются обезьянами в целях практической выгоды. Так почему бы для самозащиты им не воспользоваться копьями и кинжалами? Почему бы им не воспользоваться сумками, чтобы переносить в них или складывать в них пищу или что-нибудь другое? Если от практического и утилитарного обратиться к эстетическому и рекреационному и отметить любовь шимпанзе к играм, пляскам и самоукрашению, то разве нельзя сказать, что барабаны, погремушки, ожерелья и бусы и многие другие подобные вещи не станут для обезьяньего сердца источником бесконечного удовольствия и удовлетворения? И впрямь: обезьяна может использовать культуру и наслаждаться ею с тем же успехом, что и ее человеческий родственник.

Так почему же тогда у обезьян нет материальной культуры? Согласно профессору Хугону, это проистекает от «отсутствия мозгов» или «отсутствия ума»⁹. Это, по нашему мнению, достаточно верно, но этот ответ недостаточен. Просто сказать об «отсутствии мозгов» — значит очень мало что сказать о различии в использовании орудий человеком и обезьяной.

55

Сущностное различие между обезьянами и людьми в отношении использования орудий состоит, как мы уже видели, не в том, что человек более ловок, разносторонен или даже изобретателен. Строго говоря, изобретательскую способность человека зачастую переоценивают. Археологические данные о культурном развитии делают очевидным, что вплоть до относительно недавних времен изобретения

были крайне редки; тысячи лет могли пройти между появлением шила и изобретением иглы - хотя, чтобы добиться этого преимущества, нужно было только всего и сделать, что просверлить дырочку в тупом конце шила. Изобретение парохода зачастую считают великим достижением, каковым оно и является на деле. И тем не менее оно состояло всего лишь из соединения уже существующих орудий - двигателя и корабля — путем их сочетания. Но это могут делать и шимпанзе. Различие между человеком и обезьяной не заключено и в способности подражать, передавать другим свой связанный с употреблением орудий опыт, поскольку, как мы уже отмечали, обезьяны это делают свободно. Фундаментальное различие заключается в том, что использование орудий является у людей накопительным и прогрессивным процессом, тогда как у обезьян оно не является ни тем, ни другим. Это не означает ни того, что отдельная обезьяна не совершает никакого прогресса в использовании ею орудий, ни того, что она не может расширить «репертуар» своего орудийного поведения. Нет, мы имеем в виду совсем другое — то, что обезьяны как вид не совершают прогресса в использовании орудий; новое поколение не добивается больших успехов, чем предыдущее. А вот с человеком, разумеется, все происходит как раз наоборот: каждое поколение может развивать и дополнять орудия и методы, созданные предшественниками. Именно этот процесс накопления и технологического прогресса поднял человечество от уровня животного и привел его через рабство и варварство к цивилизации.

И тем не менее наш вопрос все еще остается без ответа: «Почему существует это различие между человеком и обезьяной?»

Использование орудий людьми является особым видом деятельности, который в психологическом смысле фундаментально и качественно отличен от использования орудий обезьянами. У обезьян использование орудий является концептуальным процессом в той же степени, что и процессом

56

нейро-сенсорно-мышечным. Под «концептуальностью» мы понимаем формирование обезьяной такой конфигурации поведения, в которой обезьяна, орудие и та вещь, к которой должно быть применено орудие, функционально соотношены друг с другом. Обезьяна способна разрешать встающие перед ней проблемы посредством проникновения и понимания, имплицитно принимая решение до того, как она выразит его в действии. Именно это мы и имеем в виду, говоря о концептуальности. У человеческого рода орудийный процесс также является по своему характеру концептуальным и нейро-сенсорно-мышечным. Однако одним только этим дело не ограничивается: этот процесс является также и символическим. Человеческие существа выражают свои понятия в символической форме. Таким образом, они обладают не только орудиями и понятиями орудий, но также словами для обозначения орудий и ими пользуются: «топор», «нож», «молоток» и т.д. Антропоидное орудийное поведение было преобразовано в человеческое орудийное поведение именно благодаря внедрению в орудийный процесс символов, образованных словами.

Мы должны различать два аспекта процесса использования орудий — внутриорганизменный и внеорганизменный, субъективный и открытый, или эксплицитный. С одной стороны, мы имеем чувственное восприятие животным орудий и других материальных объектов внешнего мира и его телесные реакции на них. С другой стороны, имеются те внутренние, нервные процессы воображения и интуиции, в которых формируются те модели поведения, которые должны быть выражены открыто. Одним словом, мы имеем внутренний, психический, аспект использования орудий и внешний, моторный, аспект.

Важной характерной чертой орудийного поведения обезьяны является то, что оно представляет собой прерывистый психологический процесс. В своем открытом, моторном аспекте прерывистость опыта использования орудий является, разумеется, неизбежной; невозможно оперировать орудиями постоянно. Однако у обезьяны опыт использования орудий является прерывистым как с субъективной стороны, так и с объективной. «За пределами видимости нашего сознания» — это выражение превосходно характеризует ментальность обезьяны. Кёглер замечает, что «исчезновение большого (или умирающе-

57

го) животного [шимпанзе] не произвело существенного впечатления на остальных — стоило ему только исчезнуть из их поля зрения»¹⁰. У обезьян имеются своего рода предусмотрительность и своего рода непредусмотрительность. Однако характерной чертой их психической жизни являются «необычайно тесные границы» того временного мира, в котором они живут; это, согласно Кёглеру, составляет «главное различие... между человекоподобными и даже самыми примитивными человеческими существами»¹¹. Обезьяна живет в тесном мире. Пространственно он ограничен тем, что воспринимается ее органами чувств, а во временном плане он ограничен настоящим моментом — пожалуй, с кое-какими временными рассветными проблесками и предчувствиями и

сумеречным светом воспоминаний. Таким образом, орудийный опыт обезьяны представляет собой череду не связанных между собой эпизодов. Она манипулирует орудием, а потом его кладет. Когда обезьяна сталкивается с «орудийной ситуацией», она оценивает ситуацию, формулирует план, приводит его в исполнение, разрешает свою проблему—вот и все. Во внутреннем субъективном процессе орудийный опыт обезьяны ограничен внешним и открытым миром. Таким образом, использование орудий обезьянами представляет собой прерывистый психологический процесс как в субъективном, так и в объективном плане.

Орудийный опыт человека совершенно другой. Внешне использование орудий является тем прерывистым процессом, каким он, несомненно, и должен быть. Однако в субъективном плане использование орудий человеком является непрерывным и постоянным.

Человек отличается от обезьян и, насколько нам известно, по сути дела, от всех живых существ тем, что он способен к символическому поведению. С помощью слов человек создает новый мир — мир идей и философий. В этом мире человек живет так же по-настоящему, как и в физическом мире его чувств. И впрямь: человек ощущает, что фундаментальное качество его существования состоит в том, что он заселяет этот мир символов и идей — или, как он его иногда называет, мир ума и духа. Этот мир идей обретает то постоянство и ту непрерывность, которых никогда не имеет внешний мир чувств. Он состоит не только из настоящего, но также из прошлого и будущего. Время — это не последовательность не связанных между собой эпизодов, но континуум, простирающийся в бес-

58

конечность в обоих направлениях — из вечности в вечность. Как это удачно выразил Джон Дьюи,

«человек отличается от низших животных потому, что он сохраняет свои прошлые опыты... У животных опыт погибает сразу же после того, как он происходит, и каждое новое деяние или страдание стоит особняком. А вот человек живет в том мире, где каждое событие наполнено отзвуками того и воспоминаниями о том, что уже ушло и где каждое происшествие напоминает о чем-то другом. Потому-то он, в отличие от скотов полевых, живет не в мире чисто физических вещей, но в мире знаков и символов»¹².

Этот внутренний мир идей, в котором живет человек, представляется ему более реальным, чем внешний мир чувств. Классический пример этого мы имеем в философии идеализма: сначала возникают идеи; они являются реальными вещами; они будут существовать всегда; материальные объекты и чувственные опыты — это всего лишь несовершенные и эфемерные проявления Идей*. По сути, ту же самую идею, хотя, вероятно, в более примитивной и более наглядной форме, мы имеем в христианском представлении о Слове: «В начале было Слово». Слово является еще и созидательным: благодаря произнесенному слову возник мир. А еще Слово стало плотью (Ин. 1,14). Таким образом в наивных философиях человека сначала появляются идеи и слова. Они «более реальны», чем чувственные вещи. Они постоянны и вечны.

В таком вот мире, как этот, человек узнает орудия и действует ими. Орудие для него — это не чисто материальный объект или даже не тот чувственный образ, каким он может быть для обезьяны. Это еще и идея. Это часть того не имеющего времени внутреннего мира, в котором живет человек. Это не что-то такое, что существует лишь миг: оно функционирует в живом прошлом и проецируется в то будущее, которое еще не возникло. Орудие в сознании человека, как платоновские идеи в уме Бога, вечно. Поэтому орудийный опыт для

* Платон считал, что Идеи скорее «хранятся в сознании Бога», чем возникают и действуют в человеческом сознании. Но человеку свойственно ошибочно считать себя Богом; даже великие философы порой совершают эту ошибку.

59

человека — это нечто большее, чем череда не связанных между собой эпизодов, эпизодов

хватания орудий, пользования ими и откладывания их в сторону. Эти открытые действия являются всего лишь осуществляемыми время от времени выражениями того понятийного опыта в нем, который постоянен и непрерывен.

Вот какво различие между обезьяной и человеком: для обезьяны орудийный опыт является чередой прерывающихся эпизодов; внутренне опыт и начинается открытым действием, и завершается им. Для человека орудийный опыт — это континуум. И хотя открытое выражение этого опыта является прерывистым и эпизодическим, внутренний опыт представляет собой непрерывный поток. И эта непрерывность опыта становится возможной благодаря символу, воплощенной в слове идее.

Когда профессор Лоуи причиной отсутствия у обезьяны культуры предлагает считать ее неспособность подражать, а потому и передавать и увековечивать орудийный опыт, он и впрямь оказывается на правильном пути, хотя и исходит из ложной посылки. Потому что он пытается уразуметь постоянство опыта. Сходным образом и профессор А.Л. Кребер, рассуждая об «изобретательной, но бескультурной обезьяне», предполагает, что, «вероятно, существенным источником культуры являются именно эти передающие и сохраняющие элементы, эти соотносящие или соединяющие факторы, которые социологи на самом деле изучают, хотя они и склонны считать их имеющими в конечном счете второстепенное значение в сравнении с динамическим феноменом изобретения»¹³.

Культура без непрерывности опыта, разумеется, невозможна. Но какого типа непрерывность опыта необходима культуре? Это не такая непрерывность, которая возникает в результате передачи опыта путем подражания, поскольку мы обнаруживаем ее и среди обезьян. Ясно, что существенное значение имеет здесь непрерывность как нечто скорее субъективное, чем объективное, или открытое. Как мы уже показывали, именно символ (а особенно в его словесной форме) и обеспечивает этот элемент непрерывности в орудийном опыте человека. И наконец, именно этот фактор непрерывности в орудийном опыте человека и делает возможными накопление и прогресс — одним словом, материальную культуру.

60

Глава четвертая

Сознание — это процесс сознания

«Мы в мире спорили бы гораздо меньше, если бы слова принимались за то, чем они являются, — всего лишь за знаки наших идей, а не за сами по себе вещи».

Локк. «Опыт о человеческом разуме»

61

Проблема отношения между телом и сознанием занимала философов и ученых со времен зарождения мысли, и многим кажется, что теперь она так же далека от разрешения, как и тогда. Ее называли центральной проблемой всякой философии — как фундаментальной, так и теории познания, как этики, так и религии. Однако не менее фундаментальное значение она имеет для психологии и для физической науки...»

Так начинается статья «Тело и сознание» в «Энциклопедии религии и этики» Джеймса Льюиса Мак-Интайра, андерсеновского преподавателя сравнительной психологии университета Абердина. Сотни книг, тысячи выступлений и статей были посвящены проблеме «сознание — тело». Как может тело обладать сознанием? Как может сознание обладать телом? Что реально - тело или сознание? Каким образом тело и сознание сочленяются друг с другом? Таковы некоторые из тех вопросов, которые терзают человечество вот уже много веков. И «многим кажется, что теперь они так же далеки от разрешения, как и тогда».

Так почему же «решение» так и не было найдено? В чем здесь трудность?

В этой статье мы отстаиваем тезис о том, что «решение» не было найдено потому, что проблема эта - ложная, чем-то сродни парадоксам Зенона. Трудность имеет здесь словесное происхождение: мы ее создали сами. Если выразить проблему другими словами, то «проблема» исчезает: стоит только употребить слово «сознание» в глагольном значении, а не как существительное, как сразу же не

останется проблемы — «фундаментальной как для теории познания, так и для этики, и для психологии, и для науки» или для чего-либо еще. Сознание — это процесс осуществления сознания: это поведение и реагирование живого организма как целого, как единого.

Давным-давно, в некотором государстве людей заботила проблема Голшока. Никто не знал *точно*, что такое Голшок, но все были согласны с тем, что он (она или оно) имеет

необыкновенную важность и что их существование и благополучие в значительной мере зависят от Голшока. Многие лучшие умы этого народа всю свою жизнь посвящали изучению Голшока. Результаты их мучительных трудов записывались, а их рассуждения имели большой вес. Было издано распоряжение, согласно которому вся общественная жизнь должна протекать в соответствии с принципами Голшока в том виде, как они изложены мудрецами. И конечно, было необходимо время от времени казнить людей за то, что они не соблюдали эти принципы. Казнь обычно заключалась в том, что их сжигали заживо. Так тянулось веками. Но не все люди были довольны. Некоторым хотелось узнать, чем же на самом деле является Голшок — если он является хоть чем-нибудь. Но им так и не удавалось обнаружить ничего, кроме слов — за исключением того, что они узнавали во время проходивших порою сожжений бунтовщиков.

Но наконец кто-то все-таки нашел выход из этого тупика. Он без обиняков объявил, что вся эта возня с Гол-шоком, от начала и до конца — это всего лишь «слова, слова, слова» и что мудрецы веками бегали за собственными хвостами, но и «теперь они так же далеки от решения, как и тогда». Более того, он провозгласил, что если люди будут жить в соответствии с человеческими принципами, а не с принципа Голшока, то они станут гораздо лучше. Естественно, мудрецы приговорили его к сожжению, а его пепел развеяли по ветру. Но было уже слишком поздно. Тайна вырвалась наружу. Простые люди вокруг говорили: «Никакого Голшока нет». И после этого они зажили счастливо.

То же самое произошло и с «Сознанием». «Сознание» — это существительное. Существительное — это название чего-либо. А если так, то во Вселенной должно

62

быть что-то такое, что и *является* сознанием*. У человека есть сознание, и он может его «потерять». Следовательно, сознание, некое существо, «вещь в себе», было создано и спроецировано в космос. А потом люди начали пытаться отыскать его так же, как все эти многие годы они мучительно искали Истину, Добро и Красоту. С таким же успехом можно было бы искать космос и для VI. Философское бегание за своим хвостом, и ничего более. Живые организмы следует отличать от неживых систем. Живые организмы извлекают вещества из окружающей их среды и включают их в свои собственные структуры. Они забирают свободную энергию из внешнего мира и используют ее для того, чтобы поддерживать себя, расширять сферу своего обитания и продолжать свой род. Они едят, растут и производят себе подобных, они имеют клеточную структуру. Мы можем выделить две разновидности движений или реакций живых организмов — внут-риорганизменные и внеорганизменные. Первая разновидность включает в себя отношения части к части и части к целому. Вторая разновидность включает в себя отношения организма как целого к внешнему миру. Именно реакции организма как целого, как согласованного единства, на внешний мир мы и можем назвать *сознанием* или процессом *осуществления сознания*.

Это приводит нас к положениям типа «у устрицы есть сознание». Сходным образом и у редиски, и у лишайника и т.д. «есть сознание». Может быть, фраза о том, что у ре-
* С аналогичной ситуацией мы сталкиваемся в истории физической теории. «Тот неизвестный, который изобрел слово "теплота", — говорит Анри Пуанкаре в своей "Ценности науки", — ввел в заблуждение целые поколения. Теплоту понимали как вещество просто потому, что она обозначалась именем существительным». А вещества обладают весом. Однако когда в конце концов было открыто, что нагретые тела (то есть «содержащие больше теплоты») весят не больше, чем холодные, то есть содержащие меньше теплоты, то из этого не был сделан логический вывод о том, что теплота - это *не* вещество. Наоборот, власть слов над человеком была столь сильна, что он продолжал мыслить о теплоте как о веществе, хотя он и пришел к выводу, что должны быть и *невесомые* вещества. Потребовалось много времени для того, чтобы осознать, что *теплота* - это не *вещь*, а *действие*.

63

диски «есть сознание», и звучит нелепо. Но вовсе не будет звучать нелепо, если сказать, что редиска *существует сознательно*, т.е. реагирует на свой внешний мир как живой организм. Власть слов над нами столь сильна, что даже такое небольшое изменение, как замена субстантивного словоупотребления глагольным, приводит к тому, что весь мир начинает выглядеть по-иному. А если так, то сознание (или процесс осуществления сознания) со-временно и со-про-странственно с жизнью. Оно является внеорганизменным аспектом того класса движений, который присущ материальным системам, имеющим клеточную структуру*. Возвращаясь к исходной точке, спросим себя: «Что такое сознание? Как может сознание обладать телом?» Решение будет следующим: сознание — это *процесс* осуществления сознания, это

реагирующие организм как целого, как согласованного единства (в отличие от реагирования частей организма относительно других частей). Сознание — это функция тела. «Органом» сознания является весь организм, функционирующий как одно целое. Сознание для тела — это то же самое, что разрезание для ножа».

Однако Александр *просто разрезал* гордиев узел, а не стал его развязывать. Да и мы не разрешили проблему «тело — сознание», поскольку в той ее форме, в которой она беспокоила мыслящую часть человечества, она неразрешима. Однако мы от нее отделались. Мы не доказали

* Изданный Н. С. Уорреном «Психологический словарь» определяет *сознание* как «общую сумму всех тех действий организма, посредством которых он реагирует на внешние силы как интегрированная, динамическая система».

" После того как были написаны эти строки, я прочитал, что живший в V в. нашей эры китайский философ Фань Чжэнь сказал то же самое и почти теми же словами: «Тело — это материальная основа духа, а дух — это всего лишь функционирование духа. Дух по отношению к телу является тем же, чем по отношению к острому ножу является острота. Мы никогда не встречались с тем, чтобы острота существовала и после того, как нож уже сломался. Так как же мы можем допустить, что дух продолжает существовать после смерти тела?» - процитировано Ху Шином на симпозиуме «Живые философии» (Нью-Йорк, 1931), с.243-244. Аристотель тоже отвергал все попытки сделать душу «вещью или существом». Вместо этого он рассматривал ее «как функцию организма», как «класс движений». (Бретт, 1929, с.707).

64

(да это и не может быть доказано), что имеется некое космическое существо, т.е. сознание, которое существует независимо от тел. Мы не доказали того, что «фундаментальная реальность» — это отнюдь не сознание, по отношению к которому тела являются всего лишь материальными выражениями. Насколько мне известно, не существует убедительного доказательства того, что Санта-Клауса нет. Человечество зачастую прогрессирует не благодаря тому, что оно опровергает предположения, но благодаря тому, что попросту их перерастает.

Проблема «сознание — тело» является частью дискуссии о витализме и механицизме. Еще никто не доказал неистинности теории витализма, однако и ученые, и многие философы согласны с тем, что пришло время, когда ее стоило бы проигнорировать как ту устаревшую теорию, которую мы переросли, и, самое главное, как бесплодную. Это не означает того, что философия механицизма — это Истина (с большой буквы), а теория витализма — Ложь. Это означает, что механицизм был плодотворным, продуктивным, а витализм — бесплодным. Витализм, заявляет профессор Г.Г. Ньюмен, представляет собой такое воззрение, которое «прямо противоположно тем, которые привели ко всем тем достижениям научного прогресса, которые мы имеем»¹. Биологи «придерживались материалистического или механистического объяснения жизни просто потому, что оно было единственным возможным способом достижения прогресса»² (курсив автора), — заявляет выдающийся палеобиолог профессор Эрмин К. Кейз. Как это еще давно прояснил Т. Г. Гексли,

*«само по себе не имеет существенного значения, выражаем ли мы явления материи в терминах духа или явления духа — в терминах материи: материю стоит рассматривать в качестве формы мышления; мышление должно рассматриваться в качестве свойства материи... Однако ввиду прогресса науки материалистическую терминологию стоит во всех отношениях предпочесть, поскольку она связывает мышление с другими явлениями Вселенной... тогда как спиритуалистическая терминология в высшей степени бесплодна и не ведет ни к чему другому, кроме темноты и смешения понятий»*³.

65

Отсюда и проистекает важность терминологии. Слова — это и проводники, и инструменты мышления. Иные из них заводят нас в тупики, другие же приводят к плодородным нивам. Таким образом, хотя мы и не «доказали», что сознание — это не некая космическая сущность, или доказали, что она не является «реальной реальностью», однако мы показали, что эта точка зрения суха и бесплодна в ее лучших проявлениях, а в худших она сбивает с толку и парализует. Противоположная точка зрения (то, что сознание — это процесс осуществления сознания или поведения и что сознание является функцией тела) освобождает нас от словесной порабощенности бесплодной и парализующей метафизикой и делает нас свободными сеять и собирать плоды на том поле, которое принесет урожай.

Глава пятая

Расширение диапазона науки

«Всякий, кто знаком с историей науки, признает, что во все времена ее прогресс означал (а теперь более чем

когда-либо означает) расширение сферы того, что мы называем материей и причинностью, и сопутствующее этому постепенное изгнание из всех сфер человеческой мысли того, что мы называем духом и спонтанностью...»
Т.Г. Гексли. «Физическая основа жизни»

Если посмотреть на историю науки, то с первого же взгляда мы увидим, что прогресс не был единообразным и равномерным на всех направлениях. Продвижение в одних направлениях происходило быстрее, чем в других. В астрономии и физике произошел более значительный прогресс, чем в биологии; физиология как наука гораздо более продвинута, чем психология, а психология — наука более старая и более зрелая, чем социология. Разумеется, невозможно назвать точную дату появления каждой из наук: одна дата там накладывалась на другую, а развитие во многих из них (если не во всех) совершалось одновременно. И тем не менее очевидно, что некоторые науки по отношению к другим являются и более старшими, и более зрелыми. Поскольку существует тесное соотношение между возрастом науки и степенью ее развития, оба этих фактора мы можем рассматривать как один. А если так, то мы можем выстроить науки в порядке их возникновения и степени зрелости.

Предельно обобщая, можно сказать, что физические науки появились раньше и в своем развитии продвинулись дальше, чем науки биологические; биологические же науки обрели форму раньше и в своем развитии продвинулись дальше, чем науки социальные.

Естественным образом возникает следующий вопрос: «Почему так произошло? Почему в истории науки мы обнаруживаем именно такой порядок — как в отношении времени, так и в отношении степени развития?»

67

Социальные науки	Культурная антропология Социология Социальная психология
Биологические науки	Психология Физиология Анатомия
Физические науки	Химия Физики Астрономия

Одной из самых примечательных попыток ответить на этот вопрос была попытка Опоста Конта. В своей «Позитивной философии» Конт излагает и объясняет «иерархию наук». Его классификация по сути такая же, как и наша. Он различает, по порядку, «пять фундаментальных наук... астрономию, физику, химию, психологию и, наконец, социальную физику [т.е. социологию]» (с. 46). Однако вместо того чтобы сгруппировать науки по трем категориям, как это сделали мы, он подразделяет их на две — на «неорганическую физику», которая включает астрономию, физику и химию, и «органическую физику», охватывающую физиологию и социологию (с. 44-45). Хотя и не отделяя «психологию» от «физиологии», психологические явления Конт рассматривает в книге V («Биология»).

Герберт Спенсер также интересовался развитием науки и классификацией, или порядком, наук. В 1854 г. в очерке под названием «О происхождении науки» он подверг критике теорию Конта о последовательности наук. Спенсер заявляет, что «на протяжении всего хода их эволюции существовало постоянное согласие наук» (с. 143). Он пишет:

«Представление о *последовательной* классификации наук ошибочно... науки нельзя правильно расположить ни в каком линейном порядке... Не существует "истинного *родства* наук". Вся эта гипотеза в основе своей ошибочна» (с. 144; см. также с. 190—193).

Я не уверен, что в полной мере понял аргументацию Спенсера. На протяжении всего этого очерка он представ-

68

ляет науку в виде совокупного продукта многостороннего психологического процесса. Однако (возможно, за исключением намека на «социальные науки» в древние времена) он не показывает и не пытается показать, что физические науки не созрели раньше, чем науки биологические, а эти, в свою очередь, раньше, чем науки социальные.

Десять лет спустя в «Классификации наук» (1864) Спенсер опять возвращается к той же теме и опять оспаривает иерархию Конта. Однако в конце концов он приходит, по сути, к тому порядку,

что и Конт. Лестер Ф. Уорд в своей «Динамичной социологии» отметил сходство в этом пункте Конта и Спенсера. Однако когда он повторил то же наблюдение в работе «Место социологии среди наук», в ответ он получил резкое письмо от Спенсера, который опять настаивал на своем отличии от Конта. Уорд обоснованно ответил Спенсеру и опубликовал оба письма в «Чистой социологии». Уорд еще раз указал на то, что, несмотря на решительное противопоставление себя Конту, Спенсер принимает предложенный Контом порядок наук. В «Происхождении наук» - докладе, прочитанном в Философском обществе Вашингтона в 1896 г., — Уорд представил две системы — Конта и Спенсера - в виде двух параллельных колонок для сравнения. По своей сути они одинаковы.

Было бы, вероятно, несправедливым говорить, что противодействие Спенсера иерархии Конта целиком объясняется — со стороны Спенсера — ревнивым притязанием на независимость и оригинальность, хотя трудно избежать того вывода, что в этом споре не обошлось и без ревности. Представляется, что Спенсер рассматривал проблему под несколько иным углом, чем Конт, и что он исходил из несколько иной предпосылки. И все-таки в конце концов он приходит почти к такому же заключению, и трудно не поверить в то, что именно преднамеренное упрямство со стороны Спенсера и удерживало его как от признания собственного сходства с Контом, так и от указания на существующие различия.

Далее мы обнаруживаем, что и Конт, и Спенсер располагают науки, по сути, в одном и том же порядке, причем сначала идут физические науки, потом — биологические и, наконец, социальные. Спенсер указывает на то, что явления физические должны предшествовать явлениям биологическим —

69

что атомы и молекулы должны быть прежде, чем живые клетки и организмы, — и что социальные системы должны покоиться на биологическом основании. Но он не объясняет, почему научная *интерпретация* физических явлений должна предшествовать интерпретации биологических событий или почему интерпретация биологических форм должна предварять интерпретацию социальных явлений. И тем не менее Огюст Конт именно это и делает. Он *объясняет* порядок развития наук. Обратимся же теперь к его теории.

Контова концепция иерархии наук в чем-то отлична от нашей. Он не начинает с событий истории, с дат и последовательности, с различных степеней развития наук, чтобы затем перейти к рассмотрению той интерпретации, которую можно было бы дать этим фактам. Скорее он начинает с рассмотрения природы наук (как он ее понимает) и с того, что, по его мнению, является их необходимой логической связью друг с другом. К «иерархии» наук он пришел через дедукцию. Для Конта это — «рациональный порядок» (с. 43). И все-таки он замечает, что его «классификация в главном согласуется с историей науки; более общие и простые науки реально в человеческой истории возникают раньше и лучше развиваются, а за ними следуют более сложные и более строго ограниченные» (с. 43). Таким образом, общая картина развития наук в том виде, в каком она представлена Контом, по сути, является такой же, как и наша; физические науки появились раньше и в своем развитии продвинулись дальше, чем науки биологические, которые, в свою очередь, возникли раньше и достигли больших успехов, чем науки социальные.

Конт так объясняет этот хронологический порядок и это различие в степенях развития: физические науки имеют дело с более простыми и универсальными явлениями, чем науки биологические; биологические же науки имеют дело с явлениями более универсальными и простыми, чем науки социальные. Поскольку биологические явления состоят из химических и физических событий, наука биологии не может возникнуть прежде, чем разовьются науки химии и физики. Подобным же образом, коль скоро социальные явления состоят из психологических реакций (или являются их выражением), а те, в свою очередь, основаны на физиологических процессах, наука социологии не может возникнуть прежде, чем разовьются лежащие в ее основе науки психологии и физиологии. Он пишет:

70

«...Каждая наука [коренится] в той, которая ей предшествует (с. 398)... нельзя достичь успехов ни в одной науке, если подготовкой к ней не послужат достаточные знания тех предшествующих наук, от которых она зависит (с. 48). Следовательно, мы должны начинать с изучения наиболее общих или простых явлений, последовательно переходя к более частным или сложным. Это должно происходить с максимальной методичностью, поскольку этот порядок всеобщности или простоты определяет степень легкости в изучении явлений, в то же время детерминируя и необходимую связь наук посредством последовательной зависимости их явлений (с. 44)».

Судя по всему, здесь мы имеем дело с тремя тесно связанными между собой посылками: во-первых, науки, занимающие более высокое иерархическое положение, имеют дело с более «сложными» явлениями в сравнении с науками, занимающими в этой шкале более низкое место; во-вторых, этими

различиями в степени сложности детерминированы порядок возникновения и степень зрелости наук; и, в-третьих, никто не может «достичь успехов» в науке, «если подготовкой к ней не послужат достаточные знания тех предшествующих наук, от которых она зависит». Мы думаем, что эти положения или необоснованны, или окончательно сбивают с толку. Рассмотрим же их одно за другим. В каком-то смысле психологические явления могут считаться более сложными, чем явления физиологические, подобно тому, как физиологические события, в свою очередь, могут считаться более сложными, чем события химические и физические. «Сложные» в этом контексте означает для нас «обладающие большим количеством классов (или разновидностей) факторов». Таким образом, психологическое событие (такое, как восприятие пищи, приближение к ней и ее захват) путем логического анализа может быть сведено к физиологическим, химическим и физическим процессам — к вынюхиванию или высматриванию пищи, а также к тем разнообразным физиологическим реакциям, которые находят свое открытое выражение в приближении к пище и захвату ее, а физиологические процессы следует расщепить на химические реакции и физические события. В этом смысле можно сказать, что

71

явления одной науки «сложнее» явлений другой науки. В этом смысле можно сказать и то, что одна наука «покоится» на другой.

Хотя все вышесказанное в высшей степени истинно с точки зрения логики и философии, однако в научном плане оно необоснованно. С точки зрения ученого, в любой данной ситуации может рассматриваться только один класс явлений. Даже и в биохимии, которая, как могло бы показаться, включает в себя два класса явлений, реально мы имеем дело лишь с одним классом; возможность препоручить рассмотрение биохимических событий химии, с одной стороны, и биологии — с другой, ни в коей мере не упраздняет целостности биохимических событий как *биохимических* явлений. Различие уровней явлений и целостность класса событий, соответствующих каждому уровню, мы проиллюстрируем на следующем примере.

Я поручаю моему маклеру купить сотню акций. Он телеграфирует об этом на нью-йоркскую биржу. Находится покупатель, и сделка совершается. В этой сделке, если рассматривать ее как целое и во всем ее диапазоне и глубине, можно выделить множество классов явлений. Прежде всего, и для купли, и для продажи имеются психологические мотивы. Это и желание, предчувствие прибыли, это и страх потери, это и азарт риска и т.д. Все это основано на физиологических процессах: это и состояние моей щитовидной железы, и мое пищеварение, и т.д. А еще мы можем разложить физиологические процессы на химические реакции. Движение атомов, электрическое напряжение и электрические разряды в моей нервной системе и так далее — все это дает нам целый класс физических факторов. Однако для понимания передачи акций как *события купли-продажи*, как *социального* события ученому совсем нет никакой необходимости интересоваться всеми этими разновидностями или уровнями процессов. Ученый *никогда* не будет заниматься *всеми* этими взаимосвязанными явлениями, с которыми он сталкивается в данной ситуации. Поступать так — значило бы пытаться объять разумом вселенную всякий раз, когда воробей летит вниз. Это столь же нежелательно, сколь и невозможно. Ученый всегда должен вычленять определенный сегмент реальности, определенный класс явлений, абстрагируя его от дру-

72

гих, и рассматривать его так, *как если бы* он существовал сам по себе, независимо от остального*.

Подобным образом и физиолог вычленяет определенные процессы, абстрагируя их от всей совокупной реальности и рассматривая их как замкнутую систему. Таким образом, представление о том, будто более высокие по своему иерархическому положению науки являются более сложными (т.е. состоящими из большего количества классов явлений), чем те, которые расположены на более низких уровнях, с точки зрения науки несостоятельно, поскольку в определенный промежуток времени ученый так или иначе имеет дело лишь с одним классом явлений. Социопсихологические явления (такие, как купля-продажа акций) могут рассматриваться в виде единого и однородного класса событий, несмотря на то, что в их основе лежат физиологические, химические, электрические и физические процессы. В этом отношении психология не отличается от физики.

Социологи и антропологи культуры недостаток своих достижений (в сравнении с

достижениями физиков или физиологов) обычно объясняют тем, что заявляют, будто изучаемые ими явления гораздо сложнее тех явлений, с которыми сталкивается физик или биолог". Они редко объясняют, что именно они понимают под «сложностью», и еще реже пытаются доказать, что сложность явлений должна означать скудость научных достижений. Они просто подразумевают, что, во-первых, всякому понятно, что именно понимается под сложностью, и что, во-вторых, должно быть понятно и без доказательств, что «сложность» означает «трудность». Это их рассуждение не представляется нам разумным. Социальные явления не сложнее (в смысле «труднее для научной разработки»), чем явления физические или физиологические.

«Всякую научную процедуру мы начинаем с того, что выделяем некую область или некий предмет в качестве сферы наших исследований. Этим мы и должны ограничить наше внимание и не принимать всю остальную вселенную в расчет до тех пор, пока мы не завершим то исследование, которым мы заняты». Клерк Максвелл (1892), с. 11.

" «Факты общественной жизни гораздо сложнее фактов физики, поскольку до сих пор тут еще не было открыто никаких законов». Лоуи (1940), с. 384.

73

Ссылки социологов на «сложность» обычно являются попыткой (несомненно, бессознательной) скрыть свою беспомощность. Различие заключается не в сложности явлений, но в знании о стоящей перед вами проблеме и о способе ее разрешения. Физик знает, в чем заключается его проблема и как приступить к ее разрешению, а социолог этого не знает. И это объясняется тем, что научное мировоззрение и методология науки в области физики складывались и вызревали веками, тогда как в социальную сферу они были привнесены лишь совсем недавно. Науку не построить за год как небоскреб. Да ее и вообще невозможно *построить*; она должна *вырасти*, а это требует времени.

Мы уже видели, что купля-продажа акций — дело очень простое; оно не сложнее падения яблока на землю. Более того: о рынках акций мы, вероятно, знаем больше, чем о гравитации. Война между двумя народами — это, по сути дела, в действительности очень простая вещь: два народа, А и Б, домогаются одного и того же — плодородной речной долины, нефтяного месторождения, зарубежного рынка, морского порта, — и оба полны решимости завладеть этим. Это не сложнее ржавления железа или замерзания воды. По сути, это могло бы быть проще образования льда или снежинки. Да это и кажется гораздо проще — проще в смысле научного объяснения, — чем матереубийство, мазохизм или раннее безумие: все эти события происходят на психологическом уровне, который *ниже*, чем тот уровень, на котором ведется война между народами (социологический уровень). Символическое поведение (например, артикулируемую речь) мы гораздо лучше понимаем на психологическом уровне, чем на более низком уровне неврологии. О психологии ревности мы знаем больше, чем о ее физиологии. Физиологию интоксикации мы понимаем лучше, чем ее химию, а химию желез мы понимаем лучше, чем их физику.

На деле же нам представляется хороший случай для того, чтобы выдвинуть положение, прямо противоположное тому, которым иногда пользуются социологи, чтобы оправдать свои ошибки и заявить, что сложность явлений и трудность научной интерпретации скорее возрастают, чем уменьшаются по мере того, как мы спускаемся по иерархической лестнице наук. Что может быть проще купли-продажи акций? И

74

что может быть сложнее луча света? Двести шестьдесят лет прошло с тех пор, как умер великий Ньютон, а мы все еще не знаем, как описать свет. Кто-то может справедливо заявить, что по мере нашего приближения к «предельной реальности» в физике сложность явлений возрастает, а трудности научного объяснения становятся большими.

Сложность — это качество явления, а не мера его масштабности. Атом столь же сложен, как и булыжник, а клетка столь же сложна, как и корова. Не является сложность и функцией того уровня, на котором находятся явления, — кроме как в смысле разложения класса явлений на подклассы, как мы это уже отмечали. Сложность и простота одинаково достижимы на всех уровнях. То же самое относится и к понятию «сложность».

Третье положение (т.е. утверждение Конта о том, что «успехов в науке нельзя достичь» до тех пор, пока не обретен «достаточных знаний в предшествующих науках») было достаточно хорошо изучено нами при рассмотрении первых двух положений. Кому бы пришлось в голову доказывать, что сделки на рынке акций невозможно объяснить до тех пор, пока не овладеешь физикой и химией (или даже хотя бы начатками этих наук)? Как мы на это уже указывали раньше, зачастую

мы лучше понимаем явление на более высоком уровне, чем на более низком. Дорис ревнует к Джейн; Том ненавидит своего отца. Мы довольно хорошо понимаем эти события в плане психологии, но мы почти ничего о них не знаем на уровне физиологии, и, насколько это нам очевидно, все, что мог бы рассказать нам физиолог, почти ничего (или совсем ничего) не добавило бы к нашему пониманию. И является ли «химия» или «физика» ревности чем-то большим, чем метафорой?

А если так, то мы должны отвергнуть заявление Конта о том, что предварительное овладение науками, занимающими более низкую ступень в иерархии, должно предшествовать успешной деятельности в тех науках, которые занимают в этой иерархии более высокое положение.

Поскольку мы отвергли положение Конта о том, что различие в степени сложности детерминировало порядок происхождения наук и поскольку различия в сложности мы допускаем лишь в той степени, в какой этот термин («сложность») относится к определенному числу разновидностей тех явлений, на которые

75

можно разложить ситуацию, мы и впрямь почти *целиком* отвергли рационалистическое объяснение Контом его иерархии. Вместо представленного Контом объяснения того порядка, в котором возникали и развивались различные науки, мы осмелимся предложить следующую теорию.

Каждый живой организм стремится оценить разнообразные факторы окружающей его среды и обнаружить, какие из них — благоприятные, а какие — вредоносные. Все это делается для того, чтобы из одних факторов можно было извлечь пользу, избежав при этом того вреда, который могут причинить другие. Помимо тех сенсорных средств, которыми в процессе этой оценки пользуются другие животные, человек использует еще и словесные символы. Он не только передает словами то, что было оценено его чувствами («огонь горяч», «шипы колючие»), но еще и определяет ценность одной вещи относительно другой. Таким образом, он заявляет, что уханье филина предвещает смерть, падение звезды обозначает удачу и т.д. В результате человек создает философию — совокупность идей и верований, выраженных в словесной форме, — которую он использует в качестве средства приспособления к тому миру, в котором он живет.

С точки зрения анализа и классификации существовали (и логически могут существовать) только два главных типа философии — та, в которой внешний мир интерпретируется посредством человеческого «я», и та, в которой он объясняется посредством *самого себя*. В случае с первым типом человек бессознательно проецирует себя во внешний мир, описывая и интерпретируя его через свои собственные психические процессы. А если так, то весь мир оживает и населяется духами, которые чувствуют и ведут себя так, как это делают люди. Они, как люди, испытывают желания; они выказывают предпочтение той или иной пище и напиткам; они восприимчивы к ревности и лести; они сражаются и предаются любви. Один дух создает землю, другой приносит дождь, третий посылает добычу или урожай. Боги или благоприятствуют определенным типам экономических и политических систем, или противодействуют им и помогают войскам избранных народов. Так человек создает мир по своему образу. Такова философия супранатурализма, т.е. анимизма и антропоморфизма.

Во втором типе философии явления природы объясняются посредством их самих, посредством событий приро-

76

ды. Так, дождь идет потому, что ему предшествуют и его сопровождают другие метеорологические явления; ископаемое является всего лишь звеном в цепи палеонтологических явлений. Объяснение в этом типе философии заключается в перечислении имеющих значимость событий, а научное объяснение, таким образом, является концентрированным описанием. Такова философия натурализма.

В процессе развития философии возникает и располагающийся между этими двумя главными типами промежуточный, или переходный, тип, который Конт назвал «метафизическим». Он может быть проиллюстрирован такими положениями, как «ископаемые возникли в результате действия приводящих к окаменению сил», «опиум вызывает сон в силу его способности усыплять», «скот пасется вместе в силу стадного инстинкта»*. Такой вид интерпретации основан на использовании обоих главных типов философии. Он избегает анимизма и, предлагая объяснения, указывает на внешний мир. Таким образом он и заявляет, что ископаемые возникли в результате действия приводящих к окаменению сил — т.е. в результате действия тех природных явлений, которые существуют и действуют в сфере природы, а не были созданы богами, обладающими таким же,

как у нас, сознанием. Однако предлагаемое средство объяснения, «приводящие к окаменению силы», является всего лишь частью нас самих, словесной формулой, которая была создана *ad hoc* и спроецирована во внешний мир. *Функционально* она такова, как и понятие «дух», откуда и происходит ее родство с антропоморфической философией анимизма.

* Время от времени эту разновидность используемой в антропологии культуры объясняющей формулы мы встречаем даже и сейчас. Так, Лоуи говорит, что «по причине сепаратизма аборигенов ни одна из больших популяций древнего мира никогда не обрела для себя общей главы» в Полинезии (1940, с. 293). Радклифф-Браун говорит, что некоторые институты «являются продуктом действия социологических принципов» (1930-1931, с. 429). Франц Боас находит, что некоторые явления культуры своим возникновением «обязаны классифицирующей тенденции» (1940, с. 323). Херскович говорит нам, что «неотъемлемая от жизни равнинных индейцев демократия... воспрепятствовала развитию экономически привилегированных классов...» (1940, с. 393).

77

В начале человеческой истории философские представления человека были всецело анимистическими; человек как бы растворял свою душу во вселенной, почти в каждой ее части смешивая свое «я» с «не-я»*. По мере прогресса культуры развивалась и созревала философия. Мало-помалу человек перерастал анимистическую философию и начинала развиваться философия натуралистическая. Однако прогресс в философской интерпретации не был единообразным во всех сферах опыта и в одних сферах был значительнее, чем в других. Разграничение между «я» и «не-я» (т.е. объяснение явлений природы скорее посредством природных событий, чем посредством человеческого «я» в обликах богов и духов) прежде всего произошло в сфере небесных явлений. За этим последовало разграничение в сфере земных физических явлений. Потом это было сделано и в биологической сфере — в отношении анатомических, физиологических и психологических явлений и в этом же порядке. Различие между «я» и «не-я» в астрономии и физике было установлено прежде, чем в физиологии и психологии, потому, что в первой группе наук это было сделать *легче*, чем во второй. А легче это было потому, что *явления астрономии и физики более удалены от нас и в качестве детерминантов человеческого поведения имеют для нас меньшее значение, чем процессы физиологии и психологии.*

На протяжении веков наблюдения и опыта человек постепенно приходил к пониманию того, что не все вещи влияют на его жизнь одинаково. Некоторые вещи находятся в непосредственной близости и оказывают на человека мощное влияние; другие же удалены и затрагивают его жизнь лишь в малой степени. Любопытно отметить, что систематическое наблюдение за звездами началось потому, что суще-

* «Для Омахи ничто не лишено жизни: живет и скала, и облако, и дерево, и животное. Свое собственное сознание он проецирует на все вещи, приписывая им те опыты и характеристики, с которыми свыкся он сам; ему представляется, что между всеми творениями и всеми природными формами есть что-то общее... и это «что-то» он воспринимает как нечто родственное его собственному, наделенному сознанием существу» - Элис К. Флетчер, «Ваконда» в: «Справочная книга американских индейцев», часть 2 (Бюллетень 30, Бюро американской этнологии, Вашингтон, 1910).

78

ствовало поверье, будто они оказывают мощное влияние на повседневную жизнь человека. Следы этого поверья сохранились и по сей день в названиях дней недели: воскресенье (Sunday) — это «день солнца» (Sun's day), суббота (Saturday) — это «день Сатурна» (Saturn's day) и т.д. Более того: это древнее верование процветает и по сей день, чтобы делать астрономию прибыльным бизнесом даже и в наше время*.

Однако по мере того как человечество накапливало опыт и сравнивало одну вещь с другой, оно обнаруживало, что звезды оказывают на его жизнь меньшее влияние, чем такие земные явления, как климат, рельеф местности, флора и фауна. В то же время систематическое наблюдение над планетами и звездами привело к открытию закономерностей и порядка, способствовавших их описанию в терминах естественного закона, а не божественного каприза. Так астрономия, перестав быть собственностью анимизма, стала приобретением для натурализма".

По мере того как продолжались наблюдения и накапливался опыт, обнаружилось, что существует и другой класс детерминантов поведения человека, с которыми он связан столь же тесно, как и со средой своего обитания, и которые влияют на него столь же сильно, как и она, имея для него, однако, еще более непосредственное значение. И это — человеческое тело.

Человек, бык, змея и птица - все они живут в одной и той же природной среде, но ведут себя очень по-разному. Олень быстр, белка лазает по деревьям, а птица летает — и все это потому, что им присущи разные типы телесной структуры. Осознание этого факта и привело к зарождению науки анатомии.

Анатомия начала развиваться прежде физиологии вовсе не потому, что структура тела «проще», чем его функционирование, но потому, что разграничение между «я» чело-

* По сведениям журнала «Тайм» от 25 марта 1946 г. (с. 23), в то время в Соединенных Штатах насчитывалось 25 тыс. практикующих астрологов; совокупный тираж пяти ведущих периодических изданий по астрологии приближался к миллиону, а один из ведущих учебников астрологии издания 1945 г. был продан в количестве по крайней мере миллиона экземпляров по доллару за штуку.

" См. принадлежащий Анри Пуанкаре прекрасный очерк по астрономии, матери наук, в: «Ценность науки», гл. VI.

79

века и его руками и ногами провести легче, чем между «я» человека и протекающими в его железах процессами. Тело, каким его ощущает неученый человек, является не более чем оболочкой и тем жилищем, в котором обитает подлинное «я». Он ощущает, что «я» и тело — это две разные вещи*. То «я», которое он рассматривает «относительно самого себя», не испытывает никакого влияния при ампутации органа тела. Человек может потерять обе ноги, зубы и даже глаза, однако его «я» остается при этом незатронутым и невредимым". Однако когда в порыве гнева или страсти его железы распалются, наивный человек не отличает их от своего «я»; он отождествляет процесс с самим собой.

Сходным образом и наука физиологии достигает зрелости прежде психологии: разграничение между «я» или «не-я» легче провести тогда, когда имеешь дело с физиологическими процессами, а не с душевными явлениями. Мы замечаем, что голодный человек ведет себя одним образом, а сытый — по-другому. Результаты труда и отдыха очевидны. На расположение духа влияет пищеварение. Наркотики и алкоголь могут повлечь за собой глубокие изменения в поведении. И все-таки неученый человек чувствует, что существует тот предел, дальше которого внешние силы действовать не могут, что существуют границы, которых этим силам не перейти. Наивный человек верит, что глубинное в нем является непреступной твердыней, неоскверняемой святыней. Здесь-то он и живет — живет его подлинное «я», его сущностный характер, сама его душа. «Человеческий дух» (или воля) свободен, думает он, и не подчиняется никаким природным или физическим законам. Он рассматривает себя только в качестве *субъекта*; он не способен рассматривать «я» в качестве *объекта*, в качестве события в мире природы. Различие между «я» и «не-я» в этом пункте находится за пределами его осознания и понимания.

* Вовсе не одни только «неученые люди» уверены в том, что «сознание» и «тело» - это две разные вещи. Декарт (несомненно, один из величайших умов Нового времени) утверждает, что «несомненно то, что Я [то есть "мое сознание, посредством которого Я есть то, что Я есть"] всецело и истинно отлично от моего тела и может существовать без него». — «Размышления...» № VI. " «... и хотя кажется, будто все сознание едино со всем телом, все-таки когда отсекается нога, рука или какая-либо иная часть тела, я сознаю, что от моего сознания ничего не отняли». — Там же.

80

Великим днем для науки стал тот, когда человек обрел способность взглянуть на психические процессы так же, как и на многочисленные события в мире природы; когда, если воспользоваться удачным выражением Уильяма Джеймса, носителей сознания стало можно изучать «как *объекты* в мире других объектов». Было установлено различие между субъектом и объектом. Однако борьба за натурализм все еще не была выиграна целиком. Психическую жизнь во многих кругах все еще именовали «человеческим духом», а «душа» и «сознание» даже и сейчас являются синонимами во многих работах по психологии, социологии и антропологии.

Таким образом, мы обнаруживаем, что причиной и того порядка, в котором появлялись науки, и степени той зрелости, которой они достигли, является не различие в степенях универсальности или сложности, но различная способность человечества проводить разграничение между «я» и «не-я» в разных сферах опыта. Это разграничение легче всего провести тогда, когда имеешь дело с теми явлениями, которые играют незначительную роль в качестве детерминант человеческого поведения. И наоборот, трудно провести разграничение

между «я» и «не-я» там, где явления выступают в качестве глубинных и мощных детерминант. Именно благодаря опыту человечество обнаружило, какие детерминанты являются мощными, а какие — незначительными: *априорного* способа познания не существовало.

Небесные тела в качестве детерминант человеческого поведения более удалены и менее значимы, чем ветры, дождь, мороз и почва, и поэтому наука астрономии появляется раньше и созревает быстрее, чем физика земли, геология и география. Анатомические детерминанты более удалены от человека и оказывают на него меньшее влияние, чем физиологические процессы, и поэтому наука анатомии предшествует физиологии. По этой же причине физиология возникает раньше психологии. Завершая нашу аргументацию, мы сформулируем следующий закон развития: *науки возникают раньше и созревают быстрее в тех сферах, где детерминанты человеческого поведения слабее и удаленнее, и, наоборот, науки появляются позже и созревают медленнее в тех сферах нашего опыта, где обнаруживаются более глубинные и более мощные детерминанты нашего поведения.*

Огюст Конт признает этот закон, когда замечает:

81

«Здесь стоит отметить, что наиболее общие и простые явления дальше удалены от обычной сферы человека, и потому необходимо [лучше было бы сказать - "можно". — Л.Э.У.] изучать их при более спокойном и более рациональном состоянии ума, чем те, которые касаются его куда ближе. Так и создается новая основа для более быстрого развития соответствующих наук» (с. 44).

И все-таки, объясняя «иерархию наук», Конт говорит об этой «новой основе» чисто случайно и мимоходом, тогда как аргумент, основанный на «универсальном и простом в противоположность специальному и сложному», акцентируется им снова и снова. Однако в других частях своей «Позитивной философии» Конт берет на себя труд неоднократно указывать на то, что препятствиями, мешающими развитию науки об обществе, являются те теологические и метафизические философские учения, которые из сферы социальных явлений должны быть устранены прежде, чем будет создана подлинная наука об обществе. Хотя мы и отвергаем само по себе объяснение, которое Конт дал порядку возникновения наук, однако к разрешению этой проблемы мы могли применить (и применили) его теорию трех стадий развития философии. В действительности же мы показали, что «теологическая» (суп-ранатуралистическая) философия была в первую очередь и в гораздо большей степени изгнана и устранена из интерпретаций физических явлений, потом - из биологических исследований и, наконец (и в меньшей степени), из объяснений человеческого поведения. А после того как теологическая философия была отвергнута и начался упадок философии метафизической, произошли рост и распространение — *pari passu* — натуралистической, научной философии. Таким образом, мы наблюдаем ту тенденцию в философии, для которой характерны отход от теологии и движение через метафизическое к позитивистскому (от супранатуралистического к натуралистическому, или научному), — движение через сферу опыта от физического через биологическое к социальному. Для такого объяснения своей иерархии Конт обладал всеми необходимыми фактами, и это на самом деле имплицитно содержится в его «Позитивной философии». Однако он был столь озабочен другим рационалистическим объяснением, что истинное решение было от него почти полностью скрыто.

82

Развитие и последовательность наук мы можем проиллюстрировать с помощью прилагаемой схемы. В центре круга помещен человек в окружении тех событий, которые в разной степени влияют на его поведение, причем некоторые из них тесно с ним связаны, а другие от него удалены. С этой точки зрения прогресс науки в большей степени проявился в расширении диапазона, чем в росте или развитии. Вселенная окружает человека со всех сторон. Наука, или особый способ отношения к опыту, сначала возникла в интерпретациях отдельной части нашей сферы опыта, т.е. в астрономии, явления которой наиболее удалены и незначительны в качестве детерминант человеческого поведения. Отсюда ее методология распространилась и расширилась и на другие сферы опыта. По мере развития и распространения науки антропоморфическая философия анимизма отступает и теряет свое значение, а по мере того как отвоевывают для себя пространство понятия естественного закона и детерминизм, философия свободной воли отступает. Логическим выводом, естественно, будет то, что вся сфера человеческого опыта должна быть охвачена философией науки, а не философией анимизма. В этой связи интересно напомнить слова выдаю-



щегося польского социолога Людвиг Гумпловича, написанные им много лет назад: «Современные естественные науки успешно показали, что даже "человеческое сознание" подчинено физическим законам... Однако в сфере социальных явлений действие неизменных естественных законов было доказано не вполне. Между подчиняющимися законам материи явлениями "сознания" и социальным миром затесалась уводящая в сторону и сбивающая с толку концепция человеческой свободы. Создавалось такое впечатление, будто она упорядочивает социальные отношения и управляет ими так, как ей это заблагорассудится. В сфере явлений сознания... монистическая естественная наука отчасти доказала безусловную власть естественных законов... Дуализм [т.е. закон, противопоставленный свободной воле], будучи изгнанным из этой сферы, отступил в сферу социальных явлений, откуда он должен быть устранен»¹ (курсив автора).

Та же самая точка зрения была высказана и великим французским социологом Эмилем Дюркгеймом в его «Правилах социологического метода»:

«Поскольку закон причинности был подтвержден в других сферах природы и поскольку он поступательно расширял свою власть от физико-химического мира к биологическому, а от него — к психологическому, мы с полным правом можем заявлять, что он в той же степени справедлив и по отношению к миру социальному, а сегодня можно добавить и то, что проведенные на основе этого постулата изыскания его подтверждают (с. 141). Было время, когда ощущения, связанные с предметами физического мира, столь же энергично противодействовали утверждению физических наук, поскольку и они также обладали религиозным или моральным характером. А если так, то мы верим, что этот предрассудок, переносимый из одной науки в следующую, в конце концов покинет и свое последнее убежище, т.е. социологию, оставив эту область свободной для подлинных научных исследований» (с. 34).

84

Согласно Конту, Спенсеру и их последователям, социология является последним звеном в логической цепи науки, заключительной стадией ее развития. На языке нашей теории это означает, что когда будут приняты в расчет астрономические, геологические, физические, химические, анатомические, физиологические и психологические детерминанты человеческого поведения, останется только один класс детерминант - социологический.

Но хотим ли мы принять этот вывод? Является ли эта классификация адекватной и окончательной? Думаем, что нет. Наоборот, мы считаем ее неадекватной и незрелой. Существует еще и другой класс детерминант человеческого поведения, который находится за пределами сферы как психологии, так и - в значительной ее части — социологии. Существуют традиционные обычаи, институты, орудия, философские учения,

языки и т.д. — т.е. то, что мы собирательно называем *культурой*. Культурные явления суть супер- (или супра-) психологические детерминанты человеческого поведения. Они являются суперпсихологическими в том смысле, что они находятся за пределами сферы психологии, которая не может строить на них свои объяснения. Психология, например, не может объяснить, почему у одного народа есть кланы (и он ведет себя «клано-во»), а у другого их нет; почему люди одного народа едят ножами и вилками, а другие — палочками; почему люди запрещают браки между параллельными кузенами, но настаивают на кросскузенных браках; почему племя практикует полиандрию, соблюдает табу на тещ, образует множественное число с помощью аффиксов, пользуется деньгами и т.д. Культура как культура может быть объяснена лишь в терминах культуры. Однако давайте вернемся к истории науки и посмотрим, как она распространилась за пределы индивидуальной психологии.

В течение долгого времени, вплоть до последних десятилетий, психология была *индивидуальной* психологией. Психологи-анатомисты и физиологи должны были по необходимости заниматься индивидом как предметом своей компетенции. Это же было истинным и в отношении интроспекционистов и ассоциационистов. В прежние времена предметом психологии было «сознание», и созна-

85

ние было чем-то таким, что «ушло» в индивидуальный организм. Оно изучалось в терминах анатомической структуры и физиологических процессов, путем непосредственного наблюдения через интроспекцию. Во всяком случае, психология представляла собой изучение сознания, а сознание было явлением индивидуальным.

Однако по мере успехов научного изучения человеческого поведения был осознан тот факт, что имеются важные детерминанты поведения, которые, находясь вне и за пределами индивидуального, тем не менее оказывают глубокое воздействие на поведение человека. Оценив этот факт, наука решила овладеть и этими супраиндивидуальными детерминантами и ввести их в сферу научной интерпретации. Однако профессиональные психологи не торопились оценивать значимость супраиндивидуальных детерминант человеческого поведения. В результате наука, взявшись за выполнение этой необходимой задачи, мобилизовала свои силы под другим, так сказать, знаменем. Этим новым движением была социология*. Социология возникла в качестве организованной попытки науки изучить супериндивидуальные детерминанты поведения. По природе своей эти детерминанты были социальными. В результате этого социология стала наукой об обществе. Первые социологи отличали свою науку от психологии на том основании, что последняя ограничивается индивидуальным, тогда как их наука посвящена изучению групп. Вот как об этом пишет Ф.Г. Гиддингс:

«...психология — [это] наука об... индивидуальном сознании... социология — это... исследование более специальных и сложных явлений носителей сознания в их связи друг с другом... Психология — это наука о связях идей. Социология — это наука о связях носителей сознания»².

* «Именно потому, что мысль слишком уж поглощена анализом и объяснениями, осуществляемыми в понятиях *отдельного* человеческого существа, социология и возникла как дисциплина, направленная на изучение *коллективной* жизни человека. В ранние годы полагали, что она по праву начинается именно там, где перестает действовать психология». — Еубэнк Е.Е., «Понятия социологии» (1932), с. 90.

А тем временем психология набирала силы и, постепенно расширяя сферу своего влияния, включала в нее и супериндивидуальные детерминанты. Уильям Джеймс дал прекрасную оценку социальным факторам поведения в главе «Сознание своего "я"», помещенной в его работе «Принципы психологии» (1890). В 1904 г. на состоявшемся в Сент-Луисе съезде искусствоведов и ученых Джеймс Мак-Кин Каттелл заявил, что он «не убежден в том, что психология должна ограничиваться изучением сознания как такового». На том же съезде Д.М. Болдуин предсказал, что «психология будущего будет насквозь социальной». В 1908 г. Уильям Мак-Дугал опубликовал свой труд «Социальная психология». Это была первая работа с таким названием, написанная психологом. Случилось так, что «Социальная психология» Е.А. Росса, первая с этим названием работа социолога, была опубликована в том же году³.

Хотя у психологии и была возможность расширить свой диапазон настолько, чтобы познакомиться с группой факторов в поведении, она все-таки осталась прикованной к индивидуальному как объекту своих исследований. А потому Г.Ф. Стоут и С.А. Майе в их статье «Психология» в энциклопедии «Британника» (14-е издание) заявляют, что психология — это

«наука об индивидуальном опыте». А другие психологи даже утверждают, что *социальная психология* — это в итоге наука об индивидуальном. А потому Ф.Г. Олпорт определяет социальную психологию как «науку, которая изучает поведение индивида» в той мере, в какой его поведение соотносено с поведением других индивидов. «Психология во всех ее ответвлениях, — заявляет он, — это наука об индивиде». Сходным образом и профессор Маргарет Флой Вашборн заявляет, что «всякая психология имеет дело с индивидами». Социальная психология, говорит она, — это «такое ответвление психологии, которое изучает сознание в той мере, в какой оно затронуто воздействием других носителей сознания и проявляет себя в отношениях с ними». Для Р.Г. Гоулта социальная психология — это всего лишь «аспект психологии индивида». А если так, то психология могла бы изучить или по крайней мере принять во внимание социальные факторы поведения. Однако психология была столь тесно связана с индивидуальным как с объектом своего исследования, что она оказалась неспособ-

87

ной освободиться от этих пут и разглядеть психологическую *систему*, состоящую из многих индивидов, а не из одного; рассмотреть как *социальный* организм, так и биологический. А поэтому эта сфера и была в значительной степени оставлена социологам⁴.

Начало развития социологии было ознаменовано большими надеждами и энтузиазмом.

Психология долго посвящала себя изучению индивидуального аспекта человеческого поведения.

Теперь же психологии пришлось иметь дело с коллективным аспектом. Дайте социологии время

созреть, думали многие, и наука о человеческом поведении будет полной, поскольку что в ней есть еще такого помимо исследуемых ею индивидуальных и коллективных аспектов поведения?

Многим социологам конца 90-х годов XIX в. и начала первого десятилетия XX в. казалось (как это казалось и Конту много десятилетий раньше), что по крайней мере «иерархия» наук полна и что социологии предстоит стать венцом или шпилем того величественного здания, каким является наука. Однако этим надеждам и устремлениям не суждено было сбыться. Социология так и не увенчала собой впечатляющую иерархию наук. Наоборот: многие ученые (работавшие как в рамках социологии, так и вне нее) подняли вопрос о том, является ли вообще социология наукой. Каких бы успехов в похвалу себе она ни достигала, ей, безусловно, так и не удалось осуществить надежд и оправдать ожиданий Конта и последующих поколений социологов. Причины этому, как нам кажется, таковы.

За пределами сферы индивидуальной психологии остаются не только супериндивидуальные психологические детерминанты поведения, но еще и суперпсихологические детерминанты.

Социология посвятила себя интерпретации супериндивидуальных (т.е. социальных) психологических детерминант поведения и потому стала социальной психологией. Однако, если не учитывать немногочисленных и относительно незначительных исключений, ей так и не удалось распознать и отличить суперпсихологические (т.е. культурные) детерминанты, а потому и не удалось дополнить науку о человеческом поведении потому, что она не стала наукой о культуре (т.е. культурологией). Короче говоря, социология попросту восприняла науку психологии, превратив ее в исследование не только индивидуаль-

ного, но и коллективного аспекта поведения. Но ей так и не удалось ни создать науку о культуре, ни стать таковой, в результате чего наука о человеческом поведении осталась незавершенной.

Однако за пределами сферы социологии все еще остается не осознанной и другая наука — наука о культуре (культурология). Прежде чем идти дальше, давайте посмотрим, из чего же состоит этот класс суперпсихологических (культурных) детерминант поведения и какими должны быть природа и диапазон науки о культуре.

Это мы можем проиллюстрировать следующим примером: несколько индейцев-навахо проводили ночь в большом доме около своей резервации, когда приблизился отряд других навахо. Голоса подходящих были услышаны в доме, после чего несколько находившихся там человек быстро покинули его через заднюю дверь и окна: в группе приближавшихся людей были их тещи, с которыми не положено встречаться лицом к лицу. Как же объяснить их поведение? Ясно, что здесь имеется психологическая причина их поведения, а у их реакции есть как индивидуальные, так и социальные аспекты. Каждый индивид испытал влияние как своего собственного организма, так и имеющегося у него опыта. И еще каждый индивид находился под влиянием своих товарищей-навахо. Психолог имеет полное право рассматривать оба аспекта этого явления — и индивидуальный, и социальный. Он может исследовать их чувства, представления и т.д., тем самым во многом проясняя этот вопрос. Однако тут имеется граница, за которую психологу заходить нельзя: ему не объяснить того, почему навахо соблюдают табу на тещ, тогда как их

ближайшие соседи-хопи его не соблюдают. Сколько бы мы ни психологизировали, нам все равно не объяснить того, почему у одного племени этот обычай есть, тогда как у другого его нет. Психолог это не всегда понимает. Иногда он заявляет, что тот или иной институт существует потому, что люди мыслят, чувствуют и действуют определенным образом, и что этот институт является всего лишь кристаллизацией определенных психологических процессов. Ему невдомек, что этот аргумент можно изложить и в обратном порядке: люди чувствуют, мыслят и действуют именно так потому, что они обладают определенным обычаем (или, точнее сказать, сами находятся в его власти). Совершенно очевидно, что психолог не мо-

89

жет объяснить, почему организму индейца племени навахо присуще такое поведение, в результате которого возникает табу на тещ, тогда как организму индейца племени хопи такое поведение не присуще.

Если, следовательно, психология не может объяснить, почему одно племя обладает определенным обычаем, тогда как другой народ им не обладает, то какая же наука может это объяснить? Ответ будет таков — «наука о культуре». Обычай или институт является продуктом действия и взаимодействия других обычаев и институтов. Табу на тещ следовало бы объяснять посредством *других обычаев* — обычаев брака, проживания, разделения труда по половому признаку, способов существования и так далее. Обычай и институты — культурные черты вообще — составляют отдельный класс явлений. И в этом своем качестве он может рассматриваться как замкнутая система. Культура — это вещь *sui generis**, культура как культура может быть объяснена лишь в терминах культуры*. Проиллюстрируем это на некоторых других примерах.

Психология не может объяснить того, почему язык одного народа является агглютинативным, тогда как язык другого народа является флективным. Это лингвистическое различие необходимо объяснить в терминах языка, а не в терминах психологических процессов или эмоциональных состояний.

Подобным же образом психолог не может объяснить того, почему практикуют скорее многоженство, чем многожние или моногамию; почему при оскорблении личности люди обращаются к суду, а не прибегают к ордалиям или замаскированной черной магии или почему люди бьются за деньги и долги, а не устанавливают коммунизм. Таким образом, мы видим, что помимо индивидуального и социального психологического фактора в человеческом поведении и над ним существует и другой фактор, который отнюдь не является психологическим. Это — суперпсихологический, или культурный, фактор. В дополнение к индивидуальному органическому компоненту человеческого поведения и помимо и превыше того социального фактора, который возникает в результате взаимодействия индивидов, существует еще и влияние традиционных обычаев, институтов, орудий,

* «Культура - это вещь *sui generis*, которая может быть объяснена лишь в ее собственных терминах» (Лоуи, 1917, с. 66.).

90

философских представлений и тд. Эти факторы*, эти культурные черты существовали до рождения любого из живущих людей. Они существуют вне человеческого организма; они влияют на него извне так же, как метеорологические силы". Культура может свободно, без всякой миграции, передаваться от одного народа к другому. Культура всякого народа во всякое данное время является продуктом действовавших ранее культурных сил, и, следовательно, ее можно объяснить только через культуру. Английский язык Новой Англии 1949 г. следует объяснять в терминах предшествующих лингвистических процессов и событий точно так же, как автомобили, бумажные деньги, суды, мормонизм, относительность и джазовую музыку следует объяснять в терминах предшествующих каждому из них явлений культуры.

Таким образом, мы видим, что помимо психологического фактора, индивидуального и социального, в человеческом поведении имеется и важный супрапсихологический фактор. Значимость этого фактора была признана и оценена лишь недавно. Все, что мы делаем как человеческие существа — и индивидуально, и коллективно, — испытывает на себе глубокое воздействие нашей культуры.

Культурой детерминированы и наши привычки в питании, и брачные обычаи, и представления о правильном и неправильном, и каноны красоты, и погребальные обычаи, и наши философские и религиозные представления — одним словом, вся гамма нашей жизни. И хотя мы и не собираемся объяснять нашу культуру посредством того, как мы мыслим, чувствуем и действуем, однако многое в нашем мышлении, чувствах и поведении мы можем объяснить посредством нашей культуры. Это не значит, что в современной науке о человеческом поведении никаких других функций психология не имеет.

* Дюркгейм называет «социальные факты» (то есть культурные черты) *вещами* (*chases*). «Положение о том, что социальные факты следует рассматривать как вещи, - говорит он, - лежит «в самом основании нашего метода» (1938, с. XLIII). " «Коллективные тенденции [то есть культурные черты] существуют сами по себе; они являются силами, которые столь же реальны, как силы космические... они действуют на индивида и

извне...» — Дюркгейм, французское издание «Самоубийства» («Le Suicide»), с. 348.

91

Прежде всего, следует отметить наши слова о том, что культурой в нашем поведении может быть объяснено «многое», но не «все». Здесь, конечно, по-прежнему есть место и для психологии. Однако диапазон ее действия не столь широк, как это предполагалось прежде. Время легких психологических объяснений обычаев и институтов уже ушло. В будущем культуру будут объяснять культурологически. Однако в рамках всякой данной культурной ситуации действие психологических факторов следует по-прежнему и учитывать, и интерпретировать. Каким, например, должно быть поведение организмов индейцев в условиях данной культуры навахо? Короче говоря, при изучении переменного психологического фактора мы должны расценивать культурный фактор как константу.

Возвращаясь к истории науки, мы отмечаем, что социология стала той новой формой, в которую облеклась наука, когда ее диапазон расширился настолько, что она включила в себя и супериндивидуальные детерминанты поведения. Социология стала по большей части социальной психологией, а *социальная* психология является, конечно, психологией точно так же, как зрелые сливы являются сливами, а честные люди — людьми. Однако, выходя за пределы сферы индивидуальных детерминант, социология обнаружила как суперпсихологические (культурные) детерминанты, так и супериндивидуальные психологические факторы. Однако вместо того чтобы рассматривать культурные детерминанты на их собственном уровне, т.е. культурологически, социология низвела их на социопсихологический уровень и попыталась интерпретировать их в терминах «социального процесса» или «взаимодействия». По большей части социологам так и не удалось понять, что среди человеческих существ как человеческих существ (т.е. как организмов, ведущих себя символически) не существует такого социального взаимодействия, которое не было бы детерминировано культурой. Было бы бессмысленно говорить, что в одном месте социальное взаимодействие приводит к возникновению матрилинейных кланов, а в другом — к возникновению кланов патрилинейных. Говорить, что одна разновидность процесса взаимодействия приводит к возникновению матрилинейных кланов, а другая его разновидность — к возникновению кланов патрилинейных, значит ставить телегу впереди лошади. Именно сам тип клана, культурная черта, и детерминирует форму социального взаимодействия; матрилинейные кланы вызовут к жизни

92

один тип взаимодействия, а патрилинейные кланы — другой. И кланы — в качестве культурных черт — не поддаются объяснению ни в терминах индивидуальных психологических процессов (надежд, желаний, страхов и т.д.), ни в терминах абстрактного процесса социального взаимодействия. Их нужно объяснять в терминах других культурных черт — таких, как обусловленное обычаем разделение труда между полами, которое, в свою очередь, тесно связано со способом существования, обстоятельствами и способами защиты от врагов, а также таких, как правила заключения браков, место жительства супружеской пары и т.д. То же самое можно сказать и о социальном взаимодействии где бы то ни было в человеческом обществе. Происходит ли это в семье, клане или в роде, в домашнем хозяйстве или среди соседей, в гильдии, в ложе, в церкви, на рынке или где бы то ни было, те конкретные процессы взаимодействия, которые актуально протекают во всяком данном случае, были детерминированы, т.е. получили форму и содержание, посредством той культуры, которая владеет людьми, — той культуры, которая существовала до того, как они родились, в которую они были введены при рождении и которая с того времени придавала их поведению форму и содержание. Попытка социологов объяснить культуру в терминах «социального процесса» или «взаимодействия» обернулась, как это и должно было случиться, крахом. Социологическая интерпретация культуры не дает и не может дать научного объяснения происхождению и функции обычаев и институтов; она всего лишь скрывает их супрапсихологическую, супрасоциальную природу. Таким образом, мы видим, что когда наука в процессе своей экспансии создала социологию, она придала законченный вид науке психологии, но ей не удалось создать науку о культуре. А теперь мы перейдем к более подробному рассмотрению высказанных выше положений.

Поведение всякого живого организма имеет два аспекта: внутренний и внешний*. Существуют такие процессы и от-

* «Все отношения или взаимодействия между одной частью... [материальной системы] и другой называются внутренними соотношениями или действиями. А те, которые осуществляются между целым (или любой частью системы) и теми телами, которые не входят в систему, называются внешними отношениями или

действиями». - Клерк Максвелл (1892), с. 11—12.

93

ношения, которые имеют место в самих организмах; назовем их внутриорганизменными. Кроме того, существуют реакции и отношения между организмом и внешним миром; их можно назвать внеорганизменными. Мы можем определить физиологию как научное изучение и интерпретацию внутриорганизменных процессов и отношений, а психологию — как исследование внеорганизменного аспекта поведения*. А внеорганизменное поведение имеет два аспекта — индивидуальный и коллективный — и, следовательно, может изучаться с этих двух точек зрения. Другими словами, мы можем иметь дело с индивидуальной психологией и с психологией социальной. Однако и та, и другая являются, конечно, психологией - научным рассмотрением внеорганизменных реакций и их интерпретацией. Индивид не существует в отрыве от группы, а коллективное не существует независимо от индивидов. *Индивид и общество* — это не более чем два полюса одного и того же явления — внеорганизменных реакций биологических организмов. Когда социология оформилась как отдельная дисциплина, она, как мы уже видели, была посвящена изучению коллективного аспекта поведения. Таким образом, она и стала социальной психологией. Поскольку психология того времени была по своему характеру и направленности индивидуалистической, только что зародившаяся социология прилагала большие усилия для того, чтобы обособить себя от этой науки.

Профессор Ф.В. Блэкмэр, председательствуя на заседании секции социологии во время проходившего в Сент-Луисе съезда деятелей искусств и ученых, заявил протест против того, что в программе встречи социология была помещена в один раздел с «психологическими науками». Однако несмотря на это, многочисленные социологи свидетельствовали о том, что предметом социологии являются «психические явления» и что социология является по большей части социальной психологией. Так, Лестер Уорд говорит о «той коллективной психологии, которая образует почти всю социологию». Гиддингс заявляет, что «общество [должно * И Герберт Спенсер также отличал психологию от физиологии в терминах «внутренних отношений» и «внешних отношений». — «Классификация наук», табл. III.

94

рассматриваться] как модус психической деятельности... а социальная жизнь — это феномен сознания... общей психической деятельности...» Соответственно этому он рассматривает социологию как «психологическую науку». Хобхаус говорит, что «в основах своих общество является психологической структурой». Американские социологи пришли к признанию того, что «общественная жизнь по существу своему основана на психологии» (согласно Готтфриду Саломону). На происходившем в Сент-Луисе съезде деятелей искусств и ученых К.А. Эллууд, выступая в качестве председателя секции социальной психологии, характеризует эту науку как «наиболее важную часть социологии». Альбион В. Смолл как-то определил социологию как «науку социального процесса», хотя он утверждает и то, что интерпретация социального процесса - это «социальная психология». Таким образом, представляется, что социология и социальная психология — это одно и то же. Для Гиддингса «психология общества — это, по сути своей, то же самое, что и социология». А сравнительно недавно Л.Л. Бернхард заявил, что «современная социология в значительной своей части стала социальной психологией»⁵.

Таким образом, социология оборачивается социальной психологией, а социальная психология является психологией как согласно свидетельствам социологов, так и в силу наших собственных определений. Е.А. Росс, первый из социологов, написавший книгу под названием «Социальная психология», определил социальную психологию как подраздел «общей психологии». В более близкие нам времена Р.М. Мак-Ивер заметил, что «социальная психология — это ответвление психологии». А потому мы можем отметить, что в той мере, в какой социология является исследованием социального взаимодействия, социального процесса и т.д., она остается чисто психологической наукой. Но что можно сказать об изучении суперпсихологических детерминант поведения? Каково место социологии по отношению к интерпретации культурных явлений?⁶ Социологии пришлось просуществовать четверть века (если не больше), прежде чем понятие «культура» заняло в ее умозрениях хоть сколько-нибудь заметное место. Однако мало-помалу понятие культуры (или, по меньшей мере, сам термин «культура») становилось все более рас-

95

пространенным и даже расхожим. Впрочем, если не считать малочисленные и относительно незначительные исключения, социологам так и не удалось подняться до культурологической точки зрения: им не удалось обнаружить науку о культуре, отличную от науки об обществе.

Для большинства социологов культура — это всего лишь поведение, пожалуй, отдельная разновидность поведения, хотя все-таки она сводится к реакциям и взаимодействиям человеческих организмов. Так, Кимболл Янг говорит, что «культура состоит из... освоенных моделей поведения». Для Рида Бэйна «культура — это все поведение, опосредованное социальными символами... все модели культуры находятся в организмах личностей». Огборн и Нимкофф говорят, что культура — это «поведение, передаваемое через обучение». Эллвуд определяет культуру как «модели поведения, социально приобретаемые и социально передаваемые посредством символов»⁷.

Среди социологов существует также и тенденция рассматривать культуру в качестве всего лишь побочного продукта социального взаимодействия. Так, Е.Р. Гровс утверждает, что «культура — это продукт человеческого общения». Кимболл Янг думает о культуре как о том, что остается в «осадке социальной жизни человека»⁸.

Для многих социологов «культурное» стало всего лишь синонимом «социального». Роберт С. Лайнд, например, говорит об «индивиде в нашей культуре», о «лидерах культуры» и т.д. Как много лет назад пронзительно заметил Джесси Бернанд, «в словаре социолога "культура" может прекрасно заменить собой "общество", а "культурное" -вытеснить "социальное"»⁹.

Неспособность социологов воспринимать культуру в качестве супрапсихологического явления, отличного от процесса «социального взаимодействия», прекрасно проиллюстрирована выдающимся немецким социологом Георгом Зиммелем. Когда, говорит он, рассматриваются «развитие и характер языка, морали, церкви, закона, политической и социальной организации», представление о том, что они образуют «структуру независимой реальности, живущей по своим собственным законам, приводимой в движение своими собственными силами и независимой от всех ее индивидуальных компонентов», кажется «неизбежным».

96

Здесь Зиммель сталкивается лицом к лицу с культурой. Ее независимость от индивидов столь очевидна, что этого нельзя не признать. А то, что культура обладает своим собственным существованием, которое детерминировано ее же собственными законами, тоже столь очевидно, что признание этого становится «неизбежным». Однако Зиммель настолько увяз в индивидуалистской психологии и настолько ослеплен устаревшей метафизикой, что он не может принять того самого вывода, к которому его «неизбежно» приводят его же наблюдения и рассуждения. «Нет сомнения в том, — упрямо твердит он, — что в конечном счете существуют лишь индивиды». Даже и общество существует лишь «в умозрительных представлениях или в психологических переживаниях в сознании индивидов». А культура, не говоря о материальных предметах, состоит из «тех духовных структур... [которые] существовали лишь в сознании личностей. Всякая попытка думать о них в отрыве от личностей является мистицизмом...»¹⁰.

Та концепция науки о культуре, которую поддерживали многие американские социологи, была выражена Дороти П. Гэри в ее эссе «Развивающееся изучение культуры»: «Наука о культуре будет создана только тогда, когда к анализу культуры подойдут с той точки зрения, что сама культура является социальным процессом, который и вырастает из коллективного человеческого поведения, и состоит из него»¹¹. Другими словами, наука о культуре будет создана только тогда, когда она станет скорее наукой о социальном процессе, о коллективном поведении, чем наукой о культуре. Т. Абель рассматривает вопрос о культуре в своем эссе «Возможна ли социология культуры?» и приходит к выводу, что ответ на этот вопрос должен быть отрицательным. Для Абеля социология является исследованием того «межличностного поведения», по отношению к которому культура является не более чем его аспектом.

Конечно, были и такие социологи, которые высоко оценивали роль культуры в человеческом поведении. Профессор С.А. Эллвуд, например, заявляет, что «невозможно понять человеческое общество, если не понять человеческую культуру: ведь социальное поведение человека... испытывает доминирующее влияние культуры его группы». Однако и он тоже думает о культуре скорее как о челове-

97

ческом (органическом) поведении, чем как о классе суп-рапсихологических, суперорганических явлений. Для Эл-лвуда «всякая культура является продуктом человеческого сознания, и потому [это означает, что] основой всякой исторической интерпретации должен быть метод психологического анализа... развитие культуры является по своей сути процессом обучения». Уильям Ф. Огборн в своем «Социальном изменении» встает на культурологическую точку зрения (по крайней мере, до определенной степени). Но, как мы уже видели, он и его сотрудник Нимкофф мыслят о

культуре как о человеческом поведении. Еще одним социологом, много сделавшим для того, чтобы привлечь свою науку к рассмотрению культуры, является Мал-колм М. Уиллей. Он даже заявил, что «изучение культуры — процессов ее возникновения и ее роста, ее распространения и ее сохранения — является предметом изучения социологии». Однако в более ранней статье, написанной Уиллеем и антропологом Мелвиллом Д. Херсковичем, заявлялось, что «нельзя, конечно, предполагать, будто культура является метафизическим существом, которое действует само по себе. Скорее она является тем родовым термином, которым охватывается поразительное множество типов поведения»¹².

Таким образом, мы видим, что социологи думают о культуре как о поведении, как о социальном процессе или взаимодействии, как о факторе человеческого поведения или как о побочном продукте человеческого поведения. Однако они редко когда (если вообще когда-либо) поднимаются до уровня рассмотрения культуры как отличного от других и отдельного класса супрапсихологических, супрасоциальных явлений, как процесса *sui generis* со своими собственными законами. Короче говоря, они не могут подняться над наукой об обществе и увидеть науку о культуре. Однако это и неудивительно. Будучи социологами, они и по определению, и по традиции посвящают себя изучению общества, социального взаимодействия. А потому нет ничего удивительного и в том, что, сталкиваясь с *культурой*, они интерпретируют ее на том единственном языке, который им известен, — на языке социального взаимодействия. Нет ни одного известного нам социолога (за исключением Дюркгейма), который имел бы ясное представление о том,

98

какой должна была бы быть наука о культуре, и который посвятил бы себя развитию такого рода науки.

И все-таки некоторые социологи уделяли достаточное внимание культурологической точке зрения настолько, что она приводила их в замешательство. Профессор Р.М. -Мак-Ивер интересовался тем «эффектом замешательства», который «воздействие антропологии» произвело на социологию. «Культурный подход, — пишет он, — делает социологию расфокусированной». Профессор Роберт С. Лайнд открыто предостерегает против ошибки «рассматривать культуру в качестве самостоятельной силы, действующей по ее собственным внутренним законам». Он перечисляет те «четыре преимущества», которые могут возникнуть в результате изучения культуры как человеческого поведения вместо того, чтобы рассматривать ее как культуру («нечто в основе своей безличное»). Культура, аргументирует он, «не красит себе ногти, не голосует, не верит в капитализм; все это делают люди». И Л.Л. Бернанд тоже выдвигает аргументы против науки о культуре, отрицая, что культура является вещью *sui generis*. Подобно этому он думает о культуре как о «воздействии мыслящего организма... на его среду» или, другими словами, как о реакциях человеческого организма¹³.

Таким образом, мы видим, что социологи признают культурные явления и роль культуры в человеческом поведении. Но фактически мы не обнаруживаем у них ни концепции науки о культуре, ни оценки того факта, что явления культуры составляют отдельный и отличный от других порядок; что элементы культуры действуют и взаимодействуют друг с другом соответственно их собственным законам; что культура *как таковая* может объясняться лишь посредством культуры; что культура не только *может* изучаться в отрыве от психологических реакций человеческих организмов, в отрыве от «социального взаимодействия», но что она именно *должна* так изучаться; что, одним словом, требуется особая наука, которая изучала бы и интерпретировала этот особый класс явлений, и что эта наука не является наукой психологии, индивидуальной или социальной, или наукой об обществе или «социальном взаимодействии», но является супрапсихологической наукой о культуре, культурологией.

99

С созданием социологии границы науки расширились настолько, что она стала включать в себя супериндивидуальные детерминанты поведения. Но, будучи всего лишь наукой о групповом поведении, о коллективных психологических детерминантах, социология оказалась неспособной понимать и интерпретировать суперпсихологические детерминанты. А потому наука была вынуждена снова выйти за свои границы, создав новую науку. На сей раз это была культурология. Именно антропологии (как это заметил профессор АЛ. Крейбер) и «открыли культуру»¹⁴, и именно в сфере антропологии наука о культуре получила особенно заметное развитие. Выдающийся английский антрополог Эдуард Барнетт Тайлор был первым из тех, кто, насколько нам известно, эксплицитно и независимо сформулировал мировоззрение, цель, принципы и границы науки о культуре. Он же, насколько нам известно, был и первым из тех, кто ввел в оборот выражение «наука о культуре»:

именно так называлась первая глава его книги «Первобытная культура» (1871). Мы не собираемся утверждать, будто именно Тайлор был первым из тех, кто принял культурологическую точку зрения или создал культурологический труд; конечно, и до Тайлора были те, кто в большей или меньшей степени делал это. Однако, насколько нам известно, именно Тайлор первым дал определение и описание новой науки.

Прежде всего, Тайлор дал нам такое определение культуры, которое, вероятно, является наиболее удовлетворительным из всех тех, какими мы когда-либо до недавнего времени располагали. «Культура, - говорит он в начальных словах "Первобытной культуры", — это целый комплекс, включающий в себя знания, представления, искусство, мораль, закон, обычай и всякие другие способности и навыки, приобретенные человеком как членом общества». Кроме того, Тайлор объяснил, что объектом изучения этой новой науки должно быть *не* человеческое поведение и не социальный процесс или взаимодействие, но сами по себе культурные черты как отдельный и отличный от других класс явлений. Задачей, которую он ставит перед своей наукой, является изучение «не племен и народов, но состояния знаний, религии, искусства, обычаев и тому подобного, что у них есть». Прежде всего, он предлагает классифи-

100

пировать черты культуры по таким категориям, как оружие, мифы, обряды, социальные обычаи и т.д., а затем «проследить их географическое и историческое распространение» и «описать существующие между ними отношения». Тайлора интересуют именно отношения между чертами культуры — отношения исторические, географические и функциональные, — а не отношения между человеческими существами (т.е. «социальное взаимодействие»)¹⁵.

Следующей заслуживающей внимания попыткой определения науки о культуре была та, которую предпринял Эмиль Дюркгейм*. Во многих своих работах, а особенно в «Правилах социологического метода» (прежде всего в предисловии ко второму изданию этого труда), Дюркгейм старался сформулировать исходные посыпки и принт типы культурологии. Однако те выражения, которыми он пользовался, были довольно неудачными, потому что они скорее скрывали то, что он на самом деле имел в виду". В первую очередь, он называет свою науку «социологией», а не, как это сделал Тайлор, «наукой о культуре», и ему не хватает терминов для того, чтобы провести разграничение между социальным и культурным. Класс тех традиционных суперпсихологических символических явлений, который мы называем «культурой», он обозначает посредством такого термина, как «коллективное сознание», что не только затемнило его мысль, но и навлекло на него обвинения в мистицизме. Однако тому, кому удастся уловить его мысль и обнаружить смысл, скрывающийся под обликом неадекватной терминологии, станет вполне ясно, что Дюркгейм говорит скорее о *культуре*, чем об «об-
* Поскольку ранее мы выдвинули положение о том, что основы науки о культуре изначально закладывались антропологами, то возникает вопрос: «Был ли Дюркгейм социологом?» Конечно, является фактом то, что Дюркгейм назвал свою науку «социологией». Но правда состоит еще и в том, что ее природа и содержание были весьма отличны от того, что интересовало большинство социологов. Как об этом сказал Бернард, «школа Дюркгей-ма, если оценивать ее в общем, была гораздо ближе к антропологии, чем к социологии» (статья «Социальная психология» в «Энциклопедии социальных наук», с. 154). " Чтобы убедиться в том, как превратно понимали Дюркгейма его коллеги, см. начальные слова его предисловия ко второму изданию его «Правил...».

101

ществе» или «социальном взаимодействии», и что он пытается создать науку о культуре.

Дюркгейм говорит именно о культуре, когда он заявляет:

«Коллективные способы действия и мышления обладают реальностью вне индивидов, которые в каждый момент времени к ним приспособляются. Эти способы мышления и действия имеют свои собственные законы. Коллективные творения являются результатом того огромного сотрудничества, которое совершается не только в пространстве, но и во времени; для того, чтобы их создать, множество мыслящих людей объединили и сочетали свои мысли и чувства, для чего многие поколения накапливали для них свой опыт и знания»¹⁶.

Не остается никакого сомнения в том, что Дюркгейма интересует то, что такие антропологи, как Тайлор, Крёбер и Лоуи, называли *культурой*, хотя он и пользуется термином «общество». «Это неправда, — говорит он, — что общество состоит только лишь из индивидов; оно включает в себя еще и *материальные объекты*, играющие сущностную роль в общей жизни» (курсив автора).

Среди этих материальных объектов он перечисляет «дома, всякого рода сооружения, которые, будучи построенными, становятся автономными реальностями, независимыми от индивидов... коммуникационные и транспортные системы... используемые в промышленности инструменты и машины...»¹⁷.

Дюркгейма интересует скорее «поведение» черт культуры, чем поведение человеческих

организмов («социальное взаимодействие»), что явствует из следующего:

«Нам необходимо исследовать — через сравнение мифологических тем, народных легенд, традиций и языков — тот способ, посредством которого социальные творения [т.е. черты культуры] друг к другу притягиваются и друг от друга отталкиваются, исследовав, как они друг с другом сливаются или друг от друга отделяются»¹⁸.

Поскольку культура должна изучаться в соотношении с теми способами, посредством которых ее черты действуют друг на друга и друг с другом взаимодействуют («друг к другу

102

притягиваются и друг от друга отталкиваются»), то, следовательно, культуру следует объяснять в терминах культуры:

«Общество [т.е. культура] является реальностью *sui generis*; оно обладает своими собственными особыми характеристиками... Детерминирующую причину социального факта [культурную черту] следует искать среди тех социальных фактов [культурных черт], которые ей предшествуют... Объяснение социальной жизни [культуры] нам следует искать в природе самого по себе общества [культуры]»¹⁹.

Некоторым социологам удалось понять, что Дюркгейм говорил скорее о культурных чертах и их «поведении», чем о человеческих организмах и их взаимодействиях, однако большинство его последователей или пытались свести его культурологию к социальной психологии взаимодействия, или отвергали ее как «мистицизм». Хотя Дюркгейма поняли и неправильно, однако его влияние было значительным, и в конце концов он обретет признание как один из основателей науки о культуре.

В XIX в. наука о культуре получила хорошее начало в трудах Тайлора и Дюркгейма. Однако в последние десятилетия прогресс в этой области был довольно незначительным. Американскими и европейскими антропологами было написано немало культурологических по своей природе работ, однако успехи в развитии теории этой науки оказались невелики. Стоит признать, что культурологическая точка зрения встретила немалое противодействие, и многочисленные симптомы указывают на откат с того уровня, который был достигнут Тайлором и Дюркгеймом. Профессор А.Л. Крёбер неоднократно предпринимал попытку сформулировать философию науки о культуре (а особенно в таких очерках, как «Сверхорганическое», «Возможность социальной психологии», «О принципе порядка в цивилизации на примере перемен в моде», «Начала нижечеловеческой культуры», «Так называемая социальная наука» и, наконец, в его недавнем огромном труде «Конфигурации культурного роста»). Крёбера, как и Конта, интересовала «иерархия наук». Культурные явления он отличает от явлений психологических. «Цивилизация, — говорит он, — это не

103

движения ума, но сумма или поток проявлений сознания». На примере сформулированной Дарвином теории естественного отбора он отделяет психологическое от культурного: «Реакции в нервной системе Дарвина в тот миг, когда его осенила мысль о естественном отборе», противопоставляются «отношению таких учений, как учение об естественном отборе, к другим понятиям и социальным [культурным] явлениям». Короче говоря, Крёбер различает впереди такую науку, предметом которой стали бы не психологические события, но действия и противодействия суперорганических [культурных] явлений²⁰. Говоря о реакции одного понятия на другое, Крёбер думает так же, как Дюркгейм думал тогда, когда он говорил о том способе, посредством которого «социальные творения [культурные черты] друг к другу притягиваются и друг от друга отталкиваются, как они друг с другом сливаются или друг от друга отделяются».

Культура как класс супрапсихических (или, если прибегнуть к термину Крёбера, «суперорганических») явлений составляет, по мнению Крёбера, отдельный порядок реальности. «Суперорганическому или суперпсихическому... тому, что мы называем цивилизацией [культурой], присущи, судя по всему, столь же объективные и детерминируемые существование, порядок и причинность, как и те, что принадлежат субпсихическому или неорганическому», — говорит он. И он тоже думает о культуре как о «замкнутой системе явлений», а это значит, что «первое объяснение явлений культуры должно произойти в терминах культуры»²¹.

И все-таки профессор Крёбер не смог последовательно придерживаться культурологической точки зрения. Он, судя по всему, полагает, что культурологические объяснения могут быть только историческими; он говорит, что «антропология относится к группе исторических наук». Обобщения, касающиеся вневременных аспектов культурных явлений, должны, полагает он, относиться к психологии, как на это указывает название одного из его очерков — «Возможность социальной психологии». Ему не вполне удалось постичь научные законы самой культуры. Вместо этого он го-

ворит о тех законах, которые *лежат в основе культуры*, а это — законы психологии»²².

В «Возможности социальной психологии» Крёбер указал на «роковой недостаток» термина «социология», заключаю-

104

щийся в том, что в нем не содержится различия между культурным и социальным. Однако он почти ничего не делает для того, чтобы этот недостаток исправить, поскольку в том же самом очерке, где речь шла о дефекте «социологии», науку о культуре он предлагает называть «культурной механикой», «социальной психологией» и даже «социологией». Если бы ему только удалось, выкристаллизовав свою мысль, предложить новый термин — «культурология»! И все-таки в более позднем своем очерке он прибегает к выражению «наука о культуре». Он выказывает ясное понимание того направления, в котором движется эта наука, когда замечает: «Создается такое впечатление, что будущая наука будет больше интересоваться культурой, чем обществом»²³.

Профессор Роберт Г. Лоуи в своих разнообразных писаниях ясно выражает культурологическую точку зрения. Для него культура составляет особый класс супрапсихологических явлений, требующих для своей интерпретации специальной науки. «В течение последних ста лет, — пишет он, — становилось все яснее и яснее, что культура... представляет собой... отдельную сферу. Она [культура] является вещью *sui generis*, для изучения которой требуется отдельная наука». Эта отдельная наука должна быть «наукой о культуре», как он ее называет в своем недавнем очерке. Науку о культуре следует четко отличать от науки о психических явлениях: «Мы не можем сводить культурное к психологическим явлениям... Культуру... можно объяснить лишь в терминах ее самой». Подобно Дюркгейму и Крёберу, Лоуи видит, что культурные черты *как таковые* действуют друг на друга и друг с другом взаимодействуют: «Таким образом, культура представляется нам замкнутой системой». А потому задачей этнолога [культуролога] является показать, каким образом один культурный элемент или детерминирован другими культурными чертами, или оказывает на них влияние. Он, например, показывает, каким образом тип терминологии родства детерминирован правилами брака и потомства²⁴. Кларк Уисслер, тоже антрополог, во многих своих работах придерживается культурологической точки зрения. Он рассматривает «понятие культуры [как] одно из новейших и самых важных достижений антропологических исследований». Он отличает психологию, - научное изложение того, как себя ведут люди, — от антропологии — исследования того, как себя

105

«поведут» культурные черты или культуры. И впрямь: он выступает в защиту изучения «культуры как того, что не зависит от человеческих существ». Как и Тайлор, Уисслер утверждает, что задачей антрополога является «описывать и классифицировать эти изобретения [культурные черты], изучать их распределение на земле и, самое главное, дать приблизительный очерк их истории». Уисслера интересуют эволюция культуры, история специфических черт и комплексов, а также существующие между чертами отношения. «Все культуры, — утверждает он, — развиваются собственными путями в соответствии с теми законами, которые можно открыть», а дело антрополога — эти законы открывать и формулировать²⁵.

И все-таки Уисслер не оценил в полной мере того диапазона, в котором может применяться культурологическая точка зрения. Вместо того чтобы такие черты, как запреты на инцест, пытаться объяснять в терминах взаимодействия с другими культурными чертами, он отдает их на откуп психологу²⁶. Таким образом, он неоправданно и неудачно ограничивает науку о культуре, лишая ее возможности многих открытий. Однако этот недостаток не преуменьшает заслугу его культурологической деятельности в других сферах интерпретации.

Свидетельством понимания Уисслером того, что сфера действия науки расширяется — и расширяется в особом направлении, - является следующий фрагмент:

«Таким образом было легко перейти от осмысления индивида к концепции общества... Такого рода осознание нас самих, функционирующих в качестве группы, совпадает с подъемом социологии... и если сто или более лет назад люди мыслили в терминах индивида, то в течение последних пятидесяти лет они научились видеть себя в обществе. Потому-то таким курьезным и кажется тот факт, что в течение долгого времени человек так настаивал на своем индивидуализме, что ему не удалось ощутить существование общества, и что такая вещь, как культура, совершенно скрылась для него из виду. Но мы видели, как люди нашего времени уже начинают осознавать существование культуры... Так что пока мы достигали социального сознания... в культурном сознании, мы только нащупывали наш путь»²⁷.

106

Профессор Дж.П. Мёрдок прекрасно изложил культурологическую точку зрения в своем очерке «Наука о культуре». Доктор Бернанд Д. Стерн также весьма наглядно представил ее в своей статье

«О различии между социальным и культурным». Если бы у нас было больше места, то было бы интересно посмотреть, как культурологическая точка зрения представлена в работах других исследователей. Однако и приведенных выше цитат вполне достаточно для того, чтобы показать, что со времен Тайлора и Дюркгейма в направлении науки о культуре произошел некоторый прогресс.

Однако новая наука встретила не только поддержку, но и значительное противодействие. Распространение точки зрения науки на сферу человеческих институтов вызвало со стороны поборников старой философии свободной воли противодействие и негодование. Вот как это выразил Дюркгейм:

«Подобный антагонизм возникает всякий раз, когда закладываются основы новой науки... во многих вопросах вера становилась препятствием естественным наукам. Однако особенно жестоким сопротивлением стало тогда, когда объектом науки стал человек. Да и впрямь: верующему не может не показаться отвратительной мысль о том, что человека нужно изучать как аналогичное другим природное существо, а моральные факты — как факты природы. Хорошо известно, как такого рода коллективные чувства, принимая различные формы, препятствовали развитию психологии и социологии [культурологии]»²⁸.

Однако противодействие науке о культуре не ограничивалось одними только профанами. Мы уже отметили то противодействие, которое оказывали некоторые социологи, а значительное противодействие культурологии оказывают и сами антропологи.

Первоначально предпринятая Крёбером в «Сверхорганическом» (1917) попытка сформулировать культурологическую точку зрения и выступить в защиту науки о культуре встретила немедленное и энергичное противодействие. Эдвард Сепир в его умело аргументированном очерке «Нужно ли нам сверхорганическое?» попытался показать, что не существует необходимости ни в такого рода понятии, ни, сле-

107

довательно, в особой науке. Александр Годденвейзер — тоже в своем отклике на очерк Крёбера «Сверхорганическое» — также высказался против суперпсихологической науки о культуре. «Жизнь культуры, - говорит он в другом контексте, — принадлежит психологическому уровню. Она присутствует в сознании людей в обществе... Историк и антрополог изучают жизнь. Жизнь - это психология»²⁹.

Может показаться, будто Франц Боас вспоминал Крёбера, когда писал: «Вряд ли представляется необходимым рассматривать культуру в качестве некоего мистического существа, которое существует вне общества его индивидуальных носителей и которое приводится в движение собственными силами». Подобно Линду, Боас настаивал на том, что это «не культуры красят себе ногти, а люди». Рут Бенедикт тоже не усмотрела ничего, кроме мистицизма, в попытке Крёбера определить науку о культуре в качестве класса явлений *sui generis*. Она говорит о тех, кто, «выражая себя, часто прибегал к мистической фразеологии... подобно Крёберу, они при объяснении культурного процесса поневоле взывали к тому, что он называет суперорганическим». Не в силах понять или оценить науку о супрапсихологических явлениях, Боас и Бенедикт попросту заклеили эту идею как «мистическую» и отвергли ее. Неспособность Боаса подняться над уровнем психологической интерпретации и овладеть культурологической точкой зрения со всей очевидностью выражена в следующем знаменательном фрагменте, автором которого является Бенедикт. «Никогда в достаточной степени не осознавалось, — пишет она, — с какой последовательностью на протяжении всей своей жизни Боас определял задачу этнологии как изучение "психической жизни человека", "фундаментальных психических позиций культурных групп", "субъективных миров человека"»³⁰.

Преподобный Вильгельм Шмидт определяет этнологию как «науку о сознании»³¹.

Противодействие культурологической точке зрения в американской антропологии последних лет зашло так далеко, что свое совокупное выражение оно получило в следующих словах Дэвида Бидни: «Тенденция ипостазировать культуру и рассматривать ее в качестве трансцендентной, суперорганической или суперпсихической силы... представление о том, будто культура — это сила, способная к само-

108

формированию и саморазвитию», является одним из *самых существенных* "культурных заблуждений" наших дней». Это, точнее сказать, говорит он нам, «культуралистическое заблуждение»³². Доктору Бидни не удалось дать оценку тому направлению, в котором эта наука развивается вот уже более века, двигаясь ввысь от индивидуального психологического уровня к социально-психологическому, а оттуда — к суперпсихологическому (или культурологическому) уровню. Он ощущает лишь воздействие *общепринятых* реакций препятствующих этой тенденции, и потому служит только пассивным

выразителем этих мнений.

Многие антропологи по-прежнему неспособны возвыситься над уровнем социологической или социопсихологической концепции человеческого поведения. Именно поэтому Радклифф-Браун и высмеивает мнение о том, что две культуры могут воздействовать друг на друга или что культура может оказывать влияние или воздействие на индивидуальное человеческое существо. Для Радклифф-Брауна культура — это всего лишь «абстракция», и он считает, что было бы «фантастичным вообразить... две приходящие в контакт абстракции и посредством акта воспроизводства порождающие третью абстракцию». Мысль о том, что культура может «воздействовать на индивида», является для Радклифф-Брауна «столь же абсурдной, как и представление о том, будто квадратное уравнение может совершить убийство». По своим теоретическим взглядам Радклифф-Браун — чистый социолог; он неспособен разглядеть науку о культуре*. Он спрашивает: «Возможна ли наука о культуре? Боас говорит, что нет. Я с ним согласен. Науки о культуре быть не может». Однако, говорит он, наука об обществах возможна, и именно такова подлинная цель социального антрополога³³. Радклифф-Браун очень ловко вносит путаницу, называя культуру абстракцией. Слова — это культурные черты. Так по-

* Впрочем, и интересен, и заслуживает внимания тот факт, что хотя Радклифф-Браун и оказался неспособным оценить понятие науки о культуре и потому отнесся к нему с неодобрением и его отверг, но в некоторых своих работах он успешно его применял. Его «Социальная организация австралийских племен» является хорошим примером культурологической интерпретации суперпсихологических явлений.

109

чему же называть их большими абстракциями, чем лай собаки или кряканье утки? Тот факт, что слова обладают символическим значением в той же степени, что и слуховыми и физическими качествами, не делает их «абстракциями» в большей степени, чем сексуальное значение брачного кваканья лягушек делает его абстракцией. Многоженство — это культурная черта. Но почему наличие трех жен у одного мужа нужно считать большей абстракцией, чем наличие трех электронов при одном атомном ядре? Почему социальные или церемониальные *форцы* должны считаться большими абстракциями, чем клеточные или молекулярные формы? Дикая лошадь — это не абстракция. Почему же одомашненную лошадь (культурную черту) называть абстракцией? Культурные черты — это очень реальные вещи*: это те объекты, акты, формы, чувства и идеи, которые и могут восприниматься в качестве реальных вещей, и являются таковыми. Нет особых причин называть их большими абстракциями, чем что-либо иное, данное нам в опыте. Что же касается способности культуры «воздействовать на индивида», то в данном случае любопытно обнаружить здесь мнение того человека, которого слишком часто отождествляют с Дюркгеймом, отвечающим на этот вопрос отрицательно. Одним из главных тезисов Дюркгейма было то, что культурные черты существуют прежде индивидуального человеческого организма и независимо от него и что эти черты воздействуют на человека извне и оказывают глубокое влияние на его поведение. И, безусловно, очевидно, что тут мы имеем дело именно с этим. С самого рождения — и даже до него — культурные черты в форме идей, чувств, действий и материальных объектов воздействуют на человеческий организм и вынуждают его вести себя так или иначе. А это не столь «абсурдно», как, по мнению Радклифф-Брауна, полагать, что «квадратное уравнение [т.е. идея или совокупность идей] способно совершить убийство». Культурная черта в форме идеи может оказать на человеческий организм такое воздействие, что в результате это вынудит человека убить другое человеческое существо. А это и впрямь является весьма обычным и в случаях колдовства, убийства одного или обоих близнецов при рождении, и во многих

' Вспомним акцент Дюркгейма на положении о том, что социальные факты — это *вещи (chases)*. Это положение составляло «самую основу... [его] метода» («Правила...», с.ХЫП).

110

других культурных ситуациях. Культурная черта в форме прочувствованной идеи может заставить японского генерала сделать себе харакири во искупление неудачи либо поражения или западного офицера — пустить себе пулю в лоб. Было бы, конечно, глупо доказывать, что это именно личность, человеческий организм, актуально совершает убийство в приведенных выше примерах. Ну разумеется, это человеческое существо. Однако — а как раз этот пункт и является предметом разногласий в научном анализе поведения — именно культурная черта, а не человеческое существо была *детерминантой поведения*, а потому, говоря научно, и *причиной* самоубийств. Человеческий организм не убивает ведьм и не совершает харакири в силу какого-то присущего ему свойства или тенденции. В действительности самоуничтожение противоречит мощным и глубоко укорененным органическим тенденциям. Однако под сильным воздействием культурных черт, действующих на организм извне, человеческое существо может быть приведено к тому, чтобы совершить самоубийство или харакири. Эти акты являются органическими реакциями на культурные стимулы, и, если прибегнуть к научной фразеологии, будет вполне уместно сказать, что культурные черты являются причинами, а убийства — результатами. Если действуют различные культурные стимулы, то следует ожидать и различных результатов. Таким

образом, мы видим, что думать, будто «квадратное уравнение, т.е. культурная черта в форме идеи-чувства, совершает убийство» или самоубийство, не только не абсурдно, но даже реалистично, а с научной точки зрения думать именно так вполне логично*.

* Мы не утверждаем, будто культурологическая точка зрения ни в одной из работ Радклифф-Брауна не присутствует имплицитно. Она присутствует. Как мы уже отмечали, она пронизывает собой его великолепное исследование «Социальная организация австралийских племен». Когда в своих «Методах этнологии и социальной антропологии» он проводит разграничение между «социальной антропологией» и психологией (с. 133), он выражает именно культурологическую точку зрения. В данном случае мы полагаем лишь то, что эксплицитно и специфически Радклифф-Браун возражает против теории науки о культуре. Это было продемонстрировано его последними высказываниями. Тот факт, что он неоднократно поступал культурологически, ни в коей мере не ослабляет этого обвинения. Даже и ученым порою не удается согласовать свое поведение с заявленной ими теорией.

111

Профессор А. Ирвинг Галловелл тоже делает акцент на той точке зрения, которая исключает супрапсихологическую науку о культуре. Одобрительно процитировав данную Бидни характеристику культурологической точки зрения как заблуждения, он говорит: «Хотя антропологи зачастую и говорят о "движениях" культуры или о "встрече" культурных черт или комплексов, однако такого рода выражения следует понимать в качестве экономного способа говорить абстрактно. В буквальном смысле культуры никогда не встречались и никогда не встретятся. Это значит лишь то, что встречаются *народы* и что в результате процессов *социального взаимодействия* может иметь место аккультурация — т.е. изменения в образе жизни одного или обоих народов. Динамическими центрами этого процесса взаимодействия являются *индивиды*... трудно увидеть, каким образом культура - абстрактная совокупность образа жизни народа — может оказывать влияние за исключением тех случаев, когда она является определяемой частью деятельности *человеческих индивидов* в их взаимодействии друг с другом. В конечном счете именно *индивиды* реагируют друг на друга и друг на друга влияют»³⁴ (курсив автора).

Здесь мы видим всего лишь социального психолога, хотя и наделенного отчетливо выраженной индивидуалистической склонностью. Галловелл думает о культуре лишь как о реакциях биологических организмов. Взаимодействие культурных черт как таковых кажется ему в высшей степени нереалистичным. А потому он решительно отрицает науку о культуре.

Конечно же, культурные черты не могли бы делать ничего, если бы это не совершалось для человеческих существ: они не могли бы даже и существовать. А кто же, осмелимся мы спросить, когда-либо думал иначе? Уж наверняка не Тайлор, Дюркгейм, Крёбер, Лоуи, Уисслер или всякий другой из известных нам культурологов. Однако было бы ложным реализмом утверждать, что культурные черты не реагируют друг на друга непосредственно и впрямую. Мотыга — это культурная черта. Она непосредствен-

112

но действует и влияет на другие культурные черты - такие, как разделение труда между полами, обычаи проживания, навыки питания, религиозные верования и церемонии и т.д. Внедрение в современную американскую культуру автомобиля непосредственно повлияло на многие другие культурные черты — на изготовление деталей и кузовов, на сталелитейное и резиновое производства, на укладку дорог, на развитие городов, на строительство придорожных закусочных и лагерей для туристов, консолидированных школ и т.д. Нет сомнения в том, что эти культурные события не могли бы иметь места, если бы они не совершались ради человеческих организмов. Но стало ли бы наше сообщение о влиянии автомобиля на другие культурные черты хоть чуть более реалистичным, если бы мы включили в него эти организмы? Нисколько! Создание симфонии или неевклидовой геометрии не могло бы происходить без дыхательных и пищеварительных процессов композиторов и математиков. Однако включение этих физиологических процессов в научное объяснение этих культурных процессов ровным счетом ничего не добавило бы к нашему пониманию их. Наоборот, это нас только запутало бы, поскольку к делу это не относится. Таким образом, мы видим, что хотя культурные черты и лишены существования, а потому и не могут произвести никакого действия без участия человеческих существ, тем не менее мы можем изучать их научно, как если бы они имели независимое существование. В действительности же, как мы показывали, проблема прямого и непосредственного влияния одной черты на другую может быть эффективней решена в том случае, если мы совсем не будем принимать во внимание человеческий организм. Отнюдь не являясь нереалистичной — или фантастической или абсурдной, говоря словами Радклифф-Брауна, — эта процедура распространена в науке повсеместно. Физик может рассматривать падающие тела так, как *если бы* они падали в абсолютном вакууме, или вообразить,

будто аэроплан, пролетая через атмосферу, не производит никакого трения. Однако ни один физик не наивен настолько, чтобы уверять, будто таких вещей попросту не происходит; само собой разумеется, что они происходят. Каждый физик знает, что наиболее эффективным — если не единственным — способом создания необходимых для

113

объяснения физических явлений формул и гипотез является замена *реальных* ситуаций *идеальными*¹. Так, например, создать закон о падении тел можно только одним способом — представить, будто они совершают падение в абсолютном вакууме, — ситуация, которая не существует и не может существовать на этой земле.

Аналогично и культуролог прекрасно знает, что культурные черты не блуждают по земле подобно бесплотным душам, взаимодействуя друг с другом. Однако он осознает, что культурные явления как *культурные явления* он может объяснить лишь только в том случае, если он рассматривает их так, как *если бы* они жили своей собственной жизнью, совершенно изолированно от желез, нервов, мышц и т.д. человеческих организмов. Замечательным в этом аргументе является не то, что он революционен, но то, что возникает необходимость его защищать. Но ведь он и не революционен, и не нов. Да и впрямь: работающие во многих отраслях ученые проводят культурологические исследования вот уже несколько десятилетий. Мы располагаем исследованиями индоевропейских и других языков на чисто лингвистическом, т.е. на небологическом, уровне. Мы располагаем исследованиями эволюции денежных знаков, воздействия телескопов на теологические верования, влияния промышленной революции на политические институты, развития греческой трагедии, неевклидовой геометрии, готической архитектуры и парламентского правления; исследованиями отношений между платными тансингами и проституцией, исследованиями деликатесов и процента разводов, исследованиями расходования денежных средств на медицинские училища, процента смертности от заразных болезней и т.д. и т.п. Все это — культурологические проблемы, и их решение является культурологическим.

Стоит ли настаивать на том, что ни

¹ Физики, говорит выдающийся физик Макс Планк, «заменяют данный нам чувствами мир новым миром... Другой мир - это так называемый физический образ мира; это всего лишь интеллектуальная структура. До определенной степени он произволен. Это своего рода модель или идеальная схема, созданная для того, чтобы избежать *присущей* всякому измерению неточности и облегчить возможность давать точные определения», — «Философия физики» (Нью-Йорк, 1936), с. 53.

114

одна из этих ситуаций не могла бы существовать, если бы она не существовала для человеческих организмов? Безусловно очевидно, что нет. Но в равной степени очевидно и то, что если при рассмотрении этих проблем мы будем принимать в расчет человеческие организмы, то это будет не только бесполезным: это будет сбивать с толку, это будет неуместно. Это всего лишь традиционная привычка мыслить антропоморфически, которая все еще тяготеет над «социальными науками» и не дает видеть, что в системе «человек — культура» *детерминантой* событий является скорее культурный, чем органический фактор.

Кроме того, мы видим, что культурологическая точка зрения, процедура и цель культурологии отнюдь не новы. Актуально ученые — филологи, музыковеды, философы, математики, политологи, экономисты, историки литературы и искусства — вот уже много лет занимаются культурологическими исследованиями. Наш аргумент в поддержку науки о культуре необходим сейчас лишь потому, что та теоретическая позиция, которую занимают теперь многие психологи, социологи и антропологи, представляет собой очень сильное противодействие этой новой науке.

Противодействие культурологической точке зрения зашло даже еще дальше, чем на это указывалось выше. Исходя из того представления, что культура — это «абстракция», некоторые антропологи сначала говорили, что она неосвязаема и невоспринимаема, а в конечном счете ставили под вопрос само существование и реальность самой культуры. Так, Ральф Линтон замечает:

«Всякий исследователь культуры сразу же сталкивается с проблемой ее реальности. Существуют ли культуры на самом деле?.. Культура... неосвязаема и не может непосредственно восприниматься даже и теми, кто в ней соучаствует... Если, конечно, можно сказать, что она [культура] вообще существует...»³⁵

Херскович рассматривает культуру как «неосвязаемую», но вот моделям культуры он гарантирует «реальность всякой абстракции»³⁶, что бы это ни значило. Таким образом, культуру вынудили фактически исчезнуть. И очевидно, что если культуры не существует, то не может быть и науки о культуре.

115

Энергичное противодействие науке о культуре исходит от Эрнста Альберта Хутона. И если такие антропологи, как Боас, Годденвейзер, Сепир и другие, придерживаются по сути психологической точки зрения, то воззрения профессора Хутона принадлежат еще более низкому уровню — биологическому. Наука о культуре является для него всего лишь отраслью биологии. «Поскольку

поведение человека, — аргументирует он, — является функцией его организма... то в компетенцию физиолога-антрополога входит исследование также и культурных и психологических симптомов здоровья или болезни человека как живого организма». Подобно тому, как Лайнд оплакивает «искусственное» отделение культуры от людей, так и Хутон скорбит о попытке оторвать культуру от крови, костей и мышц человеческого организма. «Моя единственная претензия к этнологу и социальному антропологу, — говорит он, — состоит в том, что они охотно абстрагируют социальные явления и отделяют разные виды деятельности человека как общественного животного от самого человека. [Он оплакивает] прежний способ рассмотрения социальных институтов в полном отрыве от тех человеческих животных, которые их создают, как если бы люди жили, умирали, размножались и эволюционировали независимо, как паразиты на людях». Профессор Хутон мог бы и увидеть, что именно пытаются делать культурологи, но, будучи неспособным оценить хоть что-нибудь за рамками биологии, он считает их цель величайшей ошибкой. «Нас ошибочно привели, — сетует он, — к абсурдному положению о том, будто культура, эта неодушевленная вещь, состоящая из управляемой людьми материи и бесплодных идей, сама по себе эволюционирует всегда вперед и вверх и будто все люди должны нестись за ней сломя голову». В своей антикультурологической позиции Хутон зашел так далеко, что даже высказал предположение, будто «для социолога и социального антрополога, пожалуй, куда полезней изучать обезьян [а они, конечно, лишены культуры. — ЛАУ], чем дикарей». Нет необходимости говорить, что негативное отношение профессора Хутона к науке о культуре никоим образом не умаляет всей значительности его вклада в другие отрасли науки³⁷. Профессор К.В.М. Харт также сожалеет об отделении культурного (или, в данном случае, социального) от биологического³⁸.

116

Таким образом, мы видим, что, хотя в последние десятилетия и наметился определенный прогресс в направлении осмысления науки о культуре, в то же время наблюдается и значительное противодействие ей. Некоторые ученые (такие, как Боас) попросту неспособны уразуметь существование особой науки, посвященной изучению отличного от других и независимого класса суперпсихологических детерминант поведения. Другие же (такие, как Лайнд и Хутон) понимают, что именно пытаются сделать культурологи, но они убеждены, что последние находятся на ошибочном — опасно ошибочном — пути.

Надо признать, что за последние годы антропология сдала свои позиции и опустилась ниже того уровня, который в XIX в. был достигнут Тайлором и Дюркгеймом. У нас, конечно, имеется объективный критерий для оценки и количественного измерения прогресса и регресса в расширении диапазона науки. Стадии этого расширения мы можем рассматривать в качестве нескольких налагаемых друг на друга слоев, самый древний из которых расположен в самом низу, а самый новый — на самом верху. Таким образом, науку о поведении человека мы можем рассмотреть одновременно как на анатомическом, так и на физиологическом уровне. Впоследствии наука достигла сначала индивидуально-психологического уровня, потом — социопсихологического и, наконец, культурологического уровня. Таким образом, рассматривая эти стадии развития в то или иное время с точки зрения и целей антропологии, мы можем измерить степень ее прогресса или регресса.

Антропология, если измерять ее таким мерилom, в значительной мере регрессировала — а особенно с 1930 г.³⁹. Наука достигла культурологического уровня в антропологии. В этом и заключаются особое достижение антропологии и ее миссия — в формулировании и развитии науки о культуре. Такая наука была сформулирована Тайлором и Дюркгеймом, а Крё-бер, Лоуи, Уисслер и другие способствовали ее дальнейшему развитию. Однако многие из тех ученых, которые носят профессиональный ярлык «антрополога», оказались неспособными подняться до культурологического уровня и овладеть понятием супрапсихологической науки о культурных явлениях. Будучи неспособными сделать это, они воспротивились культурологической точке зрения. Мы уже видели, ка-

117

кое противодействие ей оказали Боас, Сепир, Годценвейзер и Бенедикт. «Культура, — аргументирует Годденвейзер, — относится к психологическому уровню. Она находится в сознании людей». Сепир занимался не только лингвистикой: в первую очередь он был психологом. Понятие о том, сколь далеко сегодняшняя антропология отступила от культурологической позиции прежних лет, мы почерпнули из следующего высказывания одного из наших молодых антропологов, доктора Джона Джиллина: «Одним из величайших достижений нашего времени [в антропологической теории] является осознание

антропологами того факта, что культура — это психологическое явление»⁴⁰.

Довольно ироническим представляется то, что статья, в которой появилось это наблюдение, носит название «Некоторые неоконченные дела культурной антропологии». «Неоконченным делом» является, конечно, развитие науки о культуре. Мнение о том, что культура является «психологическим явлением», представляется не прогрессом, но регрессом — откатом на более низкий уровень развития науки.

А в более близкие нам времена профессор М.Дж. Хер-скивиц заявил нам, что «предельная реальность культуры — реальность психологическая»*.

Но, регрессируя, антропология не только опустилась на психологический уровень; она имела тенденцию опускаться еще ниже — даже до *коллективного* психологического уровня, — остановившись на уровне *индивидуальной* психологии. «Анализ культуры, — аргументирует Годденвейзер, — если он осуществлен полностью, приводит назад к индивидуальному сознанию». Для Боаса «действие культуры» равнозначно «жизни индивида, контролируемого культурой, и, с другой стороны, воздействию индивида на культуру. Усло-

* «Процессы культурного изменения», с. 163. Совершенно не ясно, почему «предельную реальность» культуры нужно включать в психологический процесс. Если кто-то сводит культуру к психологическому уровню, то почему бы психологические события не свести к уровню физиологическому, последние - к анатомическому, а их, в свою очередь, к химическому и физическому уровням (в случае, если кого-то заботит «предельное»)?

118

вия, являющиеся причинами событий культуры, всегда коренятся во взаимодействии между индивидом и обществом». «Всегда именно индивид реально мыслит и действует, мечтает и бунтует», — вторит ему Сепир. Сепир «всегда рассматривал проблему под углом зрения индивида», — считает Рут Бенедикт. Халлоуэл утверждает, что «в конечном счете именно индивиды реагируют и влияют друг на друга». Линтон придерживается той точки зрения, что «культура... существует только в сознании тех индивидов, из которых состоит общество. Все ее качества производил от качеств личностей и от взаимодействия этих личностей»⁴¹. Нельзя не заметить, что с этим акцентом на индивидуальном согласуется наиболее популярная тенденция современной американской антропологии, т.е. изучение личности. «Глубинная психология», «тесты чернильных пятен», психиатрия и т.д. — все это является в наши дни почти необходимым для передового антрополога. Таким образом, мы видим, что значительная часть сегодняшней антропологии опустилась, регрессируя, до того уровня, который даже ниже уровня большинства социологов и некоторых социальных психологов. А в одной из работ Хутона антропологическая теория опустилась даже еще ниже и достигла биологического уровня. Выражением этой точки зрения служат как его интерпретация общественных беспорядков в терминах низшей эмбриональной плазмы, так и его защита социальной реформы посредством биологических чисток⁴².

В своей недавней работе Крёбер опять выразил культурологическую точку зрения: «Я убежден в том, что если речь идет о явлении культуры, то объяснение должно прежде всего даваться в терминах культуры... психологические объяснения, строившиеся на сведении явлений истории к порядку, мало кому что дали, и я бы не стал на них полагаться»⁴³. Однако в наши дни исследований личности и «тестов чернильных пятен» Крёбер остается почти в полном одиночестве. Как же объяснить регресс антропологии и ее откат от культурологии на позиции психологии и психиатрии?

Еще давно Тайлор обратил внимание на то отвращение, с которым просвещенные в иных отношениях люди относились к науке о культуре. «Многие образованные люди, — писал он, — усматривают что-то самонадеянное и отталкивающее в представлении о том, что история человечества

119

является частью и частицей истории природы и что наши мысли, волеизъявления и действия согласуются с законами столь же определенными, как и те, которые управляют движением волн, сочетанием кислот и оснований, а также ростом растений и животных»⁴⁴.

И Дюркгейм тоже заметил, что старая антропоцентрическая философия свободной воли, которая все еще преобладает в наших представлениях о человеке и его поведении, порождает энергичное сопротивление науке о культуре. Он писал:

«Многочисленные пережитки антропоцентрических пристрастий все еще остаются в силе и... здесь, как и везде, препятствуют развитию науки. Человеку неприятно отказываться от той неограниченной власти над социальным порядком, которую он так долго себе приписывал, и, с другой стороны, ему кажется, что если коллективные силы существуют реально, то он по необходимости обязан подчиниться им, будучи неспособным их изменить. Это вынуждает его склоняться к отрицанию их существования. И тщетно много раз на опыте он учился тому, что это всемогущество, эта иллюзия, которой он себя охотно тешит, всегда были причиной его слабости и

что его власть над вещами стала реальной лишь тогда, когда он признал, что они обладают своей собственной природой, и когда он смирился до того, чтобы изучать эту природу через них. Отвергнутый всеми прочими науками, этот достойный сожаления предрассудок упрямо держится в социологии [культурологии]. Нет дела более срочного, чем освободить от него нашу науку: именно это и является главной целью наших усилий»⁴⁵.

А в более близкие нам времена А.Л. Крёбер заметил, что наука о культуре должна проложить себе путь в борьбе против старой философии свободной воли человека:

«Наше сознание инстинктивно испытывает шок, признавая, что это [культурный детерминизм] теснейшим образом укоренено в нас, в то же время находясь гораздо выше нас и будучи совершенно неподконтрольно нашей

120

воле. Мы чувствуем в себе готовность отрицать его реальность, отрицать даже и правомочность рассматривать его как сущность; именно так же человечество в целом долгое время решительно отказывалось допускать существование чисто автоматических сил и системы в той сфере, которая составляет основу существования наших личностей и вызывает их к жизни, — т.е. в сфере природы»⁴⁶.

В этих цитатах проводится разграничение не только между «социальной» наукой и «естественной» наукой. В них проводится разграничение еще и между философией детерминизма и той философией свободной воли, которая во многом все еще пронизывает собой современное мышление*. Социальная наука открыла путь философии детерминизма в антропологии 80 — 90-х годов XIX в. «Если закон существует хоть где-нибудь, он существует везде», — сказал Тайлор. Мы видим, что антропология регрессировала и в этом отношении тоже. В современной антропологии имеются образчики учения о свободной воле, и, судя по всему, эта философия укрепляет свои позиции и приобретает все новых и новых приверженцев. Доктор Маргарет Мид полагает, что «человеку стоило бы демократично взять под контроль свою собственную судьбу и самому построить тот мир, в котором ему было бы удобно жить»⁴⁷. Ее книга «Храните порошок в сухом месте» во многом пронизана философией Свободной Воли. Свой очерк под названием «Неизбежны ли войны?» доктор Джон Р. Свентон завершает утверждением о том, что

* В связи с этим Алфред Норт Уайтхед приводит следующее пронизательное наблюдение: «Основанный на механицизме научный реализм сопряжен с непоколебимой верой в то, что мир людей и высших животных состоит из *самодетерминирующих организмов*. Эта радикальная непоследовательность, лежащая в основе современного мышления, является причиной многих колебаний и нерешительности нашей цивилизации. Но мы бы зашли слишком далеко, если бы сказали, что это рассеивает мысль. Это *ослабляет* ее по причине таящейся в ее *основе непоследовательности*» («Наука и современный мир», с. 94, курсив автора). В значительной своей части антропологическое мышление ослаблено - если не сказать «покалечено» - верой в человека как в «самодетерминирующий организм», как это покажут нижеследующие цитаты.

121

«[для завершения войн] нужно только одно — воля к этому». В своей обращенной к учителям лекции под названием «Потенциальный вклад антропологии культуры в воспитание учителей» Ральф Линтон излагает философию свободной воли и теорию социальных перемен посредством воспитания. «Я верю, — говорит он, — что нет ни одной из наших теперешних проблем, которую было бы невозможно разрешить, если бы люди над ними задумались, а задача педагога заключается в том, чтобы внушить им волю к этому и сделать их способными это делать (с. 9)... Если педагог сможет внушить своим ученикам особую систему ценностей, то он сможет и контролировать будущее своего общества - но не в деталях, а в целом. Посредством внушенного им стремления к войне, или к безграничному накоплению богатства, или к социальной справедливости он может изменить направление развития культуры, направив ее в желательную или нежелательную сторону (с. 16)... Общество, искренне верящее в социальную справедливость, может добиться социальной справедливости, а для укрепления этой веры педагог может сделать больше, чем кто бы то ни было (с. 17)...»

Профессор Линтон представляет дело так, будто контроль над изменениями в культуре очень прост. Учителя, получая, конечно, кое-какие наставления со стороны антрополога культуры, направят развитие социальных изменений в ту сторону, в какую им заблагорассудится — в «желательную или нежелательную сторону», и для этого им нужно всего лишь внушить надлежащие «системы ценностей» их ученикам и надлежащее «ощущение» социальных проблем с тем, чтобы, когда они вырастут, они и имели бы «волю», и «стали бы способны задумываться над этими проблемами», тем самым и разрешая их. Эта точка зрения смутно напоминает нам то, чему духовенство учило нас веками: «Если мы только захотим всем сердцем...» Или, как это говорят политики, газетчики и краснобаи, «если бы демократии (миролюбивые народы, церкви, женщины и т.д. и т.п.) всего мира заняли бы твердую антивоенную позицию...» К этому можно было бы добавить: «Если бы в Новой Англии был

субтропический климат, в ней можно было бы выращивать грейпфруты»; или: «Если бы лягушки обросли шерстью, то шиншиллы всего мира почувствовали бы себя в безопасности».

122

Однако самым радикальным выражением учения о Свободной Воле является то, которое мы обнаружили в недавно опубликованной в «Американском антропологе» статье под названием «Понятие кризиса культуры». В ней доктор Дэвид Бидни толкует нам о том, что «человек в Боге* определяет свою собственную культурную судьбу и свободен избирать и осуществлять те цели, которые он предполагает достичь» (с. 541). Возвращая в этнологическую теорию Бога, Бидни в нынешней тенденции к регрессу устанавливает новый, еще более низкий уровень".

Мы всего лишь продемонстрировали то противодействие, которое оказывается науке о культуре, и показали, что имеет место регресс, однако мы его *не объяснили*. Для того чтобы дать такое объяснение, потребовался бы еще один очерк, однако здесь мы можем предположить, что наблюдаемый нами регресс в социальной науке вообще и

* Мы думаем, что это не будет звучать совсем уж шутливым - прежде всего для антрополога, - если мы спросим доктора Бидни: «Чей Бог?» Это Бог христиан или Бог иудеев? Бог католиков или протестантов? Бог Мэри Бейкер Эдди, мадам Блаватской или Пия IX? Бог Ганди или Уинстона Черчилля? Бог Уильяма Дженнингса Брайана или Роберта Эндруса Милликена (не упоминая уж о Богах миллионов и миллионов мусульман, индуистов, буддистов и других)? " Крёбер великодушно дарит Бидни его Бога, замечая, что не понимает, почему бы его могло интересовать использование Бога — Бидни или Тойнби — в их интерпретациях культуры «до тех пор пока не станет очевидным, что их позиция влияет на результаты их исследований» (1948, с.413). Но разве это может быть как-то по-иному и не влиять на их интерпретацию? И разве мы уже не знаем, что такое воздействие должно быть? Использование «Бога» в качестве приспособления для объяснения вряд ли оригинально и не началось ни с Бидни, ни с Тойнби. Разве этот тип интерпретации не существовал в течение многих веков? И разве развитие науки не представляло собой — в весьма значительной степени — попытку и перерасти такое бесплодное и мистическое понятие, как Бог в качестве приспособления для объяснения, и отделаться от него?

Стоило бы указать на имеющий в этой связи значение факт, что Бидни специализировался не в антропологии, но в философии, где предположительно все еще есть место для использования «Бога» в качестве объясняющего понятия.

123

в антропологии культуры в частности является всего лишь одним из аспектов той реакционной тенденции, которая захлестнула теперь западную цивилизацию. XIX век был веком экспансии и роста нашей социальной системы так же, как и нашей технологии: он был эпохой прогресса. С окончанием периода колонизации отсталых стран и народов Азии и Африки, а также с исчезновением границы продвижения переселенцев в Америке наша социальная система достигла пределов ее способности к росту. Массовая безработица, перепроизводство и насыщение рынков, ослабляемые лишь периодическими мировыми войнами, - вот показатели этого состояния. Устаревшая социальная система пытается сохранить себя вопреки побуждающим к переменам требованиям технологии. Хотя и были достигнуты некоторые успехи, к числу которых относится разрушение феодальных домов Романовых, Габсбургов и Гогенцоллернов, однако *status quo*, если рассматривать его в целом, в этих битвах лишь укрепился. Те, кто победил в уже завершившейся войне, заняты теперь восстановлением *status quo ante helium*, сохранением старой системы капитализма, империи и империализма. А если так, то вся наша жизнь пронизана реакционными целями и идеалами, в значительной степени находясь под их властью. Победители во Второй мировой войне будут, вероятно, в течение еще какого-то времени сохранять эту политическую и философскую атмосферу.

А если так, то нет ничего удивительного в том, что мы обнаруживаем реакционные и регрессивные тенденции в современной антропологии*. Они и антиэволюционны, и антикультурологичны. Перспективы ближайшего будущего далеко не блестящи. Однако все науки все еще молоды,

* Обратите особое внимание на то, что реакционными и регрессивными мы называли лишь *некоторые тенденции в этнологической теории*. Приводя эту характеристику, мы ни в коем случае не утверждаем и не подразумеваем, что все (как мужчины, так и женщины), носящие профессиональный ярлык «антрополог» и изначально озабоченные психологическими или психиатрическими исследованиями, сами по себе являются реакционными. В данном случае нас интересует тенденция в теории, а не те люди, которые ее представляют.

124

а культурология — самый младший член их семьи. Да и социальная эволюция еще не исчерпала своих возможностей. Культуре всего лишь миллион лет, а у нас впереди еще миллионов двадцать — если, конечно, технологии разрушения не достигнут того предела, за которым начнется уничтожение. Тот образ жизни, «за сохранение которого мы боролись», будет в конце концов отвергнут и забыт. А прогрессу в культурной и социальной эволюции будет сопутствовать прогресс в философии и науке. В конце концов наука о культуре все-таки возникнет. А тем временем люди, знающие, каким путем следовала эволюция культуры в прошлом, станут узнавать, каким образом лучше послужить делу науки в будущем.

ИТОГ. Человек — это живое существо, и, подобно всем другим живым существам, он стремится жить — т.е. приспособливаться к своей среде, осуществлять определенный контроль над средой своего обитания ради обеспечения безопасности своей жизни и сохранения своего рода. Человек обладает теми же средствами приспособления и контроля, что и прочие живые существа, — нейро-сенсор-но-мышечно-эндокринными и т.д. Однако вдобавок к этим чисто животным средствам он обладает тем средством, которое является специфически человеческим, — артикулируемой речью. С помощью языка человек создает такие философские системы, в которых оценивается и интерпретируется вся Вселенная. Посредством этих философских систем человек и приспособливается к своей среде обитания, и контролирует ее. Функция философии по сути своей биологична.

Первые философские учения человечества были анимистическими, супернатуралистическими и антропоморфическими. Внешний мир объяснялся не через его собственные свойства, но через человеческие психологические силы, через духовные существа с таким же, как у нас, сознанием. Первобытный тип философии, хотя он и приносил эмоциональное удовлетворение, был, разумеется, неэффективным практически, в качестве средства понимания внешнего мира и контроля над ним.

Мало-помалу, по истечении сотен тысяч лет, сформировался новый тип философии, которая интерпретирует-

125

ла внешний мир посредством его собственных свойств, а не посредством проецируемых из человеческого сознания желаний и воли. Свободная воля и каприз уступили место детерминизму и естественному закону. Однако этот переход от одного мировоззрения к другому не совершился во всех областях философии одновременно. Наоборот: он начался в определенных сферах опыта, а потом оттуда распространился и на другие. Сначала это мировоззрение утвердилось в исследованиях небесных тел и распространилось оттуда на изучение других физических явлений. Затем оно проникло в сферу биологических явлений, завоевав сначала анатомический, потом физиологический и, наконец, психологический уровни. С психологии индивида новая интерпретация была распространена на психологию общества. И всегда — по мере успехов новой натуралистической философии науки — она вытесняла и вытесняла старую философию свободной воли.

Порядок, в котором новая философия завоевывала и покоряла различные сферы естествознания, был детерминирован следующим законом: *«Научная интерпретация появится раньше и разовьется быстрее в тех сферах, где детерминанты человеческого поведения наиболее слабы и наименее значимы».* И если основой первобытной философии была проекция человеческой души во внешний мир, смешение «я» и «не-я», то новая философия возникнет раньше и принесет более обильные плоды там, где отождествление себя с внешним миром наиболее слабо, т.е. там, где речь идет о небесных телах и других неодушевленных объектах. Следующими в сферу распространения новой интерпретации были введены явления биологические и уже потом — социальное поведение.

Однако социология, наука об обществе, не завершала собой путь науки, как это предполагали Конт и многие другие. Существовал еще и другой класс детерминант человеческого поведения, который нужно было учитывать, — самый сокровенный и самый сильнодействующий из всех — культура. Подобно тому как психологам было трудно обнаружить коллективную психологию за психологией индивидуальной, так и социологам было трудно разглядеть науку о культуре за горизонтом «социального взаимодействия».

Однако наука не может останавливаться и не оста-

126

новится в ее поступательном развитии, в ее движении вширь, до тех пор, пока ее возможности не будут реализованы полностью, т.е. до тех пор, пока она не охватит собою и не подчинит себе всю сферу человеческого опыта.

Наука о культуре — это следующий пункт в повестке дня науки. Многие наши «лучшие умы» по-прежнему все еще рассуждают так, как если бы судьбы цивилизации находились в руках человека и им было бы суждено потерпеть крах или обрести спасение в зависимости от того, каким именно будет выбор его собственной свободной воли. Многие все еще разглагольствуют о том, как «мы» будем строить послевоенный мир, питая, если вспомнить выражение Дюр-кгейма, иллюзию всемогущества. Существует, как на это указывали Тайлор, Дюркгейм, Крёбер и некоторые другие, мощное и временами жестокое противодействие той точке зрения, согласно которой это не «мы» контролируем нашу культуру, но наша культура контролирует нас. А наша культура развивается и изменяется в соответствии со своими собственными законами. Как только мы перерастем наше примитивное и ребяческое представление о нашем господстве и начнем изучать природу культуры, в которой мы живем, наше представление о нас самих станет, вероятно, менее лестным, но зато мы научимся устраивать нашу жизнь более рационально и эффективно.

Так что в наши дни мы являемся свидетелями самых критических и драматических моментов в долгой и волнующей истории науки. Шагая по обугленным костям злосчастных астрономов, которых приговаривали к смерти в безумной попытке остановить подъем новой философии, наука устремлялась к новым завоеваниям. После окончания яростной борьбы с дарвинизмом наука прочно утвердилась в сфере биологии. Психология в конце концов сделала возможным рассматривать «сознание» в качестве объекта, а социология пролила свет на законы социального взаимодействия. А теперь остается открыть принципы длившегося миллион лет роста культуры и сформулировать законы этого развития. А когда это будет сделано, наука одолеет последний оплот старой философии — она достигнет своей последней границы.

P. S. Пока эти страницы готовились к печати, я обнаружил такое, что представляется слишком важным для

127

того, чтобы оставить его без внимания. Речь идет о двух значительных очерках выдающегося немецкого химика и нобелевского лауреата Вильгельма Оствальда (1853—1932). Они называются «Система наук» и «Принципы теории образования» и являются докладами, приуроченными к открытию Института риса в Хьюстоне, штат Техас; в английском переводе они были опубликованы в «Трудах Института риса», том II, №3, ноябрь 1915 г.

В «Системе наук» Оствальд классифицирует некоторые науки на логическом основании, располагая их в порядке, определяемом степенью всеобщности или частности их базовых понятий. Все науки классифицируются по трем группам: 1) науки о порядке — логика и различные формы математики; 2) энергетические науки — механика, физика и химия; и 3) биологические науки, которые он подразделяет на физиологию, психологию и культурологию. Науки о порядке являются как самыми простыми, так и наиболее общими с точки зрения приложимости их понятий; биологические науки являются как наиболее сложными, так и наиболее частными.

Согласно Оствальду, логическое расположение наук представляет также и порядок их развития. «Нельзя не увидеть, - говорит он, - ту абсолютно определенную последовательность, в которой различные научные дисциплины возникали, развивались и впервые достигали расцвета... наиболее простые возникали и развивались первыми», и «по мере того как человеческое сознание достигало все большего совершенства в интеллектуальных операциях, науке постепенно покорялись все более сложные и все более разнообразные сферы опыта» (с. 118, 120).

А если так, то Оствальдова «иерархия» наук во всех ее главных аспектах подобна классификациям Конта и Спенсера, а его теория последовательности развития во многом такова же, как и у них: физические науки сформировались раньше биологических наук потому, что они проще; социологические, или культурологические, науки сформировались позже потому, что они сложнее. Подобно Кошу, Оствальд говорит, что «уверенное владение по крайней мере фундаментальными принципами всех наук... является поэтому необходимой предпосылкой научного овладения проблемами культурологии» (с. 169).

128

Мы по-прежнему отдаем предпочтение нашей собственной концепции последовательности развития наук. Нам кажется, что фактор простоты или сложности является не определяющим, но

второстепенным с точки зрения значимости тех изменяющихся ролей, которые в детерминировании человеческого поведения играют физические, физиологические, психологические и культурные явления. То человеческое существо, наш ближний, которого привлекает улыбка и отталкивает мрачный вид, представляет собой сложный логический комплекс, в котором можно вычленишь физиологические, анатомические, химические и физические события. Однако *опытно* мы ощущаем, что события культурного поведения человека являются такими же простыми, как и физические явления, и состоят из стимула и реакции, притяжения и отталкивания.

Любопытно узнать, что значит выражение Оствальда «по мере того как человеческое сознание достигало все большего совершенства в интеллектуальных операциях». Имеет ли он в виду, что происходило возрастание врожденных умственных способностей человека? Это вряд ли можно измерить в столь краткий период времени, каким является время существования истории науки. Если же он имеет в виду, что человек совершенствовал методы интерпретации опыта, то не означает ли это то, что в некоторых сферах опыта он научился отличать «я» от «не-я»? Стоит отметить, что в очерке Оствальда о педагогике не говорится о том, что человеческое сознание было «естественно привлечено» сначала к физическим явлениям, а потом к биологическим. Наоборот, он находит, что «гораздо легче... пробудить интерес к животным и растениям, чем к минералам и физическим экспериментам... зоологии и ботанике можно с успехом учиться в том возрасте, когда еще нельзя учить систематической физике или химии...» (с. 204—205). Оствальд говорит об этом как о «несомненном антитезисе», о «видимом противоречии» и объясняет это тем, что растения и животные больше похожи на человека, чем явления неодушевленные. Таким образом, в рассуждениях Оствальда в конечном счете все-таки обнаруживает себя антропоморфический, антропоцентрический фактор. Человека интересует он сам и то, что на него похоже, но, *по этой же самой причине*, он спо-

129

собен понимать их меньше, чем более удаленные от него вещи и события, и происходит это потому, что ему в высшей степени трудно отделить себя, свое эго от внешнего мира в том случае, если речь идет о близких ему и похожих на него вещах.

На вершину «пирамиды наук» Оствальд помещает *культурологию* — науку о цивилизации или культуре — науку, предметом которой являются «те факты и отношения, которые развивались в человеке, — в отличие от всех прочих живых существ — и которые образуют то, что мы конкретно называем человеческой цивилизацией» (с. 167). Эту науку, говорит он, «обычно называют несвойственным ей именем *социологии*» (с. 167). И здесь обнаруживается, что Оствальд, будучи химиком, отчетливо увидел то, чего не сумел понять фактически ни один социолог: то, что здесь имеет значение именно *культура* как экстрасоматическая традиция — культура, а не социальный процесс или взаимодействие; он отчетливо увидел и то, чего не удалось понять многим антропологам культуры, — то, что специфический тип поведения — символический — имеет значение куда большее, чем численность индивидов, которые этот тип поведения являют. А теперь мы поочередно коснемся каждого из этих пунктов.

Для социолога социальный процесс, социальное взаимодействие, является восполнением и завершением всякого человеческого поведения: ему никак не выйти за пределы этого понятия.

Социологу не овладеть понятием внешнего, экстрасоматического класса вещей, который называется *культурой* и который детерминирует сам по себе социальный процесс точно так же, как и поведение индивидуальных человеческих существ. Социолог может лишь «разменять» культуру на «денежные знаки» социального процесса, в результате чего культура станет всего лишь аспектом или побочным продуктом социального взаимодействия.

Однако Оствальд оказался гораздо проникательнее и мудрее. Он отчетливо видит, что отличительной характеристикой человеческого рода является вовсе не социальный процесс, но цивилизация или культура. Он говорит, что термин «социология» употреблялся для обозначения специфической для человека науки в силу того факта, что

130

«...человек... даже и на самых ранних стадиях своего развития был, несомненно, существом социальным, так что в огромной своей части специфически человеческая культура проявила себя как культура групп людей, социально живущих вместе и занимающихся делами сообща. Однако эта специфическая природа человеческой культуры является феноменом относительно второстепенным; более того, ее нельзя считать совершенно всеобщей, поскольку определенные культурные деяния и совершались, и могут совершаться в будущем отдель-

ными индивидами. Таким образом, социализация человечества остается в этой сфере важным явлением; по сути это одно из наиболее значительных, но *не наиболее характерных и универсальных* явлений. Именно поэтому я еще давным-давно предложил называть обсуждаемую сферу наукой о цивилизации или культурологией (*Kulturologie*)» (с. 167).

Именно *культура*, а не общество, является отличительным признаком человека. А если так, то научное изучение этого признака следовало бы называть скорее *культурологией*, нежели социологией.

Многие антропологи культуры придерживаются того мнения, что акт, ограниченный одним-единственным индивидом, нельзя назвать в собственном смысле *культурой*, но вот если в него вовлечены два или более человека, то тогда его можно именовать так. Таким образом, отличительным признаком *культуры* считают множественность выражений или проявлений события. Оствальд разоблачает и это ложное представление. Культурный характер события определяется не *количеством его проявлений*, но его *качеством*. Оствальд говорит, что событие должно быть свойственно человеку «в отличие от всех прочих живых существ». И этим качеством - если прибегнуть к нашей собственной терминологии — является *символ*. Таким образом, событие является событием культуры потому, что оно совершается в контексте, который зависит от символизирования, а не от того, сколько человеческих организмов его совершает. Как замечает Оствальд, «определенные культурные деяния и совершались, и могут совершаться в будущем отдельными индивидами» (с. 167). Если бы во

131

всей вселенной существовал всего лишь один атом меди, то он все равно был бы медью.

Подобным образом, если бы имелось всего лишь одно выражение символизирования, оно все равно было бы *культурным*.

Довольно неутешительно обнаружить, что треть столетия назад кое-что в науках о человеке химику удалось разглядеть более отчетливо, чем это могут теперь многие социологи и антропологи. Однако приятно обнаружить, что вне антропологической традиции Тайлора, Дюркгейма и других нашелся столь выдающийся и замечательный поборник науки о культуре — человек, который называет ее собственным именем — *культурология*.

Часть II

Человек и культура

Введение

Человеческое поведение — это соединение, состоящее из двух весьма различных элементов, т.е. биологического — нейро-сенсорно-мышечно-эндокринного и т.д. - фактора и супрабиологического, экстрасоматического культурного фактора. Однако на протяжении десятилетий или даже веков в интерпретациях человеческого поведения эти два фактора сливались и смешивались. Так оно продолжает оставаться и по сей день. По-прежнему повсеместно принято рассматривать культуру в качестве простого и непосредственного выражения «человеческой природы» или объяснять ее в терминах таких психологических механизмов, как фрустрация, неприязнь к отцу или травмирующие впечатления от кормления из бутылочки в детстве. И, с другой стороны, никто не признает воздействия культурных детерминант *сознания*. Мы постараемся прояснить фундаментальное различие между *сознанием* и *культурой*, между психологией и культурологией.

В этой связи мы проанализируем роль Великого Человека в человеческих делах как в общем виде и аналитически (в статье «Гений: его причины и сфера его действия»), так и конкретно и иллюстративно (в «Эхнатоне»).

«Место математической реальности» и «Определение инцеста и запрет на него» позволят нам продемонстрировать методологию культурологической интерпретации двух самых главных видов человеческого опыта — интеллектуального и социального.

133

И наконец, в статье «Контроль человека над цивилизацией» будет критически проанализировано яркое выражение первобытной, но все еще популярной и почтенной философии антропоцентризма. Иллюзия Свободной Воли и Всемогушества все еще застилает нам взор и мешает определить отношение между Человеком и Культурным Процессом и оценить роль Человека в нем.

Глава шестая

Культурологическая интерпретация человеческого поведения против психологической

«Социальные факты — это не просто психические факты в их развитии; последние в значительной своей части являются всего лишь продолжением первых за пределы сознания людей. Это положение в высшей степени важно, поскольку противоположная точка зрения то и дело склоняет социолога принимать причину за следствие и наоборот. Так, например, если, как это часто случается, в организации семьи видеть логически неизбежное выражение присущих каждому человеческих чувств, то порядок фактов окажется обратным. Наоборот, это именно социальная организация отношений родства детерминировала соответствующие чувства родителей и детей... Всякий раз, когда социальное явление объясняется непосредственно явлением психологическим, мы можем быть уверены в том, что это объяснение ложно».

Эмиль Дюркгейм¹

Человеческое поведение вовсе не является таким простым, каким оно кажется. Оно является не простой однородной субстанцией наподобие меди или золота, но соединением наподобие воды или столовой соли. Человеческое поведение состоит из двух отдельных и различных элементов, один из которых биологический, а другой — культурный. Однако это не очевиднее, чем очевиден для наблюдателя тот факт, что вода состоит из двух различных элементов — кислорода и водорода. Наоборот, человеческое поведение только кажется простой, однородной субстанцией наподобие воды. Только посредством того или иного рода анализа мы и можем обнаружить подлинную структуру и состав человеческого поведения или химических соединений. И только так мы и можем прийти к пониманию как того, так и другого.

135

Человеческое поведение составляет класс событий и в этом своем качестве отлично от других классов или родов поведения, свойственных, например, обезьянам, пресмыкающимся, растениям, клеткам, атомам, молекулам, звездам, галактикам и т.д. Человеческое поведение ограничено родом *Ното*, но не совпадает с действиями и противодействиями человека: *человеческое* поведение и поведение системы «человек — животное» не синонимичны. Как мы уже видели, только та часть поведения человека, которая или образуется символизированием, или от него зависит, и может быть названа в собственном смысле человеческой; все остальное представляет собой чисто животное поведение.

Мы видели также и то, что благодаря своей способности символизировать человеческий род вызвал к существованию такой класс явлений, который в полном смысле слова супрабиологичен или экстрасоматичен. К нему относятся языки, верования, обычаи, инструменты, жилища, произведения искусства и т.д., т.е. все, что в совокупности мы и называем *культурой*. Они супрабиологичны в том смысле, что передаются посредством механизмов *социального* наследования; они экстрасоматичны в том смысле, что их существование не зависит ни от какого индивидуального организма и они воздействуют на организмы извне точно так же, как метеорологические силы. Каждый индивид человеческого рода рождается в культурной среде точно так же, как и в среде природной. А та культура, в которую он попадает с рождением, объемлет собой его самого и обуславливает его поведение.

Далее мы видим, что всякое данное проявление человеческого поведения составляется из двух различных факторов, порождаемых отдельными и независимыми друг от друга источниками. С одной стороны, имеется организм, состоящий из костей, мышц, нервов, желез и органов чувств. Этот организм является единой согласованно действующей целостностью, системой со своими собственными определенными свойствами. С другой стороны, имеется та культурная традиция, в которой рождается организм. Не существует, разумеется, необходимого отношения между организмом новорожденного и тем особым типом культуры, в котором он оказывается при рождении. Он мог бы с одинаковым успехом родиться как в одной культурной

136

традиции, так и в другой — как в тибетской, так и в американской или эскимосской культуре. Однако с точки зрения последующего поведения все зависит именно от типа той культуры, в которой младенец оказался после рождения. Если он рождается в одной культуре, то он будет думать, чувствовать и действовать одним образом; если в другой, то его поведение будет соответственно отличаться. А если так, то человеческое поведение всегда и везде состоит из двух компонентов — из той динамической организации нервов, желез, мышц и органов чувств, которая

является человеком, и, с другой стороны, из экстрасоматической культурной традиции. Культура была создана человеком и потому теснейшим образом соотносится с ним как с родом или видом. В качестве системы культура адаптирована скорее к человеку, чем к обезьянам, муравьям или слонам. И наоборот: если бы организм человека не был бы таким, каков он есть, то его культура была бы другой. Как это в своей обманчиво глубокой книжке «Обезьяний мир» показал Кларенс Дэй, цивилизация, построенная супермуравьями или суперкоровами, сильно отличалась бы от культуры суперобезьян. А если так, то существует тесная взаимосвязь между человеком и культурой. Однако эта взаимосвязь является скорее общей, чем конкретной. Ту или иную культуру не объяснить обращением к структуре человека или к природе, как бы разнообразно мы ее ни понимали. Культура должна рассматриваться как вещь *sui generis* — со своей собственной жизнью и своими собственными законами. Однако к этому мы еще вернемся позже.

При наличии определенного типа организма мы вправе ожидать и определенный тип поведения. Однако в человеческом роде этот тип представлен очень широко и содержит в себе бесконечное множество вариаций. Отношение между человеком и культурой кажется тесным только тогда, когда мы противопоставляем человека другим живым существам. Но картина решительным образом изменится, если мы ограничим наши наблюдения человеческим родом. Какие же отношения мы можем обнаружить между организмом и типом культуры внутри этой категории? «Никакие», — ответим мы, подразумевая наличие каких бы то ни было отношений функциональной природы; здесь имеют

137

место лишь случай, исторические сочетания. Так, например, не существует функционального отношения между расовым или физическим типом и языком или диалектом. Негры могут говорить на банту, по-французски или по-китайски. То же самое будет справедливо и в отношении всякого другого аспекта культуры, будь то разновидность семьи, этики, музыки или экономики.

Человеческий род, несомненно, разнообразен, а не единообразен. Существуют люди высокие и низкорослые; есть люди с круглыми головами и люди с головами продолговатыми; есть люди с черной, желтой и белой кожей; есть люди с прямыми, волнистыми и курчавыми волосами; есть люди с толстыми губами, длинными носами, голубыми глазами, «косыми» глазами, с относительно большой печенью и так далее. Можно предположить, что функциональные различия сопутствуют различиям в структуре. А если так, то будет разумным предположить, что между разными расами человечества имеются некоторые врожденные психологические различия. Однако не стоит обманывать себя видимостью. Те различия между расами, которые легче всего заметить, ограничиваются лишь такими поверхностными физическими признаками, как цвет кожи, цвет и структура волос, размер губ, форма носа и т.д. В таких своих базовых чертах, как нервная, эндокринная и мышечная системы, как кровь, кости и органы чувств, они поразительно одинаковы. С биологической точки зрения различия между людьми кажутся и впрямь незначительными, если сравнить их с им подобными. Да и с точки зрения человеческого поведения все факты также указывают на то, что биологические факторы крайне несущественны в их сравнении с культурой при любом рассмотрении вариантов поведения*. На самом деле невозможно показать, что *всякая* вариация человеческого поведения обусловлена вариацией биологической природы. Другими словами, какой бы аспект человеческого поведения мы ни рассматривали, различия в обычаях или традициях нигде функционально несоотносимы с различиями физической структуры.

* Здесь, как и повсюду в этой главе, мы говорим о человеческом поведении масс, то есть о поведении сообществ, племен или народов, а не индивидуальных организмов.

138

А если так, то при рассмотрении различий в поведении между людьми мы должны рассматривать человека как константу, а культуру — как переменную. А это значит, что те различия в поведении, которые мы наблюдаем между китайцами и русскими, между эскимосами и готтентотами, между монголоидами и людьми кавказской расы, между дикарями и людьми цивилизованными, проистекают скорее из различий их культур, чем из биологических — анатомических, физиологических или психологических — различий между ними. А если так, то и сам вопрос об интерпретации человеческого поведения предстанет в совершенно ином свете — весьма отличном от того, в котором он зачастую рассматривался. Вместо того чтобы при объяснении культурных различий между народами апеллировать к тому, что есть люди энергичные, живые, дионисийские и созидательные, а есть люди флегматичные, молчаливые, лишенные воображения и прозаичные, мы заявляем, что различия в поведении разных людей объясняются различиями тех культурных традиций, которые их соответственно стимулируют. Именно поэтому мы и объясняем поведение людей в терминах их культур, однако мы не объясняем и не можем объяснять их культуры в терминах соответствующих

«психологии» этих людей. Специфические «психологии» являются психосоматическими выражениями культур, а не их причинами. Культуры должны объясняться в терминах культуры — скорее культурологически, чем психологически.

Тем не менее психологические объяснения все еще преобладают и все еще популярны как среди ученых социологов, так и среди неспециалистов. Так, при рассмотрении экзогамии английский антрополог Б. Селигмен говорит: «Очевидно, что если и существует какой-либо всеобщий закон, лежащий в основе брачных запретов, то он должен быть основан на человеческих эмоциях и реакциях»².

«Быстрый приход к власти Гитлера, распространение его идей на другие страны и фанатичное поклонение ему тысяч и тысяч мужчин, женщин и детей одного из самых прогрессивных и интеллигентных народов мира, — все это показывает, — говорит Раймонд Декстер Хэвенс, профессор гранта Кэролайн Донован и преподаватель английской литературы университета Джона Хопкинса, — как велика жажда авторитета, определенности, идеологической и моральной защищенности. И не в одной только Германии,

139

но и во всех нас. А это означает, что когда война выиграна в Германии и Японии, ее все еще необходимо вести в Америке и в наших собственных сердцах...»³. В журнале «Тайм» была приведена следующая цитата из высказывания Дэвида Лилиенталя, председателя Комиссии по атомной энергии США: «То, что происходит в сознании людей — и в их сердцах, — для судеб рокового будущего куда важнее, чем то, что происходит в лабораториях и на производствах» (16 февраля 1948 г., с. 24). А английский антрополог, ныне покойный У.Х.Р. Риверс, говорил: «Для меня, как и для большинства исследователей этого предмета, конечной целью изучения общества является объяснение социального поведения в терминах психологии»⁴.

В добавление к этим *общим* объяснениям явлений культуры в психологических терминах мы располагаем многочисленными психологическими интерпретациями специфических институтов и отдельных социокультурных явлений. Так, институт частной собственности зачастую «объясняется» — и оправдывается — тем, что он просто присущ человеческой природе. Существует, говорят нам, естественное желание иметь свой собственный дом, свои собственные поля и стада и владеть продуктами своего собственного труда.

Продолжая аргументировать, нам говорят, что если бы не было стремления обладать частной собственностью, то не было бы ни стимула совершать усилия, ни, следовательно, прогресса.

Как бы правдоподобно эта теория ни звучала, она не подтверждается фактами этнографии. Существует множество таких обществ, в которых совсем нет частной собственности на природные ресурсы; там они, наоборот, бесплатны и доступны для всех членов общества. Обычай гостеприимства, обмен дарами, легкость, с которой берут займы и так далее, — все это делает частную собственность на пищу, одежду, инструменты и украшения едва ли не фикцией. Коммунизм по-прежнему имеет преобладающее в экономической жизни человека значение, которое он до сих пор во многом оказывал на историю человечества. Однако и он выражает человеческую природу не больше, чем феодализм или капитализм. Люди обладают общественной или частной системами собственности не потому, что они хотят их иметь, или потому, что человеческой природе свой-

140

ственно предпочитать одно другому. В сугубо реалистическом смысле они вообще ими не «обладают»; скорее *это именно культуры обладают теми людьми, которые в них рождены*. Отношения, чувства и поведение по отношению к собственности детерминированы тем типом экономической системы, в котором человек родился.

Нечто подобное наблюдается и в отношении состязательности, соперничества и лидерства. Основой социоэкономической жизни многих народов является взаимопомощь. Вряд ли первобытные группы смогли бы поддержать свое существование в тяжелых условиях и с помощью примитивных орудий, примитивного оружия и примитивных технологий, если бы этот принцип не был бы основой их социальной жизни. Охотнику-одиночке обычай предписывал делить свою добычу с остальными. А в действительности иногда он вообще получал наименьшую часть. Стимулами были престиж, одобрение

общества, моральные кодексы. А он, в свою очередь, имел право на часть добычи других охотников. Подобным же образом полагалось делить продукцию полеводства или скотоводства.

Лидер зачастую бывает необходим и пользуется почетом, но так бывает не всегда. Среди наших индейцев-пуэбло «лидер» считается почти что гадким человеком и в экстремальных случаях может быть даже и убит по обвинению в колдовстве. Идеальным индейцем-пуэбло является не предприимчивый делец, не лидер, но тихий ненавязчивый человек, не вызывающий раздоров в обществе. А психологи, пытавшиеся давать детям индейцев-пуэбло тесты на соревновательность, обнаружили, что у них ничего не получается — и как раз тогда, когда дети понимали цель этих тестов. Дети не только не пытались превзойти других с тем, чтобы вернуться домой к восхищенным родителям победителями, но даже всячески старались не делать ничего как можно лучше, дабы тем самым не унизить или не смутить своих товарищей и в результате не вызвать к себе ненависть.

Институт рабства зачастую интерпретировали как результат присущей человеку склонности подчинять себе других — как результат «бесчеловечного отношения человека к человеку». А выдающийся психолог У. Мак-Дугалл однажды, объясняя преобладание рабства среди негров, даже выдвинул постулат о сильном инстинкте подчинения среди аф-

141

риканских народов. Однако нам известно, что институт рабства ни в коей мере не был универсальным. На самом деле он мог возникнуть только относительно недавно - по крайней мере, не раньше, чем начался неолит; на протяжении предшествовавших сотен тысяч лет человеческой истории рабства не существовало. Да и многие народы современного мира не имели рабов. Или мы должны предположить, что инстинкт агрессии - или подчинения - был недостаточно развит на ранних этапах человеческой истории или среди некоторых современных народов и потому не мог открыто выразить себя в торговле людьми?

И если возникновение института рабства интерпретировалось психологически, то таким же образом интерпретировалось и его исчезновение. Растущее осознание человеческих прав, понимание сущностного достоинства человека (каким бы оно ни было) или же распространение духа христианства — ко всему этому взывали для объяснения упадка этого института. Один ученый, автор статьи в «Энциклопедии социальных наук», утверждал, что «движение против рабства... было в значительной степени результатом распространения духа демократии и т.д.»⁵. Воспользовавшись тем же штампом, можно было бы сказать, что возникновение этого же института было следствием распространения духа рабства! Совершенно очевидно, что психологические и духовные интерпретации на самом деле нам мало что говорят. Почему склонность к агрессии — или подчинению — появилась в социальном институте определенного типа среди именно этих вот людей, а не среди других? Почему дух демократии утвердился в одно время, а дух рабства - в другое?

Культурологическое объяснение рабства позволяет с легкостью понять этот институт. Рабство как институт будет существовать и сохраняться только до тех пор, пока хозяин сможет извлекать из эксплуатации рабов прибыль и получать от этого преимущества. А это возможно только тогда, когда семейная группа способна производить значительно больше, чем это требуется для продолжения ее существования. Эффективность производства, безусловно, детерминирована степенью технологического развития. На протяжении сотен тысяч лет до времен неолита рабства не существовало потому, что культура была недостаточно развита для того, чтобы производитель смог до-

142

биться чего-то большего, чем самообеспечения. И этого наверняка не произошло бы — даже если бы это и было возможно — в племени дикарей, поработившем другое, если бы это другое племя имело бы все, что они были бы способны произвести для своего существования. А потому мы не обнаруживаем рабства ни в ранние периоды человеческой истории, ни — в современном мире — среди народов с низким уровнем технологического развития. Но вот когда в ходе культурной эволюции производительность человеческого труда благодаря технологическому прогрессу возросла настолько, чтобы сделать эксплуатацию прибыльной и приносящей преимущества, — тогда-

то и возник институт рабства. Соответственно и когда культура — а особенно культура технологическая — достигла того определенного уровня, на котором она уже не могла эффективно развиваться на основе рабского труда, — тогда институт рабства и сошел на нет. Рабство перестало существовать не потому, что кто-то обнаружил сущностное достоинство человека или что распространился дух христианства или демократии, но потому, что (как это еще давно установил Льюис Г. Морган) свободный человек является лучшей «машиной для производства собственности», чем раб⁶. Современные промышленные технологии не могут находиться в руках невежественных, безграмотных невольников. Кроме того, рабовладелец страдал от тех неудобств, которые наниматель свободной рабочей силы не испытывает: рабовладелец должен кормить своих рабов и заботиться о них независимо от того, делает ли он на них деньги или нет; он инвестирует в них достаточные средства, и он должен эти свои инвестиции беречь. А вот наниматель свободной рабочей силы подобного обязательства по отношению к нанимаемым им работникам не имеет. Если его прибыли сокращаются, то он может уволить тех или иных работников; если же они иссякают, то он может совсем закрыть свое предприятие, не неся никакой ответственности за тех, кого он нанимал; они могут делать что хотят — голодать, существовать на общественное пособие или же попрошайничать либо красть. Таким образом, на определенной стадии культурного развития рабство возникает как результат тех ресурсов и тех потребностей, которыми располагает культурная система. На последующей и более высокой стадии куль-

143

турного развития институт прекращает свое существование потому, что он уже несовместим с ресурсами и требованиями социокультурной системы.

Война является тем поразительно впечатляющим выражением человеческого поведения, которое зачастую «объясняется» психологически. Помимо мнения о том, что войны затеваются Великими Людьми по их прихоти, мы находим и более обобщенные психологические объяснения. Согласно журналу «Тайм» от 23 августа 1948 г., спонсируемый Объединенными Нациями Международный конгресс по психическому здоровью, на котором присутствовали «2000 самых именитых психиатров и психологов мира», причину войны предложил объяснить следующим образом: войны возникают как следствие того чувства вины, которое вынуждает человека совершать насилие, что, в свою очередь, порождает чувство вины. Таким образом, дается объяснение как повторяемости войн, так и их происхождению. Другой психолог возникновение войн приписал подавлению сексуальных порывов, что вызывает фрустрацию, которая вынуждает людей становиться агрессивными. А еще была высказана такая мысль, что люди становились агрессивными и жестокими в результате тех телесных наказаний, которым их подвергали в детстве.

Профессор Гордон У. Олпорт, психолог из Гарварда, одобрительно цитирует фрагмент преамбулы хартии ЮНЕСКО: «Поскольку войны начинаются в сознании людей, то в сознании людей нужно создавать и оплот мира»⁷. Монсеньор Фултон Х. Шин выражает то же мнение — но только чуть-чуть по-другому: «Мировые войны — это не более, чем проекции тех конфликтов, которые бушуют в наших собственных душах, поскольку в мире не происходит ничего, что прежде не произошло бы в душе»⁸. Как полагал выдающийся ориенталист, ныне покойный Джеймс Г. Брэдстед, «военный энтузиазм и наличие ряда толковых правителей дали возможность Египту в течение нескольких столетий занимать имперское положение»⁹. Однако обычные люди были «по природе своей миролюбивыми», и потому Египту не удалось удержать свое преимущественное положение. У войны нет «рациональной причины», сказал Франц Боас; она является следствием «интеллектуальной позиции», «эмоциональной ценности

144

идеи»¹⁰. Другой антрополог, Ральф Линтон, полагает, что равнинные индейцы не боролись за охотничьи угодья или другие осязаемые привилегии скорее потому, что они не были «воинственными»*. Для Рут Бенедикт «...общим местом является то, что людям нравится война... Снова и снова люди доказывали, что они предпочитают войну со всеми ее страданиями»¹¹. Уильям Джеймс в своем «Моральном эквиваленте войны» говорит нам о том, что «современные люди унаследовали от своих предков всю врожденную воинственность и всю любовь к славе... Наши предки были проникнуты воинственностью до мозга костей, и тысячелетия мира не могли выправить ее из нас... Воинственные инстинкты и идеалы сейчас так же сильны, как и всегда». Джеймс, не будучи специалистом по этому вопросу, так обобщает свою оценку будущего: «Вам не искоренить войну: война — это сама природа человека».

Но на самом ли деле человек столь боевит и воинственен по природе? В сравнении с живыми существами других уровней (например, с плотоядными) приматы довольно робки. Той «врожденной воинственности», о которой говорит Джеймс, у представителей человеческого рода зачастую очень даже не хватает. Многие первобытные племена фактически не знали войны. А во многих случаях, когда борьба все-таки велась, соперники не сходились лицом к лицу и не бились друг

* «С виду могло бы показаться, что кочевая жизнь племени равнинных индейцев и те частые контакты с другими группами, которые она за собой влекла, должны были, похоже, сосредоточить их интерес на войне, однако в этом не было бы нужды, если бы равнинным индейцам в их массе не нравилось бы вести войну. И, наконец, на Равнинах продовольствия и других природных ресурсов было бы довольно для того, чтобы прокормить гораздо больше людей, чем там обитало, так что к войнам эти племена толкали отнюдь не экономические потребности». -«Исследование человека», с. 461.

Профессор Лоуи также полагает, что равнинные индейцы сражались «просто ради удовольствия»: «Равнинные индейцы сражались не за расширение территории и не ради достающейся победителю добычи, но прежде всего потому, что сражение было игрой, ценившейся из-за того общественного признания, которое она приносила тогда, когда велась по правилам». -«Первобытное общество», с. 356.

145
с другом так, чтобы их «воинственные инстинкты и идеалы» могли бы осуществиться в полной мере. Вместо этого они прибегали к засадам и убивали своих противников прежде, чем у жертвы появится возможность защитить себя. Чтобы удовлетворить «любовь к славе», большинству народов вполне достаточно перебить незащищенных людей во сне. А когда среди первобытных народов и происходили открытые стычки, то их воинственность зачастую выражалась скорее в заявлениях, чем в боевых действиях — как это обычно и происходит среди низших приматов. Зачастую схватка заканчивается тогда, когда проливается первая кровь. А современные народы «проникнуты воинственностью до мозга костей» так слабо, что каждый народ вынужден прибегать к воинской повинности. И несмотря на такие язвительные эпитеты, которые даются «откосившим» от армии, дезертирам, есть немало людей, которые позор тюрьмы предпочитают славе войны. Таким образом, создается впечатление, что страсть к сражениям и убийствам у приматов вообще и у человека в частности не является всепоглощающей. Но даже если бы это было и так, то это все равно не послужило бы объяснением сущности войн и их причин, и мы бы не поняли, почему и когда возникают войны, с кем и за что они ведутся. Пытаться объяснять войну, апеллируя к врожденной воинственности, — это все равно, что пытаться объяснить египетскую, готическую архитектуру и архитектуру майя ссылками на физические свойства камня. Или же это было бы равнозначно тому, если бы при объяснении промышленной революции мы бы напоминали о свойственной человеческому сознанию склонности к изобретательству. А вот культурологическая интерпретация войны проясняет для нас нечто существенное. Войны ведутся между обществами, между социокультурными системами, между племенами и народами. Именно культура всякой данной ситуации и определяет, будет ли развязана война или нет, а если да, то как она будет идти, с кем и за что. В некоторых культурах войн как таковых не существует; образ жизни определен культурой таким образом, что он не оставляет им места. В других ситуациях происходят лишь возникающие время от времени стычки между племенами. Военных столкновений мы можем ожидать там, где на карту поставлены богатые охотничьи угодья или места для рыбной ловли. То же самое стало относиться к пастбищам

146
и плодородным долинам с тех пор, когда культура достигла того уровня, на котором возникли животноводство и земледелие. Было бы нелепо и излишне говорить о том, что люди не станут бороться за пастбища, плодородные долины, залежи каменного угля и железа, иностранные рынки, месторождения нефти и урановые рудники до тех пор, пока культура не достигнет таких уровней развития, каковыми являются одомашнивание животных, возделывание растений, паровые двигатели и двигатели внутреннего сгорания, мировая торговля и урановые реакторы. Но вот если послушать тех, кто толкует о «врожденной воинственности человека», то может легко сложиться такое впечатление, будто ее одной достаточно, чтобы объяснить абсолютно все.

Война — это битва между социальными организмами, а не индивидами. А если так, то она нуждается в социальном или культурном, а не в психологическом объяснении. Нам никогда не понять, почему Соединенные Штаты вступили во Вторую мировую — или какую-либо другую - войну, если мы будем вникать в психологические мотивы, которыми руководствовались мужчины и женщины. Одному хотелось бросить свою постыльную работу банковского клерка, другому хотелось приключений, третий хотел избавиться от невыносимого положения у себя дома; еще кому-то хотелось посмотреть, как выглядят женщины Франции, Самоа или Китая, кому-то хотелось поносить мундир, кто-то сражался за Бога, за Страну, за Новое Дело и так далее. Разумеется, большинство людей отправилось на войну

потому, что они были обязаны сделать это, иначе им пришлось бы испытать позор тюрьмы или кое-что похуже. Абсурдно представлять себе, будто толпы покорных рабов и подневольных крестьян Древнего Египта, колумбийского Перу, Китая или царской России шли на войну из-за «врожденной воинственности и любви к славе» (Джеймс) или, как говорит Бенедикт, из-за того, что «людям *нравится* война». Их заставили на нее пойти, их повели на бойню, как овец. А если кто-то и был воодушевлен «любовью к славе», то это шло от пропагандистов, а не от глубинных побуждений самих людей.

А теперь допустим, что ради продолжения спора мы согласились с тезисом о врожденной воинственности людей. С кем они будут воевать? Если бы в 1939 г. среди американцев был проведен опрос ради определения тех, кто вызывает у них

147

вражду, то, похоже, больше, чем какой-либо другой народ, голосов собрали бы англичане (за исключением, возможно, русских). И однако мы вступили в войну на стороне этих двух наций. Когда в 1939—1940 гг. Россия сражалась против «доблестной маленькой Финляндии», наши воинственные инстинкты были совершенно очевидно обращены против Кремля. Принятый в 1939 г. пакт о ненападении между Россией и Германией вызвал наш гнев и негодование. Но после того как в 1941 г. Германия вторглась в Россию, направление наших инстинктов изменилось. Тогда-то в лице Советской России мы обнаружили стойкого поборника демократии!

Психологические объяснения в данном случае не просто неуместны: они выглядят жалко.

Психологические склонности явились результатом международных отношений, а не их причиной.

Жажда крови и славы в военных лагерях Соединенных Штатов была в ноябре 1941 г. минимальной.

Имевший международное значение инцидент в Перл-Хар-боре преобразовал апатичную, недовольную массу призывников в одержимую воинским духом боевую силу. Было бы куда разумней сказать, что это именно война пробуждает воинский дух, чем предположить, будто воинственные инстинкты вызывают войны.

Но, разумеется, не было бы войн, если бы не было тех людей — т.е. человеческих организмов, испытывающих голод и страх, надеющихся и инертных, — которые бы их вели. Однако объяснять войну через психологию — это иллюзия. Война — это явление культуры, и мы можем не только ее объяснять в терминах культуры, но и — также в терминах культуры — объяснить и наличие или отсутствие воинственного «инстинкта», любви к славе или отвращения к резне. Мир во всем мире настанет — если он настанет вообще — не потому, что мы изживем воинственный инстинкт или сублимируем его в массовых спортивных состязаниях*, но потому, что развитие культуры, социальная эволюция приведут, наконец, к завершению многовекового процесса

* Даже и совсем недавно, весной 1948 г., довольно много психологов торжественно заявляли, что международные атлетические состязания (такие, как Олимпийские игры, испытывавшие в то время подъем) послужат предотвращению войн благодаря тому мирному выходу, который получают агрессивные тенденции.

148

поглощения меньших социальных групп большими, что в конечном счете приведет к образованию одной-единственной политической организации, которая будет охватывать собой всю планету и всю человеческую расу.

Феномен расовых предрассудков и межрасовых антагонизмов зачастую рассматривался и объяснялся в качестве изначально психологического явления. Коль скоро явление выражает себя в действиях и отношениях человеческих индивидов, то зачастую считают само собой разумеющимся, будто проблема расовых предрассудков и межрасовых антагонизмов является психологической с точки зрения научного объяснения, а с точки зрения терапии — психиатрической. Психоанализ предложил такого рода интерпретации: еврея отождествляют и с устанавливающим законы и надличностным отцом, и с нераскаянным отцеубийцей. В реальности ненавистный еврей является не личностью, но мифом: он «кастрирован» и женоподобен, но в то же время он чрезвычайно опасен и сверхсексуален: он символизирует одновременно и «ид», и «супер-эго». А негр, согласно одной психоаналитической интерпретации, представляет собой ночного, сексуального отца, которого хочет кастрировать сын: отсюда и кастрационные аспекты линчевания. Настроенные против негров «охотники за людьми» похожи на групповых охотников на животных; оба эти явления имеют своей основой объединения сыновей, ополчившихся на первобытного отца.

Эти концепции могут адекватно или неадекватно объяснить душевный опыт того индивида, который участвует в социокультурном процессе и в расовых антагонизмах. Но даже если с их помощью индивидуальный опыт и описывается реалистически, они все-таки никоим образом не объясняют социальное явление. Слишком уж часто полагают, будто социокультурное явление можно объяснить, обособив и определив психологические опыты индивида в рамках данного социокультурного контекста. Потому-то, говорят, люди могут отождествлять негра с отцом, их соперником, а потом дать этим своим глубинным чувствам открытое выражение, воплотив их во враждебных действиях и не-

приятных чувствах по отношению к неграм.

Но вот в чем эти попытки дать психологическую интерпретацию оказываются неудачными, так это, конечно, в том, чтобы объяснить, почему негр представляет собой нечто
149

ного отца в одних обществах, а не в других; почему антагонизм изначально направлялся против одной группы меньшинства, а не против другой; почему в тех же самых ситуациях расовых антагонизмов не возникает. Ошибочность психологических интерпретаций социокультурных явлений состоит в предположении о том, будто субъективный психологический опыт в соотношении с институтом привел к возникновению института. Это как если бы кто-то обнаружил — или поверил, — будто полет на аэроплане явился осуществлением сексуально мотивированной мечты летать или что полет на аэроплане дает ощущение силы и господства, а потом сделал бы из этого тот вывод, что *аэроплан* в качестве элемента культуры был объяснен ссылкой на сексуальные мечтания и волю к власти. Мы вовсе не отрицаем и не преуменьшаем значения субъективных психологических опытов индивида, хотя нам и хотелось бы, чтобы иные из психоаналитических интерпретаций подкреплялись чуть большим количеством фактов. Эти опыты, безусловно, реальны. Однако — могли бы мы возразить — они являются функциями социокультурных ситуаций, а не их причинами. Индивидуальный психологический опыт был вызван социальным явлением расового антагонизма точно так же, как волнующее ощущение силы и господства было вызвано аэропланом; ни антагонизм, ни аэроплан в результате субъективного опыта отнюдь не возникают.

Существуют еще и непсихоаналитические психологические интерпретации расовых антагонизмов. Для объяснения межрасовых конфликтов прибегали и к гипотезе о фрустрации-агрессии. Люди испытывают фрустрацию и вследствие этого становятся агрессивными, находя, может статься, ту группу меньшинства, на которую можно обрушить свою агрессивность. Но и на сей раз в высшей степени разнообразные и многочисленные межрасовые конфликты и антагонизмы слишком мало объясняются одним лишь произнесением магической присказки «фрустрация и агрессия».

Одним из самых слабых психологических объяснений расовых предрассудков, с которыми мы когда-либо встречались, является то, которое дал однажды ныне покойный Франц Боас.

«Предрассудок, — говорит он, — по сути своей основан... на склонности человеческого сознания растворять индивида в том классе, к которому он принадлежит, и

150

приписывать ему все характеристики его класса»¹². Но вот каким образом склонность человеческого сознания отождествлять индивида с тем «классом, к которому он принадлежит», приводит к возникновению расовых предрассудков и антагонизмов — это остается не вполне ясным, хотя Боас и уверяет нас, что «это нетрудно понять» в свете склонности человеческого сознания.

Психологические интерпретации расовых предрассудков и межрасовых антагонизмов обманчивы и безосновательны потому, что эти проблемы являются скорее социологическими и культурными, чем психологическими. Как мы уже говорили, описание субъективного психологического опыта в соотношении с институтом не является объяснением института. Опыт «эго» является функцией института, а не его причиной. А институт необходимо объяснять культурологически.

Здесь у нас нет желания давать исчерпывающую культурологическую интерпретацию расовых предрассудков. И все-таки мы можем предположить, что если бы исследование и анализ были бы проведены в соответствии с изложенными ниже принципами, то объяснение этого явления было бы куда глубже и реалистичней того, что было бы результатом сколь угодно многочисленных психологических или психоаналитических изысканий. Итак: расовые предрассудки и расовые антагонизмы скорее всего возникнут в тех социокультурных ситуациях, когда (1) одна группа соперничает с другой за обладание вожаемыми землями (как, например, на границе с американскими индейцами), за работу или за другие экономические преимущества; (2) группа меньшинства пытается сохранить собственную целостность как социокультурной группы в составе более крупного национального объединения, сопротивляясь усилиям более крупного сообщества ассимилировать ее ради достижения более высокой степени интеграции. Те группы меньшинств, которые таким образом пытаются сохранить собственную целостность не только в плане культуры, но также и посредством эндогамии, противостоят попыткам более крупного сообщества добиться интеграции посредством ассимиляции, вследствие чего это меньшинство вполне может стать объектом вражды и агрессии со стороны более крупного сообщества, которое по

ходу дела способствует консолидации усилий группы меньшинства сохранить *его* целостность и так далее по порочному кругу; (3) существует враждебное отношение по отношению к чуждой силе или к группе меньшинства в обществе, что зачастую является эффективным средством объединения нации. А если так, то во времена чрезвычайных или кризисных для нации ситуаций она может попытаться достичь внутреннего единства и солидарности путем разжигания вражды по отношению к чуждой силе (старая уловка!) или же против группы меньшинства в ее пределах (и это тоже старая уловка!).

А теперь от тех культурологических проблем, которые обычно пытались разрешить методами психологии, мы обратимся к той из них, которую редко когда таким образом рассматривали, - к вопросу о матрилинейном и патрилинейном родстве или кланах. Прямо так, сходу, мы, пожалуй, и не вспомним ни об одной из попыток объяснить эти социокультурные явления в психологических терминах, т.е., например, заявить, что у одного народа матрилинейные кланы имеются потому, что он отождествляет себя с образом матери, тогда как другой народ обладает экзогамной патрилинейной родовой организацией в силу его нарциссических наклонностей и т.д. Однако такого рода психологические интерпретации являются не более неуместными, чем те, на которые мы уже ссылались. *Почему* же один народ отождествляет себя с матерью, а другой — с отцом? Именно этот вопрос и является спорным; психологическая интерпретация всего лишь поднимает вопрос, но не отвечает на него. А немногочисленность или отсутствие психологических интерпретаций унилинейной организации, возможно, так или иначе проистекает скорее от отсутствия интереса к кланам, чем от осознания неуместности психологической интерпретации.

Наш аргумент об отношении организма человека к его экстрасоматической культурной среде может быть в обобщенном виде представлен примерно так: музыкальное поведение народов — венское 1798 г., фольклорная музыка чернокожих в Гарлеме в 1940 г., английское музыкальное поведение до 1066 г., музыкальное поведение итальянцев во времена Палестрины, поведение нигерийцев, народности банту, китайцев, индейцев-пуэбло и якутов — различно. Но

152

как же эти различия объяснить? Уж наверняка не в терминах биологических различий! Все наши сведения в сфере сравнительной анатомии и физиологии никоим образом не подтверждают того представления, будто китайская музыка обладает особой формой и стилем в силу определенных биологических признаков китайцев, тогда как особые биологические черты банту, индейцев или негров приводят к возникновению соответствующих музыкальных типов. Наоборот: наши знания о нейро-сенсорно-мышечных системах подтверждают то предположение, что человека следует рассматривать как биологическую константу в той мере, в какой речь идет о его человеческом (символическом) поведении. Мы замечаем, что с течением времени музыкальные стили в обществе претерпевают изменения, но при этом не обнаруживаем никаких сопутствующих этому биологических изменений. И уж, конечно, музыкальный стиль одного народа может быть усвоен другим: «Свинг лау» и «Свит чариот» не возникли ни в Дагомее, ни в Камеруне. Таким образом, мы видим, что эти вариации музыкального поведения (представим их символами $M_1, M_2, M_3, M_4, \dots, M_n$) нам не объяснить в терминах человеческого организма, обозначаемого символом O .

Переменные не объясняются в терминах константы.

Но как же тогда можно объяснить эти различия в музыкальном поведении? Их следует объяснить в терминах различных музыкальных традиций или культур — $K_1, K^2, K_3, K_4, \dots, K_n$. А теперь давайте представим нашу аргументацию в виде ряда формул.

$$O \times K_1 \rightarrow M_1$$

$$O \times K_2 \rightarrow M_2$$

$$O \times K_3 \rightarrow M_3$$

$$O \times K_4 \rightarrow M_4$$

4

O обозначает здесь человеческий организм; M_1, M_2, M_3, M_4 — различные типы музыкального поведения, т.е. нейро-сенсорно-мышечные реакции человеческого организма, а K_1, K_2, K_3, K_4 — типы музыкальной культуры. Музыкальное поведение во всяком отдельном случае является, безусловно, совокупностью двух различных элементов — проявлений действия нервов, желез, мышц, органов чувств и т.д. человека, с одной стороны (O), и внешних, экстрасоматических, культурных традиций (K) — с другой. Но поскольку челове-

153

ческий организм является во всех наших уравнениях фактором постоянным, мы можем совершенно его

исключить из нашего рассмотрения вариаций поведения. А если так, то мы вычеркиваем О и переписываем уравнения следующим образом:

$K_3 \rightarrow M_3$

K^M

$K_3 \rightarrow M_3$

$K_4 \rightarrow M_4$

Поскольку музыкальная культурная традиция изменяется, то изменяется и музыкальное поведение. Поведение является всего-навсего реакцией организма на особую совокупность культурных стимулов. М является функцией К.

То, что справедливо в отношении музыкального поведения, справедливо также и в отношении поведения языкового, денежного, математического, архитектурного, философского или религиозного — короче говоря, человеческого поведения *всякого* рода. Поэтому мы приходим к следующей формуле: *человеческое* поведение — это реакция организма «человек» на ту разновидность внешних экстрасоматических символических стимулов, которую мы называем *культурой*. Вариации человеческого поведения — это функции культурной переменной, а не биологической константы. А если так, то человеческое поведение, каким мы его обнаруживаем среди разных народов мира, должно объясняться скорее в терминах соответствующих культур, нежели через обращение к «человеческой природе» или психологическим тенденциям.

Если человеческое поведение следует объяснять в терминах культуры, то как нам тогда объяснить саму культуру?

Культура — это такая организация явлений — актов (моделей поведения), объектов (орудий и вещей, сделанных с помощью орудий), идей (представлений, знаний) и чувств (позиций, «ценностей»), — которая зависит от использования символов. Культура возникает тогда, когда возникает человек как такой примат, который обладает артикулируемой речью и использует символы. Благодаря своему символическому характеру, наиболее значительным выражением которого является артикулируемая речь, культура легко и с готовностью передается от одного человеческого организма

154

к другому. Поскольку элементы культуры передаются без труда, она становится континуумом: она перетекает сквозь века от одного поколения к другому и распространяется в боковом направлении от одного народа к другому. Культурный процесс предполагает и накопление: время от времени в этот поток вливаются новые элементы и его переполняют. Культурный процесс прогрессивен в том смысле, что он предполагает все большее подчинение сил природы и делает жизнь человека все более надежной. А если так, то культура является символическим, непрерывным, накопительным и прогрессивным процессом.

Все это означает, что культуре присущ подлинно экстрасоматический характер. Впрочем, это становится возможным лишь для организмов человеческих существ, но стоит ей только возникнуть, она сразу же начинает жить собственной жизнью. Ее поведение детерминировано ее собственными законами, а не законами человеческих организмов. Культурный процесс следует объяснять в терминах науки о культуре, культурологии, а не в терминах психологии. Проиллюстрируем это положение простым примером.

Разумеется, символический язык не существовал бы вовсе, если бы он не существовал для человеческих организмов. Но стоит только языковому процессу начаться, он тут же начинает следовать своим собственным курсом, развиваясь согласно своим собственным принципам и в соответствии со своими собственными законами. Языковой процесс состоит из фонетических элементов. Они взаимодействуют друг с другом, образуя разные виды сочетаний и моделей — фонетических, синтаксических, грамматических, лексических и т.д. Язык обретает форму, структуру, начинает функционировать единообразно. Другими словами, он вырабатывает определенные принципы, на которых он основан и в терминах которых он функционирует.

Так что этот язык обладает экстрасоматическим, небологическим и непсихологическим характером. Он существует прежде рождения всякого говорящего на нем индивида; он приходит к каждому человеку извне. Он овладевает человеческим организмом при его рождении и наделяет его специфическими лингвистическими моделями поведения. Языки передаются от одного поколения или одного народа к другому точно так же, как передаются инструменты

155

или украшения. А потому исследованием языка занимается *филология*, а не биология или психология. Хотя человеческие организмы для языкового процесса и необходимы, они не являются его частью *как такового*, а потому и несущественны для его изучения и интерпретации. В учебнике английской грамматики нам не найти ссылок на нервы, железы и органы чувств, а в трактате об индоевропейских языках — ссылок на надежды, страхи, желания, инстинкты или

рефлексы. Язык стоит рассматривать как замкнутую систему, как процесс *sui generis*. Подразделом культурологии является филология, а не биология или психология.

То, что справедливо по отношению к языку, будет справедливым и по отношению как ко всякой другой логически выделяемой части культурного процесса — технологической, социальной, идеологической, — так и к человеческой культуре в целом. Культура — это континуум взаимодействующих элементов (черт), и этот процесс взаимодействия имеет свои собственные принципы и свои собственные законы. А если так, то включать человеческий организм в рассмотрение культурных вариаций будет не только неуместным, но и ошибочным; это предполагает ложную предпосылку. Культура должна объясняться в терминах культуры. А если так, то каким бы парадоксальным это ни показалось, «подлинное знание о человечестве» оказывается в конечном счете знанием не о Человеке, но о Культуре. Наиболее реалистической и научно адекватной интерпретацией культуры является та, которая производится так, как *если бы* человеческие существа не существовали*.

На самом деле это не является ни таким радикальным, ни таким новаторским, как это могло бы показаться на первый взгляд. Как мы уже отмечали в предыдущей главе, в течение десятилетий ученые проводили такие культурологические исследования, в которых институты, философии или технологии рассматривались в качестве классов экстрасоматических, небιологических явлений. Так что вдобавок

* «А если так, то не только возможно, но и позволительно при изучении истории народных обычаев или эволюции культуры вообще не ссылаться на индивиды или их органические либо психологические характеристики» (Дж. Мёрдок, «Наука о культуре», с. 206).

156

к филологическим изысканиям мы имеем исследования об эволюции денег, исследования по геометрии, архитектуре, астрономии, исследования истории плуга, парламентского правления, клана, юриспруденции и т.д. У нас есть исследования по таким вопросам, как влияние автомобиля на семью, процент разводов, брачные обычаи, сельские школы, производство резины, торговля кузнечными изделиями, уборка улиц, туристические лагеря, национальные парки и т.д.; имеются и исследования о влиянии телескопов и микроскопов на религиозные верования и медицинские представления и т.д. А если так, то культурология как практическое искусство интерпретации ни в коей мере не нова и не революционна.

Не является новейшим достижением и формулировка философии науки о культуре. Как мы уже видели, она была прекрасно представлена еще давно: в 1871 г. Э.Б. Тайлор изложил ее в первой главе «Первобытной культуры», носившей, кстати сказать, примечательное название «Наука о культуре». Эксплицитно присутствовала она и во многих работах Дюркгейма — а особенно в его «Правилах социологического метода» (1895). А в американской антропологии она была разработана А. Л. Крёбером, Р.Г. Лоуи, Кларком Уисслером, Джорджем П. Мёрдоком и другими. Несмотря на почтенный возраст этой концепции и несмотря на тот факт, что она является тем основанием, на котором уже проводились бесчисленные исследования по филологии, экономике, социологии и антропологии, во многих сферах ее до сих пор продолжают игнорировать или ей противиться. Как мы уже отмечали в предыдущей главе, многие психологи и социологи придерживаются той точки зрения, которая либо оставляет в тени науку о культуре, либо реально и конкретно ей противостоит. И несмотря на то, что, как это заметил Крёбер¹³, именно антропологи «открыли культуру» и признали ее особым классом явлений, отдельным порядком реальности, существует и много таких антропологов, которые оказались в значительной степени неспособны вполне овладеть понятием супрапсихологической, супрасоциологической науки о культуре и потому более или менее энергично его осуждали.

Противодействие науке о культуре выражает себя по-разному, однако почти все (или вообще все) нападки на нее

157

объединены общей, но достаточно последовательно пронизывающей их темой. Речь идет о возражении, согласно которому не *культура*, но *люди* делают вещи. И тут мы опять процитируем меткую и удачную фразу Линда: «Культура не красит ногти, не голосует и не верит в капитализм: все это делают люди». Можно не сомневаться, что это замечание служит выражением как научного реализма, так и здравого смысла. Каждый мог бы и сам заметить, что это именно люди делают отметки в бюллетенях и опускают их в урны. «Реализм» этого типа просто жалок. По сути дела, это вообще не реализм, но антропоцентризм — неспособность интерпретировать совокупность событий иначе как

через апеллирование к человеку как перводвигателю. Конечно же, это именно люди красят себе ногти и, конечно же, культура — это не бесплотный дух, который блуждает как ему вздумается; конечно же, это именно люди заводят часы, собирают автомобили, строят небоскребы. Однако это не простой вопрос о том, кто и из чего что-то делает — с точки зрения неспециалиста. Вопрос стоит так: «*Каким образом события, наблюдаемые неспециалистом, надо объяснять с научной точки зрения!*» Неспециалист видит, что люди одного народа пьют коровье молоко, обходят стороной тещ, практикуют многоженство, предают покойников земле и образуют множественное число слов с помощью аффиксов. Он замечает, что люди другой группы испытывают отвращение к молоку, свободно вступают в связь с тещами, практикуют моногамные браки, сжигают умерших и образуют множественное число с помощью удвоения. Так что вопрос здесь стоит не так: «Кто пьет молоко — люди или культура?» Культуролог так же хорошо, как и его «реалистические» оппоненты, знает, кто именно его пьет. Вопрос же стоит так: «Почему одни ценят молоко как питательный и вкусный напиток, тогда как другие смотрят на него с отвращением?»

Для культуролога тот аргумент, что одни люди пьют молоко потому, что «они его любят», а другие не пьют его потому, что «они его терпеть не могут», бессмыслен; он совершенно ничего не объясняет. Почему один народ любит молоко, а другой его ненавидит? Именно это нам и хотелось бы узнать. А вот психолог ответить нам на этот вопрос не может. Не сможет он рассказать нам и о том, почему люди избегают или не избегают тещ, практикуют моногамию,

158

хоронят умерших, прибегают к обрезанию, пользуются палочками для еды, вилками, лестницей, шляпами или микроскопами, почему образуют множественное число аффиксацией — или следуют любому другому из тысяч известных этнографии обычаев. Культуролог объясняет поведение народа указанием на то, что оно является всего лишь реакцией особого типа организма примата на особую совокупность стимулов. И объясняет он культуру в соответствии с принципами, изложенными в этой главе выше. Так что хотя культуролог и вполне готов допустить, что это именно люди «красят себе ногти» или пьют молоко, он, однако, хочет указать на то, что, делают они это или нет, это детерминировано не ими самими, но их культурой. Научное объяснение — это поиск детерминант, определение отношений между причиной и следствием, различий между постоянными и переменными, различий между зависимыми и независимыми переменными. Культуролог прекрасно понимает, что культура не существует и не может существовать без человеческих существ. Нужно ли говорить, что без человеческих существ не было бы ни форм множественного числа существительных, ни геометрии, ни динамо-машин, ни игры в карты? И уж, конечно, не было бы табу на тещ, если бы не было женщин! Но, как это показывает культуролог, культуру следует рассматривать так, как если бы она жила своей собственной жизнью совершенно изолированно от человеческих организмов, — точно так же, как физик может рассматривать падающее тело, как если бы не существовало атмосферного трения. Поведение народов рассматривают как их реакцию на их соответствующие культуры. И совсем нет ничего мистического в том, чтобы рассматривать культуру так, как если бы она была независима от человеческих существ (а именно в этом пытались обвинять культурологию Боас, Бенедикт и другие): это ничуть не мистичнее той ситуации, когда при изучении падающих тел физик рассматривает их так, как если бы не существовало трения. Это всего лишь применение к сфере культуры той научной точки зрения и той научной методологии, которая уже давным-давно известна в физике.

Нет необходимости указывать на то, что выдвинутый здесь тезис ни в коей мере не означает критического (и еще менее — пренебрежительного) отношения к психологии.

По-
159

жжение этой науки столь же почетно, сколь и надежно. Мы всего лишь провели разграничение между психологической и культурологической интерпретациями поведения, а затем показали, что определенные проблемы следует разрешать при помощи скорее культурологических, чем психологических методов. Поскольку человеческое поведение состоит из двух разновидностей компонентов — из биологической (или психологической) и из экстрасоматической, культурной, — то имеются и два соответствующих класса проблем. При рассмотрении одного из них мы считаем биологический фактор величиной постоянной, тогда как фактор культурный мы изучаем как величину переменную; при рассмотрении же другого класса величиной постоянной мы считаем фактор культурный и изучаем реакции на него человеческих организмов. Так, например, существование института суда присяжных невозможно объяснить психологически; объяснение должно быть культурологическим. Однако для понимания той функции, которую этот институт имеет в жизни людей, нам необходимо изучить их психологические реакции на него. А если так, то одна и та же совокупность событий может быть отнесена или к одному, или к другому контексту — или к психологическому, или к культурологическому. Потому-то психология и культурология рассматривают биологический и экстрасоматический аспекты одной и той же совокупности событий. Обе науки имеют существенное значение для всесторонней интерпретации человеческого поведения. Однако во избежание путаницы необходимо и знать присущие каждой из них границы, и уважать их.

Глава седьмая

Культурные детерминанты сознания

«Когда при выполнении заключенных, договоров я исполняю свои обязательства в качестве брата, мужа или гражданина, я исполняю обязанности, которые, являясь внешними по отношению ко мне самому и моим действиям, были определены законом и обычаем. Даже и в том случае, если они отвечают моим собственным чувствам и я субъективно чувствую их реальность, то и тогда такого рода реальность все равно будет объективной, поскольку я их не создавал: я просто унаследовал их через полученное мною воспитание... Сходным образом и член церкви еще при рождении воспринимает в готовом виде присущие его религиозной жизни верования и обряды. Тот факт, что эти верования и обряды существовали до его появления на свет, подразумевает, что они существуют вне него... А если так, то в данном случае мы имеем дело с такими способами действия, мышления и чувствования, которые обладают примечательным свойством существовать вне индивидуального сознания. Эти типы поведения или мышления не только являются по отношению к индивиду внешними, но и, более того, обладают той силой принуждения, под действием которой они навязываются ему независимо от его индивидуальной воли...» Эмиль Дюркгейм. «Правила социологического метода»

Человеческое поведение является, как мы уже видели, сочетанием двух отдельных и отличных друг от друга типов элементов — психосоматического и культурного. С одной стороны, имеется особого типа организм примата (т.е. человек), а с другой — та традиционная организация орудий, идей, представлений, обычаев, позиций и т.д., которую мы называем культурой. Поведение человека как человеческого существа — в отличие от его несимволического поведения как примата — является выражением взаимодействия человеческого организма и экстрасоматической культурной традиции. А если так, то человеческое поведение является функцией и культуры, и биологического организ-

161

ма. В предыдущей главе мы довольно подробно изучали отношение между человеком и культурой. Мы пытались показать, что те психологические интерпретации культур — институтов, обычаев, позиций и т.д., — которые были и все еще остаются столь популярными, на самом деле безосновательны и что культуры нужно объяснять не психологически, а только культурологически. В этой главе мы продолжим исследовать отношение между человеком и культурой, но на сей раз в фокусе нашего внимания будет скорее человеческий организм, чем внешняя культурная традиция. Если мы не можем объяснять культуры психологически и если человеческое поведение является продуктом как культуры, так и нервов, желез, мышц, органов чувств и т.д., то, пожалуй, некоторые из тех явлений, которые обычно считались психологическими, на самом деле детерминированы культурой. Если, с одной стороны, существовала широко распространенная тенденция рассматривать культуры в качестве психологически детерминированных, то, может быть, этому соответствовала неудачная попытка признать культурные детерминанты сознания. Если придерживаться устоявшейся точки зрения и по привычке видеть в обычае или в установлении всего лишь выражение врожденного желания, потребности или способности, то и о «сознании» человека тоже можно думать как о чем-то таком, что является для его организма врожденным, биологически детерминированным. Подобно тому как о культуре наивно думают как о простом и непосредственном выражении «человеческой природы», так и о «человеческом сознании» думают как о простом и непосредственном выражении нейро-

сенсорно-эндокринной и т.д. организации человека.

Однако это представление иллюзорно. Если научный анализ обнаруживает неантропоморфическую, культурологическую детерминированность культуры и доказывает неуместность психологических объяснений культур, то он же обнаруживает и то, что многие элементы или свойства «человеческого сознания» нужно объяснять не через функционирование нервов, мозга, желез, органов чувств и т.д., но через культуру. Это не означает того, будто реакции человеческого организма на элементы культуры во внешнем мире не являются «психологическими» или «психическими»; нет, они таковыми являются. Это всего лишь означа-

162

ет, что в *процессе сознания* человека как человеческого существа имеются непсихосоматические, т.е. экстрасоматические культурные детерминанты. «Человеческое сознание» — это *реагирование человеческого организма* на внешние стимулы; сознание здесь, как и везде, — это процесс сознания. Однако это реагирование, это протекание процесса сознания бывает разным. Сознание, или процесс сознания, у готтентота не таково, как у эскимоса или у англичанина. «Человеческое сознание» — процесс человеческого сознания — является, несомненно, величиной переменной. А его вариации являются функциями вариаций скорее культурного фактора, чем фактора психосоматического, который может рассматриваться в качестве константы. В результате все понятие «человеческого сознания» предстает в новом свете и в новой перспективе.

У других видов живых организмов «сознание» является функцией телесной структуры, особой организации нервов, желез, органов чувств, мышц и т.д. Таким образом, сознание гориллы отличается от сознания шимпанзе; сознание медведя отличается от сознания кошки или белки. В каждом случае сознание является функцией соответствующей телесной структуры этих животных, а различия сознания соотносятся с различиями телесной структуры. Однако в случае с человеческим родом дело обстоит не так. Сознание (процесс сознания) китайца не таково, как у сицилийца или у индейца-хопи. Но в данном случае различия в сознании проистекают не из различий в телесной структуре, поскольку с точки зрения человеческого поведения рас или других групп она может считаться величиной постоянной. Различия в сознании среди различных этнических групп человеческих существ проистекают из различий в культурной традиции. Таким образом, мы имеем радикальное и фундаментальное отличие в детерминации психических вариаций, с одной стороны, среди предшествующих человеку видов и, с другой стороны, среди представителей человеческого вида. Для предшествующих человеку видов формула такова: $V_c = f(V_t)$ — вариации сознания являются функциями вариаций телесной структуры. Для человеческого вида формула такова: $V_c = f(V_k)$ - вариации процесса человеческого сознания являются функциями экстрасоматической традиции, называемой культурой.

163

В сфере человеческого поведения нас, разумеется, интересуют организмы: организации костей, мышц, желез, нервов, органов чувств и т.д. И эти организмы реагируют на внешние стимулы — как культурные, так и иные. Человеческое сознание остается реагированием человеческого организма. Однако теперь мы видим, что конкретное содержание человеческого сознания в любом из его особых выражений (здесь мы говорим скорее о народах, чем об индивидах) детерминировано скорее экстрасоматическим фактором культуры, чем нейробиологическим, сенсорным, эндокринным, мышечным и т.д. строением человеческого организма. Иначе говоря, сознание китайцев, французов, зулусов или команчей в качестве особой организации человеческого поведения объясняется посредством культуры, а не биологии.

Следовательно, в категории «человеческое сознание», в сознании человеческих существ, мы обнаруживаем как культурные детерминанты, так и психосоматические факторы. Более того, мы убеждаемся в том, что при объяснении различий между типами человеческого сознания (такими, например, как сознание эскимоса, зулуса или англичанина) имеет значение культурная детерминанта, а не психосоматическая. Сравнительное, этнографическое исследование человеческого сознания приводит к пониманию того, что многие его свойства своим возникновением обязаны отнюдь не врожденной «человеческой природе», как это

предполагали раньше, но различиям внешнего культурного стимулирования.

Одной из наиболее расхожих формул интерпретации человеческого поведения является формула «человеческой природы». Люди ведут себя так, как они себя ведут, и обладают присущими им институтами, представлениями, позициями, играми и т.д. потому, что «такова человеческая природа». И между прочим, большинство людей — с какой бы готовностью они ни признавали свое невежество в других аспектах — обычно чувствуют, что они «понимают человеческую природу». Согласно этой точке зрения, человеческое сознание и организм устроены таким образом, чтобы просто и непосредственно вызывать определенного типа реакции. Надо всего лишь познать человеческую природу - и тогда можно будет не только

164

понять общество и культуру, но и предсказать ход их развития. Ошибка или иллюзия заключается здесь, разумеется, в том, что принимаемое нами за «человеческую природу» является вовсе не *природным*, но культурным. Те тенденции, склонности и содержание, которые обнаруживают себя в поведении человеческих существ, зачастую объясняются отнюдь не врожденной биологической детерминацией (хотя такая детерминация, конечно, существует), но стимулированием со стороны внешних культурных элементов. Многое из того, что обычно именуют «человеческой природой», является всего лишь *культурой* в ее проекции на экран нервов, желез, органов чувств, мышц и т.д. Особенно выразительным образчиком этой иллюзии, этого ошибочного отношения к культуре как к природе является фрагмент из книги Томаса Вольфа «Ты опять не хочешь возвращаться домой»*:

«Что же такое человек?

Сначала это ребенок, неспособный устоять на своих ватных ножках, измазанный своими экскрементами, то ревущий, то смеющийся: он плачет при виде луны, но успокаивается, стоит ему припасть к материнской груди; это соня, обжора, сосун, крикун и заливающийся смехом идиот, сосущий палец своей ноги; это захлебывающаяся в своих слюнях нежная крошка, любимый дурачок. Потом это мальчик: он громко, до хрипоты кричит перед своими товарищами, но боится темноты; он побьет слабого, но убежит от сильного; он обожает дикую силу и любит рассказы о войнах, убийствах и насилии по отношению к другим; он ходит в компаниях и терпеть не может оставаться один; он делает своими героями солдат, моряков, победителей в состязаниях, футболистов, ковбоев, бандитов и детективов; он скорее умрет, чем окажется менее решительным и отважным, чем его товарищи; ему хочется побивать их и всегда выходить победителем; он демонстрирует свои мускулы и требует, чтобы у него их пощупали; он бахвалится своими победами, но никогда не скажет о поражениях.

* Нью-Йорк, Сан Диал Пресс, с. 432 — 433. Цитируется с разрешения издательства Харпера и сыновей.

165

Потом наступает пора для юноши: он бегаёт за девушками, увивается около них вместе с мальчишками из аптеки, намекает на то, что соблазняет девиц дюжинами, но лицо у него все в прыщах; он начинает думать о том, во что он одет, становится франтом, смазывает свои волосы бриолином, курит сигареты, раздувая их дым, читает романы и тайком пописывает стишки. Теперь для него весь мир — это пара ног или грудей: он умеет ненавидеть, любить и ревновать; он трусоват и глуповат, он терпеть не может оставаться один, он живет в толпе и думает вместе с толпой, он боится, как бы приятели не изгнали его из своей среды за эксцентричность. Он становится членом клубов и боится, что его поднимут на смех; почти всегда ему скучно, почти всегда он чувствует себя несчастным и ни на что не годным. В нем - огромный изъян, он — дурак.

Потом это мужчина: он вечно занят, полон планов и соображений, он работает. Он производит на свет детей, покупает и продает маленькие пакетики с долго хранящимся прахом, он строит козни против своих соперников и ликовует, когда ему удастся их обдурить. Отпущенные ему семьдесят лет он расточительно тратит на бесславную жизнь; от колыбели и до могилы он почти не видит ни солнца, ни луны, ни звезд, не имея понятия о бессмертном море и земле; он говорит о будущем, но прожигает его, когда оно приходит. Если ему улыбнется удача, он прикопит денег. В конце жизни он, со своим жирным бумажником, покупает себе лакеев, чтобы они возили его туда, куда он уже не может пойти на своих ногах; он поглощает роскошные яства и дорогущие вина, которые его больной желудок уже не алчет и не жаждет; его утомленные и безжизненные глаза смотрят на пейзажи тех чужих земель,

куда в молодости он рвался всем сердцем. И вот, наконец, медленная смерть, которую затягивают дорогостоящие врачи, и, в финале, - дипломированные могильщики, надушенная мертвечина и обходительные церемониймейстеры, простирающие ладони влево, быстрый катафалк на моторной тяге и... снова прах».

166

Многие, конечно, сочтут, что та характеристика, которую дал человеку Вольф, и правдива, и соответствует действительности. Другие же, вероятно, не согласятся с ней и скажут: «Нет, человек не таков, каким его изображает Вольф; просто у него жизнь такая». И та и другая точка зрения может показаться правдоподобной; и та и другая точка зрения может быть подкреплена фактами. Однако как бы сильно та характеристика, которую дал человеку Вольф, ни отличалась от той, которую дал ему кто-то другой, они могут сходиться на том, что *метод интерпретации* разумен. Вы ставите перед собой человека; вы изучаете его, анализируете его, а потом сообщаете о том, что обнаружили. Каким бы правдоподобным и разумным это ни казалось, оно является всего лишь иллюзией. Все «вольфы» описывают вовсе не Человека, но Культуру.

И это совсем никакая не софистика, не уход от ответа. Различие тут реально, глубоко и значимо. То, что Вольф описывает как Человека, на самом деле представляет собой всего лишь тот способ, которым человеческий организм реагирует на определенную совокупность культурных стимулов. В культуре другого типа организм будет реагировать совсем по-другому. Его характеристика человека будет, конечно, неприложима ни к зунийским индейцам-пуэбло, ни к пигмеям из Конго, ни к аборигенам Австралии, ни к мексиканским крестьянам. Да и, строго говоря, он почти не говорит о том, что объектом его описания является отнюдь не «подлинная природа» человека. Разве он по крайней мере не предполагает, что человек — это *существо, которое могло бы* «видеть солнце, луну и звезды и иметь понятие о бессмертном море и земле», если бы не та культура, которая цепко держит его в своих объятиях и вынуждает его тратить свою бесценную жизнь на то, чтобы продавать недвижимостям и надувать конкурентов? Вольф описывает *культуру* в терминах ее воздействия на человеческий организм.

Но какая разница — могут спросить, — что именно является причиной - «человеческая природа» или «культура», -если человек актуально совершает действия и должен нести на себе их последствия? Какая разница, почему именно бандит убивает кассира и грабит банк, - то ли потому, что он родился и воспитывался в определенного типа культуре, то

167

ли потому, что он «по природе» кровожадный, порочный и хищный? В любом случае кассир будет убит, деньги — украдены, а полиция бросится вынюхивать след бандита. Вообще-то, это так: все обстоит так, как оно обстоит. И однако же существует большая разница: одно дело, когда человек убивает и крадет потому, что красть и убивать — в природе человека, и другое дело, если его поведение было детерминировано тем типом культуры, той разновидностью социальной системы, в которой ему выпало жить; т.е. все предстает совершенно в ином свете для исследователя, которому хочется найти адекватное *объяснение* поведения. Да и для профана тоже картина во многом меняется в силу того, какой именно из этих двух вариантов он предпочтет; культуры могут меняться (да они и впрямь постоянно меняются), но вот биологически детерминированная человеческая природа фактически остается неизменной — по крайней мере, за последние 30 тысяч лет сколько-нибудь заметных изменений она не претерпела.

Принадлежащее Вольфу описание человека является философией поведения, приспособлением для его объяснения. Она, эта философия, основана на определенных посылах. Она может подкрепляться множеством фактов, однако именно поэтому все ее постулаты неверны, что неизбежно влечет за собой огромную путаницу и множество ошибок. Давайте рассмотрим несколько сфер поведения. Возьмем, например, навыки, связанные с едой. Человек един, но вот его вкусы фантастически разнообразны. Пища, вызывающая у одного народа отвращение, может быть деликатесом для другого. Многим китайцам невыносима сама мысль о том, что можно есть сыр, тогда как большинство европейцев его очень любят, а самыми лучшими сырами зачастую считаются те, от которых пахнет гнилью или плесенью. Не любят китайцы и молоко -даже и высшего качества. В некоторых племенах не

станут есть курятины или яиц. А вот в других племенах яйца есть будут, но зато тухлые яйца предпочтут свежим. Бифштекс из отборнейшего филея нимало не прельстит индуса, а запеченная ветчина или свиная отбивная — еврея. Мы испытываем отвращение к червям и насекомым как к пище, но вот многие народы едят их как деликатесы. Индейцы-
168

навахо не будут есть рыбу. Мы не будем есть собачатину. Человеческое мясо, употребляемое в пищу, вызывает у некоторых народов крайнее отвращение, тогда как другим оно представляется изысканнейшим лакомством. Да и впрямь, было бы трудно назвать хоть что-нибудь съедобное, что считали бы пищей повсюду. Подобным же образом разнятся между собой и объекты отвращения и неприятия. Что же мы тогда можем приписать «человеческой природе»? Фактически ничего. То, что люди любят или ненавидят, детерминировано отнюдь не врожденным влечением или отвращением человеческого организма. Напротив: предпочтения и неприятия создаются в человеческом организме культурой, действующей на него извне. А вот почему именно в этом своем аспекте культуры столь разнообразны — это уже другой вопрос: мы еще вернемся к нему позже.

Является ли свойством человеческой природы привычка целовать того, кого любишь? Если бы это было так, то тогда именно так и происходило бы повсеместно. Однако это не так, и есть такие народы, где вообще не принято целоваться. Некоторые трутся носами. Другие всего лишь нюхают детский затылок. А в некоторых обществах один из родителей или старший родственник плюет в лицо ребенку: слюна там считается магическим веществом, и потому это действие считается своего рода благословением. Среди некоторых народов друг друга целуют взрослые мужчины. Однажды мне довелось быть свидетелем того, как приветствовали друг друга мужчины одной из уединенных долин кавказских гор. Они пылко целовали друг друга и, чтобы достать до губ, отодвигали в сторону густые бакенбарды. Другие народы считают, что поцелуи среди взрослых мужчин недостойны мужчины. Так и где же тут тогда место для человеческой природы? Тут для нее нет места вообще. И отношение к поцелуям, и то, как люди целуются, — все это отнюдь не детерминировано врожденными желаниями человеческого организма. Если бы это было так, то связанное с поцелуями поведение было бы во всем мире единообразным, поскольку единообразен организм. Но ведь это же не так! Поведение изменяется потому, что существуют различия в культурах. К чему будет призывать вас ваша

169

культура, то вы и будете делать (или это, наоборот, будет для вас под запретом). Человеческое поведение отличается большим разнообразием и в других аспектах. Ревность на сексуальной почве в некоторых обществах столь сильна и столь остра, что было бы почти абсурдным усомниться в том, что она является простым и непосредственным выражением человеческой природы. Это же «так естественно» для любящего — ревновать к своему сопернику! Если мужчина убьет «обольстителя» своей жены, то суд присяжных из числа людей его звания может оставить его без наказания; они скажут, что его поступок был только естественным. Однако же можно обнаружить и такие общества (такие, например, как эскимосское), где жен одалживают гостям, поскольку это является частью обычая гостеприимства. А доктор Маргарет Мид сообщает, что жители Самоа просто не могут понять, что такое ревность между любящими, и находят наши чувства в этом случае прямо-таки невероятными или нелепыми.

В некоторых группах добрачные половые отношения не только позволяют девушкам, но даже являются составной частью ритуала ухаживания. Из этих интимных отношений возникают то знание друг друга, та симпатия и то понимание, которые необходимы для длительного брака. А вот в других группах невесты подвергаются проверкам на девственность и предаются смерти в том случае, если они этих проверок не выдерживают. В некоторых обществах незамужних матерей клеймят, а в других такое положение считается нормальным. Подобным же образом различается и отношение к гомосексуализму: в некоторых группах он считается признаком позора и деградации, а в других он и признается, и принимается. В некоторых обществах признают и наделяют статусом третий, или промежуточный, пол — трансвеститов, - существующий в дополнение к мужскому и женскому. В некоторых обществах мужчина должен избегать встреч со своей тещей: ему не разрешается разговаривать с ней или находиться с ней рядом. В других племенах мужчина не имеет права общаться со своей сестрой. Некоторые народы относятся к полигамии с отвращением и даже с ужасом. Жениться на незамужней сестре умершей жены в

одних обществах считается преступлением, а в дру-

170

гих — священной обязанностью*. Ни в одном из этих случаев существование обычая или установления нам не объяснить ссылками на врожденные желания, чувства и антипатии того или иного народа. И нельзя сказать, чтобы одна совокупность чувств и желаний в одном месте приводила к возникновению моногамии, тогда как другая их совокупность в другом месте приводила к появлению полигамии. Совсем наоборот: именно установление детерминирует чувства и поведение. Если вы родились в полигамной культуре, то вы будете думать, чувствовать и вести себя полигамно. Если же, однако, вы родились в пуританской культуре Новой Англии, то вы будете смотреть на полигамию с выраженным неодобрением.

Существуют и другие аспекты или проявления человеческого сознания, которые, как когда-то считалось, детерминированы врожденными психобиологическими факторами, но теперь мы считаем, что они во многом детерминированы культурой. Возьмем, например, эдипов комплекс. Когда-то полагали, что враждебное отношение мальчика

* «... в современной Англии... женитьба на сестре умершей жены стала приравняться к инцесту, а сама мысль о подобном браке была определена как "психический инцест"...» Примерно в 1850 году, когда обсуждался билль лорда Рассела об отзыве закона против подобных браков, произносилось бесчисленное количество проповедей и публиковалось тысячи памфлетов и посланий, авторы которых протестовали против этого отзыва.

«Трудно (говорит Леки) превзойти всю экстравагантность того языка, каким тогда пользовались... Один джентльмен (лорд Газерли), бывший тогда лордом-канцлером Англии, неоднократно заявлял, что если брак с сестрой умершей жены даже и стал законным, однако "упадок Англии неизбежен" и что он, со своей стороны, скорее предпочел бы увидеть высадку трехсот тысяч французов на британском побережье» (Томас У.И., «Первобытное поведение», с. 196 - 197).

Это противоречит приведенной во Второзаконии(XXV, 5—12) заповеди, согласно которой мужчина должен жениться на жене своего покойного брата. Если он откажется, женщина должна обесславить его при всем народе, снять с него сапог «в присутствии старейшин... и плюнуть ему в лицо». Стоит также заметить, что и Онан был убит Господом за то, что избегал исполнения своего долга по отношению к вдове своего покойного брата (Бытие, XXXVIII, 6- 11).

171

к отцу и его любовь к матери являются всего лишь выражением его биологической природы. Но, как показали и Малиновский, и другие, это отношение меняется в зависимости от типа организации семьи. В некоторых обществах муж не является главой семьи, поддерживающим в ней дисциплину. Его роль берет на себя брат матери, а отец является всего лишь добрым, снисходительным другом и товарищем. Отношение мальчиков к отцу и матери является там не таким же, как в известных Фрейду патриархальных семьях. В семьях, основанных на многоженстве, и в семьях, основанных на многомужестве, возникают разные ориентации поведения. В некоторых культурах первым объектом кровосмесительного желания становится скорее сестра, чем мать. Определение инцеста и, следовательно, отношение человека к сексуальной связи с перекрестным или параллельным, первым или вторым кузенами изменяется вместе с культурой, в чем мы убедимся позже.

Часто думают, что совесть человека является наиболее глубинной, личностной и частной характеристикой его «я». Если где-то и можно найти нечто такое, что было бы всецело своим собственным и уникальным, принадлежащим только одному человеку, — то это именно здесь. Обычному индивиду совесть представляется механизмом, врожденной способностью отличать правое от неправого: этой способностью он обладает точно так же, как обладает он и тем механизмом, благодаря которому он отличает верх от низа, вертикальное от горизонтального. За исключением, возможно, того, что совесть в человеке представляется более глубокой, более интимной частью его натуры, чем полукруглые каналы. В конце концов, эти каналы являются всего лишь механическим приспособлением, тогда как совесть является составной частью самого человека, его «я». Но, несмотря на всю ту убежденность, которую нам дает непосредственный опыт, мы все-таки можем обмануться. Именно это и произошло в данном случае. Наше чувство равновесия, наша способность отличать верх от низа и впрямь является частным качеством: оно укоренено в нашей психосоматической структуре и вне нее не имеет ни начала, ни значения. Но вот наша совесть имеет социокультурное начало; она возникает в результате воздействия супраиндиви-дуальных культурных сил на индивидуальный организм.

172

Совесть — это всего лишь наш опыт и наше осознание действия на нас определенных

социокультурных сил. Правое и неправое имеют социокультурное происхождение; они являются порождениями социальных систем, а не индивидуальных биологических организмов. Поведение, которое вредит (или кажется, что вредит) общему благоденствию, *неправильное*, а вот то поведение, которое общему благоденствию способствует, — *хорошее*. Присущие индивидуальному организму желания исполняются для того, чтобы служить его собственным интересам. Общество, чтобы защищать себя от притязаний индивида и служить своим собственным интересам, должно или влиять на поведение составляющих его членов, или держать его под контролем. Оно должно поощрять *хорошее* поведение и отбивать охоту к *плохому*. Для этого оно, во-первых, конкретно определяет «хорошее» и «плохое», и во-вторых, отождествляет всякое *добро* или *зло* с сильной эмоцией — положительной или отрицательной — таким образом, чтобы индивид имел стимул совершать добрые дела и воздерживаться от совершения плохих. Этот социопсихологический механизм столь эффективен, что общество не только успешно вербует индивидов, включая их в ряды поборников общего благоденствия, но и в действительности заставляет их поступать вопреки собственным интересам — вплоть до того, чтобы жертвовать своей жизнью ради других или ради общего блага. Эффективность этого социального механизма отчасти объясняется той иллюзией, которая с ним сопряжена: индивида заставляют чувствовать, что это *именно он* принимает решение, делает нужное дело и что, более того, он совершенно «свободен» и в принятии собственных решений, и в выборе путей действия. На деле же, конечно, этот все еще слабый голос совести является не более чем голосом племени или группы, взывающим к нему изнутри. «То, что называется совестью, — говорит Радклифф-Браун, — это... всего лишь отражение в индивиде общественных санкций»¹. Человеческий организм живет и движется в, так сказать, магнитном поле этики. Некие детерминированные культурой социальные силы действуют на организм и заставляют его двигаться в том или ином направлении, побуждая его к добру и отвращая от зла. Организм испытывает на себе влияние этих сил, хотя и может заблуждаться относительно их

173

источника. И этот опыт он называет совестью. Его поведение аналогично полету радиоуправляемого беспилотного аэроплана. Самолет направляется по тому или иному курсу посредством внешних по отношению к нему импульсов. Эти импульсы воспринимаются механизмом, а потом передаются моторам, рулям и т.д. Этот воспринимающий и контролирующий поведение механизм аналогичен совести.

То, что совесть является скорее культурной переменной, чем психосоматической константой, станет, конечно, очевидным, если мы примем во внимание огромное разнообразие определений «правильного» и «неправильного» среди различных мировых культур. То, что в одной культуре считается правильным, может быть неправильным в другой. Это следует из того, что акт, который при одной совокупности условий содействует общему благу, в других условиях может ему повредить. Таким образом, при наличии общего и единообразного человеческого организма мы обнаруживаем огромное разнообразие этических определений и моделей поведения. А отсюда мы должны заключить, что определение «правильного» и «неправильного» является скорее социальным и культурным, чем индивидуальным и психологическим. Но вот интерпретация *совести* (скорее, чем обычаев и нравов) в терминах социальных и культурных сил служит для того, чтобы еще раз доказать: индивид таков, каким его делает его культура. Он является сосудом, содержимое которого заполняет культура. Совесть — это инструмент, средство этического поведения, а не его причина. Здесь, как и везде, следует отличать телегу от лошади.

Бессознательное также является таким понятием, которое следует определять как культурологически, так и психологически. Рассматриваемое с психологической точки зрения, «бессознательное» является наименованием класса таких детерминант поведения, которые или неотъемлемы от организма, или, по крайней мере, заключены в организме, являясь следствием тех его опытов, о которых личность и не догадывается или не оценивает их значения. Но имеется еще и другой класс детерминант человеческого поведения, о которых обычный индивид или не догадывается (да так оно обычно и бывает), или, по крайней мере, либо мало их ценит, либо вообще ни во что не ставит. Это — эк-

174

страсоматические культурные доминанты. В общем и широком смысле вся сфера культуры представляет собой «бессознательное» как для большинства профанов, так и для многих социологов. Идея культуры и осознание ее значения в жизни человека выше понимания людей (за исключением разве что тех, кто уж очень искушен в науке). Для тех, кто полагает, будто человек

создает свою культуру и контролирует происходящие в ней перемены, сфера культурных сил и детерминант образует, можно сказать, бессознательное — экстрасоматическое бессознательное. Бессознательный характер действия культуры в жизни людей может быть продемонстрирован как на многочисленных отдельных примерах, так и вообще. Мы только что выделили бессознательный фактор в этическом поведении. Детерминанты этического поведения — почему, например, нельзя играть в карты в воскресенье — принадлежат внешней культурной традиции. Однако же индивид, не знающий источника или цели табу, делает таковым свое собственное внутреннее «я»: его сознание является всего лишь экраном, на который проецируются бессознательные факторы общества и культуры.

Инцест получает определение и запрещается для того, чтобы повлиять на экзогамные союзы ради усиления взаимопомощи и, следовательно, ради более безопасной жизни членов общества. Однако ни о существовании, ни о значении этих культурных факторов не догадывается никто (за исключением разве что очень немногих). Для индивида же инцест является просто грехом или преступлением — неким безусловным и абсолютным злом.

Или возьмем, например, правила этикета. В некоторых обществах мужчинам запрещено носить серьги или пользоваться губной помадой. Цель этих ограничений — определить классы индивидов в обществе; мужчина, женщина, священник и т.д. — это такой индивид, который ведет себя положительно тем или иным образом и который должен воздерживаться от определенного рода поступков. Посредством этих определений, предписаний и запретов каждый индивид вынужден приспосабливаться к своему классу, вследствие чего классы остаются невредимыми. Таким образом и достигается порядок в обществе — порядок и структурный, и функциональный.

А

175

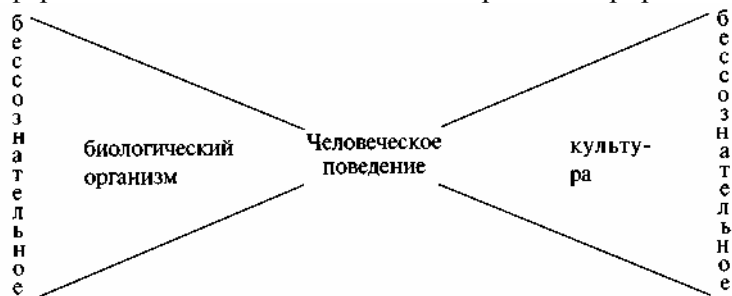
для того чтобы жизнь общества протекала эффективно, в ней должен быть порядок. Однако индивиды редко когда догадываются об источнике и цели этих правил; индивид способен считать их (если он вообще о них думает) или естественными и справедливыми, или прихотливыми и иррациональными. А вот и другой пример бессознательного в культуре. Церковь является органом социального контроля; церковь — это механизм интеграции и регулирования. В этом отношении у нее, как и у государства, имеются политические функции (см. с. 264). Ее действия направлены на сохранение целостности общества, которое нужно защитить от внутренней дезинтеграции и от внешней агрессии. А если так, то церковь является важным фактором военной машины той или иной нации; она мобилизует граждан на борьбу против внешних врагов. А еще она должна стремиться к примирению противоборствующих классовых интересов внутри страны. Для этого зачастую бедных и угнетенных она призывает терпеть, довольствоваться своей участью, не прибегать к насилию и т.д.*. Таким образом церковь, подобно государству, осуществляет те политические функции, которые имеют сущностное значение для жизни общества. Но многие ли миряне или клирики имеют хоть какое-нибудь представление об этом аспекте обрядов, церковной утвари, богословия и интересующих их догматов?

Детерминанты той формы, которую приобрела у нас семья, укоренены в нашем культурном бессознательном так глубоко, что даже и социальная наука все еще не имеет адекватного ответа на вопрос о том, почему у нас запрещена полигамия (см. с. 360). Китайцы, по мнению Крёбера, долго не догадывались о том, что их язык — тоновой. «Это по видимости простое и фундаментальное открытие, — говорит он, — было сделано лишь две тысячи лет спустя после» «Религия учит рабочих и ремесленников честно и добросовестно выполнять все те справедливые договоры, которые они по своей воле заключают; никогда не портить собственности и не совершать насилия над личностью того, кто их нанял; никогда при защите своих прав не прибегать к насилию и не учинять мятежей или беспорядков...» (Энциклика папы Льва XII об условиях труда, 15 мая 1891 года. Официальный католический ежегодник от 1928 года, с. 540)

176

ле того, как они овладели письменностью, и тысячу лет спустя после того, как у них появились ученые»². Но они могли бы не сделать этого открытия даже и так поздно, если бы «изучение санскрита в религиозных целях... не пробудило бы у них фонетического самосознания». Подобно тому невежде, который, сам того не подозревая, всю свою жизнь говорил прозой, народы западного мира тоже долго не имели почти никакого понятия о структуре и процессах индоевропейских языков.

Так что в дополнение к тем детерминантам поведения, которые коренятся в самых глубинах наших организмов, ниже уровня сознания, существует и другой класс детерминант, который в той же степени не осознается нами: это силы и факторы экстрасоматической культурной традиции. Наука о культуре пытается обнаружить, определить и объяснить эти бессознательные культурные факторы точно так же, как психоанализ предпринимался в целях исследования и выявления того бессознательного, которое заключено в организме*. Эти две сферы бессознательного мы можем проиллюстрировать при помощи следующей схемы:



* Крёбер прекрасно понимал, что культурным детерминантам человеческого поведения присущ бессознательный характер, как это показывает раздел «Бессознательные факторы в языке и культуре» в его «Антропологии» (1923). Однако несмотря на иные из приводимых им примеров, которые со всей очевидностью показывают, что местом пребывания бессознательного является *культурный процесс*, он помещает его «в сознание». Так, он говорит: «Трудно сказать, откуда именно исходят созидательные и подражательные импульсы моды, а это означает, что хотя импульсы, несомненно, и рождаются где-то в человеческом сознании, они все-таки берут свое начало в бессознательной части сознания» (с. 127).

177

Человеческое поведение является функцией биологического организма, с одной стороны, и экстрасоматической культурной традиции или процесса — с другой. Индивид в большей или меньшей степени догадывается о существовании каких-то детерминант своего поведения в той и в другой категории - и в культурной, и в биологической. Однако о наличии других детерминант он или почти не догадывается, или неадекватно оценивает ту роль, которую они играют в его поведении в качестве детерминант. Таковы сферы бессознательного — биологическая и культурная.

Природу отношения между сознанием индивидуального человеческого организма, с одной стороны, и внешней культурной традицией — с другой, можно прояснить посредством критического рассмотрения одного тезиса, который совсем недавно был популярен в антропологических кругах Соединенных Штатов. Вкратце можно сказать, что, согласно этому тезису, человек создал культуру, культура является совокупным продуктом творческих актов бесчисленного множества индивидов, индивид — *этно/онс et origo* <лат. — источник и на-чало> всех элементов культуры, и, наконец, культурный процесс необходимо объяснять через индивида.

В соответствии с этим Ральф Линтон пишет: «...Индивид... является основой всех социальных и культурных явлений. Общества — это организованные группы индивидов, а культуры в конечном счете являются *всего лишь* организованными и повторяющимися реакциями членов общества. Именно поэтому индивид логически представляет собой отправную точку всякого исследования любой более крупной конфигурации»⁴ (курсив автора). «Если у нас хватит знаний и терпения для того, чтобы дать ретроспективный анализ культуры, — говорит Голденвейзер, — то обнаружится, что *каждый ее элемент* возник в созидательном акте *индивидуального сознания*. Ни из какого другого источника культура, конечно, появиться не может... Анализ культуры, если он проведен полностью, *возвращает нас назад к индивидуальному сознанию*»⁴ (курсив автора). Эдвард Сепир утверждает, что «распространение ["всякого культурного элемента"] в отдельном сообществе является... примером такого распространения, которое в конечном счете берет начало от отдельного индивида»⁵. Рут Бенедикт заявляет, что «ни в од-

178

ной цивилизации нет ни одного такого элемента, который в конечном итоге не был бы созданием индивида. Откуда же еще может возникнуть хоть одна черта, как не из поведения мужчины, женщины или ребенка?»⁶ Кларк Уисслер сказал, что «процесс изобретательства совершается в индивидуальных организмах; насколько мы знаем, он является функцией индивидуального организма»⁷. Линтон уверяет, что «именно индивид в конечном счете несет ответственность за все добавления к культуре»* (курсив автора). Халло-уэл считает концепцию культурного влияния нереалистичной. «В конечном счете, — пишет он, — именно *индивиды* и реагируют, и влияют друг на друга»⁹. И Голденвейзер, и Малиновский помещают индивида «в начало и в конец» социокультурного процесса¹⁰.

И наконец, процитируем категоричное заявление Сепира: «*Всегда именно индивид реально мыслит и действует, мечтает и бунтует*»¹¹.

Смысл вышесказанного очевиден. Именно индивид «несет ответственность» за изменения в культуре; именно индивид реально что-то делает; всякий культурный элемент имеет свое начало в творческом акте именно индивидуального сознания и т.д. и т.п. Из приведенных нами цитат может показаться, что их авторы чувствуют, что они выражают некое фундаментальное положение и фундаментальную точку зрения. Почти все они при изложении своей позиции используют выражение «в конечном счете». Те предпосылки, из которых они исходят, кажутся им, судя по всему, такими простыми и такими реалистичными, что они звучат фактически как аксиомы: «Всякий культурный элемент возникает в сознании индивида — мужчины, женщины или ребенка. А где же он еще *может* возникнуть?» Культура изображается в виде огромного сооружения, выстроенного бесчисленным количеством индивидов — во многом подобно тому, как с течением времени коралловый риф создается мириадами морских организмов. И подобно тому как коралловый риф объясняется через деятельность морских организмов, так и культуру следует объяснять, апеллируя к «созидательным актам индивидуального человеческого сознания».

* Здесь стоит вспомнить выразительное высказывание Георга Зиммеля: «*Нет сомнения в том, что в конечном счете существуют только индивиды*» (курсив автора), см. с. 84.

179

Эта точка зрения представляется вполне правдоподобной: в действительности она кажется фактически самоочевидной. Да всякий и сам может убедиться в том, что именно люди, человеческие индивиды, рубят деревья, строят дома, принимают законы, пишут сонеты, поклоняются богам и т.д. Однако теперь мы несколько настороженно относимся к самоочевидному и явному: всякий своими глазами может увидеть, что движется именно Солнце, а не Земля. И однако благодаря Копернику теперь-то мы знаем, как оно есть на самом деле. Каким бы ясным и самоочевидным ни казалось положение о том, что культура создается индивидами, мы должны его отвергнуть как способ объяснения культурных процессов или традиций. На самом же деле мы считаем его выражением примитивной и донаучной философии антропоморфизма. Давая объяснение тому миру, в котором он живет, человек и его существование, и его природу приписывал действию некоего сознания — его собственного или божественного, — действию непрерывному и длительному. Говоря о причинах возникновения машин, инструментов и институтов, Уильям Джеймс утверждал, что они «были проблесками гения в индивидуальном сознании, хотя во внешней среде никаких признаков этого не имелось»¹². Для Ньютона «эта прекраснейшая вселенная могла возникнуть только по решению и при владычестве умного и могущественного Существа»¹³. Для Платона материальный мир был не более чем выражением «идей в божественном уме». «Да будет свет, — сказал Яхве, — и был свет». В мифологии Древнего Египта все имело своим истоком мысль и произволение Пта, величайшего творящего божества¹⁴. Наши до-письменные кересанские индейцы-пуэбло считали, что Цитиостинако, или Женщина-Мысль, дает начало вещам посредством актов мысли и воли¹⁵. А в наши дни, в русле этой же древней и первобытной философской традиции, нам говорят, будто культура была порождена сознанием человека - мужчин, женщин и детей - и что, следовательно, если мы хотим понять культуру, объяснив ее содержание и происходящие в ней изменения, то при этом мы должны апеллировать к индивиду.

Это, конечно, очевидно, что культура возникала в организмах людей: без представителей человеческого рода

180

культуры не было бы. Мы признаем также и то, что существует *родовое* отношение между культурой в целом и человеком как видом вообще; общий характер культуры является выражением биологических качеств человека как вида. Однако когда нам предстоит дать объяснение какой-либо особой культуры — а все мировые культуры являются особыми, специфическими культурами, — или объяснение процессу изменений в культуре вообще, то человеческий организм в его коллективном или индивидуальном аспектах уже не имеет значения. Культурный процесс не объяснить в терминах рас, физических типов или индивидуального сознания. Его необходимо объяснять в терминах самой культуры. Короче говоря, культурный процесс следует объяснять скорее культурологически, чем биологически или психологически. А если так, то различия между китайской и шведской культурами нам не объяснить ссылками на физические, соматические и врожденные психологические различия между китайцами и шведами. Нам не известно, чтобы существовали такие различия между культурными традициями, такие специфические черты культурного процесса, которые могли бы получить объяснение в терминах

врожденных биологических свойств — физических или психических. И с другой стороны, человеческое поведение китайского и шведского народов как биологических организмов мы можем объяснить в терминах их соответствующих культур.

Сформулированное здесь положение признается теперь в социальных науках повсеместно. Теперь мы уже не признаем расовых объяснений культуры. Однако тезис о том, что социокультурный процесс объясним через индивидов, исходит из той же самой предпосылки — т.е. из представления о значимости биологических факторов для интерпретации культурного процесса. Так, например, допускается, что для интерпретации культурного процесса биологический фактор будет чужеродным тогда, когда мы будем рассматривать этот процесс в его коллективном (т.е. расовом) аспекте, но, как утверждают многие ученые, при рассмотрении культуры в ее индивидуальном аспекте этот фактор будет не просто существенным, но и фундаментальным. Это рассуждение представляется нам

181

неразумным: ведь для интерпретации культурного процесса отдельный индивидуальный организм несуществен так же, как и группа индивидов.

Здесь было бы неплохо провести разграничение между двумя фундаментально различными положениями. Самого по себе индивида нельзя воспринимать как не имеющего значения в актуальном культурном процессе. Наоборот: он является его составной (а в каком-то смысле — и основной) частью. Индивиды, как это заметил Линд, и впрямь красят себе ногти, голосуют и верят в капитализм. *Однако для объяснения культурного процесса индивид значения не имеет.* Мы не можем объяснить черту культуры или процесс крашения ногтей ссылками на врожденное желание, волю или каприз. А вот поведение индивида мы можем объяснить ссылками на ту культуру, которая его окружает. *Индивид*, средний, типичный индивид группы может рассматриваться в качестве константы в той мере, в какой речь идет о *человеческом*, символическом поведении. Типичный организм индейца кроу может считаться биологическим эквивалентом типичного организма англичанина, зулуса или эскимоса в той мере, в какой речь идет о присущих человеческому поведению способностях и наклонностях. Альтернативой этому положению является признание расовой детерминанты человеческого поведения и культуры. В процессе взаимодействия между человеческим организмом, с одной стороны, и экстрасоматической культурной традицией — с другой, культурный фактор является переменной, а биологический фактор — константой; именно культурный фактор и детерминирует вариации возникающего в результате поведения. А если так, то человеческое поведение индивидуального организма является функцией его культуры. Потому-то индивид становится и тем местом, где протекает культурный процесс, и средством его выражения.

Таким образом, мы приходим к культурологической концепции индивидуальности в дополнение к анатомической, физиологической и психологической концепциям.

С самого начала человеческой истории каждый представитель человеческого рода при рождении попадал и в культурную среду представлений, обычаев, инструментов, художественных выражений и т.д., и в природную среду климата, топографии, флоры и фауны.

Эта культурная среда пред-

182

ставляет собой континуум, традицию; она по прямой линии переходит от одного поколения к другому и может распространяться вширь от одного народа к другому. Культура — это сложный механизм, функция которого состоит в том, чтобы сделать жизнь безопасной и непрерывной для *групп* человеческих существ. Для осуществления этих функций культура должна и получать энергию в той или иной форме, и приводить ее в действие. А если так, то культура является термодинамической системой в механическом смысле. Культура во всех ее аспектах — в идеологическом, социальном и технологическом — возрастает тогда и в той мере, когда и в какой мере увеличивается количество энергии, вырабатываемой на душу населения в год, и когда улучшаются средства передачи этой энергии. Поэтому культура является способной к росту динамической системой. Культурная традиция — это поток взаимодействующих элементов культуры — инструментов, представлений, обычаев и т.д. В этом процессе взаимодействия каждый элемент воздействует на другие и, в свою очередь, испытывает их воздействие на себе. Этот процесс является состязательным; инструменты,

обычаи и представления устаревают и исторгаются из потока: каменные топоры уступают место железным; наука замещает собой миф и магию; на определенной стадии социальной эволюции племя и клан устаревают и их место занимает государство. Время от времени в поток культуры вливаются новые элементы; металлы, колесо, представления, возникающие вследствие использования микроскопа и т.д., включаются в культурную традицию на определенных этапах ее развития. В этом процессе взаимодействия постоянно создаются новые сочетания и синтезы культурных элементов, т.е. изобретения и открытия: изобретение парового двигателя, «открытие» периодической системы элементов, формулирование законов термодинамики и т.д. представляют собой новые сочетания или синтезы элементов культуры. А если так, то культурная традиция является такой динамической системой (приводимой в действие теми силами природы, которые она себе подчиняет), которая развивается и функционирует в соответствии с собственными принципами и законами. Потому-то ее и следует объяснять на ее собственном уровне и скорее в культурологических терминах, чем в поняти-

183

ях психологии, биологии, химии или физики. Ее стоит рассматривать как систему *sui generis*. Относительно процесса изменений в культуре и культурного роста биологический фактор человека следует считать постоянным и потому несущественным для объяснения культурного процесса. Объясняя различия между культурой шведов и культурой китайцев или зулусов, биологический фактор (т.е. такие вещи, как цвет кожи, волос или глаз, рост, врожденные способности и т.д.) следует, как мы уже отмечали, считать несущественным. Несуществен он и для объяснения различий между культурой Англии в 1200-х и в 1900-х годах. Таким образом, мы видим, что по отношению к проблеме интерпретации культурного процесса биологический фактор человека существенного значения не имеет. Культурный процесс объясняется культурологически, а не биологически или психологически.

А теперь мы приступим к рассмотрению *индивида* в его отношении к культурному процессу. Как мы уже отмечали, каждый индивид рождается в той культуре, которая существовала и до него. Эта культура овладевает им при рождении и по мере его роста и созревания наделяет его языком, привычками, представлениями, инструментами и т.д. Короче говоря, именно культура дает человеку *форму* и *содержание* его поведения как человеческого существа. Таким образом, поведение индейца кроу является реакцией организма *Homo sapiens* на ту особую организацию стимулов, которую мы называем «культурой кроу». Сходным образом и поведение американца, эскимоса и зулуса является реакцией того же рода организма на другие культурные традиции. В каждом случае *индивид* представляет собой лишь организованное сочетание тех культурных сил и элементов, которые воздействуют на него извне и находят в нем свое явное выражение. Понимаемый таким образом, индивид является не более чем выражением супрабиологической культурной традиции в соматической форме.

А теперь мы опять обратимся к роли индивида в процессе культурного роста и, особенно, к положению о том, что «в конечном счете» именно индивид «несет ответственность за все добавления к культуре»; что «изучение каждого элемента культуры должно привести назад к его истокам — к созидательному акту индивидуального сознания»;

184

что *всегда* именно *индивид* реально мыслит и действует, мечтает и бунтует и что именно индивид является «логической отправной точкой *всякого* исследования более крупных конфигураций» — таких, как общество и культура.

Не может быть никакого сомнения в том, что культура зависит от человеческого рода и не может без него существовать. Верно также и то, что человеческий род состоит из отдельных физических существ, которых мы называем индивидами. Однако цитировавшиеся нами ученые не ограничивались повторением этих очевидных и банальных общих мест. Они утверждали, что индивид — это перводвигатель, детерминанта, что он является причиной, а культура — следствием, что именно индивид «несет ответственность» за изменения в культурном процессе и что, следовательно, при объяснении «более крупных конфигураций» культуры необходимо принимать во внимание *индивида*. Но как раз это положение мы и отвергаем, выстраивая его в обратном порядке: именно индивида нужно объяснять посредством его культуры, а не наоборот. Давайте рассмотрим изобретения, открытия или любое из значительных достижений в искусстве, науке или философии. Заявить, что они являются достижениями тех или иных индивидов, - значит

просто локализовать, но не объяснить их. Заявить, что система исчисления была изобретена Ньютоном и Лейбницем, — значит идентифицировать эти события исторически или биографически, но не объяснить их в качестве событий культурного процесса. *Почему* эти события произошли там и тогда, где и когда они произошли? Нам хочется знать об этом так же, как и о том, кто именно был автором того или иного изобретения или открытия. Сказать просто «индивид» — значит не ответить на этот вопрос. Не уточним мы этого ответа и тем, что ограничим число индивидов личностями, которые наделены от природы выдающимися способностями. Такого рода индивиды жили и в Средние века, и в бронзовом веке, и во времена Ньютона; они были рассеяны среди народностей Тибета, Бечуаналенда и высокогорий Анд. Так почему же система исчисления не была изобретена в другие времена и в других странах? Изобретение, открытие или другое значимое достижение культуры является событием в культурном процессе. Оно пред-

185

ставляет собой новое сочетание или синтез элементов во взаимодействующем потоке культуры. Оно является результатом предшествующих и сопутствующих ему культурных сил и элементов. Сформулированные Ньютоном законы движения представляли собой синтез культурных элементов, исторически отождествлявшихся с личностями Кеплера, Браге, Галилея и др. А вот сформулированы эти законы были там и тогда, где и когда они были сформулированы. И произошло это потому, что обстоятельства культурного роста и истории привели к соединению необходимых для этого синтеза элементов в определенное время и в определенном месте. Мы можем проследить за тем, как происходил рост этих элементов в разные времена и в разных странах. Тем самым возникновение этого значимого события мы объясним культурологически. И более того, мы объясним и поведение Ньютона, показав, что формулирование этих законов было реакцией его организма на определенные культурные стимулы. Фактически мы не имеем никаких непосредственных данных о его нервной системе; выводы о ней мы делаем на основе воздействия на него культурных стимулов. Короче говоря, о складе его ума мы знаем лишь через его культуру. Однако помимо прочего Ньютон проявлял большой интерес к богословию и к интерпретации Библии, что опять-таки объясняется тем фактом, что он родился в «гравитационном поле» теологии, которое было столь же сильным, что и поле науки, и что его «тянуло» и к одному, и к другому. Живи Ньютон в другое время или в другой культуре, он посвятил бы себя таким вещам, как конструирование ловушек для рыб, гепатоскопия или разработка теории тотемизма. Но когда определенное сочетание культурных сил и элементов происходит в данное время и в данном месте, они синтезируются в нервно-сенсорно-мышечной и т.д. системе того или иного индивида.

Наиболее ярким проявлением как природы культурного процесса и его выражения в значимых эпизодах культурного прогресса, так и в то же время несущественности индивида для объяснения этого процесса является феномен многочисленных и одновременных, хотя и независимых, изобретений и открытий. Раз за разом в истории науки, математики и технологии значимые изобретения или открытия повсеместно совершались сразу несколькими людьми (от двух до десяти) — одновременно и независимо¹⁶. При объяснении это-

186

го рода феномена* совершенно бессмысленно и бесплодно взывать к «совпадениям», к «случайному скоплению гениев» и т.д., как это делали Уильям Джеймс и др. А вот культурологическая интерпретация дает этому феномену превосходное объяснение: когда восходящие и сходящиеся линии культурного развития достигают определенной точки, наступают слияние и синтез. Если продвижение культуры совершается широким фронтом, то эти синтезы найдут для себя два или более независимых и примерно одновременных выражения. Следовательно, изобретение или открытие объяс-

* Следующие примеры многочисленных и одновременных, но независимых изобретений или открытий взяты из перечня, составленного У. Ф. Огборном и опубликованного в его «Социальном изменении», с. 90—102.

Количество примеров может возрастать почти до бесконечности.

Теория планетарных пертурбаций: Лагранж, 1808; Лаплас, 1808. Открытие планеты Нептун: Адаме, 1845; Леверье, 1845. Открытие солнечных пятен: Галилей, 1611; Фабрициус, 1611; Шей-нер, 1611; Гарриотт, 1611.

Первое измерение звездного параллакса: Бессель, 1838; Струве, 1838; Гендерсон, 1838.

Введение десятичного разделителя: Бюржи, 1592; Питискус, 1608-1612; Кеплер, 1616; Неиер, 1616-1617.

Открытие кислорода: Шееле, 1774; Пристли, 1774. Периодический закон: деШанкуртуа, 1864; Ньюлендс, 1864; Лотар Мейер, 1864. Закон периодичности: Л. Мейер, 1869; Менделеев, 1869. Телескоп: Липпершей, 1608; деллаПорта, 1558; Диггес, 1571; Иоан-нидес. Метнус, 1608; Дреббель, Фонтана, Янссен, 1608; Галилей, 1609.

Закон сохранения энергии: Майер, 1843; Джоуль, 1847; Гельмгольц, 1847; Колдинг, 1847; Томсон, 1847.

Телеграф: Генри, 1831; Морзе, 1837; Кук-Уитстон, 1837; Штейн-гель, 1837.

Клеточная основа животной и растительной ткани: на ее открытие претендовали - Шванн, Хенле, Турпин, Дюмортье, Пуркине, Мюллер и Валентэн, все примерно в одно и то же время, в 1839 году. Решение проблемы дыхания: сделано Пристли, Шееле, Лавуазье, Спалланцани и Дэви: все они сделали это открытие в 1777 г.

Применение сульфурного эфира в качестве анестезирующего средства: Лонг, 1842; Робинсон, 1846; Листон, 1846; Мортон, 1846;и Джексон, 1846.
Динамо-машина с самовозбуждением: на ее изобретение претендовали Хиорт, 1866-1867; Варли, 1866-1867; Сименс, 1866-1867; Уитстон, 1866-1867, Лада, 1866; Уайльд, 1863-1867.

187

няется в терминах возрастающего и пронизанного взаимодействием культурного процесса; индивидуальные изобретатели или первооткрыватели являются лишь средоточиями и средствами выражения этого процесса.

Вернемся же теперь к высказыванию Сепира о том, что «всегда именно индивид реально мыслит и действует, мечтает и бунтует». Это положение не просто искажает картину человеческого поведения; оно ее извращает. Если бы он сказал, что всегда именно индивид *спит и зевает, слышит и дышит*, то мы бы не стали на это возражать, поскольку эти виды жизнедеятельности являются функциями индивидуальных организмов: не существует общественного или группового механизма зевания или дыхания. Но вот говорить, что именно человек *осуще-ствляет* такие вещи, как *человеческое мышление, чувствование и действие*, по крайней мере ошибочно: это положение ничем не подтверждено. Индивид может независимо, в качестве организма, зевать, спать и дышать*. Но вот никто в качестве человеческого существа не может думать, действовать и чувствовать как независимый, автономный организм: он может делать это лишь в качестве части социокультурной системы. Сюда же относится и вопрос о терминологии. Можно было бы привести тот аргумент, что слова «думать», «чувствовать», «мечтать» и т.д. в собственном смысле приложимы лишь к нейросенсорно-мышечным и т.д. системам. Если это положение принимается, то тогда, конечно, справедливо, что всегда именно индивидуальный организм мыслит, чувствует и действует. Однако Сепир так старался и так настаивал на своем вовсе не для того, чтобы предложить эту тавтологию. Его намерением было представить индивид в качестве перводвигателя, в качестве инициатора процесса, который он же и определяет. Но именно это положение мы и отвергаем.

* Зевание, дыхание и т. д., хотя они и являются функциями индивидуального и автономного организма, могут быть, конечно, изменены и культурными силами. Интересно заметить, что Сепир, столь упорно настаивавший на автономии индивида в мышлении, чувствовании и действии, в другой связи должен был приложить огромные усилия, доказывая, что дыхание может быть функцией социокультурного процесса и может им модифицироваться. («Бессознательные модели поведения в обществе» в: «Бессознательное», изд. Е.С. Думмера, Нью-Йорк, 1927, с. 117-118).

188

Мы можем подтвердить, что мышление, чувствование и действие являются функциями индивидуальных биологических организмов. Не существует, разумеется, ни общественной нервной системы, ни группового мозга. Однако человеческое мышление, чувствование и действие нельзя объяснить ссылкой на биологические организмы — утверждением, что именно индивид *делает* все это. Плевание, зевание, почесывание и т.п. объяснимы как функции индивидуальных организмов. Но вот веру в привидения, мечтания о Благословенной Приснодеве, уклонение от общения с собственной тещей, снятие скальпа с побежденного врага (если понимать их как *явления* или *процессы*) никак не объяснить всего лишь ссылкой на то, что все это делает индивид. В человеческом мышлении, чувствовании и действовании индивид всего лишь реагирует на стимулы, на элементы культуры. Однако ни форму, ни содержание реагирования нам не объяснить просто ссылкой на реагирующий биологический организм. Верит ли человек в то, что причиной лихорадки были бактерии или нарушение табу, — в любом случае нам этого не объяснить ссылками на индивидуальный организм, который «всегда делает» то, что соответствует вере. В обоих случаях мы имеем дело с одним и тем же организмом.

Таким образом, сложилась такая ситуация, когда мы дали названия определенным психобиологическим процессам («мышление», «чувствование» или «делание»), но совершенно не можем их объяснить, просто считая их индивидуальными явлениями. А если так, то слова о том, что «именно индивид всегда мыслит и т.д.», не говорят нам ничего сколько-нибудь существенного. *Что* заставляет индивида думать и *почему* он думает то-то и то-то? Именно это мы и хотим знать, но вот концепция индивида как перводвигателя, иницирующего или детерминирующего культурный процесс, как того, кто «несет ответственность» за все изменения в культуре и т.д., не даст нам ответа на эти вопросы. Наоборот: на деле она только запутает или затемнит эту проблему.

События или процессы, которые мы обозначаем как «мышление, чувствование и действие», являются (в той мере, в какой они остаются на человеческом, символическом уровне) функциями социокультурных систем. На самом деле это — социокультурные процессы. Обратите внимание: мы сказали, что эти *события* и *процессы* являются функциями

189

социокультурных систем, но не сказали, что «мышление», «чувствование» и «действие»

являются социокультурными процессами. Событие является тем, чем оно является, — событием. Когда событие мы называем «мышлением», мы помещаем его в неврологический — и только в неврологический, а никакой другой, контекст. Однако то же самое *событие*, которое было названо «мышлением» и потому было отнесено к неврологическому контексту, может быть отнесено к другому контексту — контексту социокультурному. Таким образом, вера в ведьм или в бактерии как в причину болезни является таким событием или процессом, которое может быть отнесено к психологическому или к культурологическому контексту; она может рассматриваться как функция или нервной, или социокультурной системы. Но хотя нет никакого сомнения в том, что мы не можем верить в ведьм в отрыве от нервной системы, мы фактически ничего не узнаем об этом поверий как о событии, акте или процессе, если будем рассматривать его неврологический аспект.

Веру в ведьм или в бактерии, если ее рассматривать как событие или процесс, стоит объяснять скорее в социокультурных терминах, чем с помощью неврологических понятий. *Вера* — это реакция человеческого организма на культурные стимулы. Однако то, *во что* именно организм верит, детерминировано не самим организмом, но его культурой. Да и тот культурный элемент, который служит стимулом, следует объяснять не в терминах индивидуальных неврологических процессов, но в терминах других культурных элементов и процессов. Таким образом, утверждение, что вера в ведьм или в бактерии является чем-то таким, что *исходит* от индивида, является или пустой тавтологией — поскольку «веровать» является *по определению* индивидуальным биологическим делом, — или подразумевает ту ложную посылку, согласно которой именно индивид инициирует и детерминирует веру. Индивид не имеет ничего общего с возникновением веры: она имелаась в культурной традиции его народа еще до того, как родился он сам. Он не создает веру: она приходит к нему извне. Вера в ведьм является продуктом тех предшествующих идей и представлений, исследование происхождения которых приводит нас к раннему каменному веку. Вера в бактерии также является синтезом культурных элементов, понятий, микроскопов и тд. Таким образом, конкретный акт или процесс веры в то, что ведьмы или бактерии вызывают

190
ют болезнь, был детерминирован вовсе не индивидуальным организмом, но социокультурной системой. Событие — это нечто такое, что культура сделала с индивидом, а не наоборот. Если же нам возразят, что где-то и когда-то должен был быть тот единственный индивид, который был первой в истории личностью, поверившей в то, что причиной болезни являются скорее бактерии, чем ведьмы, то необходимо уточнить, что и это событие тоже является всего лишь синтезом культурных элементов, которые индивид получил из окружающей его культурной традиции.

Принять эту точку зрения на отношения между индивидом и культурным процессом вовсе не значит рассматривать индивид в качестве организма, в качестве чего-то чисто пассивного. Внешний по отношению к индивиду культурный материал индивид вбирает в себя не пассивно, наподобие той чашки, в которую наливают кофе, и не отражает этот материал наподобие того, как совершенное зеркало отражает образ. Человеческий организм — это *динамическая* система. Он не только поглощает поступающие ему извне культурные элементы, но и *воздействует* на них. Именно благодаря тому, что нейро-сенсорно-эндокринная и тд. система действует на культурные элементы, они и могут действовать и реагировать друг на друга, образовывать новые сочетания и синтезы. А потому мы и не умаляем значения динамической природы индивида как действующего и противодействующего организма. Мы всего лишь говорим, что рассмотрение динамического характера этого организма не поможет нам объяснить форму и содержание его реакций и от-ветныхдействий. Организм, конечно, реагирует. Однако специфическая природа его реакций в человеческом поведении детерминирована не организмом, но теми культурными элементами, которые служат ему стимулами.

Наша точка зрения не предполагает и того, что все индивиды одинаковы. Напротив, мы признаем, что нет двух биологически тождественных индивидов. Поскольку человеческие организмы являются проводниками, выразителями культурного процесса, из этого следует, что различия в культурном выражении порождаются различиями в индивидуальной биологической структуре. Однако не все различия выражения культурного процесса объясняются индивидуальными биологическими различиями — никоим образом. Вариативность — неотъемлемое свойство самого по себе культурного процесса.

191

Нет двух таких элементов культуры - двух топориков или фетишей, двух выражений чувства или позиции, - которые были бы совершенно одинаковыми. А если так, то некоторое различие в выражении культурного процесса объясняется тем, что действуют различные культурные стимулы. Более того: поразителен и знаменателен тот факт, что в рамках одной совершенно единообразной культурной среды самые разнообразные физические типы — высокие и низкие, толстые и тонкие, ленивые и энергичные, эндоморфные и эктоморфные и т.д. — реагируют удивительно однообразно в таких аспектах, как язык и диалект, позиции, представления, обычаи питания, ритуалы социального общения и т.п. Таким образом, принимая во внимание индивидуальное биологическое разнообразие, мы лишь еще больше проясняем и подчеркиваем преобладание культурного фактора в детерминировании человеческого поведения.

Представление об индивиде как о перводвигателе, Первопричине, инициаторе и детерминанте социокультурного процесса находит свое свободное и полное выражение в одной из наших теорий правления. Основная предпосылка демократии как теории правления заключается в том, что правит народ, т.е. совокупность граждан как индивидов желает чего-то одного и противится чему-то другому; граждане размышляют, взвешивают все «за» и «против», учитывают обстоятельства и, наконец, принимают решение, которое они выражают на избирательных участках. Люди, которые в результате этого процесса вступают в должность и получают от своих избирателей мандаты, начинают исполнять волю народа. Таким образом, в соответствии с этой точкой зрения, мы имеем причинно-следственную зависимость, которая связывает занимающего самую низшую ступень гражданина с самым высшим представителем исполнительной власти. Перефразируя Сепира, можно сказать, что всегда именно индивид голосует и т.д.

Подобное представление о политическом процессе является таким же грубым искажением, как и общее положение о том, что это именно индивид всегда думает, действует и бунтует. Теория демократии в том виде, в котором она была очерчена выше, — это фикция, иллюзия. И уж конечно, она основана на той антропоцентрической предпосылке, что человек, подобно Богу, говорит «да будет» то-то или то-то, и оно возникает.

192

Демократическая нация — это социальный организм. Ее жизнь регулируется как тем механизмом интеграции и контроля, которым является государство в его формальных аспектах, так и «политической машиной» в ее неинституционализированном или, по крайней мере, внеправовом аспекте. С помощью этого механизма осуществляется координация между различными частями государства и протекающими в нем процессами, улаживаются отношения с другими нациями. Таким образом, жизнь нации регулируется и контролируется сравнительно небольшой ее частью. Избирателям позволяют сказать свое «да» или «нет» по отношению к некоторому количеству кандидатов, в отборе которых участвовать им не позволяли и о которых они по большей части никогда и не слышали. «Выбор» голосующих является (да и не может не являться) не более чем реакцией на внешнее культурное стимулирование — т.е. на пропагандистскую кампанию и на те «новости», что отбирались и распространялись агентствами, контроля над которыми «народ» не имеет. Можно не сомневаться, что это всегда именно индивид бросает свой бюллетень в урну или дергает за рычаг машины для голосования. Но что он еще *может* делать, как не реагировать на те социокультурные влияния, которые воздействуют на него извне? Представление о свободной воле и выборе — это иллюзия*.

Некоторые регионы всегда остаются

* Всякая реакция человеческого организма является результирующей тех бесчисленных предшествующих и сопутствующих событий, которые мы можем назвать «причинами». Человеческий организм постоянно систематизирует и синтезирует эти причинные факторы, с одной стороны, и открыто выражает результирующее поведение - с другой. Когда причинные факторы, содействующие и противодействующие данному ходу дела, равномерно уравновешены, мы называем это «нерешительностью»: «Я не могу решить, что мне делать, — то ли сыграть в гольф, то ли скосить лужайку». Когда одна совокупность причинных факторов перевешивает другую, мы называем это «выбором» или «решением»: я решаю сыграть в гольф. «Свободная воля и выбор» — это всего лишь тот способ, посредством которого мы опытно воспринимаем это

преобладание одного фактора (или совокупности факторов) над другим. Не понимая того, что же лежит в основе этого опыта, мы можем поверить, что это - наших рук дело, и потом называем его выбором или Свободной Волей.

193

ся демократическими или республиканскими. В других регионах с другими политическими магнитными полями социокультурные силы подвержены изменениям и колебаниям, что либо вызывает преимущественное притяжение металлических опилок — голосующих — к тому или другому полюсу, либо позволяет им равномерно распределяться между магнитными потоками равной интенсивности. Да, «всегда голосует именно индивид», поскольку голосование, как и мышление, по определению является функцией индивидуального организма. Однако нам не прийти к адекватному пониманию политического процесса управления, если мы сделаем ставку на индивида. Тем не менее нам удастся объяснить поведение индивида, если мы будем интерпретировать его в качестве события в социокультурном процессе. Голосующий реагирует, отвечает на те культурные стимулы, которые вынуждают его двигаться по тому или иному пути; но он не правит. Однако управление нацией и контроль над нею, осуществляемые сравнительно небольшим интегрирующим и регулирующим механизмом, облегчаются благодаря той расхожей иллюзии, согласно которой правит именно народ. До тех пор пока избиратели будут верить, что это именно они правят государством, т.е. до тех пор, пока они будут оставаться в неведении относительно происхождения тех социальных сил, которые на них как на индивидов действуют извне, — до тех самых пор реальному механизму управления будет предоставлена самая полная свобода действий. А вот если нацию постигает беда, то благодаря существованию иллюзии демократии вина за это будет возложена на народ, что также пойдет на пользу реальному механизму управления.

И тем не менее, говоря, что эта предпосылка демократии является антропоцентрической иллюзией, мы никоим образом не отрицаем значимости самого избирательного процесса. Иллюзии столь же реальны, как и все остальное, и они могут быть столь же значимы. Голосование — это такой процесс, посредством которого выражает себя существование некоторых социальных организмов (наций). Нации, как и индивиды, время от времени сталкиваются с необходимостью делать свой выбор: следовать ли им тем путем или этим? Голосование — это способ оценки тех факторов или сил, которые имеют значение для выбора между альтернативными линиями действия. Роль голосо-

194

вания в демократическом государстве можно уподобить решению индивида сделать тот или иной выбор: будет ли он есть, спать или выберет какую-либо иную линию поведения? Мудрый выбор будет зависеть от правильной оценки потребностей и возможностей индивида. То же самое относится и к нациям: стоит ли нации сделать то или это? Мудрый выбор будет зависеть от реалистической оценки важности и весомости действующих здесь факторов. Избирательный процесс может явиться попыткой взвесить и оценить эти факторы. Или же выборы могут послужить лишь для оценки того воздействия, которое правительство посредством пропаганды оказало на граждан своей страны. Однако во всяком случае выборы являются инструментом измерения, своего рода линейкой или барометром. Большинство голосов указывает на то, что один фактор или совокупность факторов в данной ситуации преобладает над другим. Равное распределение голосов указывает на равноценность этих факторов. Нет необходимости говорить, что нация, способная производить такие измерения лишь в строго установленные сроки и через определенные промежутки времени, неспособна извлечь из избирательного процесса всю его пользу. Она может оказаться не способной ни произвести эти измерения, ни истолковать законопроект как раз тогда, когда в этом имеется настоятельная необходимость. И с другой стороны, от этого же народа могут потребовать пройти через затруднительный и разорительный ритуал принятия решения — заявления нации о сделанном выборе — именно тогда, когда никакой необходимости в этом нет.

Если деятельность демократий сопряжена с иллюзорным представлением о том, будто власть принадлежит народу, то «диктатура пролетариата» является, вероятно, даже еще большей иллюзией (если, конечно, предположить, что немалое число людей и впрямь принимает эту формулу за чистую монету). Диктатура является гораздо более интегрированной формой правления, чем демократия, и, следовательно, политический механизм интеграции и контроля представляет собой гораздо меньший сегмент социального организма, чем соответствующий механизм в демократии. А если так, то «народ» при диктатуре обладает даже еще меньшей

властью, чем при демократии. И все-таки диктатура «без маски» может

195

соответствовать народной воле в гораздо большей степени, чем правящий *de facto* механизм при демократии, поскольку в первом случае диктатор будет нести очевидную ответственность за все ошибки или неудачи своего правления, но вот если «правит народ», то ответственность в конечном счете должна быть возложена скорее на него, чем на реально правящий механизм. Но вот «диктатура пролетариата» — это иллюзия. При этом также декларируется, что правит «народ», — однако не *весь* народ, а всего лишь отдельный класс — «избранный народ». Ход социальной эволюции последних лет показал всю нереалистичность этого лозунга. «Диктатура пролетариата» является противоречием в терминах — как логическим, так и социологическим. «Всегда именно индивид реально бунтует, осуществляет переворот» (Сепир). Однако объяснять глубокие политические или социальные перемены одним лишь указанием на Революционера столь же наивно, сколь и бесплодно. Но что же привело к появлению Революционера? Следуя этой логике, можно было бы с тем же успехом «объяснять» охотничье ружье указанием на те клубы дыма, которые вырываются из его дула. Если великие социальные потрясения вызываются революционерами и если революционер является психобиологическим феноменом, то тогда мы должны были бы обнаруживать их единообразно распределенными в человеческом роде во времени и пространстве подобно другим биологическим феноменам — таким, например, как рождение близнецов. Однако же этого не происходит: существуют такие обширные территории и такие длительные периоды времени, где и когда революционеры совсем не появляются. В культурах, достигавших высокой степени интеграции и устойчивого равновесия (таких, например, как культуры многих первобытных народов), мы вообще не обнаруживаем ни реформаторов, ни революционеров. Люди живут в довольстве и желают лишь того, чтобы без всяких потрясений жить и дальше. А вот в тех культурах, где имеются дисгармонирующие или конфликтующие элементы, мы обнаруживаем и реформаторов, и революционеров, и реакционеров. В обоих случаях человеческие организмы остаются теми же самыми. Революционеры не являются по-

196

рождениями врожденного желания радикальных перемен, выраженного в тех свирепых речах, которые льются с импровизированных трибун. Революционер — это такой человеческий организм, который находится во власти определенных культурных элементов и сил, движущихся в направлении глубоких перемен. Аркрайт, Ньютон, Дарвин, Джефферсон, Лобачевский, Ленин, Ватт были такими же революционерами, как и те безымянные мужчины и женщины, которые служили биологическими проводниками таких достижений культуры, как земледелие, металлургия, письменность и денежное обращение. Точно так же и реакционер является личностью, прочно удерживаемой в «магнитном поле» тех элементов культуры, которые будут устранены или устареют в ходе конкурентного взаимодействия культурного процесса. А реформатор или «либерал» — это тот, кто чувствует тяготение к обоим совокупностям сил, — и к тем силам, которые стремятся сохранить устаревшее, и к тем, которые борются за разрушение старого порядка во имя создания нового. Они сетуют на присущее старым системам зло и торопят реформы. Но, крепко удерживаемые обоими совокупностями сил, они не могут ни отказаться от прошлого, ни посвятить себя революционному прогрессу. Они хотят сохранить старую систему — но без присущих ей пороков. Они желают нового — но без той травмы, которую несут с собой роды. Они занимают неподвижное срединное положение между полюсами магнита. Они не претерпевают ни положительных, ни отрицательных изменений, являясь человеческими нейтронами культурного процесса.

Кто-то мог бы подумать, что вот в *сновидениях*, хотя бы только в них, человек может обнаружить тот вид деятельности, которую «индивид всегда совершает реально» (если говорить в духе Сепира). «Видеть сны», равно как и «мыслить», суть те выражения-ярлыки, которыми обозначается нейро-сенсорно-эндокринный и т.д. процесс: группового механизма сновидений не существует. Однако то, что именно снится индивиду, отчасти детерминировано его культурой — и детерминировано в гораздо большей степени, чем это обычно считается. По мере совершенствования научной интерпретации сновидений обнаруживается все больше и больше культурных детерминант: это и напряжение, вызы-

197

ваемое той или иной социальной организацией, семейными и родственными группами, это и соперничество в борьбе за признание и власть, это и многое другое, причем все это

детерминировано культурой и изменяется от одной культурной системы к другой. В некоторых культурах становятся стандартными и видения. Среди равнинных племен индейцев Северной Америки стереотипным было видение, посредством которого молодой человек обретал «силу»: молодому человеку являлся дух, который, обращаясь к нему как к «сыну», говорил ему о том, что услышал его мольбы о помощи, собирается его усыновить и ему помогать и т.д. Потом дух наделял юношу силой делать что-то — охотиться, убивать врагов в сражениях, управлять погодой или лечить больных; наставлял его в искусстве пения, показывал ему, как раскрашивать себе лицо, как делать знахарский узелок и как им пользоваться. Потом дух накладывал на юношу табу и исчезал. Сходным образом святым и мистикам Европы снились стереотипные сны или являлись стереотипные видения Христа или Благословенной Присноде-вы. Как однажды заметил Тайлор, «южноафриканец, который верит в Бога с подогнутой ногой, в своих снах и видениях тоже видит его с подогнутой ногой». В большинстве наших снов и видений и впрямь очень мало индивидуального. Опять процитируем Тайлора: «Судя по всему, одной из самых примечательных черт видений мистиков является недостаток оригинальности... Стоило только черту с рогами, копытами и хвостом стать привычным образом в народном сознании [т.е. в культурной традиции], люди, конечно, стали видеть его [в видениях] именно в этой условной форме»¹⁶. Всегда именно индивид видит сны, но это относится только ко сну в его нейробиологическом аспекте. Однако именно культура не только в значительной степени придает сну его форму и наделяет его содержанием, но и -во многих случаях - дает ему начальный стимул. То событие или тот процесс, который мы называем «видеть сны», представляет собой (равно как и события, называемые «мышлением», «чувствованием» и «действием») функцию той системы, в которой индивид является всего лишь ее составной частью, — социокультурной системы. Таким образом, понятие индивида, индивидуального человеческого организма в результате культурологической

198

интерпретации претерпевает глубокое изменение. Вместо того чтобы считать индивида Первопричиной, перводви-гателем, инициатором и детерминантой культурного процесса, - тем, кто создает культуру актами сознания*, тем, кто несет ответственность за все добавления к культуре и т.д. и т.п., — теперь мы его рассматриваем как составную часть (и при этом как крошечную и относительно незначительную часть) той обширной социокультурной системы, которая во всякую эпоху объемлет собой бесчисленное количество индивидов, в то же время простираясь и назад, в далекое прошлое. Мы рассматриваем культуру в качестве обширного континуума, текущего сквозь время потока культурных элементов — языка, инструментов, утвари, представлений, обычаев и позиций. Разумеется, культура была вызвана к жизни именно человеком — бесчисленными человеческими индивидами — и не может продолжать существовать без них. Однако *при объяснении* перемен в культуре у нас нет необходимости принимать в расчет человека вообще — в качестве вида, расы или индивида. В целях научной интерпретации культурный процесс *стоит рассматривать* как вещь *sui generis*¹, культура объясняется культурой. В этой огромной социокультурной системе и с точки зрения интерпретации этой системы индивид является (1) тем катализатором, который делает возможным культурный процесс взаимодействия, и (2) средством выражения культурного процесса.

Культурологическая концепция индивида не лишает и не может лишить психологию того, что ей принадлежит по праву. Индивид в качестве биологического организма является динамической, активной и реактивной системой и должен в таком качестве изучаться и интерпретироваться.

¹ В одной из недавних публикаций мы находим прекрасный пример этого: «В сознании индейца присутствует идея танца... Эта идея оказывает на его тело такое влияние, что он ведет себя определенным образом. Результатом этой поведенческой деятельности является модель танца...» (Тайлор В.В., «Археологические исследования», статья 69, Американская антропологическая ассоциация, 1948, с. 101-102). Точка зрения, согласно которой культура состоит из «идей в сознании», все еще широко распространена в современной американской этнологии.

199

Это - дело нейродатома, физиолога, психолога и т.д., но никак *не* исследователя культуры. Тот факт, что язык можно интерпретировать филологически, а культуру можно изучать культурологически, ни в коей мере и никому не препятствует интерпретировать биологические организмы психологически.

Разумеется, остается спорным вопрос о том, как именно следует интерпретировать культуру, — психологически или культурологически. Концепция индивида как творца и детерминанты

культурного процесса предлагает такой тип интерпретации, который для нас неприемлем. Эта концепция антропоморфична и неуместно психологична.

Однако это не то же самое, как если бы мы сетовали на Птолемея до Коперника; мы, так сказать, сетуем о продолжении Птолемеевой традиции через несколько поколений после Коперника. Природу сочетания индивидуального человеческого организма с культурным процессом вскрыл и определил несколько десятилетий тому назад Адольф Бас-тиан, сказавший, что индивид — это «ничто, в лучшем случае - идиот; только посредством словесного общения в социуме он приобщается к мышлению и реализует свою природу. Мысль о социуме, социальная мысль, является первичным результатом, а мысль об индивиде создается в результате дальнейшего анализа мысли о социуме»¹⁷. А польский социолог Гумплович полагал, что «огромной ошибкой индивидуалистической психологии является положение о том, что человек мыслит... мыслит не сам по себе человек, но тот социум, с которым он связан общением... он не может думать ни о чем другом, кроме как о том, о чем его вынуждают думать влияния его социальной среды, концентрированно воздействующие на его мозг»¹⁸. Эмиль Дюркгейм и его сотрудники тоже со всей ясностью показали, что, с одной стороны, культура является той экстрасоматической традицией, которая может быть объяснена в терминах ее собственных взаимодействующих элементов и процессов, и что, с другой стороны, индивидуальный организм испытывает влияние внешней культуры, придающей его поведению форму и содержание. А в более близкие к нам времена в Америке трудами Уисслера, Крёбера, Лоуи и других традиция культурологической интерпретации культуры получила свое продолжение.

200

Однако антропоморфизм умирает трудно. Особенно медленной и трудной смертью оказывается тогда, когда антропоморфизм ошибочно принимают за самый что ни на есть разумный реализм. А делают это те, кто актуально видит людей, индивидуальных мужчин и женщин, голосующими, красящими ногти, строящими корабли, изобретающими машины, пишущими сонеты, слагающими симфонии и т.д. «Откуда же еще, — спрашивают они, — *могут* возникать новые культурные элементы, как не из созидательных актов того или иного индивидуального человеческого сознания — т.е. сознания мужчины, женщины или ребенка?»

Культурологическая концепция *индивида* является также и культурологической интерпретацией сознания, *человеческого* сознания. Мы по-прежнему будем продолжать пользоваться словами «сознание», «мышление», «чувствование» и т.д. в их традиционном психологическом смысле, т.е. подразумевая, что они обозначают биологические — нейро-сенсорно-эндокринные и т.д. — процессы. Однако мы понимаем, что мы никоим образом не дадим полного объяснения этим актам человеческого мышления и чувствования, если будем изучать их в терминах индивидуальных организмов. Индивид действительно мыслит и чувствует — по определению. Но, как мы уже отмечали выше, *то*, что именно он думает и чувствует, детерминировано не им самим, но той социокультурной системой, в которую он был помещен в силу случайности рождения. Социокультурная система является обширной сетью отношений, взаимодействующих понятий, инструментов, обычаев, представлений и т.д. Таким образом, вера в колдовство является такой системой верований и отношений, которая возникла в сочетании со знахарской деятельностью, с наступательной и оборонительной деятельностью и с жизнеобеспечением, осуществляемом с помощью определенных технологических инструментов и приспособлений. В свою очередь, связанные с колдовством поверья и отношения находят свое выражение в определенных ритуалах и сакральной утвари. А если так, то культурный комплекс под названием «колдовство» представляет со-

201

бой нечто такое, что следует объяснять культурологически. Его можно обнаружить в одних культурах, но не в других. Когда он существует, он изменяется от одной культуры к другой. Следовательно, культурный комплекс необходимо объяснять в терминах культурных элементов и культурных процессов.

Индивид, рожденный в социокультурной системе, которая содержит в себе комплекс под названием «колдовство», будет вести себя определенным образом; он будет думать, чувствовать и действовать так, как этому его учит и как это ему предписывает его культура. Он будет подозревать определенных людей в том, что они занимаются черной магией, и будет их бояться; чтобы защитить себя от них, он будет предпринимать определенные меры предосторожности и будет выявлять, карать и уничтожать колдунов, делая все это именно так,

как это предписано его культурой. Какой же смысл можно придать утверждению о том, что «это всегда именно индивид, кто верит в колдунов, боится их и борется с ними»? Да просто-напросто тот, что индивидуальный организм реагирует на определенные культурные элементы как на внешние стимулы. Однако чтобы объяснить его веру, его страхи и его борьбу, мы должны принимать во внимание не индивида, но организацию культурных элементов — ту культурную систему, которая детерминирует его веру, его страхи и т.д. Было бы реалистичней сказать, что его мышление и чувствование являются тем, чем культура *наделяет* индивида, чем сказать, будто он *создает* их сам. Мышление, чувствование и поведение индивида как человеческого существа — это не более чем его соучастие в социокультурном процессе. Его мышление, чувствование и явное поведение суть выражения системы культуры, культурного процесса — хотя и посредством его организма.

То же самое можно сказать и о человеческом сознании как о целом. *Процесс сознания* — это всего лишь индивидуальный биологический аспект социокультурного процесса. Форма и содержание процесса сознания детерминированы культурой. Индивидуальное сознание является функцией объемлющей его культурной системы. То, чем оно занято; то, во что носитель этого сознания верует; то, что он думает и что он чувствует, — все это детерми-

202
нировано не индивидом, но окружающей культурой. Индивидуальное человеческое сознание можно понять только через рассмотрение той культуры, по отношению к которой оно является всего лишь ее отражением. Однако мы не можем объяснять *культуру* через *индивидуальное сознание*; культурные системы можно объяснить только через культуру.

Проблема разграничения детерминант, с которой сталкивается исследователь человеческого поведения, аналогична подобной проблеме в биологии: «Детерминируется ли многоклеточная система *индивидуальными клетками*, или же поведение индивидуальной клетки является функцией организма, или системы как целого?» Многие биологи полагают, что система детерминирована качествами, присущими *индивидуальной клетке*. Точно так же и многие исследователи человеческого поведения настаивают на том, что *общество* и *культура* детерминированы *индивидами*. Так, Александр Б. Новиков цитирует труд Л.В. Хейль-бруна «Очерк общей физиологии», с. 3-4 (Филадельфия, 1943), чтобы показать, что «то, чем в конечном счете определяется всякая форма витальной активности, *заключено в индивидуальной клетке*» (курсив автора). Однако Новиков, цитируя работы Когхилла, Лэшли, Голдштейна и др., настаивает на том, что поведение клетки детерминировано ее *положением в системе*. А потому, «если из эмбриона саламандры извлечь те эктодермические клетки, из которых обычно формируется кожа желудка, и пересадить их в место образования ротовой полости эмбриона лягушки, то они разовьются в присущие саламандре структуры ротовой полости: из них могли бы образоваться зубы, а не кожа *желудка*»¹⁹.

Аналогично всякий согласился бы с тем, что если младенца на первом году жизни переселить из шведской семьи и шведского общества в китайскую культурную среду, то он скорее выучил бы китайский язык, чем шведский. Но разве и другие модели поведения, чувств и отношений этот ребенок не воспринял бы от той социокультурной системы, в которую его, так сказать, «пересадили»? Да и что, в самом деле, может быть яснее того факта, что индивид в его поведении *как человеческого существа*, в отличие от простого примата или животного,

203
представляет собой функцию той социокультурной системы, частью которой он является*?

Как мы уже указывали на примере цитат из Бастиана и Гумпловича, многие ученые прошлого или предыдущего поколений имели четкое представление об отношениях, существующих между индивидуальным человеческим организмом и культурой. Они хорошо понимали, что индивидуальное сознание — сознание индивидуального организма — является функцией социокультурной системы. А потому некоторые из них (как, например, Гумплович) выражали это понимание в словах о том, будто мыслит, чувствует и т.д. вовсе не индивид, но его общество или культура. Другие же (как Дюркгейм) говорили о «коллективном сознании». Таким образом возникло и выкристаллизовалось понятие «группового сознания». Это понятие критиковалось и отвергалось теми, кто не мог освободиться от антропоцентрической точки зрения и кто не мог понять культурных систем и их роли как детерминант человеческого поведения. Каким образом, спрашивали они, общество может думать, чувствовать и т.д.: ведь не существует же ни коллек-

тивных органов чувств, ни группового мозга. Таким образом, глубокие интуитивные прозрения и реалистическое понимание не смогли утвердиться из-за того, что была использована неадекватная терминология: психологический

* «До Клерка Максвелла, - пишет Эйнштейн, - люди представляли себе физическую реальность... в виде материальных точек... После Максвелла они представляют себе физическую реальность как образуемую непрерывными полями...» (1934, с. 65). До науки о культуре или вне нее исследователи, можно сказать, представляли себе человеческую культурную реальность в виде череды материальных точек, то есть индивидов. После ее возникновения (или в ее рамках) человеческую реальность стали представлять в виде совокупности социокультурных отношений с индивидом как функцией системы как целого. Более века назад Карл Маркс увидел это со всей отчетливостью, когда в шестом тезисе о Фейербахе он написал: «Сущность человека — это не абстракция в каждом обособленном индивиде. В своей реальности она является *совокупностью социальных отношений*» (курсив автора). По мере того, как наука о культуре будет расти и расширять свое влияние вреди исследователей человеческого поведения, эта точка зрения, это понимание вскоре станут общим местом.

204

термин — «групповое сознание» — использовался для обозначения культурологического процесса. Представители школы «группового сознания» имели в виду, конечно, то, что «форма и содержание сознания индивида детерминированы его культурой и что культуры выражают себя посредством индивидуальных организмов». Но вот *говорили* они, однако, то, что «мыслит не индивид, но группа». А это отвергалось как нечто ложное - ложное не только в психологическом, но и в мистическом плане.

Другим недостатком теоретиков «группового сознания» было то, что супраиндивидуальной детерминанте сознания они не нашли соответствующего места и не дали ей правильного определения. Они считали, что местом ее пребывания является группа. «Группа» и «индивид» — это, разумеется, взаимодополняющие термины, один из которых может быть интерпретирован через другого. А если так, то *групповое* сознание может быть сведено к определенному числу индивидуальных сознаний, из-за чего сила и значимость понятия «групповое сознание» будут утрачены.

Представители школы «группового сознания» совершенно разумно утверждали, что вовсе не индивид детерминирует форму и содержание своего сознания. Однако из-за отсутствия понятия культуры местом нахождения супраиндивидуальной детерминанты они ошибочно назвали группу. Но де-терминантой является не группа, а культура. Однако, в отличие от группы, культуру нельзя объяснить через индивидов. И наоборот, *группы* — их структуры и процессы — являются функциями культуры точно так же, как являются ими и индивидуальные сознания в их форме и содержании. Терминологически сегодня было бы ошибкой говорить, что мыслит именно культура, — точно так же, как и прежде было бы ошибкой говорить, что мыслит именно группа. *Мышление* - это только название нейробиологического процесса и ничего более. Однако же успехи, которых школа «группового сознания» достигла в научной интерпретации человеческого поведения, были и реальными, и значительными. Ошибка представителей этой школы состояла не в том, что они зашли слишком далеко, но в том, что они зашли недостаточно далеко. Они отчетливо увидели всю неадекватность индивидуальной психологической интерпретации. Однако в те времена наука не продвинулась достаточно далеко для того, что-

205

бы, поднявшись над социологическим уровнем, перейти на уровень культурологии. Сегодня же, благодаря расширению диапазона науки, мы обладаем понятием культуры. Мы понимаем, что в целях научной интерпретации культуру необходимо рассматривать как автономный процесс. Мы понимаем, что культурные системы можно объяснить лишь в терминах культурологических принципов и законов. И мы отдаем себе отчет в том, что существуют отношения между человеческим организмом — или как видом, расой, или как индивидом — и культурой. А если так, то и устаревшая психологическая, антропоморфическая интерпретация культуры как чего-то такого, что производится «созидательными актами индивидуального сознания», и представление о том, что именно индивид «всегда несет ответственность за добавления к культуре», что «всегда именно индивид реально мыслит и действует» и т.д., — все это совершенно неуместно в современной этнологической теории. Мы более чем уверены, что это подчеркнутое внимание к индивидуализму было уже отвергнуто психологией, что социальная психология нашего времени должна считать эту концепцию индивида как творца культуры такой же нереалистичной, какой ее считаем и мы. А если так, то более всего стоит печалиться о том, что в антропологических кругах она сохраняется и по сей день. Если возрастающее понимание отношений между человеком и

культурой означает, с одной стороны, закат антропоцентрического воззрения на человека как на творца культуры, то, с другой стороны, оно же способствует тому, чтобы роль культуры в сознании человека получала более высокую оценку. Человеческое сознание уже не считается чисто индивидуальным биологическим явлением. Да и «групповое сознание» определяет эту ситуацию неадекватно. Здесь стоит вопрос об индивидуальном организме, с одной стороны, и об экстрасоматической культурной традиции или системе — с другой. Если в случае и с низшими животными, и с несимволическим, нечеловеческим поведением *Homo sapiens* индивидуальный биологический организм значим в качестве детерминанты поведения индивида, то в случае *человеческого* поведения, человеческого сознания организм как таковой значения не имеет: вовсе не рост, не цвет кожи, не форма черепа, не деятельность коры головного мозга и не секреция желез детерминируют, говорит ли человек по-китайски, ве-

206

риг ли он в колдунов, испытывает ли он отвращение к молоку или считает коров священными. Все это детерминировано культурой человека. А если так, то понимание человеческого сознания требует, чтобы, оценивая роль культурных факторов, мы считали их детерминантами мышления, чувствования и действия. Сознание индивида - среднего, типичного, нормального индивида — таково, каким его сделала его собственная культура. Для того чтобы понять сознание, необходимо понять и культуру; «психические процессы» человека являются не чем иным, как психосоматической формой выражения экстрасоматического культурного процесса. А если так, то исследователь человеческого сознания должен быть и культурологом, и психологом. Нет сомнения в том, что в рамках единой культуры, обладающей ярко выраженным единообразием, культурный фактор должен считаться величиной примерно постоянной. Но даже и здесь было бы хорошо, во-первых, *осознать* существование этой постоянной величины, и, во-вторых, осознать, что по своей природе и по своему происхождению она относится к культуре, а с точки зрения индивидуального организма является по отношению к нему столь же внешней и столь же ему чуждой, как элементы и процессы метеорологии.

Глава восьмая

Гений: его причины и его действенность

«Гении являются индикаторами осознания внутренне логичной модели роста ценностей культуры...»

А.Л. Крёбер. «Конфигурации культурного роста»

За последние 75 лет значение *гения* в истории обсуждалось уже столько раз, что нам бы не стоило вступать на этот заезженный путь без особых на то оснований. Расширение диапазона науки вообще и происходящее в последнее время развитие науки о культуре в частности служат нам основанием и оправданием очередного вступления в этот вечный спор.

Если сформулировать ее вкратце, проблема такова: стоит ли эпохальные общественные и исторические события объяснять ссылками на гениальных людей, или же великих людей стоит объяснять ссылками на социальные процессы и исторические тенденции? Или же оба этих фактора — и великий человек, и его социум — сочетаются для того, чтобы дать начало событию или тенденции? А если они сочетаются, то в какой пропорции?

Большинство тех, кто сталкивался с этой проблемой, считали движущей силой, причиной *или* великого человека, *или* общество, тогда как другой фактор рассматривался ими в качестве следствия, и только немногие выражали желание считать оба этих фактора равнозначными (или приблизительно равнозначными). Мы же, со своей стороны, сразу же заявляем, что не намереваемся быть «беспристрастными» и следовать этим путем. Мы убеждены, что великого человека лучше считать следствием или проявлением, а не перводвигателем. И, как нам кажется, для доказательства этого тезиса мы располагаем новым методом или, по крайней мере, усовершенствовали те методы, которые для этой цели применялись в прошлом.

208

Однако прежде чем представить наш метод, мы вкратце изложим историю проблемы. Разумеется, в течение долгого времени было принято считать великие события результатом деятельности великих людей. Еще со времен фараонов правители кичились своими деяниями и свершениями, а до них, несомненно, на нечто подобное притязали и племенные вожди. Барды и трубадуры воспевали когда-то подвиги героев, да и современные историки стремились писать в том же духе: История — это летопись деяний Великих Людей — хороших и дурных. Если же от политических событий истории мы обратимся к великим произведениям искусства, к новым философиям или религиям, к значительным открытиям в науке и к эпохальным изобретениям, то и там мы обнаружим тот же тип интерпретации: эти успехи и достижения являются делом гениев —

таких людей, как Микеланджело, Кант, Бетховен, Ньютон и Эдисон.

В 1869 г. выдающийся английский ученый Фрэнсис Гальтон в своей книге «Унаследованный гений» теорию Великого Человека выразил со всей четкостью и безапелляционностью. Великие события и великие периоды в истории, заявил он, возникали благодаря гениальным людям: чем более великой является эпоха, тем больше в ней гениальных людей. Подлинно гениальный человек выйдет, несомненно, на передний план и станет известным, заявит о себе вопреки любым противодействиям и препонам, которые поставят на его пути социальные условия. Для того чтобы доказать эту точку зрения, Гальтон сравнивает Соединенные Штаты с Англией. Классовые различия в Америке, рассуждает он, являются не столь жесткими, а потому неудобства низкого социального положения человеку легче преодолеть именно там, чем в Англии. И все-таки, говорит он, гениальных людей на каждый миллион населения там не больше, чем в Англии; наоборот, в Америке их меньше. Следовательно, заключает он, мы можем допустить, что если *гений* и существует, то он утвердит себя, выразит себя и обретет признание¹.

Не останавливаясь на этом, Гальтон стал рассуждать дальше. Благодаря наличию столь тесного соответствия между врожденными способностями и славой мы можем и оценивать, и сравнивать расы путем подсчета количества гениаль-

209

ных людей на тысячу или миллион населения. Основываясь на этом, Гальтон обнаруживает, что афиняне времен Перикла стояли двумя ступенями выше англичан, которые, в свою очередь, стоят двумя ступенями выше африканских негров².

Нет сомнений, что научный авторитет Гальтона и наукообразный характер его работы весьма способствовали тому, что многие утвердились в своей вере в то, что гении не только создали цивилизацию, но и что некоторые расы одарены более богато, чем другие. Одним словом, Гальтон предложил простую, доказательную, «научную» — а она опиралась на статистику! — и авторитетную теорию, с помощью которой можно объяснить и историю народов, и развитие цивилизации.

Одним из первых современных ученых, бросивших вызов теории Великого Человека, был Герберт Спенсер. В своем «Исследовании социологии» (1873) он выдвинул убедительный аргумент против интерпретации значимых социальных событий ссылками на гения или Великого Человека. Он утверждал, что прежде чем Великий Человек может сформировать общество, общество должно сформировать его самого. Спенсер не только выявил природу и масштаб влияния общества на каждого индивидуального человека, великого и маленького, но и заклеил теорию Великого Человека, назвав ее формой антропоморфизма, равно распространенного как среди диких племен, так и среди цивилизованных обществ³.

Уильям Джеймс резко и энергично полемизировал со Спенсером в своей речи «Великие люди, великие мысли и окружение», опубликованной в 1880 г. в «Атлантик монсли». Он настаивал на том, что великие события и эпохи в истории создаются Великими Людями. Отдельное значимое событие является результатом деятельности одного-единственного гения (или, на худой конец, нескольких гениев). Однако для великой эпохи необходимо много гениев. «Для того чтобы жизнь общества была во всех ее аспектах активной, — говорит он, — требуется, чтобы сразу появилось много гениев, быстро уступающих место другим. Именно поэтому великие эпохи столь редки — именно поэтому такой тайной являются для нас внезапный расцвет Греции и раннего Рима и Ренессанс. Расцвет должен следовать за расцветом с такой

210

быстротой, чтобы в промежутках между ними не случалось заморозков. Тогда масса народа испытывает блистательный расцвет, продолжая блистать просто по инерции еще долгое время после того, как зачинатели ее внутреннего движения умрут. Мы часто слышим, как изумляются тем, что во времена таких подъемов человеческой деятельности люди не только живут более полнокровно, но и индивидуальные гении существуют, по всей видимости, в необыкновенном изобилии. Эта тайна почти так же глубока, как и существующая много веков загадка, почему около великих рек так много великих городов»⁴.

Джеймс допускает, что среда, в которой живет великий человек, может обуславливать его поведение или оказывать влияние на результаты его поведения, однако он энергично отрицает то, что социальная среда может его *породить*. «Если что и является по-человечески несомненным, — настаивает он, — так это то, что общество великого человека, которое так именуется по праву, формирует его *не* прежде, чем он сможет его переустроить»⁵.

Эта точка зрения, столь искусно выраженная Джеймсом, и в наши дни, разумеется, широко распространена. Всякое великое событие рассматривается в качестве результата деятельности одного или нескольких выдающихся индивидов. Судьба целой нации может покоиться в одной-единственной паре рук. Всего несколько лет назад мы повсеместно слышали, что Вторую мировую войну развязал

один человек, и после дня Победы мы судили и приговорили к смерти нескольких человек за то, что они развязали войну. Эту точку зрения высказывают не только обычные люди или даже высокопоставленные государственные деятели. Ее также разделяют многие ученые и люди науки. Так, выдающийся американский антрополог Эдгар Ли Хью-етт считает, что почти каждая великая историческая эпоха — от Ксеркса до Гитлера — создается гением, патологическим или наоборот, одного-единственного индивида: все великие «взрывы» истории были «делом одного человека», говорит он. Э. А. Хутон говорит о «таких людях, как Гитлер и Муссолини, [которые] навязали свою злую волю глупым и внушаемым массам». Лоуренс К. Франк говорит, что «до тех пор пока нами могут распоряжаться те злые извращенцы, которые любой ценой за счет других домогаются влас-

211

ти и авторитета... мы беззащитны». Выдающийся физик Роберт Э. Милликен не видит способа, с помощью которого наука могла бы воспрепятствовать разрушению цивилизации человеком — порочным или глупым. «Я не думаю, — говорит он, — что нам когда-либо удалось выдумать какой-либо новый способ вразумить диктатора, преисполненного жаждой власти и завоевания, и тем самым превратить его в филантропа». В другом контексте Голденвейзер говорит, что история «изобилует примерами тех периодов, когда стремительные перемены совершались благодаря появлению... доминирующих личностей». Франц Боас говорит о тех «правителях африканских негров, чей организаторский гений наделял их способностью создавать цветущие империи». Кларк Уисслер предполагает, что «давным-давно... появился гений имперского строительства, создавший ту модель», которая существует уже тысячи лет. А Ральф Лин-тон более консервативно допускает, что «индивид находится во власти своей социальной среды и формируется ею, но она его не уничтожает. При благоприятных условиях, — пишет он, — он может даже изменить и переформировать ее»⁶. А если так, то великий человек может — предположительно — привести к великим переменам.

Таким образом, мы имеем две противоположные точки зрения. С одной стороны, великие события или великие эпохи истории, значительные успехи в философии, искусстве и науке интерпретируются как то, что является творением исключительно одаренных личностей. С другой стороны, приводят тот довод, что гений обусловлен его социальной средой, если не порожден ею. Обе точки зрения представляются правдоподобными и последовательными. В поддержку своей позиции каждая сторона способна привести доказательства и систематизированные факты. Если, следовательно, нам удастся выйти за пределы этой круговой аргументации, то нам придется или изложить проблему другими словами, или применить для ее решения новые и более совершенные методы. Давайте же посмотрим, что тут можно сделать.

Гальтон и Джеймс дают такую интерпретацию истории, которая кажется простой и легкой: великие события и эпохи — суть творения людей гениальных; если же эпоха оказывается бедной событиями или посредственной, то проис-

212

ходит это от того, что нет гениев. Почему Сардиния оказалась ниже Сицилии в отношении величия и благородства, хотя «все материальные преимущества складывались в пользу Сардинии?» — спрашивает Джеймс. И предлагает готовый ответ: «Просто потому, что там не рождалось людей патриотически настроенных и имеющих достаточно способностей для того, чтобы воспламенить в своих соотечественниках чувство национальной гордости, честолюбие и жажду независимой жизни»⁷.

Но если причиной появления великих эпох являются гении, то как же объяснить самих гениев? Ответ Джеймса на этот вопрос вряд ли удовлетворит нас. В сущности, он говорит, что нам не объяснить ни их происхождения, ни их деяний. «Причины возникновения великих людей, — говорит он, — находятся в сфере, совершенно недоступной для социального философа. Он должен просто принимать гениев как данность — точно так же, как Дарвин принимает спонтанную изменчивость». Это — «невидимая и не поддающаяся воображению игра сил роста в нервной системе, которая независимо от среды наделяет мозг особой способностью функционировать определенным образом». И подобно тому как индивидуальный гений появляется спонтанно, так и они в изобилии возникают «случайно, в данной эпохе, делая ее великой», — или же они «случайно отсутствуют в определенных местах и в определенные времена»⁸.

Эта теория может показаться правдоподобной — а особенно если она принадлежит выдающемуся ученому и философу. Но многим ли она лучше тех объяснений, которые предлагает нам астрология? Ведь кто-то мог бы сказать, что рождение индивидуальных гениев и их кучное появление в определенные исторические эпохи зависит от звезд. Разумеется, теория Джеймса

выше астрологической теории как потому, что она менее мистична, так и потому, что она объясняет меньше явлений. Астролог реально предлагает объяснение, хотя и оно ложное: событиями в жизни людей управляют звезды. Но вот ответ Джеймса — «случай», - является ли он и в самом деле объяснением? Или же это всего лишь уловка, чтобы скрыть незнание и беспомощность, признание того, что здесь нет и не может быть лучшего ответа? Или же тем самым утверждается, что обсуждаемые явления и впрямь статистичны по своей природе? Ученому не стоит

213

удовлетворяться «случаем» как ответом на свои вопросы — за исключением, конечно, той ситуации, когда он может подкрепить этот ответ статистикой и тем самым соотнести случай с научным законом. Однако Джеймс не выказывает интереса к статистическому рассмотрению этих явлений: он довольствуется тем, что основой всего этого считает «невидимую и не поддающуюся воображению игру сил», спонтанные и случайные события*.

Гальтон же не доверяется чистому случаю столь безусловно. Гениальность, полагает он, имеет тенденцию передаваться по наследству, и, следовательно, когда появляется гений, происходит это потому, что у него были исключительно одаренные предки. Определенные условия являются причиной того, что гении возрастают в численности или пропорции; другие же условия влекут за собой упадок. Если Афины когда-то изобиловали гениями, то это произошло в силу определенных условий; если же они утратили свое прежнее высокое положение, то и это тоже объясняется определенными обстоятельствами. А потому Гальтон, в отличие от Джеймса, не довольствуется утверждением о том, что присутствие или отсутствие гения в определенные времена и в определенных местах чисто случайно. Но вот объясняя подъем и упадок Афин способностями расы, он не очень убедителен. Как это еще давно показал выдающийся социолог Ч.Х.Кули, в высшей степени обоснованно критикуя Гальтона, «как подъем, так и упадок расы приписываются одной и той же причине, т.е. иммиграции. А потому наверняка следовало бы привести доказательства в поддержку того тезиса, что произошло радикальное изменение в характере иммиграции, однако таких доказательств приведено не было»⁹.

Что же касается отношения между исключительно одаренными личностями и их окружением, то мы уже отме-

* Более современный автор, воспользовавшись тем, что гении, судя по всему появляются «случайно», таким образом и объясняет великие исторические события. Дistinguished Г. Харрингтон в своей статье для энциклопедии «Британника» («Римская католическая церковь», 14-е изд.) говорит о том, что протестантский мятеж был «почти случайным. Гений пренебрегает всеми законами, а великий протестантский вождь [Лютер] был гениальным».

214

чали, что Гальтон полагает, будто гений, равно как и убийца, все равно проявит себя независимо от тех препятствий, которые может поставить на его пути окружение. Джеймс допускает, что социальная среда может влиять на гения, может помогать ему или мешать. Однако он настаивает на том, что значимым фактором этой среды является просто другой гений или гении! «Это правда, — пишет он, — что великие брожения в обществе пробуждают и втягивают в себя многих гениев, которые в более апатичные времена не имели бы шансов проявить себя в деле. Однако... для того, чтобы это брожение вообще началось, требуется одновременное наличие исключительного множества гениев». Если же, с другой стороны, социальный фон оказывается неблагоприятным для того или иного гения, то происходит это потому, что «какой-то предшествовавший ему гений с иными склонностями переместил общество из той сферы, где оно могло бы достичь чего-то существенного. После Вольтера уже не могло быть Петра-отшельника». Таким образом, согласно Джеймсу, своим успехом или своей нереализованностью гениальный человек обязан не просто среде, но другому или другим гениям. А если так, то всегда именно «гений» отвечает за то, выражает ли себя гений и приносит плоды или, наоборот, остается непризнанным и неузнанным. Таким образом, нам предлагается готовое и легкое объяснение истории и социальных движений: это присутствие или отсутствие гения. Однако к несчастью, говорит Джеймс, мы не можем предсказать появление гения: это дело «невидимой и не поддающейся воображению игры в нервной системе». Самое большее, что только может когда-либо предсказать социология, говорит он, — так это то, что «если гений того или иного типа покажет дорогу, то общество наверняка по ней пойдет»¹⁰*. Однако наука, скорее всего, не может удовлетвориться подобными этим рассуждениями и заключениями.

Мы не собираемся еще раз возвращаться к старому и знакомому спору о противостоянии индивида и общества: это очень похоже на старый спор о том, что было вначале, — яйцо или курица. Однако, как мы уже видели, спор о противостоянии Великого Человека и Общества велся

именно в этой форме: Спенсер утверждал, что *прежде чем* великий че-
215

ловек сможет повлиять на общество, общество должно сформировать его, тогда как Джеймс настаивал на том, что сначала должен появиться гений. Очевидно, что некоторые люди заметно отличаются от других и жизнь и деяния каждого из них имеют особое значение. Очевидно также и то, что существует и влияние общества на исключительно одаренных людей. *Целое* состоит из частей, и *части* включают в себя целое. Если бы одним только этим и исчерпывался весь спор о противостоянии Великого Человека и Общества, то нам стоило бы поставить в нем точку именно здесь и сказать, что и тот, и другой фактор является функцией другого. Однако *одним только этим* эта проблема не исчерпывается. Рост и экспансия науки привели к возникновению новой науки, которая много что может сказать по этому поводу, — культурологии. Психология представляет нам гениального человека и демонстрирует его воздействие на общество. Социология показывает, каким образом общество обуславливает жизнь исключительно одаренной личности. Культурология объясняет как великого человека *и* общество, так и отношения между ними.

Что такое гений? В результате продолжавшегося десятилетиями спора стало достаточно очевидным, что гений не тождествен нейро-сенсорно-эндокринной и т.д. системе исключительно высокого качества. С одной стороны, у нас нет данных о том, чтобы каждый выдающийся индивид обладал исключительно хорошей нейро-сенсорно-эндокринной и т.д. системой. С другой стороны, нам неизвестно, чтобы невыдающиеся личности обладали лишь посредственными или плохими системами. А если так, то у нас нет никаких резонансов для того, чтобы отождествлять «гения» с «высшим организмом»: $G = O$, где G представляет выдающуюся личность, а O обозначает его биологически превосходный организм. Не можем мы воспользоваться и уравнением $O \times C = G$, в котором O — это превосходный организм, C — социальная среда, а G — возникающий в результате гений, поскольку, как мы уже видели, можно сказать и то, что O является функцией C , и то, что C является функцией O . Наше уравнение мы должны записать так: $O \times \Phi = G$. Здесь O будет означать всего лишь индивидуальный биологический организм (и не обязательно превосходный по качеству), G — гения, а Φ — тот фактор, который нам еще предстоит определить.

216

Как мы узнаем гения? По его делам, разумеется. Но как мы можем узнать, что он обладает исключительно превосходной нейро-сенсорно-эндокринной и т.д. системой? По его делам, говорят Гальтон, Джеймс и другие. Однако сказать такое — значит допускать, что его врожденное биологическое превосходство является не более чем *следствием*, основанным на наблюдении над его явным поведением, а также настаивать на том, что исключительные черты этого поведения *не могут быть объяснены никак иначе*, кроме как исключительными мозгами, железами и т.д. Если биологическое превосходство гения кто-то доказал бы не логически, а путем непосредственного изучения его нервов, желез, чувств и т.д., или же путем психологических тестов, которые исключили бы все те факторы, которые не были приобретены генетически, то тогда теория гениев как перводви-гателей получила бы существенную поддержку. Однако этого никогда не делали. Это, конечно, не означает того, что один организм так же хорош, как и другой, или что невозможно биологически отличить один от другого. Все науки о человеке должны свободно утверждать биологическое неравенство индивидуальных человеческих существ (если и не настаивать на нем). Никто, полагаю, не стал бы утверждать, что идиота или слабоумного нельзя отличить от человека большого ума путем наблюдений над их поведением, - по крайней мере, в подавляющем большинстве случаев. Однако это сильно отличается от утверждения о том, что *если* человек играет в социальной жизни заметную роль, то он *должен* обладать превосходной эмбриональной плазмой, тогда как если он ничем не отличается, то он *должен* обладать посредственной или плохой плазмой. Нам будет неприятно, если о наших биологических свойствах будут судить посредством умозаключений, и, кроме того, объясняя различия, мы должны ссылаться на нечто иное, кроме превосходных нервов и желез.

Однако для объяснения различий недостаточно апеллировать к «обществу», как это — начиная с 1872 г. — делали Спенсер и бесчисленное множество других людей. Общество — это всего лишь организация индивидов, и таким образом мы видим, что одна личность воздействует на другую и обычный человек пытается отеснить своего ближнего, тогда как гений, по мнению Джеймса, или содействует развитию гения, или

217

лишает его инициативы. *Общество* и *индивид*—это всего лишь два аспекта, два противоположных, но неразделимых полюса одного и того же явления: каждое из них мы можем «объяснить» через другое. Вот так мы и ходим кругами, гоняемся за собственными хвостами и никуда не попадаем. *Наука о культуре* освобождает нас от этой дилеммы. Она дает нам такие методы, с помощью которых мы можем объяснить как общество, так и индивида. Поведение человеческих существ — и индивидуальное, и коллективное — детерминировано их биологическим складом, с одной стороны, и совокупностью экстрасоматических явлений под названием *культура* - с другой. $O \times K > P$, где *O* обозначает биологический фактор, *K* - экстрасоматический, супра-биологический фактор *культуры*, а *P* — возникающее в результате поведение*.

Индивидуальные человеческие существа отличаются друг от друга биологически, и различия в их поведении можно с полным основанием *отчасти* приписывать анатомическим и физиологическим различиям между ними. Человеческие существа различаются между собой и как группы: одну расу, породу или физический тип можно отличить от другой или других. Однако, насколько нам известно, ни одно из тех различий в поведении, которые существуют между *народами* — расами, племенами, нациями, — не может быть приписано биологическим различиям между ними. Биологический фактор *может*, понятное дело, так или иначе влиять на изменения в поведении, однако в сравнении с влиянием культурного фактора фактор этот столь незначителен, что им можно и пренебречь. Короче говоря, существующие у народов различия в поведении детерминированы культурой, а не биологией. А если так, то, рассматривая поведенческие различия между народами, мы можем считать биологический фактор величиной

* Природная среда, разумеется, воздействует и на организм, и на культуру (и, следовательно, на поведение, возникающее в результате взаимодействия этих двух факторов). Однако в стоящей перед нами сейчас проблеме нас интересует лишь отношение между человеком и культурой. А если так, то фактор среды может по праву считаться величиной постоянной и как таковой может не приниматься нами во внимание.

218

постоянной и, следовательно, исключить его из наших расчетов. Следовательно, нашу формулу поведения всякого народа относительно поведения других народов мы можем переписать и в другом виде: $K \rightarrow P$, культура порождает, или детерминирует, поведение; поведение народа детерминировано его культурой. Или так: $P = f(K)$: поведение является функцией культуры. Вариации поведения у народов являются функциями вариаций культуры: $P_v = f(K_v)$. Таким образом, становится понятным соотношение между человеческим биологическим фактором в целом и экстрасоматическим культурным фактором. Ну и где же тогда в этой картине место для общества?

Почему у одного народа имеется одна форма общества, а у другого народа - другая? Психолог объяснить этого различия не может, поскольку, как мы уже видели, психобиологический фактор является константой. В равной степени неуместно апеллировать к «социальному процессу» или «социальному взаимодействию» — базовому понятию социолога. *Почему* один тип социального процесса имеет место в одном случае, тогда как в другом случае мы обнаруживаем другой тип взаимодействия? В этом-то и состоит спорный вопрос; «социальный процесс» является следствием, а не причиной. Ну и какова же тогда причина? Ответом будет, конечно, «культура». Культура, как это мы уже неоднократно видели, представляет собой класс экстрасоматических, супрабиологических явлений. Они существуют до рождения всякого индивида. По отношению к нему они являются внешними и действуют на него извне. Они традиционны; они передаются от одного поколения к другому и могут заимствоваться в одном поколении, передаваясь человеку от его современников и соседей. Культура состоит из представлений, обычаев, институтов, инструментов, приспособлений и т.д., которые овладевают организмами *Homo sapiens* при рождении и моделируют, формируют их тем или иным образом. Людям присуща та, а не иная форма социальной организации потому, что как *биологические организмы* они реагируют и отвечают на различные совокупности культурных элементов как на стимулы. Но каким образом мы объясним культуру? В данном случае у нас нет необходимости прибегать к круговому аргументу.

219

Мы не объясняем культуру через «социальный процесс», а «социальный процесс» снова через культуру, как это имеют обыкновение делать социологи. Не объясняем мы и индивидуальную личность через культуру, чтобы затем, сделав круг, вернуться к объяснению культуры через личность, как это делают многие социальные психологи и психологически настроенные антропологи.

Мы объясняем культуру через культуру.

Многим, разумеется, это вообще не покажется объяснением. В прежние времена могло бы показаться пустым делом объяснять поведение звезд и планет через звезды и планеты вместо того, чтобы ссылаться на волю и прихоть духов. Однако в настоящее время в физических и биологических науках события принято объяснять в неанимических и неантропоморфических терминах. Но вот в социальных науках у нас все еще остаются не просто следы антропоморфизма, но нечто большее.

Говоря о том, что культуру мы объясняем через культуру, мы всего-навсего говорим, что культурные элементы действуют друг на друга и испытывают взаимное противодействие, образуют новые синтезы, устраняют некоторые элементы как устаревшие и т.д. Так, изменения в процессе образования форм множественного числа — это *лингвистическое явление*, а не психологическое или социологическое. Матрилинейная организация — это сочетание определенных культурных элементов; патрилинейная организация — это синтез других элементов. Отношение между производством автомобилей и использованием конных экипажей мы обнаруживаем непосредственно и т.д. Короче говоря, культуру следует интерпретировать культурологически, а не социологически или психологически. Более того: имеется много таких проблем, которые могут быть разрешены *только с* помощью методов культурологии, поскольку психологические и социологические интерпретации здесь или иллюзорны, или неуместны. А теперь давайте снова обратимся к проблеме гения.

Прежде всего сформулируем исходные положения. 1. Гениальной следует считать только такую личность, которую считают гением: не имеет смысла говорить о том, что многие гении рождаются, живут и умирают непризнанными.

220

Можно было бы сказать, что многие люди, от рождения наделенные превосходнейшими способностями, живут и умирают, так и не реализовав вполне своих возможностей и не достигнув признания или славы. Однако в целях нашего исследования мы ограничимся лишь теми личностями, которые получили признание как гениальные. 2. Распределение врожденных способностей — начиная с тех людей, кто, находясь на одном конце кривой, обладает крайне низким интеллектом, и кончая теми, кто, занимая другой ее конец, исключительно одарен, — было на протяжении всего времени единообразным (по крайней мере, в границах рода *Homo sapiens*). У нас нет оснований полагать, что идиотов или исключительно способных личностей на 100 тысяч человек в одну эпоху родилось больше или меньше, чем в другую. 3. Среднее арифметическое и коэффициент врожденных способностей среди разных рас мира являются, по крайней мере приблизительно, одними и теми же повсеместно. Степень культурного развития не является, конечно, показателем врожденной способности, и свидетельства сравнительной анатомии, физиологии и психологии это предположение подтверждают. А теперь давайте вернемся к некоторым конкретным проблемам гения.

Почему гении кучно сосредоточены в определенные эпохи истории вместо того, чтобы равномерно распределяться во времени? Джеймс говорит, что это происходит «случайно», что это чистый случай. Однако законы вероятности говорят нам о прямо противоположном. Никто не может предсказать, какая именно женщина родит исключительно одаренного ребенка или двойню. Однако законы вероятности говорят нам о том, появления скольких пар близнецов мы можем ожидать от данной народности на каждые 100 тысяч рождений или в год, и мы можем предположить, что число или коэффициент родившихся идиотов или исключительно одаренных детей будут, аналогично, определенными и постоянными. Это именно фактор случая и вероятности оправдывает наше предположение о единообразии распределения исключительно одаренных людей в большом по численности этносе на протяжении значительного периода времени. Как же мы тогда можем объяснить тот факт — а ведь это факт! — что гении *не* распределяются равномерно во вре-

221

мени и по местностям, но кучно сосредоточены в определенных эпохах и регионах?

Культурологическая интерпретация дает этому достаточно ясное объяснение. Культура растет или изменяется не с одной и той же скоростью; бывают периоды интенсивной активности и периоды стагнации и даже регресса. В течение долгого времени культура может изменяться или прогрессировать совсем незначительно, а потом внезапно совершать прорыв, энергично действовать и расти. Такие изобретения и открытия, как обработка металлов, земледелие, приручение животных, арка с замковым камнем, алфавит, микроскоп, паровой двигатель и

т.д., могут открыть эпоху быстрых перемен и прогресса.

Но не принадлежит ли к числу изобретений и труд гения? Ответ будет, разумеется, положительным, если под гением мы понимаем того, «кто совершает значительное открытие или изобретение». Но ведь это же и есть круговая аргументация! Из того только факта, что личность совершает великое открытие или изобретение, отнюдь не следует, что она исключительно богато одарена от природы, и еще в меньшей степени это означает то, что она выше всех тех остальных, не сделавших никаких великих достижений, которые бы их прославили. А если так, то апеллировать к «гению» для того, чтобы объяснить изобретение или открытие, — значит прибегать к пустому многословию, поскольку гений определяется здесь через событие, и апеллирование к исключительно большой природной одаренности недопустимо или, по крайней мере, вводит в заблуждение.

В соответствии с нашими послылками мы должны предположить, что в Англии во времена неолита были люди с такими же большими природными способностями, как и у Джеймса Уатта. И тем не менее никто бы не стал заявлять, что такой вот человек мог бы изобрести паровой двигатель. Это, разумеется, является лишь признанием того факта, что для изобретения или открытия требуется нечто большее, чем эмбриональная плазма или мозговая ткань, — независимо от того, какими бы замечательными они ни были. Изобретение или открытие является как культурным, т.е. экстрасоматическим, суп-рабиологическим делом, так и психологическим актом.

222

Изобретение является новым синтезом культурных элементов*. Во всякой культурной системе происходит постоянное взаимодействие между составляющими ее элементами — культурными чертами. Они действуют друг на друга и встречают взаимное противодействие, изменяя и видоизменяя друг друга, образуя новые сочетания и синтезы. Некоторые черты или элементы устаревают и исторгаются из потока. Время от времени в него вводятся новые элементы извне.

Так, в этом процессе взаимодействия каменные топоры оснащаются рукоятками, а шила — ушками (становясь в результате иглами); глина сначала высушивается на солнце, а затем обжигается, к ней добавляется способствующий закалке материал; колесо приспособляется к гончарному ремеслу; в результате синтеза определенных обычаев возникают клан, суд присяжных, право первородства или парламентское правление; в философии и науке старые понятия синтезируются, становясь новыми формулировками; достижения Галилея, Кеплера и Браге синтезируются и благодаря Ньютону становятся законами движения и гравитации; в поток культуры вводятся уголь, медь и т.д. Открытия, конечно, могут происходить и случайно, как в случае с уранитом и фотографической пластиной в лаборатории Рентгена. Но вот для того чтобы стать значимым, случай должен произойти на соответствующей почве, в подходящем культурном контексте.

Изобретение или открытие представляет собой или синтез уже существующих культурных элементов, или усвоение нового элемента культурной системой. Хорошим примером первой тенденции является изобретение парохода, а возникновение металлообработки — второй.

Паровой двигатель явился продуктом многовекового процесса культурного накопления и синтеза. Проследивая его генезис с точки зрения механики, металлообработки, становления понятий и многого другого, истоки его возникновения мы можем отнести к раннему каменному веку. Да и пароход тоже

* «Изобретение — это не случайная мутация эмбриональной плазмы, но тот новый синтез накопленного опыта, наследником которого изобретатель является лишь по традиции» (В. Гордон Чайлд, «Человек делает себя», с. 19).

223

является продуктом того культурного процесса взаимодействий и синтезов, который начинается в глубокой древности. А если так, то изобретение парохода было всего лишь соединением этих двух потоков культурного развития. Что касается происхождения земледелия, металлообработки, неевклидовой геометрии, эмбриональной теории болезней и т.д., то каждое из этих явлений стало организованным выражением накопления культурного опыта. Точно также, как открытия Пастера были бы невозможны во времена Карла Великого, так и земледелие было невозможным во времена кроманьонцев. Каждое изобретение и открытие является не более чем синтезом

культурных приобретений прошлого в сочетании с опытом настоящего.

Теперь можно сделать два важных заключения. 1. Никакое изобретение или открытие не может произойти до тех пор, пока культура не аккумулирует и не предложит необходимых для синтеза элементов — материалов и идей. 2. Когда в результате процесса культурного роста или распространения станут доступны необходимые материалы и будут созданы нормальные условия культурного взаимодействия изобретение или открытие просто не сможет не произойти. Принять первое из этих положений будет, по всей вероятности, гораздо легче, чем второе. Почти каждый согласится с тем, что паровой двигатель не мог бы быть изобретен в эпоху палеолита. Однако многие из тех, кто, возмущаясь тем детерминизмом, которого они боятся, но не понимают, будут требовать ответа на вопрос: «Как вы *докажете*, что кто-то еще изобрел бы паровой двигатель, хлопкоочистительную машину и т.д., если бы Уатт, Уитни и т.д. этого не сделали бы?» Это, разумеется, не может быть *доказано* — по крайней мере в одном смысле. Никто не сможет доказать ни того, что летом 1973 г. в Детройте будут идти дожди, ни даже того, что завтра встанет солнце. Однако в поддержку нашей гипотезы мы можем привести такое количество очевидных фактов, что ее истинность будет казаться фактически неоспоримой. Рассмотрим хотя бы один пример тех многочисленных изобретений и открытий, которые были сделаны одновременно, но независимо друг от друга. Значимость такого феномена Крёбер обсуждал в своей книге «Сверхорганическое» (1917). Пять лет спустя в статье со знаменательным названием «Неизбежны ли изобре-

224

тения?» Огборн и Томас опубликовали длинный перечень одновременных, но независимых изобретений. Позже Огборн опубликовал этот перечень в «Социальном изменении». Список этих свидетельств обширен и производит впечатление. Раз за разом два человека или более, работая совершенно независимо друг от друга, делали одно и то же изобретение или открытие. В 1843 г. закон сохранения энергии был сформулирован Майером. В 1847 г. он был сформулирован четырьмя другими людьми — Джоулем, Гель-мгольцем, Колдинггом и Томсоном, работавшими независимо друг от друга, и, конечно, Майером. Клетка — основа как животной, так и растительной ткани была открыта и признана по крайней мере семью учеными (которые на это претендовали) — Шванном, Хенли, Турпином, Дюмортье, Пуркине, Мюллером и Валентином, причем все эти открытия были сделаны в одном (или приблизительно в одном) году — в 1839-м. Теперь вопрос ставится так: «Почему в каждом из этих случаев люди, работавшие независимо друг от друга, сделали заметное научное открытие или изобретение почти точно в одно и то же время?» Как нам объяснить тот факт, что такое великое обобщение, как закон сохранения энергии, или такое великое открытие, как клеточная основа жизни, до тех пор остававшееся за пределами понимания, внезапно и почти за один вечер было сделано не одним человеком или двумя, но целой группой?

Уильям Джеймс сказал бы, что эти достижения были делом гения и что появление гениального человека случайно. Однако если появление единичного гения является случайностью, то «тем более невероятным представляется множественное появление гениев одновременно». И тем не менее подобного рода «множественные появления» нередки: повсеместно два человека и более (вплоть до семи и так далее) независимо друг от друга приходят к одному и тому же важному результату. Тем самым на теорию вероятности возлагается тяжкое бремя — бремя, которое станет еще тяжелее, стоит нам подумать о возрасте людей в то время, когда они совершали свои достопримечательные достижения. Так, всего в один год появилось несколько гениев самого разного возраста — и все они зажгли свои светильники одновременно! Даже если бы для интерпретации этого фено-

225

мена у нас совсем не было бы иного объяснения, кроме «случая», то все равно было бы удивительно, как такой слабый аргумент можно считать научным объяснением!

Культурологическая теория дает этому примечательному «совпадению» простое объяснение. Закон сохранения энергии был всего-навсего синтезом уже существовавших понятий, каждое из которых, в свою очередь, было результатом и синтезом более раннего опыта. Синтез культурных элементов требует наличия двух вещей — тех элементов, о которых идет речь, и процесса взаимодействия. Культурное взаимодействие во всякой культурной системе происходит всегда, хотя степень взаимодействия может быть различной. Разумеется, данный синтез не может произойти прежде, чем будут наличествовать необходимые для него элементы. Однако же когда элементы присутствуют, процесс культурного взаимодействия просто обязан привести к синтезу. Эта ситуация чем-то напоминает цепную реакцию урана-235. Если масса металла ниже определенной величины, то цепная

реакция невозможна. Однако когда определенная величина — «критическая величина» — достигнута, цепная реакция становится неизбежной. До 1843—1847 гг. элементов, необходимых для формулирования закона сохранения энергии, в наличии не имелось. Но вот когда они появились, процесс культурного взаимодействия сделал их синтез столь «неизбежным», что этот закон был сформулирован не один раз, а целых пять*.

А если так, то феномен многократных и одновременных, хотя и независимых, изобретений и открытий оказывает заметное влияние на вопрос о гении и Великом Человеке. Как мы уже отмечали, будет справедливым предположить, что рождение исключительно способных людей в пределах многочисленного этноса происходит весьма единообразно, — как, например, в Западной Европе. Предполагать, будто в Европе не нашлось ни одного человека, который был бы достаточно способен для того, чтобы сформулировать закон сохра-
«...существуют множество свидетельств, указывающих на то, что накопление или рост культуры достигает такой стадии, когда определенные изобретения становятся если не неизбежными, то в высшей степени вероятными» (У.Ф. Огборн, «Социальное изменение» с. 343).

226

нения энергии в 1823—1827 или в 1833—1837 гг., но что только в 1843 г. один такой человек появился лишь для того, чтобы в 1847 г. ему последовали четверо других, — значит чересчур полагаться на законы случая. И все-таки культурологическая интерпретация ограничивается весьма скромными предположениями. Она исходит из того, что культурные элементы, необходимые для такого синтеза, как закон сохранения, должны иметься в наличии и быть доступными, потому что в противном случае синтез произойти не может; ни один человек, каким бы способным или умным он ни был, не может строить без материалов. Культуролог предполагает далее, что эти материалы не появляются внезапно из ничего, но что им предшествовало нечто, что они выросли из предыдущих культурных ситуаций. И это предположение тоже и разумное, и скромное. Мы не знаем ни одного такого случая, когда что-то возникало бы из ничего, — ни в культурных системах, ни в системах всякого иного рода; одна вещь вырастает из другой. Короче говоря, культуролог всего-навсего предполагает существование культурного процесса, существование таких вещей, как языки, представления, инструменты, обычаи и т.д., которые составляют экстрасоматический, метабиологический континуум, т.е. передаются от одного поколения к другому посредством механизмов *социального* наследования. Элементы этого процесса взаимодействуют друг с другом: инструмент с инструментом, инструмент с представлением, представление с обычаем, обычай с обычаем и т.д. В этом процессе взаимодействия формируются новые сочетания элементов, возникают новые синтезы. Нет нужды говорить, что данный синтез не может быть достигнут до тех пор, пока не будут наличествовать необходимые для синтеза элементы: паровой двигатель не мог быть изобретен в эпоху неолита. Вероятно, не столь очевиден тот факт, что, когда необходимые для данного синтеза элементы *присутствуют* в процессе взаимодействия, синтез непременно *произойдет*. Сознание непрофессионала бунтует против такого понятия о детерминистском процессе, который идет сам по себе, производя изобретения и открытия, так сказать, автоматически и неизбежно. Человеку все еще нравится думать о себе как об образе Того, Кто может сказать: «Да будет свет, и был свет». Да будет закон сохранения энергии - и такого рода закон возникнет. Однако формулирова-

227

ние такого закона должно быть делом *человека*, наивно думает он, но никак не некоего безличного культурного процесса, который определяет не только свой собственный ход и свое содержание, но и поведение человека.

Однако очевидность противоречит этому воззрению, каким бы лестным и утешительным оно ни было. Как только культурный процесс достигает той точки, когда изобретение или открытие становится возможным, это изобретение или открытие становится неизбежным. Эта мысль может показаться чрезмерной и недопустимой, но это лишь потому, что мы еще не привыкли думать о культурном процессе как о *естественном законе*; мы все еще думаем о нем как о действующем (по крайней мере, до определенных пределов) в сфере человеческой свободной воли. Сказать, что изобретение или открытие становится неизбежным в тот самый момент, когда оно становится возможным, — это все равно что сказать, что оно случится тогда, когда оно случится. Любопытно заметить, что мы не отвергаем эту точку зрения и не возражаем против нее тогда, когда речь идет о погоде. Никто не станет доказывать, что пойдет дождь, если не имеется совокупности определенных факторов и необходимых условий. Никому не захотелось бы доказать и то, что дождь не пойдет, если все необходимые для выпадения осадков факторы и наличествуют, и представлены в их совокупности. Немногие решились бы назвать это *фатализмом*. Просто мы говорим, что когда определенные условия наличествуют, осадки выпадают, а когда этих факторов или условий нет, то осадки не выпадают.

Так же обстоят дела и с изобретениями и открытиями: когда определенные факторы и условия наличествуют в их совокупности, имеет место изобретение или открытие; когда же их нет, изобретения или открытия не происходят. А теперь давайте рассмотрим факты.

Открытие солнечных пятен было сделано независимо по крайней мере четырьмя учеными (Галилеем, Фабрициусом, Шейнером и Гарриотом) в один и тот же год - 1611-й. Звездный параллакс был в первый раз измерен в 1838 г. Бесселем, Струве и Гендерсоном, работавшими независимо. Кислород был независимо открыт Шееле и Пристли в 1774 г. На изобретение динамомашин с самовозбуждением претендовали Хьорт, Варли, Сименс, Уитстон и Лэдд в 1866

-

228

1867 гг. и Уайльд — между 1863 и 1867 г. Проблема дыхания была независимо друг от друга разрешена Пристли, Шееле, Лавуазье, Спалланцани и Дэви в одном и том же году — в 1877-м. На изобретение телескопа и термометра в том и другом случае претендуют восемь—девять человек, сделавшие это изобретение независимо друг от друга и приблизительно в одно и то же время.

«Даже и Южного полюса, куда еще никогда прежде не ступала нога человека, достигали в одно лето по меньшей мере дважды»¹¹ (Крёбер). Великие открытия, сделанные Менделеем в генетике, в течение многих лет оставались незамеченными. Но вот когда в конце концов генетика была открыта заново, она была открыта не одним человеком, а сразу тремя — де Врие, Корренсом и Чермаком, причем в одном и том же, 1900-м, году. В том же духе можно было бы продолжать до бесконечности. Когда развивающийся, основанный на взаимодействии культурный процесс достигает определенной точки, происходит изобретение или открытие.

Одновременность многочисленных изобретений или открытий зачастую поразительна и замечательна. Обвинения в плагиате здесь нередки: идет ожесточенное соперничество за приоритеты. «Право на монополию в изготовлении телефона, — говорит Крёбер, — долго оставалось предметом тяжбы; окончательное решение было основано *на том промежутке в несколько часов*, который был зафиксирован между регистрацией параллельных описаний Александра Белла и Элиша Грея»¹² (курсив автора).

«Однако изобретение или открытие не может произойти без той личности, которая его делает, и эта личность должна быть гением»*, — говорили нам с определенным нетерпением или ожесточением. Конечно же: изобретение или открытие не могут произойти без деятельности человеческого существа. Это уж само собой разумеется: культура не существует и не может существовать без человеческих существ. *Однако включая в наши расчеты человека, мы ничего не добавляем к объяснению этого культурного процес-*

' «Оригинальное творение, когда оно нечто большее, чем случайное происшествие, *всегда* является результатом превосходного ума» (Рейтер Е.Б., Гарт С.В. «Введение в социологию», Нью-Йорк, 1933, с. 221, курсив автора).

229

са. Спряжение глаголов не может происходить без человеческих организмов, но нужно ли нам включать в филологическую науку метаболизм и дыхание? Тракторы не заменили бы на американских фермах лошадей, если бы там не было человека, который осуществил замену. Однако при определении отношения между тракторами и лошадьми человеческий организм может — и должен — полностью игнорироваться.

Но что можно сказать о *гении!* Допустим, что изобретения и открытия являются *культурными событиями*. Но разве великое событие не требует великого человека? Могло бы произойти эпохальное изобретение или открытие, если бы при этом не действовала исключительно одаренная от природы личность?

Культуролог, равно как и биолог, предполагает, что человеческие организмы разнятся между собой как качественно, так и количественно. Ноги, печень, мозг и т.д. у одного человека могут быть больше или меньше, чем у другого; одна совокупность желез, нервов или органов чувств может функционировать лучше, т.е. более эффективно или успешно, чем другая. Короче говоря, индивидуальные человеческие существа различаются их природными дарованиями и способностями; одни из них выше других. В одном мы можем быть уверены: все люди неравны.

А вот если превосходные, посредственные и слабые умы подвергаются воздействию данной культурной традиции равномерно и единообразно, то из этого мы можем заключить, что значимые изобретения и открытия будут делаться людьми скорее превосходного, чем

посредственного или слабого ума. Подобно тому как молния будет искать для себя наилучший проводник, так и культурный процесс будет осуществлять свой синтез в лучших из имеющихся в наличии мозгов. Однако лучшие из *имеющихся* мозгов не обязательно являются лучшими из мозгов, которые только существуют в обществе. Данная культурная традиция не оказывает равного воздействия на *все* мозги данного общества. Безграмотность отсекает часть населения от определенных культурных влияний. Во времена Ньютона огромное большинство англичан были неграмотными; те великие и живительные традиции, которые зажгли свой огонь в Ньютоне, большинству людей были не-

230

доступны. Если бы Ньютон вместо того, чтобы учиться в Кембридже, пас свиней, то закон тяготения все равно был бы сформулирован кем-нибудь еще.

Но разве тот факт, что законы движения и система исчисления были синтезированы в мозгу Ньютона, доказывает, что он был гением? И вот наконец мы подошли к решающему моменту: как мы должны определить гения — психологически или культурологически?

Является ли гений исключительно одаренной от природы личностью*? Или же он является тем индивидом, в ней-ро-сенсорно-эндокринной и т.д. системе которого имел место значимый синтез культурных событий?

Предположить, что достигшая замечательных результатов личность обладает превосходными природными способностями, — значит, как мы уже видели, просто сделать вывод. Можем ли мы обнаружить выдающиеся природные дарования в отрыве от выдающегося достижения? Наш опыт с тестами на умственный коэффициент не вселяет в нас почти никакой уверенности на этот счет. Мы, конечно же, можем давать оценку личностям в терминах их умственных коэффициентов. Однако многие личности с высоким I.Q. живут и умирают не отмеченными никакими заметными достижениями. Тесты, представляющие собой попытку измерить природные способности, *не затронутые социальными или культурными влияниями*, не годятся для обнаружения тех мужчин и женщин, которые войдут в историю как «гении». В своей работе «Человек математики» Е.Т. Белл рассказывает нам о том, что великий математик и физик Анри Пуанкаре показал в тестах Бине столь неприглядные результаты, что, если судить по ним, он должен был принадлежать к разряду слабоумных¹³.

Не вызывает сомнения и то, что многие из тех людей, в которых происходили великие культурные синтезы, могли как обладать исключительно одаренными от природы организмами, так и служить нервными центрами взаимодей-

* В.Б. Пиллсбури и АА Пеннингтон определяют гения как «личность весьма заметных дарований... с "ай-кью" в 140 и выше... Таких людей на земле менее процента» («Справочник по общей психологии», с. 327). 231

ствия культурных элементов. Этого, конечно, и стоило ожидать: при неизменности всех прочих факторов значимые культурные синтезы будут происходить в превосходной по качеству нервной системе. Но, разумеется, другие факторы неизменными *не* являются. А если так, то мы возвращаемся к культурологическому определению гения как той личности, в организме которой происходили значимые синтезы культурных элементов. Гений может иметь или не иметь превосходные мозги. Он мог быть человеком весьма посредственных природных дарований, но при этом получить превосходное образование и подготовку или иметь исключительно благоприятные возможности (или и то и другое вместе взятое).

Рассмотрение многочисленных значимых изобретений и открытий не приводит нас к выводу о том, что большие способности, врожденные или приобретенные, всегда необходимы. Наоборот: судя по всему, многие нуждаются всего лишь в посредственных талантах (да и то в лучшем случае). Какой такой ум нужно было иметь для того, чтобы изобрести паровой двигатель? Много ли ума нужно для того, чтобы соединить одно с другим, — т.е. корабль и двигатель вместе? Это может сделать и обезьяна. А вот во многих трактатах на эту тему Джеймса Уатта называют гением. Было бы ошибочно утверждать даже и то, что он «изобрел» паровой двигатель. Он всего лишь кое-что добавил к находкам многих других существовавших до него людей — Герона Александрийского (130 г. до н. э.), Багисты делла Порта (1601), Эдварда Сомерсета (1663), Томаса Сэвери (1698), Деголье, Папена, Ньюкомена, Коули, Смитона и пр. Культурный процесс просто пошел в лице Уатта дальше так же, как это происходило в организмах многих других людей, начиная с его времени. Много ли ума нужно для того, чтобы открыть спутники Юпитера или солнечные пятна, если у вас есть телескоп? Или же бактерии и клеточную основу жизни — если у вас есть

микроскоп? Линза телескопа или микроскопа представляет собой кусочек стекла, который изменяет направление проходящего через него света. Стекло является продуктом многовекового культурного процесса, восходящего к обжигу кирпича в Египте и к происходившему еще раньше высушиванию кирпича на солнце и обмазыванию его грязью.

232

Изотопы — элементы, имеющие один и тот же атомный номер, одни и те же химические свойства, но различную атомную массу, — были открыты в самом начале настоящего столетия. В 1906 г. Болтвуд из Йеля выделил из уранита элемент ионий. Он был точно таким же, как и торий, - за исключением атомной массы. Были обнаружены три разновидности свинца - каждая со своей собственной атомной массой. Д.Д. Томсон обнаружил две разновидности (две массы) неона.

Фредерик Содди и Казимир Фаянс (работая, заметим, независимо друг от друга) выдвинули гипотезу для объяснения того, почему существуют эти различные формы. В поисках изотопов Томсон и Ф.У. Астон в Англии и К.Т. Бейнбридж в Соединенных Штатах изучили целый ряд элементов. Они обнаружили, что у многих элементов есть изотопы. Атомная масса водорода — 1,00778 вместо 1,0 — указывала на существование изотопа этого элемента, однако ни Астон, ни Бейнбридж не могли выделить его с помощью масс-спектрометра. Гарольд С. Урей полагал, что это отделение может быть осуществлено путем испарения жидкого водорода. Предполагалось, что легкий изотоп испарится быстрее, оставив в осадке концентрацию тяжелой формы.

В недавно опубликованной книге «Объясняя атом» профессор Зелиг Гехт рассказывает такую историю: «Урей заинтересовал Ф.Г. Брикведди из Бюро стандартов, и тот получил галлон жидкого водорода. Затем Брикведди дал жидкости медленно-испаряться до тех пор, пока остался всего лишь грамм (1/28 унции) жидкого водорода, который он переслал Урею». Располагая этим образчиком и спектрометром массы, Урей и Г.М. Мэрфи выделили тяжелый изотоп, и «за это восхитительное открытие», говорит Гехт, «в 1934 г. Урею была присуждена Нобелевская премия»¹⁴.

У нас нет желания преуменьшать значимость этого открытия как научного достижения. И уж наверняка нам не хочется принижать врожденные, данные от природы способности доктора Урея. Однако, хотели бы мы спросить, требовался ли для этого открытия высокого порядка ум? В чем именно оно заключается? Ведь не было создано никакой новой теории атомной структуры; наоборот, Урей имел в своем распоряжении наследие нескольких поколений ученых. Урей не открывал изотопов; они были эксперимен-

233

тально обнаружены и теоретически объяснены другими. Изотопы многих элементов были выделены и идентифицированы еще до Урея. Методика выделения изотопов была разработана Томсоном, Астоном, Бейнбриджем и другими. Не изобрел он и масс-спектрометра: этот прибор представлял собой усовершенствованную трубку, изобретенную около 1862 г. Генрихом Гейслером. Не получил он и жидкого водорода и даже не осуществил его поэтапного выпаривания. Мысль о том, что легкий изотоп распылится быстрее, чем тяжелый, была неоригинальна: она была экспериментально и с положительными результатами проверена Астоном. Каков же был тогда вклад Урея?

Опять же, повторим еще раз, мы не собираемся преуменьшать врожденных способностей доктора Урея. Он вполне мог обладать в высшей степени превосходной организацией нервов, желез и органов чувств. Однако мы имели в виду то, что высокого порядка ум не имел существенного значения для выделения тяжелого водорода, а теперь нам хотелось бы сделать этот имплицитный вывод эксплицитным и недвусмысленным: этого вполне можно было бы добиться и с помощью самых обычных способностей. На самом деле мы убеждены, что многие из проблем домоводства — таких, как выведение пятен с одежды или открывание непослушной банки с маринадом, — требуют такой же изобретательности, хотя, возможно, и не такой большой технической информированности (что является делом образования, а не врожденной способностью), как и та, что необходима для выделения тяжелого водорода.

Возьмите человека среднего ума, дайте ему великолепную техническую подготовку, поместите его в хорошо оснащенную лабораторию, и, при наличии некоторого интереса и энтузиазма с его стороны, он обязательно сделает то или иное значимое открытие.

Невозможно, долгое время обращаясь с электронным микроскопом или с циклотроном, не наткнуться на что-нибудь новое. И это «наткание» очень точно характеризует многие значимые достижения в науке. Причина того, что в высшей степени великие успехи в науке

весьма малочисленны, заключается не в том, что «гении» редки, но в том, что великие синтезы должны или строиться на многочисленных малых синтезах, или вырастать из них.

234

Существует еще одно качество, или аспект культуры, оказывающее важное и существенное влияние на проблему гения. Это — *модель*. Культура никогда не является всего лишь смесью или сочетанием черт; культурные элементы всегда организованы в *системы*. Всякая культура обладает определенной степенью интеграции, единства: она покоится на определенном основании и организована в соответствии с определенными направлениями или принципами. Так, культура может быть организована вокруг охоты на тюленей, разведения северных оленей, возделывания риса или ремесленничества и торговли. Существенным фактором организации и жизни культуры может быть также и военное дело. В рамках всякой данной культурной системы можно выделить некое количество подсистем, которые можно назвать моделями. Живопись, музыка, мифология, философия или наука, механика, ремесла, медицинские искусства и так далее — все это такого рода модели.

В этом смысле культурная модель является совокупностью культурных элементов, или черт, организованных на основе определенной предпосылки и управляемых определенным принципом развития. Модель живописи или бисероплетения может быть основана на геометрических формах или же представлять собой попытку изображать природные явления реалистически. Или же может развиваться определенного направления символическая образность. Искусство предсказания будет основано на определенной фундаментальной предпосылке и будет развиваться в определенном направлении. Механические и промышленные искусства, наука и философия — все они тоже будут организованы в виде моделей и будут развиваться как таковые.

Исходя из данной предпосылки и определенных принципов развития, можно сказать, что модель обладает как специфическими возможностями, так и внутренне присущими ей пределами. Когда эти пределы достигнуты, дальнейшее развитие уже невозможно.

Проиллюстрируем это на простом примере: вы пытаетесь начертить круг. Стоит только вам этого добиться и начертить совершенный круг, дальше вам идти уже некуда. Реалистическое изображение природных объектов в живописи и скульптуре не может развиваться дальше определенного предела; да и символи-

235

ческое представление тоже, судя по всему, имеет свои пределы. Искусство предсказания, основанное на предположении о том, что будущее можно прочесть по печени, могло достичь существенного развития, как на это указывают маленькие вавилонские глиняные фигурки с отмеченными на них различными участками. Но и гепатоскопия имеет свои пределы. Развитие геометрии на основе аксиом Евклида имело пределы, заключенные в системе или модели. Определенная музыкальная модель безусловно достигла своей кульминации или реализации в произведениях Баха, Моцарта и Бетховена. Готическое искусство как модель было внутренне ограничено. Птолемей развивал определенный тип астрономической системы до тех пределов, до каких это было возможно. Всякое культурное развитие происходит в организованных формах или моделях. И, как на это неоднократно указывал Крёбер в «Конфигурациях культурного роста», когда модель достигнет пределов своих возможностей, дальнейшее развитие уже невозможно. И тогда альтернативой становится или рабское воспроизведение старых моделей, или революционное ниспровержение старых моделей и формирование новых. В некоторых случаях, как, например, в Древнем Египте, мы имеем дело с монотонным и бесконечным повторением старых форм; или же мы видим, как в культуре Соединенных Штатов происходит адаптация архитектурных стилей, заимствованных из Древней Греции или от Средних веков. Однако история культуры изобилует, конечно, и примерами роста, когда модели достигают своей кульминации или реализации и заменяются новыми моделями. Были созданы новые, неевклидовы, системы геометрии. Возникают новые формы в промышленных и эстетических искусствах. Новые модели на основе новых посылок создаются в философии и науке.

Этот феномен культурной модели оказывает существенное влияние на проблему гения. Развитие модели достигается трудом бесчисленного числа личностей на протяжении многих поколений или даже веков. Однако своей кульминации, своей реализации модель достигает в трудах немногих — Ньютонов, Дарвинов, Бахов, Бетховенов, Кантов и т.д. У людей, которые трудятся как до, так и после того времени, как модель была реализована, имеется меньше (и обычно гораздо меньше)

шансов завоевать признание. Люди, которые в силу слу-

236

чайности своего рождения оказываются где-то на склоне пирамиды развивающейся модели, не имеют шансов добиться тех успехов и той славы, что выпадают на долю людям, которые благодаря времени своего рождения оказываются на вершине. Бах или Бетховен, родись они на век или два раньше, всего лишь содействовали бы существованию модели развития, а не стали бы средствами достижения ее кульминации. Однако модель мышления в длительном процессе своего развития может достичь своей реализации в жизни и творчестве нескольких личностей.

У мужчин и женщин, приходящих *после* того, как культурная модель достигла своей кульминации, тоже мало шансов завоевать признание — разве что в качестве разрушителей старого и, возможно, строителей нового. Модель роста в физической теории достигла своей кульминации в трудах Ньютона. На момент смерти Ньютона эта модель была столь законченной и полной, что за ее рамки физики и астрономы не выходили на протяжении более двух веков. Как однажды заметил Лагранж, Ньютон был не только самым великим из всех когда-либо живших гениев, но еще и самым удачливым, «поскольку мы можем *всего несколько раз* найти такую систему мира, которую следует принять»¹⁵. Родиться после Ньютона значило обнаружить, что уже не осталось таких миров, которые можно было бы завоевать.

А если так, то очевидно, что модели культуры являются важными детерминантами гения.

Культурный процесс — это не спокойный и ровный поток. Существуют начальные стадии развития, периоды устойчивого роста, пики кульминации, плоскогорья преемственности и повторения, революционные сдвиги и нововведения, разрывы, дезинтеграция и упадок. А если так, то станет ли исключительно одаренный от природы индивид признанным гением или нет, очень во многом зависит от случайности времени его рождения. Если случай поместит его где-нибудь на склоне развивающейся модели, то его шансы на признание будут относительно невелики. Если он родился после того, как кульминация уже была достигнута и осталась позади, то его шансы на признанные свершения и славу тоже будут невелики. Но вот если бы ему выпал шанс родиться в то время и в том месте, где сходятся потоки культуры, сливаясь в окончательном и полном синтезе, то тогда его шансы были бы

237

относительно большими*. Чтобы стать гением, необходимо родиться точно в нужное время.

Та культурная среда, в которую индивид попадает по рождении, тоже во многом влияет на вероятность того, удастся ли ему добиться признания в качестве гения. Если он рожден и воспитан в пограничной культуре, где жизнь тяжела и опасна, где ценятся острое зрение и умение быстро нажимать на гашетку, где мужскими доблестями считаются умение самозабвенно пить и еще самозабвеннее сражаться и где высшей формой искусства считается мерное притоптывание под визгливую скрипку, то маловероятно, что он достигнет славы поэта, композитора, скульптора, философа или ученого. Он может обладать превосходными природными дарованиями, он может превосходить всех прочих в умении выслеживать медведей, набрасывать арканы на бычков или энергично плясать, однако первенство в этих делах не соответствует титулу «гения». А вот если индивид родится в той культурной среде, где процветает богатая и мощная традиция музыки, живописи, науки или философии, то он может без труда стать гением в том случае, если он обладает исключительными природными способностями, или же выдающейся личностью в том случае, если он обладает талантом чуть выше среднего. Как заметил Кули в критике Гальюна, «для американца, воспитанного на западе нашей страны [в 1897 г.], так же трудно стать хорошим художником, как и для парижанина стать хорошим бейсболистом — по сходным причинам»¹⁶. А если так, то, судя по всему, появление и деятельность гения следует считать функциями культурного окружения. Удастся ли гению реализовать себя или нет - это зависит от почвы и климата культурной среды.

А теперь мы подошли к еще одному интересному моменту, т.е. к соотношению между коэффициентом культурного прогресса и фактором человеческой способности. Здесь мы имеем, с одной стороны, супрабиологический процесс, т.е. эволюцию культуры, временно-формальную последовательность экстрасоматических событий. С другой стороны, мы имеем нейро-сен-сорно-мышечно-эндокринный и тд. процесс. Культурный про-

* Но даже и в таком случае может быть место только для одного гения. Именно Дарвин, а не Уоллес завоевал признание и славу - стал краеугольным камнем здания, - хотя последний и разработал ту же самую теорию и в то же самое время.

238

цесс может, как мы уже видели, изучаться, анализироваться и объясняться посредством самого себя, независимо от человеческого организма Это, конечно, не означает того, что человек «не имеет ничего

общего» с культурным процессом; в определенном смысле у него с ним все общее. Именно человек дает культуре жизнь и делает возможным ее непрерывное существование. Но из этого еще не следует, что, анализируя происходящие в культуре перемены, мы должны принимать в расчет человеческий организм. Интерпретировать культурный процесс, не принимая в расчет человеческий организм, значит всего лишь считать биологический фактор в уравнении «человек—культура» величиной постоянной. Но если предположить, что биологический фактор не является константой, то как же тогда его изменения будут влиять на культурный процесс? Давайте исследуем эту проблему учитывая всего лишь масштаб способностей, а не их качественные изменения.

Возьмем для примера группы населения численностью 100 миллионов человек каждая. Предположим также, что способности распределяются в них скорее нормально, чем с отклонениями от нормы. Тогда если все члены общества испытывают одинаковое влияние своей культуры, то уровень культурного прогресса благодаря изобретениям и открытиям будет возрастать, если (1) возрастают средние способности или (2) общий уровень способностей повышается при том, что другие факторы остаются неизменными. Иными словами, если биологический фактор умственных способностей возрастает — или путем роста средних способностей, или благодаря повышению уровня, — то возрастает и уровень культурного прогресса. Рост будет происходить, конечно, быстрее, если возрастут как средний уровень, так и общий уровень вместо того, чтобы прогрессировало что-то одно. Это означает, что вероятность того, что в определенное время будет совершено изобретение или открытие, будет изменяться в зависимости от изменения среднего или общего уровня способностей населения при том, что все остальные факторы останутся неизменными. Таким образом, в данной культурной ситуации определенное изобретение или открытие — паровой двигатель, алфавит, клеточная основа жизни — с наибольшей вероятностью произойдет среди населения скорее с высоким уровнем средних способностей, чем с низким, в обществе скорее с высоким «потолком», чем с низким.

239

Далее мы видим, что можно установить такое отношение между экстрасоматической культурной традицией и биологическим фактором умственных способностей, которое можно было бы выразить формулой $K \times B = V$, где K — это культурная традиция, B — это биологический фактор умственных способностей, а V — это вероятность того, что произойдет определенное изобретение или открытие. Вероятность возрастает в том случае, если возрастают или K , или B при том, что другой фактор остается неизменным. Однако (и здесь мы подходим к очень интересному, но не получившему широкой оценки моменту) во всякой актуальной исторической ситуации фактор умственных способностей в течение значительного периода времени по сути дела остается неизменным. Однако культурный фактор может (а во многих случаях даже должен) и не быть неизменным. В накопительном и основанном на взаимодействии потоке культуры вероятность данного изобретения или открытия день ото дня возрастает. Благодаря накоплению фактов и совершенствованию теории определенные синтезы просто не могут не произойти. Так, если в данное время не наличествует необходимых для данного изобретения или открытия умственных способностей, то рост и прогресс культурного процесса в конце концов создадут возможность нейрологического синтеза в масштабе способностей той или иной народности. Это означает, что если людей с большими способностями в наличии не имеется, то прогрессирующий культурный процесс в свое время создаст возможность для значимого изобретения или открытия среди людей с гораздо меньшими способностями. Можно не сомневаться, что такого рода случаи происходили в прошлом неоднократно. Думается, что, исходя из наших посылок и проведенного анализа, мы имеем все основания утверждать, что все те великие открытия или изобретения, которые были когда-либо сделаны, могли бы быть сделаны и без одного-единственного «гения», т.е. без помощи любого из тех, кто поднялся выше тогдашнего среднего уровня. Короче говоря, уровень нашей нынешней цивилизации мог бы быть достигнут и представителями той расы, *максимальные* умственные способности которой были равноценны нашим *средним*. Просто-напросто культурному процессу потребовалось бы больше времени для того, чтобы достичь того уровня, на котором нервная система человека может производить синтезирование.

240

Однако на самом деле у нас есть все основания полагать, что на протяжении последних ста тысяч лет (или около того) фактор умственных способностей оставался совершенно неизменным. Во всяком случае, у нас нет свидетельств того, что на протяжении этого времени умственные способности значительно возросли*.

Дальнейшее рассмотрение нашей формулы $K \times B = V$ прояснит для нас и другие аспекты истории культуры. Как это неоднократно отмечали Морган, Крёбер, Огборн и другие, в далеком прошлом совершалось совсем немного значимых изобретений и открытий, и интервалы между ними были

намного больше. Причиной тому был вовсе не недостаток людей с высокими умственными способностями, но скудность культурных материалов и ресурсов. По мере того как благодаря накоплению, ассимиляции и синтезу поток культуры возрастает, возрастает и степень культурного прогресса. Так, изобретения и открытия были гораздо более многочисленными и частыми в великих городских, металлообрабатывающих и письменных культурах V—II тысячелетий до нашей эры, чем в период между 90 и 87 тысячелетиями до нашей эры, меж тем как в наши дни они происходят гораздо чаще, чем в более ранние времена. Поскольку изобретение и открытие являются функциями как

* И все-таки имеются некоторые свидетельства того, что в уровне умственных способностей западноевропейцев на протяжении христианской эры наблюдался упадок. По крайней мере Дарвин и Лайель считают, что масштабность и длительность уничтожения независимо мыслящих и мужественных духом людей во времена Священной Инквизиции было свидетельством порчи. Говоря об инквизиции, Дарвин писал: «В одной только Испании некоторые из лучших людей — те, кто сомневался и вопрошал, а без сомнения не может быть прогресса, — уничтожались в течение трех веков по тысяче человек в год. Зло, которое тем самым принесла католическая церковь, неизмеримо...» («Происхождение человека», гл. III). Лайель замечает, что «институты страны были устроены таким образом, что индивиды, обладающие умеренными или даже низкими способностями, имели больше шансов выжить. Таким образом Священная Инквизиция... столетиями тщательно выбирала всех гениальных людей из числа думающей части населения. .. и тысячами обрекала их на уничтожение с тем, чтобы эффективно снизить всеобщий стандарт умственных способностей» («Основы геологии», т. II, Нью-Йорк, 1883, с. 495).

241

культурной среды, так и умственных способностей, люди исключительного ума имели относительно большее значение в дикарские времена, чем во времена цивилизованные. Поскольку ресурсы культуры были более скудными, то и трудность изобретения была большей. Так, каким бы парадоксальным это ни могло показаться, Эрой Гения или Ума можно назвать скорее поздний каменный век, чем наше время, поскольку роль врожденных способностей была относительно более важной*.

* Вывод, который тут нам предлагается, прямо противоположен той точке зрения, которая в наши дни встречается широкую поддержку не только у специалистов, но и у выдающихся антропологов. Так, покойный Эдвард Сепир писал: «По мере того как общественные объединения все разрастаются и разрастаются в своих масштабах, значительно возрастает и возможность появления удивительных и влиятельных личностей. Отсюда следует, что определяющее воздействие индивидов легче доказать на более высоком, чем на более низком уровне культуры» (1919, с. 443). Придерживаться этой точки зрения — значит игнорировать эпохальные изобретения отдаленных времен и склоняться к признанию лишь известных и имеющих имена героев недавних и письменных времен.

Однако интересно отметить, что Льюису Г. Моргану, одному из первых американских антропологов, было присуще более реалистическое понимание развивающегося культурного процесса. «Человеческий прогресс от начала и до конца, - писал он, - развивался в такой прогрессии, которая если и не была строго геометрической, но была ею по сути. Перед лицом фактов это очевидно, и, теоретически, это не могло бы произойти иначе. *Всякий достигнутый факт абсолютного знания становился фактом дальнейших приобретений до тех пор, пока не была достигнута нынешняя сложность знания.* Следовательно, если в течение первого периода прогресс был по времени медленнее, то в течение второго периода - быстрее, однако относительное количество знаний в первом случае было большим, тогда как достижения и того, и другого периода рассматриваются в их отношении к сумме достижений. Можно предположить (и с точки зрения окончательного признания это не является невероятным), что прогресс человечества во времена дикарства - в его отношении к сумме достижений человеческого прогресса - был по своей степени значительнее, чем он был впоследствии в три подпериода варварства, и что, подобным же образом, тот прогресс, который был достигнут за весь период варварства, был по своей степени больше, чем он был впоследствии за весь период цивилизации» («Древнее общество», с. 38). Стоит заметить, что эти строки были написаны около 1875 г.

242

вы цивилизации — начатки механики, гончарного и ткацкого ремесел, металлообработки, истоки земледелия и приручение животных, изобретение плуга, колеса, календаря и алфавита и т.д. и т.п. — были заложены безымянными мужчинами и женщинами. По мере прогресса цивилизации делать изобретения и открытия становилось все легче*.

Если изобретения и открытия — одним словом, достижения культуры — стоит объяснять в терминах основанного на взаимодействии культурного процесса, в котором одна культурная черта воздействует на другую, что приводит к образованию видоизменений, новых сочетаний и синтезов, то тогда случаи быстрых перемен в культуре и быстрого культурного роста мы должны были бы отмечать в тех местностях или регионах, где имеет место высокая степень социального и культурного взаимодействия. Но именно этого-то мы и не обнаруживаем. Культурные изменения быстрее совершаются в центре *культурных ареалов*, чем на их периферии, и быстрее в городской, чем в

сельской местности. Культурные перемены в изолированных регионах происходят сравнительно медленно. Стоит отметить, что как в Новом, так и в Старом Свете

* На северо-востоке Южной Америки индейцы культивировали маниоку, которая в некоторых регионах была основным продуктом питания. Горечь ее вкуса объясняется присутствием в ней гидроцианистой кислоты — смертельного яда. В некоторых регионах из-за того, что почвы были разрушены человекообразными обезьянами, могла произрастать только горькая маниока. Индейцы открыли способ устранения ядовитого элемента посредством выщелачивания из ее корней мучнистого основания. После того как кислоту испарят, растворят и выделают, маниока становится и съедобной, и питательной. Можно только недоумевать, изумляясь, каким это образом аборигены обнаружили, что это можно сделать. Удивительно и то, как они эту технологию усовершенствовали! Просто поразительно, как они могли совершить столь трудное дело, зная, что по природе своей это растение ядовито, но находясь во власти всевозможных магических и мифологических суеверий и не имея понятия о химии! Возможно, это открытие оказалось бы куда проще (и даже наверняка оказалось бы таким), если бы мы располагали его полным описанием. Но даже и в этом случае мы можем — я так полагаю — считать его одним из самых трудных, хотя наверняка и не самых великих, изобретений в истории.

243

регионы, для которых характерен более быстрый культурный рост, располагались или на узких материковых «мостах», соединяющих континентальные массивы (Мексика, Средняя Америка и Анды, с одной стороны, и «Плодородный Полумесяц» - Египет и Месопотамия — с другой), или поблизости от них. Таким образом, мы можем выявить географическую, или топологическую, детерминанту инноваций в культурном процессе: уровень изобретений и открытий имеет тенденцию быть выше там, где рельеф местности и распределение ее массивов способствуют более высокому уровню социального и культурного взаимодействия. Чуть выше мы, ради поддержания дискуссии, высказали предположение, что все члены той или иной народности в равной степени подвержены одним и тем же культурным влияниям. Такая ситуация обычно преобладает на более низких уровнях культурного развития, где общество еще не разделилось на классы. Однако в более совершенных и социально стратифицированных культурах этого не происходит. Можно не сомневаться в том, что на протяжении династического периода не все египтяне находились под одинаковым влиянием египетской культуры. Большинство населения составляли сервы, рабы или люди, занятые на общественных работах. Тот страт культуры, на котором они жили и влияние которого они испытывали, был весьма отличен от той сферы, в которой обитали жрецы, правители и их ближайшие приспешники. Сходным образом и в Англии XVII в. большинство народа было совершенно неграмотным и потому почти оторвано от той культурной традиции, которая была доступна Ньютону. И хотя в настоящее время большинство жителей Соединенных Штатов и являются грамотными, они все-таки не испытывают непосредственного и действенного влияния элементов культуры тех стран, где совершаются наиболее значимые изобретения, открытия и другие достижения. А если так, то мы можем сделать следующие обобщения. 1. По мере прогресса культуры общество все больше дифференцируется и стратифицируется. 2. Это означает, что прогрессивно сокращающаяся часть населения испытывает воздействие той культурной традиции, в которой имеют место значимые изобретения и открытия. 3. Этот небольшой класс профессионалов включа-

244

ет в себя лишь часть исключительно одаренных индивидов общества, тогда как остальные заняты непрофессиональными делами. 4. А если так, то значимые изобретения и открытия делаются представителями прогрессивно сокращающейся части исключительно одаренных индивидов. Другими словами, по мере того как культура прогрессирует и общество становится все более и более дифференцированным по своей структуре и все более и более специализированным по своим функциям, становится сравнительно меньше тех исключительно одаренных личностей, которые совершают значимые культурные синтезы. Здесь, как и раньше, мы приходим к выводу о том, что по мере прогресса культуры роль исключительных способностей становится все менее значимой.

Ослабление относительной значимости биологического фактора в процессе изобретений, открытий и культурного прогресса может быть продемонстрировано и в еще одной сфере. Замечательное достижение было сделано Франклином при помощи самых скудных и самых

простых приспособлений — ключа и бумажного змея. А в наши дни для проведения исследований во многих областях требуется колоссальное и дорогостоящее оборудование — двухсотдюймовый телескоп, стотонный циклотрон. Но кто же будет пользоваться гигантскими астрономическими и физическими приборами? Неужели исключительно одаренный от природы человек годится для работы с ними больше, чем человек менее способный? Нет, это не так: все, что ему нужно, — это лишь необходимая подготовка: одних мозгов тут недостаточно. И уж наверняка индивид со средними способностями, но располагающий циклотроном, может внести сегодня в науку больший вклад, чем высокоодаренная личность с одним только бумажным змеем и ключом. Если говорить о бумажном змее и ключе, то в данном случае Франклин тут имел куда большее значение, чем наделенная такими же природными дарованиями личность имела бы в том случае, если бы в ее распоряжении был телескоп из обсерватории в Маунт-Паломар или гигантский циклотрон. *По мере возрастания технологического фактора значимость биологического фактора становится сравнительно меньше.*

Роль одаренного индивида в культурном прогрессе уменьшается по своей значимости и в другой сфере. Иссле-

245

дования быстро, так сказать, социализируются или институционализируются. Разумеется, никто и никогда не работал и не достигал чего-либо великого изолированно от других. В распоряжении Ньютона имелись результаты трудов его предшественников, и он обменивался мыслями со своими современниками, получал от них результаты измерений и другие данные. А вот в наше время исследовательская деятельность все больше и больше становится организованным совместным предприятием. В науке и в технологии на смену индивидуальным естествоиспытателям приходят огромные лаборатории и исследовательские коллективы. Примером характерной для нашего времени тенденции является разработка атомной бомбы, созданной в результате совместной деятельности десятков высокопрофессиональных разработчиков и сотен квалифицированных специалистов: явление это, конечно, драматично, но и в высшей степени знаменательно. Значимость *одного* Великого Человека становится все меньшей и меньшей, а значимость *сообщества* научных и технических работников — все большей и большей. Как это еще много лет назад отметил выдающийся немецкий ученый Вильгельм Оствальд, «в настоящее время человечество находится на той стадии развития, на которой прогресс гораздо меньше зависит от лидерства выдающихся индивидов, чем от коллективного труда всех работников»¹⁷. В наше время солист значит не так-то уж много — хотя публика и пресса все еще жадно следят за примадоннами и подогревают интерес к ним, — имеет значение весь симфонический оркестр.

А теперь мы уже можем сделать некоторые окончательные выводы.

Вывод I. Хотя мы охотно допускаем, что индивиды различаются своими природными данными, однако у нас нет иных достоверных способов обнаружения или распознавания «гениев», кроме как через их достижения. Может быть оправданным наше представление о том, что достижения Баха или Ньютона объясняются их исключительными врожденными способностями. Однако было бы неоправданным говорить, будто все те люди, которые достигли меньшего, имели пропорционально более низкие природные способности. С другой стороны, у нас есть все основания полагать, что

246

значимые синтезы культурных черт могли иметь и имели место в тех организмах, которые исключительными качествами не отличались. А если так, то мы с неизбежностью приходим к выводу о том, что психологическое определение «гения» является вторичным и ошибочным. Культурологическое определение реалистично: гений — это такой человеческий организм, в котором произошел значимый синтез культурных элементов. Однако культурологическое определение не просто в большей степени соответствует фактам, чем психологическая концепция; оно привлекает внимание к наиболее значимому из тех двух факторов, которые сопряжены с великими изобретениями и открытиями, — т.е. к биологическому и культурному фактору. Психологическая концепция гения говорит нам всего лишь о том, что один организм совершенней другого, хотя во многих случаях она не может нам достоверно объяснить, с каким именно организмом мы имеем дело. Однако психологическая интерпретация не скажет нам того, достигнет ли на самом деле превосходный организм чего-либо великого или же погибнет «немой, бесславный Мильтон». А вот культурологическая интерпретация объясняет нам, каким образом,

почему и когда появляется гений; она демонстрирует те элементы и процессы, которые приводят к появлению гения, и показывает, каким образом все это происходит. Стоит отметить также и то, что культуролог о нейроанатомии гения знает почти столько же, сколько и психолог, т.е. фактически ничего.

Вывод 2. В ходе процесса «человек—культура» фактор врожденных умственных способностей должен был возрастать (и, возможно, и впрямь возрастал) с тех пор, как человек обрел способность к артикулируемой речи. Представляется по крайней мере разумным предположить — хотя это с трудом согласуется с предшествующим выводом, — что *Homo sapiens* обладает врожденными способностями более высокого уровня, чем те, которыми обладал *Pithecanthropus erectus*. Таким образом, рассматривая, как на протяжении миллиона лет эволюционировало уравнение «человек—культура», мы можем предположить определенное абсолютное возрастание величины биологического фактора. Однако мы не располагаем свидетельствами того, что на протяжении последних ста — или хотя бы последних пятидесяти — тысяч лет произошло сколько-нибудь ощутимое возрастание умственных

247

способностей. И однако в течение этого времени имело место заметное культурное развитие. Поскольку значимое изобретение или открытие является функцией совместного действия организма и культуры, то роль организма — и, соответственно, исключительно одаренного индивида — по мере развития и прогресса культуры по сравнению с культурным фактором уменьшалась. Причиной этого является не только возрастание величины культурного фактора — как в абсолютном, так и в относительном смысле, — но также и тот факт, что дифференциация социальной структуры и образование наделенных своими собственными функциями классов свели на нет возможность значимых достижений для все большего числа исключительно одаренных от природы организмов: безграмотный крестьянин не может изобрести систему исчисления — какой бы превосходной ни была кора его головного мозга.

Вывод 3. Процент открытий и изобретений в любое данное время детерминирован не только процентом исключительно одаренных мужчин и женщин среди населения, но и количеством элементов в культурном континууме и скоростью их взаимодействия. Однако ускорение культурного развития, отмечаемое в разные периоды истории человеческой культуры, следует объяснять не повышением общего уровня умственных способностей или увеличением процента высокоодаренных индивидов; нет, это ускорение следует рассматривать в терминах или увеличения количества элементов культуры, или увеличения скорости их взаимодействия, или и того и другого вместе. Чем больше имеется черт или чем выше скорость их взаимодействия (или и то и другое вместе), тем большим является и количество культурных синтезов — изобретений и открытий — при том, что остальные факторы остаются неизменными.

В значительной степени наши рассуждения строились до сих пор на рассмотрении тех выдающихся достижений в науке, философии или искусстве, успех в которых зависит как от имеющегося в наличии культурного материала, так и от врожденных способностей. Но что можно сказать об истории и политических событиях? Не изменяет ли Великий Человек течение событий одной лишь силой своей личности? Была бы история Европы между 1798 и 1815 гг. такой,

248

какой она была, если бы не было Наполеона? Разве Юлий Цезарь не изменил весь ход европейской истории? Разве, спрашивает Сепир, исполнение закона в Новом Орлеане не было бы другим, если бы не было некоего корсиканца?

Мы охотно допускаем, что Цезарь, Наполеон, Чингисхан и многие другие стали значимыми факторами истории*. Однако мы вовсе не хотим принимать те выводы, которые многим хотелось бы из этого извлечь. Доказать, что тот или иной индивид в череде исторических событий был человеком выдающимся, значит, по мнению многих ученых, доказать его гениальность, его необыкновенные способности, силу его характера, его колоссальное величие. В подтверждение своего мнения они говорят, что история делается людьми и что великие перемены могут осуществляться только людьми громадных способностей. Но вот этого-то мы допустить и не можем. Дурак может повлиять на ход истории так же легко и так же глубоко, как и гений. Если сумасшедший дорвется до управления железнодорожной стрелкой или если пьяный стрелочник забудет ее закрыть, то поезд потерпит крушение и премьер-министр погибнет по дороге на международную конференцию. И вот тогда ход истории изменится. Если бы Ленин и его соратники в 1917 г. погибли бы в железнодорожной катастрофе по пути из Швейцарии в Россию, то итог большевистской революции мог бы стать совершенно другим. Если бы Линкольн прожил на

пять лет больше, то реорганизация Юга пошла бы, вероятно, другим путем. Однако нашелся Джон Вилькинс Бутс, эта темная личность, и он «изменил ход» истории.

Более того: нет нужды даже и в том сумасшедшем, который искажает ход истории, потому что изменить его мо-

* Выражение «значимые факторы истории» мы предпочитаем расхожей фразе «изменили ход истории», поскольку она не только представляется антропоморфичной, но и предполагает такой ход событий, который человек может изменить извне, - если, конечно, он достаточно «велик». Но ведь бессмысленно же говорить, будто барометр «изменяет ход погоды»! Барометр является составной частью метеорологического процесса. Так и Великий Человек не «изменяет хода истории» извне: он является ее составной частью.

249

жег любой случай, причиной которого может стать все что угодно. Крыса может заразить царя тифом; белка может стать причиной короткого замыкания линии электропередачи; из-за свиньи может сойти с рельсов поезд, а из-за вспышки молнии может упасть аэроплан. Если бы некоей корсиканской девушке не случилось бы на деревенском празднике встретить смуглого парня, то не возникло бы и той генетической комбинации, которая стала Наполеоном. А между его появлением на свет и его коронацией произошло великое множество чисто случайных происшествий! Можно вспомнить и то изречение, что если бы нос Клеопатры был всего на полдюйма длиннее, то был бы иным и весь ход римской и египетской истории. Да и Дарвин в своем автобиографическом очерке рассказывал нам о том, что капитан Фицрой, «пламенный последователь» мистика и физиономиста Д.К. Лаватера, чуть-чуть не запретил Дарвину присоединяться к экспедиции на «Бигле» только потому, что ему не нравилась форма носа Дарвина! «Он сомневался, — писал Дарвин, — что человек с таким, как у меня, носом, быть столь энергичен и решителен, как это необходимо для такого путешествия». Если бы одержала верх френология Фицроя, то весь ход истории науки мог бы стать другим. Как это со всей очевидностью показывает детский стишок о той цепи событий, которые последовали из-за потери гвоздя от подковы, великие последствия могут проистекать от тех событий, которые в иных отношениях тривиальны и незначительны. А если так, то влияние на ход истории вовсе не является доказательством гениальности или колоссальных способностей. Тот полоумный, по вине которого погиб Цезарь, исторически столь же значим, как и сам Цезарь. Можно не сомневаться в том, что во главе великого правительства или политического движения должна стоять личность, наделенная огромными природными способностями; общества и общественные движения для достижения своих целей часто избирают превосходные инструменты. Однако зачастую случай и обстоятельства приводят к тому, что место всемогущего правителя занимает посредственность, но точно так же случай и случайность могут привести к его низложению и гибели.

Вопрос о значении Великого Человека в истории был так затемнен потому, что обернулась неудачей попытка раз-

250

граничить историю и эволюцию или, точнее сказать, временной и временно-формальный процесс. Как мы уже указывали в другом месте¹⁸, многие антропологи совершенно неспособны провести это простое разграничение. Временной процесс, или «история», — это хронологическая череда событий, каждое из которых уникально. Проводя понятийный анализ, мы отделяем эти события от их матрицы — от совокупности событий. Временно-формальный, или эволюционный, процесс является такой чередой событий, в которой и время, и форма равнозначны: одна форма вырастает из другой *во времени*.

Временной процесс характеризуется случаем, и потому он в высшей степени непредсказуем: никто, например, не мог бы предсказать, что Бутс убьет Линкольна или что, когда он нажмет на гашетку, его пистолет выстрелит или не выстрелит. А вот временно-формальный процесс может быть детерминирован: здесь предсказание в высшей степени возможно. При распаде радиоактивного вещества одна стадия детерминирует следующую, а ход изменений (равно как и их количественные параметры) можно предсказать. Короче говоря, мы можем предсказать ход эволюции, но не истории.

Важность разграничения между историей и эволюцией и его значение для понимания роли Великого Человека в истории прекрасно иллюстрируются тем спором, который Крёбер и Сепир вели о «суперорганическом»¹⁹. Крёбер выдвигает тот аргумент, что если бы Дарвин умер во младенчестве, то и прогресс, и ход развития биологической теории были бы во многом такими же, какими они и были. Сепир это оспаривает, спрашивая, было ли бы исполнение закона в Новом Орлеане в наше время тем же самым, если бы не было Наполеона. Оба оппонента совершенно справедливо высказывают свои притязания. Однако, к несчастью, они говорят о разных вещах.

Одно дело — рассматривать детерминистский эволюционный процесс, и другое дело — исследовать случайный ход истории. В эволюционном процессе индивид имеет сравнительно несущественное значение, как на этом настаивает Крёбер и как об этом со всей очевидностью свидетельствуют феномены многочисленных и одновременных, но независимых открытий и изобретений. Однако в череде тех случайных происшествий, кото-

251

рые и являются историей, индивид может иметь громадное значение. Но из этого вовсе не следует, что именно поэтому он является «гением» или исключительно способной личностью. Гусь, который спас Рим, в историческом плане имел гораздо большее значение, чем многие из тех императоров, которые Римом правили.

Мы прошли долгий путь с тех пор, как Уильям Джеймс спорил по вопросу о гении с Гербертом Спенсером, Джоном Фиске и Грантом Алленом. Причины и масштабность деяний гения уже не кажутся теперь такими же загадочными и непредсказуемыми, какими они казались Джеймсу и многим другим со времен Джеймса. Наука о культуре, возникновение которой во времена Джеймса было таким трудным, смогла объяснить и сделать понятной целую область человеческого опыта, непостижимую для психолога. В наше время проблему гения понять совсем нетрудно.

Как мы уже указывали, не имеет смысла определять гения психологически — по крайней мере, постольку, поскольку это относится к истории культуры. Многие люди с исключительными природными способностями никогда не достигают ни признания, ни славы. И с другой стороны, многие из тех, кому мы обязаны выдающимися достижениями, были людьми всего лишь со средне-высокими или даже с посредственными природными способностями. Было бы неразумно делать тот вывод, будто заметные достижения должны предполагать природные способности высокого уровня.

Предположив, что умственные способности равномерно распределяются в человечестве по эпохам, территориям и расам (а это предположение подтверждается свидетельствами палеонтологии, нейроанатомии и психологии), мы можем фактически исключить биологический или психологический фактор из рассмотрения причин и масштабности действий гения и работать с одним только культурным фактором. Мы, разумеется, можем допустить, что *если остальные факторы будут оставаться неизменными*, то богато одаренный от природы индивид имеет больше возможностей стать признанным гением, чем человек с меньшими способностями. Однако другие факторы неизменными не являются; по сути дела, они столь изменчивы, что оказавшийся в благоприятной ситуации индивид с более

скудны-

252

ми способностями может иметь гораздо больше шансов стать «гением», чем гораздо более одаренный от природы человек, оказавшийся, однако, в неблагоприятном — с точки зрения культуры — положении. И поэтому мы можем сказать только то, что *в конечном счете*, а не в любом отдельном случае, гений, скорее всего, будет человеком скорее с превосходными, чем со средними природными способностями.

Гений — т.е. тот, кто становится признанным гением, — это такая личность, в которой произошел значимый синтез элементов культуры. Иными словами, он является функцией своей культуры. Если количество элементов невелико, течение медленно, а потоки изолированы, то гениев будет немного и появляться они будут редко. Если же культурная традиция богата и разнообразна, течение быстро, а скорость взаимодействия высока, то гении будут появляться чаще и в большем количестве. Гении с легкостью появляются на вершинах культурного развития, но редко — на его склонах или плато. Один вид почвы или климата будет способствовать появлению гения, а другой — нет. «Тайна» того, почему гении «столь исключительно, судя по всему, избыточны» во времена «подъема человеческой деятельности», является, как сказал Джеймс, «почти такой же глубокой, как и овечья тайна того, почему великие реки текут мимо великих городов». Он совершенно прав в той мере, в какой речь идет о глубине тайны, но, к несчастью, здесь он поставил телегу впереди лошади — т.е. города перед реками. Вовсе не избыток «гениев» приводит к «подъему человеческой деятельности» (т.е. к периодам расцвета в культурном развитии), но совсем наоборот: именно великие периоды культурного развития и процветают, и выражают

себя в гениальных людях. И эпохи великого развития должны объясняться культурологически, а не психологически.

А что касается приписывания «гениальности» тем людям, которые «изменили ход истории», то, как мы видели, с тем же успехом изменить его может идиот или гусь. В таком контексте значим не высокий или низкий уровень способностей, но стратегическое положение в движущейся конstellации событий. Даже самая ничтожная вещь или самое ничтожное обстоятельство может изменить ход истории.

253

Объяснять историю культуры психологически — значит, несомненно, полагаться на тайну, апеллировать к случаю и для объяснения значимых событий и эпох взывать «к этой невидимой и не поддающейся воображению игре сил в нервной системе». «Самое большое, что только может предсказать социолог, — говорит Джеймс, — это то, что *если* гений... укажет путь, то общество наверняка по нему пойдет». Однако культуролог — благодаря тому, что он работает на супрапсихологическом, супрасоциологическом уровне культуры, и благодаря тому, что он объясняет культуру посредством культуры, — дает ей реальное объяснение. И, объясняя культуру, он объясняет тем самым как причины, так и масштабность деятельности гения.

Глава девятая

Эхнатон: великий человек против процесса культуры

«А если так, то это только кажется, будто законодатели, государственные деятели, религиозные лидеры, первооткрыватели и изобретатели и впрямь формируют цивилизацию. Те глубинные, слепые и непонятные силы, которые формируют культуру, формируют еще и так называемых творческих лидеров общества - и формируют их столь же существенно, как они формируют массу человечества. Прогресс — в той мере, в которой он может считаться таковым объективно, — это нечто такое, что само себя создает. Мы его не делаем».

А. Л. Крёбер¹

I

Всякому живому организму противостоит внешний по отношению к нему мир. Этот внешний мир в самом полном смысле этого слова организму чужд, а зачастую и враждебен. И все-таки необходимо — чтобы жить, чтобы выживать, — достигать согласия со своей средой. Приспособиться к окружающей среде — значит в какой-то мере взять ее под контроль (по крайней мере, с точки зрения организма — приспособление никогда не бывает всецело пассивным). Успешное приспособление означает выживание, а выживание означает господство — господство организма над внешним миром.

От этого положения всего лишь один шаг до существующего у человеческого рода представления о том, будто и внешний мир, и происходящие в нем события являются не более чем реализацией идей и эмоций, проецируемых из сознания Бога или из сознания человека. Идеи приходят сначала: они являются изначальными семенами, перводвигателями. Выходя из сознания, они принимают форму звезд и планет, животных и растений, орудий и сооружений, обрядов и институтов. В начале была Идея. А Идея

255

находит свое выражение в Слове, и Слово становится не только плотью (Ин. 1, 14), но и землей, небом и всем творением. Да будет свет — и был свет. Внешний мир — это не более чем проекция сознания Бога.

Такое представление о вселенной и о реальности распространено повсеместно. Мы видим, что в Египте оно выражено в концепции бога Пта. В начале своей жизни Пта был покровителем архитекторов и ремесленников, однако в конце концов он стал тем высшим сознанием, от которого производны все вещи: «Мир, и все, что в нем есть, существовало как мысли в его сознании, а его мыслям, равно как и его планам зданий и произведений искусства, было нужно лишь то, чтобы их выразили в произнесенных словах, — и тогда они примут такую же конкретную форму, как и материальные реальности»².

Что происходит с богами, то происходит и с людьми — в соответствии с нейросимволической образностью той расы, которая называлась «народом-мыслью». Подобно тому как боги создают и приводят в движение свои миры с помощью мысли и слов, так формируют свои миры и люди. С помощью колдовства и обряда, с помощью словесных формул и действий — а иногда всего лишь концентрацией сознания и воли — они могут вызывать дождь, изменять ход солнца в небе, исцелять больных, поражать своих врагов, вызывать рост урожая, регулировать собственный образ жизни и, наконец, находить безопасный путь в Страну

Мертвых.

Однако таким образом под контролем человека оказывается не один только внешний мир, мир природы. Его собственный мир, его общество, его культура и его история подчинены его воле даже еще больше, поскольку неужели не очевидно, что они им созданы, неужели не очевидно, что они - всего лишь выражения его мысли и его желаний? Таковы представления «народа-мысли».

Однако все люди не равны между собой - даже и на уровне первобытного общества.

Некоторые из них являются лучшими шаманами, чем другие; у них больше «силы». На более высоких уровнях культуры мы обнаруживаем вождей и жрецов, затем — королей и императоров, пап и монархов. Бог Пта в личностях художников, ученых, законодателей, правителей, генералов, пророков

256

и изобретателей производит из себя новые орудия и приспособления, новые кодексы и институты, новые способы жизни. Прогресс в культуре — это всего лишь результат деятельности относительно малочисленных одаренных индивидов. По мере прогресса культуры возрастает значение и исключительной личности; великие культуры могут создаваться лишь Великими Людьми. Подобно Яхве, создавшему свет лишь тем, что он его назвал, Великие Люди создают общество и историю своей гениальностью. Таков словесный тропизм.

П

В Египте в ХТV в. до христианской эры произошли важные события. На передний план вышел монотеизм, объявив войну старому политеизму. Были упразднены все боги кроме одного, и его сделали Господином всего. Храмы были закрыты, жрецы — изгнаны, а их земли и доходы конфискованы. Была построена новая столица. Правление было реорганизовано. Произошли заметные перемены в искусстве. Весь строй Египта изменил свой облик, и, как утверждают, тогдашние события оказали глубокое влияние на нашу сегодняшнюю жизнь. Как же все это произошло? Что стало причиной этого переворота, который потряс Египет до самого основания и воздействие которого продолжает ощущаться даже и по сей день? Один из ответов таков — Эхнатон. Этот гений — благодаря своему мировоззрению и своей интуиции — стал провозвестником новой философии и нового образа жизни и благодаря одной только воле и решительности преобразовал подвластный ему народ. Так, по крайней мере, нам говорили.

Нет необходимости говорить, что не все исследователи египетской истории доверяли столь простому объяснению. Много было и таких (а в последние годы — особенно), кто энергично отстаивал значимость культурных сил в историческом процессе. Об их исследованиях мы еще упомянем позже.

Социальной науке зачастую отпускали ее грех бесплодности и бессилия. Делали это те, кто, симпатизируя ей, указывает на то, что исследователь социальной сфе-

257

ры не располагает, подобно физика, лабораториями, и потому не следует ожидать, будто он создаст такие теории, которые могут выдержать проверки этими методами. Однако это оправдание не только ложно, но и сбивает с толку. Это, конечно, правда, что социолог, *в отличие от физика*, не располагает лабораториями. Однако он располагает лабораториями в ином и в самом настоящем смысле. История и этнография дают социологу то, что равноценно лабораториям физика. Как человеческий организм реагирует на полиандрию, на тещ, на деньги, на спектроскопы, на святую воду, на правительственное регулирование цен; как люди будут жить в пустыне, тундре или джунглях; какое воздействие окажет технологический прогресс на жизнь общества и философию? Ответы на эти и на тысячи подобных им вопросов можно получить посредством изучения тех бесконечно разнообразных обстоятельств и условий, при которых человек жил на этой планете в течение последнего миллиона лет. Если бы социолог мог проводить свои эксперименты так, как это делает физик или психолог, проводящий опыты на крысах, то было бы трудно вообразить такое испытание, которому племя, всякая культура не были бы подвергнуты во всякое время и во всяком месте. Скудность собранных социальной наукой данных объясняется не отсутствием лабораторий, но незнанием того, как пользоваться находящимися в распоряжении ресурсами.

Древний Египет — это великолепная лаборатория, в которой социолог может проверять многие теории. Он был достаточно изолирован, отрезан от соседей пустынями, горами и морем. И следовательно, оставался относительно незатронутым внешним влиянием. Мы располагаем прекрасными свидетельствами - и археологическими, и документальными — истории и культурного развития Египта на протяжении нескольких десятков веков. Страна была богата природными ресурсами — в противоположность, к примеру сказать, Австралии, — так что мы можем наблюдать рост культуры начиная с весьма примитивного уровня и до уровня одной из величайших цивилизаций Древнего мира. Таким образом, мы можем изучать живой культурный процесс на адекватной по размеру сцене и на фоне тысячелетий. Мы можем получить сведения и об использовавшихся материалах, и о ресур-

258

сах — как природных, так и культурных. Мы можем рассмотреть все изменения одно за одним. Мы можем проследить все развитие шаг за шагом. Мы можем увидеть, как один фактор влиял на другие. Мы можем подсчитывать и оценивать. Короче говоря, мы можем сделать почти все то, что делает в своей лаборатории ученый-физик — за исключением повторения эксперимента. Таким образом, Египет для нас — это своего рода опытное поле, на котором можно проверить многие теории социальной науки.

Мы можем выделить два основных типа исторических интерпретаций — *психологический* и *культурологический*. Наиболее заметной чертой психологической интерпретации является обычай объяснять исторические события через личности выдающихся индивидов, однако она предполагает еще и обращение к «характерам» народов или рас и даже к таким вещам, как «дух времен». Культурологический тип интерпретации предполагает объяснение истории через *культурные* силы и процессы, через поведение, через человеческую душу, но не через технологии, институты и философские представления. Так войдем же теперь в нашу лабораторию и воспользуемся ею для оценки тех теорий, которые создаются ради объяснения великих философских и политических событий, имевших место на протяжении жизни Эхнатона. Обратимся сначала к психологической интерпретации.

III

Ту великую религиозную и политическую революцию, которая охватила Египет около 1380 г. до н. э., представляли нам как дело *одного человека* — Эхнатона. «До Эхнатона, — говорит Брэстед, — всемирная история была лишь не встречающим сопротивлением дрейфом традиции. Все люди были лишь каплями воды в великом потоке. *Эхнатон был первым индивидом в истории*». И, говорит Брэстед, Эхнатон совершил эту революцию тем, что навязал внешнему миру свои собственные идеи - идеи, рожденные в его собственном сознании: «*Сознательно и обдуманно, посредством умственного процесса, он завоевал свое положение, а потом встал прямо перед лицом традиции и отшел ее в сторону*»³ (курсив автора).

259

Но одних только идей было недостаточно; здесь требовались еще и властная сила, и энергия. Нам говорили, что Эхнатон обладал и этими качествами тоже. «Он обладал неограниченной личной силой характера». Он «был совершенно убежден в том, что ему по силам полностью переделать мир религии, мышления, искусства и жизни одной лишь несокрушимой волей совершить это... На всем лежит отпечаток его индивидуальности. Люди вокруг него должны были, не оказывая сопротивления, покоряться его негибкой воле... Придворные чиновники слепо следовали за их юным царем, почтительно внимая каждому его слову». Х.Р. Холл интерпретирует египетскую историю посредством то прибывающих, то убывающих умственных способностей, достигших своей «кульминации под властью необыкновенно умного» Эхнатона. «Его правление было самой первой эпохой власти идей независимо от условий и желаний народа» (Брэстед). Революцию Эхнатона «можно приписать лишь индивидуальному гению в высшей степени исключительного человека» (Гардинер). Александр Море утверждает, что «Аменофис ГУ [Эхнатон] был тем человеком, который изменил направление естественного течения событий»⁴.

Для Е.А. Уоллиса Буджа Эхнатон был «религиозным фанатиком — нетерпимым, гордым и упрямым, но честным и искренним». Никто, говорит он, «кроме безумца, не был бы столь слеп перед фактами, чтобы попытаться ниспровергнуть Амона и его культ». Джеймс Байки увидел в нем человека с «беспощадно ясным умом», хотя и в высшей степени нетерпимого. «Отчетливо

понимая, — пишет он, — что универсальность его божества означала монотеизм, он понял также и то, что при его безраздельном поклонении истине тут не может быть места терпимости по отношению к беспечным старым культам других богов». Одним словом, великий переворот в Египте был совершен страстью человека к истине и его благоговейным отношением к логике. Г. Штейндорф и К.С. Сил рассматривают Эхнатона как, «вероятно, самого обаятельного человека из тех, кто когда-либо сидел на троне фараонов». Он обладал «мистическим темпераментом» и «в высшей степени целеустремленным характером». Стоило ему только однажды «выбрать себе цель, он упорно ее преследовал и, не испы-

260

тывая колебаний, достигал ее со всем фанатизмом». Х.Д.С. Пендлебури, отвергший мнение Брэстеда о том, что Эхнатон был «первым индивидом в истории», тем не менее считает его человеком, обладавшим «необыкновенным характером» и ставшим «первым из известных нам бунтарей, первым человеком *со своими собственными идеями...*»⁵ (курсив автора).

Эхнатон, говорят нам, произвел революцию не только в теологии, но и в искусстве. Эхнатон открыл новую эпоху в живописи и скульптуре, которую связывают с его правлением. Он же сам стал и ее лидером: «Совершенно очевидно, что работавших при дворе Эхнатона художников он учил сам, добиваясь, чтобы их резцы и кисти рассказывали о том, что эти люди видят своими глазами». Брэстед полагает, что замечательный гимн Атому «был, вероятно, написан самим царем»⁶.

Некоторым исследователям Эхнатон кажется личностью столь замечательной, что они не могут поверить, чтобы он был нормальным человеком. «Эхнатон преследовал свои цели столь бессмысленно и слепо, с таким лихорадочным фанатизмом», что, по ощущению Брэстеда, «в этом необыкновенном человеке было что-то болезненное и ненормальное, что заставляет предполагать в нем даже и душевную болезнь». Вейгалл полагает, что «Эхнатон был эпилептиком и страдал от галлюцинаций»⁷.

Конечно, имеются и некоторые факты в поддержку той теории, что Эхнатон был не совсем нормальным. В современных ему произведениях искусства (а они, как уже говорилось, отличались натурализмом и реализмом) царь зачастую изображался уродливым и ненормальным.

«Царь проповедует возвращение к природе, заставляет художника работать с живой моделью и велит, чтобы с его скульптурного портрета (экземпляры таких изображений были обнаружены) соскребали глину, чтобы можно было убедиться в том, что его черты воспроизведены верно...

Скульпторы достоверно воспроизводили его выступающую вперед нижнюю челюсть и его удлинённый выпуклый череп — даже и тогда, когда впоследствии эти уродства были еще больше усугублены болезнью»⁸.

В последние годы жизни Эхнатона его, согласно Море, изображали «округлившимся и женоподобным, с внешне-

261

стью гермафродита — с выпуклой грудью, с широкими бедрами, с чересчур округлыми ягодицами, что заставляет заподозрить в нем человека болезненного, с каким-то патологическим пороком»⁹.

Некоторые исследователи замечательный и необычный характер Эхнатона пытались объяснить ссылками как на *расу*, так и на психологию: они уверяли, что он не был чистокровным египтянином. Так, Вейгалл напоминает нам о том, что «никогда нельзя забывать, что в жилах царя текло много чужой крови». Это помогло ему выделиться среди «суеверных египтян, [у которых] никогда не хватало оригинальности». Море также отмечает, что к крови Эхнатона «примешалась арийская кровь, впоследствии усугубленная сирийским потомством Ти»: этим объясняется расовая основа царя¹⁰.

Итак, мы располагаем объяснением египетской истории этого периода. На сцену выходит феноменальная личность — человек, обладавший такой гениальностью и силой воли, что он вышел за границы нормы и самолично преобразовал религию, социальную организацию и искусство великого народа. Таким образом, мы имеем здесь теорию, которую необходимо проверить в нашей «лаборатории».

IV

Прежде чем вернуться в саму по себе нашу лабораторию, которой является история культуры Египта (такой, какой она нам известна благодаря археологическим изысканиям и документальным исследованиям), давайте кратко рассмотрим все то, что нам известно об

эволюции культуры вообще и о природе подобных Египту обществ в частности. Человек начинал свой путь как человекоподобное существо, которое уже научилось говорить. От всех остальных животных видов он отличался способностью к артикулируемой речи. Именно эта способность и преобразовала непостоянный, не способствовавший к накоплению навыков и непрогрессивный процесс использования орудий человекоподобными в непрерывный и про-

262

грессивный процесс накопления и совершенствования человеческого рода. Артикулируемая речь преобразовала также и общественную организацию этого одаренного примата и, благодаря принципу взаимодействия как способа жизни и безопасности, создала возможность для фактически неограниченной социальной эволюции. И наконец, благодаря языку и речи человек получил возможность накапливать опыт и знания в такой форме, которая облегчала их передачу и способствовала максимальному использованию.

Как мы уже видели, именно способность использовать символы (а наиболее важной и характерной формой их выражения является артикулируемая речь) и создала возможность как для возникновения культуры, так и для ее последующего роста. Однако символы не сообщают прогрессу культуры мотивирующей силы, источником которой может быть только энергия - энергия в том смысле, в каком этот термин использует физик. Всякая жизнь основана на преобразовании энергии. Организмы получают возможность существовать, получая свободную энергию от неживых систем и включая ее в свои собственные живые системы. Культура — это совокупность присущих человеку способов добычи энергии и включения ее в работу ради обеспечения безопасности человеческой жизни. Культура растет и развивается по мере обнаружения способов получения большего количества энергии на человека в год и по мере обнаружения более эффективных способов передачи этой энергии. Животноводство, земледелие, использование силы воды и топлива в двигателях вкупе с бесчисленными изобретениями и усовершенствованием орудий и механических приспособлений — все это характеризует рост культуры в том виде, в каком она прогрессировала благодаря успехам технологии.

Эволюция общества отмечена двумя великими стадиями — первобытной, или племенной, и гражданской, или национальной. Племя и клан характерны для первобытного общества (хотя клан никоим образом и не универсален), а политическое государство характерно для *гражданского общества*. Первобытное общество основано на родственных узах, а гражданское общество - на отношениях собственности и территориальных различиях.

263

Структурно первобытное общество было относительно однородным, тогда как гражданское общество более разнообразно*.

Переход от первобытного общества к гражданскому произошел благодаря техническому прогрессу или, точнее, благодаря развитию земледелия, дополнявшемуся — хотя и не повсеместно — приручением животных. Успехи в искусстве земледелия привели к появлению такой цепи последовательных явлений: увеличение объемов продовольствия — увеличение численности населения — увеличение плотности населения и размеров политических группировок — изменение направленности человеческого труда от производства продовольствия к специализированным искусствам и ремеслам — новый тип обмена и распределения благ — появление денег и рынка, экономических классов и т.д.

Дифференциация структуры и специализация функций в гражданском обществе требовали возникновения особого механизма для координации различных сегментов и классов общества и для их интеграции в согласованное и эффективное целое. И такой механизм интеграции был создан. Им стало «Государство-Церковь», т.е. механизм, обладающий и светским, и церковным аспектами.

Функцией государства-церкви является сохранение целостности общества и его защита как от распада в результате действия внутренних сил, так и от разрушения со стороны сил внешних. Другими словами, этот интегрирующий механизм должен, с одной стороны, осуществлять координацию различных элементов общества — групп занятости, социальных слоев и классов — и гармонически соотносить их друг с другом и, с другой стороны, обеспечивать безопасность жизнь общества и защи-

* Классическая формулировка этого тезиса содержится в книге Льюиса Г. Моргана «Древнее общество» (Нью-Йорк, 1877), с. 6. Об этом различии Радклифф-Браун писал: «Мы и впрямь должны согласиться с Морганом в том, что переход от более низких форм цивилизации к более высоким формам - таким, как наша собственная, - был по сути своей переходом от общества, основанного на родстве, к государству, основанному на политической организации». - «Некоторые проблемы социологии банту» («Исследования банту», октябрь 1922), с. 40-41.

264

щать его от вторжения соседей. У этого интегрирующего механизма имеется множество форм. Церковь и государство, жрец и царь могут либо структурно различаться, либо существовать в одном лице. И, разумеется, существует множество степеней наложения этих функций друг на друга или их разграничения. Однако повсюду в гражданском обществе — будь то среди майя или инков в Новом Свете или в Месопотамии, Индии или Китае в Старом Свете — мы обнаружим этот фундаментальный механизм координации, интеграции и регулирования. И в нем всегда представлены эти два аспекта - светский и церковный. Обнаруживаем мы его и в Древнем Египте.

Однако, прежде чем вновь обратиться к истории культуры самого Египта, приведем еще одно наблюдение: в тех гражданских обществах, где светский и церковный аспекты механизма интеграции различаются структурно, всегда существует соперничество — соперничество, которое зачастую оборачивается ожесточенной борьбой за власть. И это, разумеется, неудивительно. Ведь и церковь, и государство заняты одними и теми же задачами, выполняя в отношении социального организма одну и ту же функцию, т.е. функцию интеграции, координации и регулирования. Как это однажды проницательно заметил Франклин Д. Рузвельт, «то человеческое образование, которое мы называем правительством, с помощью социальных и экономических средств преследует ту же самую цель, которую церкви преследуют с помощью средств социальных и духовных»¹¹. А если так, то понятно, какова здесь основа соперничества. И церковь, и государство обладают своим собственным «священным интересом»; и церковь, и государство стремятся усилить свою власть. А результатом зачастую становится ожесточенная борьба. Тут нам сразу же вспоминается борьба между английским королем Генрихом VIII и Римской церковью, а также занявшая несколько столетий европейской истории борьба церкви с государством. Вспоминаются нам и диатрибы Томаса Джефферсона против священников и церквей, а также попытки не только отделить церковь от государства в Америке, но и лишить церковь власти. Вспоминаем мы и то, что Пий IX в своем так называемом «силлабусе о заблуждениях» «призвал к полной независимости Церкви от го-

265

сударственного контроля, отстаивая необходимость продолжения светской власти Римского Престола».

Позиция Римской церкви по этому спорному вопросу была прекрасно изложена в следующих словах преподобного Г. Харрингтона:

«Наше общество — христианское, и духовная власть в этом обществе обладает верховным характером благодаря ее величайшему достоинству и еще более великому значению ее деятельности. Во всех тех разногласиях, которые возникают между духовными и светскими правителями, судьями должны выступать именно духовные, поскольку духовенство не может, не изменив Христу, позволить, чтобы что-либо земное, каким бы важным оно ни было, вмешивалось в дело спасения. А потому если правители церкви считают, пусть даже и ошибочно, что этому препятствует политика тех или иных светских временных властей, то законопослушные христиане должны этому решению подчиниться»¹².

Существуют многочисленные примеры политических действий, предпринимавшихся церковью в качестве прямого противодействия государству. Упомянем только некоторые: Иннокентий III аннулировал Великую Хартию; Иннокентий X объявил Вестфальский договор недействительным; Пий IX осудил Австрийскую конституцию 1868 г; до 1904 г. церковь запрещала итальянским католикам принимать участие во всяких парламентских выборах.

Мы были свидетелями той ожесточенной борьбы, которая в последние годы велась в Мексике между церковью и государством. Предмет спора формулировался, разумеется, в религиозных терминах. Однако всякий, кто понимает ситуацию, знает, что здесь речь идет о том, кто именно будет править Мексикой, - клерикальные политики-ультрамонта-ны или представители светской,

национальной политической машины.

И наконец, нам стоит привести случай с Россией. При царях церковь и государство работали рука об руку. Церковь обладала обширными угодьями и другой собственностью, ежегодно получая от государственной казны субсидии в миллионы рублей. Когда к власти пришли большевики, они сразу же лишили церковь ее *политических* функций. Знаменательно отметить, что до той поры в России не раз-

266

давалось сколько-нибудь существенных протестов против «*религиозного* преследования». При царях религиозная свобода едва ли существовала. Периодически проходили погромы, во время которых гибли тысячи людей чужой веры. А при Советах религиозной свободы стало больше (была введена свобода исповедовать любую веру, свобода верить и отправлять культы, как кому нравится), чем это было когда-либо прежде при старом режиме. Но почему же тогда духовенство — католическое, протестантское и иудейское — подняло такой шумный протест? Ответ очевиден: церковь была лишена своих политических функций, что было сопряжено для духовенства с фактической потерей источников своих доходов*. Большевики пытались отсечь церковное ответвление механизма интеграции нового общества. Однако интересно отметить, что в последние годы церковь была возвращена в Россию и опять утвердила себя в качестве механизма интеграции. Сегодня церковь является «самой мощной, объединяющей силой гражданской жизни советского общества», — как недавно во время своего визита в Москву сказал митрополит Вениамин, номинальный глава Русской православной церкви в Америке. Любопытно отметить, что «безбожная, антирелигиозная, марксистская» Россия соответствует той модели, которая является общей для всех националистических государств: механизм интеграции, центральная нервная система, имеет как духовную, так и светскую стороны.

А теперь давайте вернемся к истории культуры Египта и проследим за теми отношениями между церковью и государством, между жрецом и царем, которые существовали там на протяжении столетий.

В эпоху Древнего царства (2800-2250 гг. до н. э.) лидирующую роль играло государство, фараоны.

Процитируем Брэстеда:

* Во время моего путешествия по России в 1929 г. я посещал действующие церкви многих религий. И некий представитель духовенства пожаловался мне: «Мы не можем жить на *копейки*!»

267

«...В начале национальной истории возникла государственная форма религии, верховную роль в которой играл фараон. А если так, то теоретически именно он один и почитал богов, однако фактически в каждом из многочисленных храмов страны он был по необходимости представлен верховным жрецом»¹³.

Различные храмы и их духовенство кормились за счет принадлежащих им земельных угодий и за счет тех пожертвований, которые поступали им из доходов царя. Помимо своих религиозных и церемониальных обязанностей жрецы занимались и управлением этими угодьями, и сбором доходов с тех земель, на которых они жили.

Через несколько веков, в эпоху Среднего царства, или феодальной эры, несмотря на некоторое увеличение размеров храмов, «официальный культ существенно не изменился, и все еще не существовало многочисленного класса жрецов»¹⁴.

Однако основа для прихода к власти духовенства существовала еще долго: ею было их владение землями, которые находились под их контролем и продукцию которых они присваивали. Вдобавок к этому они получали частые жертвования из царской казны. Храмы, разумеется, налогом не облагались. А если так, то жрецы находились в благоприятном положении: они могли приумножать свои богатства путем их накопления и распространения и, по мере увеличения богатств, обретать все больше и больше политической власти.

В эпоху Империи, в ее первый период (начинающийся с Ахмоза I, который около 1546 г. до н. э. завершил изгнание гиксов), духовенство добилось значительной власти и богатства. Вот что говорит об этом Брэстед:

«Естественным следствием того, что во времена Империи в храмах скопились несметные богатства, стало то, что жречество стало профессией, а не служением, время от времени совершаемым мирянами, как это было во времена Древнего и Среднего царств. По мере увеличения численности жрецов они обретают все большую и большую политическую власть, тогда как рост храмовых богатств требует — для соответствующего управления ими — настоящей армии храмовых чиновников всех типов, что было неведомо в прежние времена простоты»¹⁵.

268

Но дело было не только в том, что храмы становились все богаче, а жрецы — все могущественнее: они

еще и объединялись:

«До той поры жрецы разных святилищ никогда не были соединены никакими должностными узлами, существуя лишь в отдельных и совершенно обособленных общинах без всякого взаимодействия. Теперь же все эти корпорации жрецов были объединены в огромную священническую организацию, которая охватывала всю страну. Глава государственного храма в Фивах, верховный жрец Амона, был также и верховным главой этой огромной корпорации, а потому его власть стала несравненно большей, чем власть его прежних соперников»¹⁶.

Таким образом, мы обнаруживаем, что класс жрецов становится богатым, могущественным и организованным. Жрецы приближали то время, когда, как мы еще увидим, они смогут угрожать верховенству самого фараона.

Некоторое представление об укреплении политической силы жрецов мы можем получить на примере того случая, который произошел в правление Тутмосидов. В годы угасания Тутмоса I один из его сыновей, рожденный царю безвестной наложницей, - Тутмос III — был возведен на престол в результате «глубоко драматического государственного переворота», совершенного жрецами Амона и в храме этого бога. В последовавших за этим битвах за престол между Тутмосом III и его единокровным братом Тутмосом II и между Тутмосом III и его единокровной сестрой и женой Хатшепсут жрецы играли огромную роль. Удерживаемая сначала Тутмосом III в тени, Хатшепсут в конце концов добилась верховной власти: в этот ранг она была возведена группой, наиболее могущественным членом которой был Хапусенеб, являвшийся и верховным жрецом Амона, и визирем одновременно. «Таким образом в своем лице он соединил всю власть административного правления с властью сильной жреческой партии»¹⁷.

Эти события произошли примерно за сто лет до времени Эхнатона. Во время правления Аменхотепа III, отца Эхнатона, один из верховных жрецов Амона по имени Птамос был также и одним из двух великих визирей царства. Дру-

269

гой визирь занимал должность главного казначея. В течение этого правления жрецы Амона получили некоторый — хотя и не полный — контроль над добываемым в Судане золотом. Используя заклинания, употреблявшиеся при погребальных обрядах (Ыке), жрецы «овладели способами приобретения богатства и влияния, которыми они не преминули воспользоваться в полную силу»¹⁸. Таким образом, мы видим, что власть жрецов возрастала. В царстве они занимали самые важные посты, близкие к положению самого царя. Должность главного казначея царства занимали верховные жрецы Амона, что способствовало сосредоточению в их руках огромной власти, — власти, которая все усиливалась благодаря контролю над поставляемым из суданских рудников золотом. Эти жрецы могли ставить и низвергать царей. Им оставалось сделать только один шаг — захватить трон для себя. Брэстед полагает, что отец Эхнатона «наверняка предпринимал те или иные попытки для того, чтобы сбросить руку жреческого сословия, столь тяжело лежащую на скипетре, поскольку он заменил Птамоса визирем, который не был верховным жрецом Амона». А Пит полагает, что «вполне возможно, что усиление власти жрецов стало тем обстоятельством, которое ускорило — если вообще не вызвало — религиозную революцию Эхнатона». Вот что происходило в тот период, когда родился Аменхотеп ГУ¹⁹.

VI

Аменхотеп IV родился примерно около 1409 г. до н. э. Он был сыном Аменхотепа III и царицы Ти. Возраст, в котором он взошел на трон в качестве соправителя своего отца, по разным оценкам колеблется от девяти до двадцати четырех лет. В первые годы его правления — согласно мнению тех, кто полагает, что он взошел на трон ребенком, — государственными делами вершила его мать. «Все намерения и начинания осуществляла Ти, правившая Египтом в течение нескольких лет после смерти мужа, - полагает Уоллис Будж, - и юный царь делал — по крайней мере, в течение какого-то времени — то, что говорила ему мать». Глэнвилль также полагает, что «Ти, очевидно, в той или иной мере

270

контролировала его до тех пор, пока он не покинул Фивы». Хотя Аменхотеп III и оставался в живых вплоть до десятого года правления Эхнатона, в течение этого времени его здоровье было плохим, и, судя по всему, он мало занимался управлением. Подтверждением этого служит тот факт, что его имя было вычищено из надписей шестого года правления Эхнатона²⁰.

К тому времени, когда Аменхотеп IV вступил на престол, верховный бог Атон почитался уже очень давно. Атон был не кем иным, как прежним богом солнца, Ра, - но в новой роли. Других богов пока что еще терпели, что, однако, встречало все растущую неприязнь жрецов, а в особенности жреца Амона. Аменхотеп ГУ построил для своего бога новую столицу, Ахетатон, изменил свое имя на «Эхнатон»*, закрыл храмы других богов, лишил жрецов имущества, конфисковал их земли и доходы и начал устанавливать новый режим - как религиозный, так и политический. Все это происходило на шестом году его правления.

Можно себе представить, что правление Эхнатона было полно волнений. Он был занят не одной только ожесточенной борьбой с могущественным сословием жрецов, но и, закрыв храмы, вызвал негодование и противодействие многих других классов - таких, как торговцы, ремесленники, актеры, писцы и даже пастухи и крестьяне, поскольку старый режим обеспечивал их занятость. Конечно, у царя-еретика была группа преданных последователей, которых он щедро награждал за верность и поддержку. Будучи столь занят внутренней революцией, внешним делам Эхнатон уделял мало времени (а то и не занимался ими вовсе). Вследствие этого среди египетских вассалов в Азии вспыхнуло восстание, во время которого особенно наступательно и агрессивно проявили себя хиттиты. На двенадцатом году правления Эхнатона его мать Ти, проживавшая в Фивах, посетила Ахетатон, причем на сей раз она, возможно, подстрекала его к действиям против восставших вассалов, к более умеренной внутренней политике и даже, может быть, к компромиссу со жрецами Атона. Во всяком случае, Эх-

271

нагон предпринял кое-какие меры против бутовщиков за границей и стал принимать меры к примирению у себя дома. Сменхкара, «возлюбленный» Эхнагона и тогдашний его соправитель, был послан в Фивы договариваться о примирении со жрецами Амона²¹. Однако на сей раз раздоры возникли в собственном доме царя. Хотя Эхнатон, судя по всему, и желал заключить компромисс, Нефертити, его жена, этого не хотела. Во всяком случае, она впала в немилость или была отлучена от своего мужа и вместе с некоторыми могущественными сторонниками удалилась на жительство в северную часть города, где и выстроила для себя дворец. Политическая структура распалась и дома, и за пределами страны.

Эхнатон умер в Ахетатоне около 1369 г. до н. э.; Сменхкара, соправитель, умер почти в то же самое время в Фивах. На престол вззошел девятилетний мальчик Туганхамон. В то время партия жрецов стремительно набирала силу. Новый царь быстро понял, что он может удержаться на престоле только в том случае, если «придет к соглашению с поборниками традиционной веры», т.е. со жрецами. Он был вынужден покинуть свою столицу в Ахетатоне и перевести свой двор в Фивы. Он был вынужден отказаться от ереси Эхнатона и «официально признать себя приверженцем... Амона». Соответственно этому он изменил и свое имя, став Туганхамоном («Прекрасное в жизни — это Амон»). В манифесте он говорит о своем почитании «отца моего Амона» и о своих благодеяниях его жрецам. Он «воздвиг памятники всем богам, изваял их статуи из чистого золота, восстановил их святилища... наделил их неоскудевающими пожертвованиями, осыпал их божественными приношениями для ежедневной службы и снабдил их провизией для земной жизни»²². Триумф жрецов был фактически полным. Туганхамон правил всего девять лет. Его последователем стал Аи, член двора Эхнатона. Но и он тоже прожил недолго. Египет погрузился в состояние безвластия. Даже и Фивы стали добычей банд грабителей. Таков был конец восемнадцатой династии.

В конце концов из этого хаоса и смятения возникли закон и порядок, организатором которых сделался человек, ставший на долгие годы важной фигурой в управлении Египтом. И человеком этим был Хармхаб. Он был главнокомандующим армией при Эхнатоне и Туганхамоне и в качестве представителя царя достиг в империи положения, выше ко-

272

торого было только царское. Однако, несмотря на это, Хармхаб так никогда и не обратился к религии Атона. Он не уехал в Ахетатон со своим царем, но остался в Мемфисе, где у него была резиденция. «Он остался верен старым богам, а в особенности — божеству — покровителю его родного города и Амону»²³. Именно поэтому его и приняли жрецы Амона. Благодаря их поддержке и поддержке армии, которая уже находилась под его контролем, он и вззошел на престол. Церемония возведения на престол была фактически осуществлена самими жрецами Амона²⁴. Некоторые исследователи утверждали, что свое новое положение он узаконил женитьбой на сестре Нефертити, однако Александр Шарфф говорит, что «навряд ли» этого не было и что это предположение возникло в результате ошибки перевода²⁵. Поскольку Хармхаб пришел к власти благодаря поддержке жрецов, то нет ничего удивительного в том, что он продолжил начатую Туганхамоном реставрацию. Фактически как только его правление было приведено в рабочий порядок, он сразу же энергично принялся за восстановление храмов и за возвращение жрецам их прежнего положения, их богатства и власти.

«Он восстановил храмы начиная от болотистых низовий Дельты до Нубии. Он изваял все их изображения в еще большем количестве, чем прежде, сделав их еще более прекрасными... Он поднял из руин их храмы, он изготовил сотни изваяний в точном соответствии с их телесным обликом и отделал их великолепными дорогими камнями. Он разыскал те места, где в его стране находились святилища богов, и, восстановив их, сделал их такими, какими они были в самом начале. Он повелел приносить им ежедневные приношения. Все священные сосуды в их храмах были отделаны серебром и золотом.

Он направил туда служить и жрецов для исполнения обрядов, и самых лучших воинов своей армии. Он возвратил им земли и скот, он снабдил их всем необходимым»²⁶.

Хармхаб попытался стереть все следы эпохи ереси. Он стер вырезанные на памятниках имена Эхнатона, Туганхамона и Аи и велел вписать вместо них свое собственное имя. Он считал себя прямым наследником Аменхотепа III, как если бы Эхнатона и его преемников никогда не существовало.

273

В Фивах Хармхаб снес храм Атона и оставшиеся от него материалы использовал для расширения храма Амона. Подобным образом был разграблен и храм Атона в Ахетатоне, чтобы получить строительные материалы. «Надгробие Эхна-тона было разрушено, а его рельефы соскоблены резцом. Да и надгробия служившей ему знати были таким же образом осквернены. Были предприняты все усилия для того, чтобы стереть все следы правления такого вот человека, а когда в ходе судебных процедур возникала необходимость цитировать документы или указы его правления, то его называли "этот преступник из Ахетатона"». О благоденствии и могуществе жрецов во времена Хармхаба прекрасно свидетельствуют слова Неферхотепа, жреца Амона: «Сколь изобильны владения того, кому известны дары этого бога (Амона), царя богов! Премудр тот, кто знает его; осыпан милостями тот, кто служит ему; заступничество распростерто над тем, кто следует ему»²⁷. Неферхотеп «в то время принимал богатейшие знаки милостей царя».

Как замечает Брэстед, триумф Амона был тогда полным.

VII

А теперь мы проследим за развитием тех отношений, которые на протяжении еще нескольких веков складывались в Египте между церковью и государством.

Девятнадцатая династия начиналась войной за возвращение власти в Азии. За ними последовали кампании в Израиле и против ливанцев. Со смертью Меренптаха, сына Рамзе-са II, страна опять фактически погрузилась в анархию, от которой она избавилась в 1200 г. до н. э., в годы правления Сет-накта, основателя двадцатой династии. Сетнакт вззошел на престол при поддержке жрецов - «этого богатейшего и могущественнейшего сословия Египта». Рамзес III, наследник Сетнакта, был полностью во власти жрецов. Храмы, говорит Брэстед, «быстро становились серьезной политической и экономической угрозой». Однако Рамзес не мог сделать ничего иного, как только с самой расточительной щедростью²⁸ ссыпать богатства царствующего дома в сундуки духовенства.

Ясное представление о богатстве и власти жрецов во времена Рамзеса III (1198— 1167 гг. до н. э.) мы можем получить

274

из того инвентарного перечня папируса Харриса, в котором перечисляется почти все, чем обладали храмы Египта:

«...Им принадлежало более ста семи тысяч рабов... по всей вероятности, один человек из пятидесяти был рабом какого-либо храма. Таким образом, храмы владели двумя процентами населения. Что касается земельной собственности, то духовенству принадлежало около трех четвертей миллиона акров, т.е. около одной седьмой (или свыше четырнадцати с половиной процентов) всей обрабатываемой в стране земли... Жрецам принадлежало около полумиллиона голов... крупного рогатого скота; их соединенный флот насчитывал восемьдесят восемь судов, примерно пятьдесят три мастерских и верфи... тогда как в Сирии, Куше и Египте они владели в общей сложности ста шестьюдесятью девятью городами. А когда мы вспомним, что вся эта огромная собственность в стране площадью менее чем в сто тысяч квадратных миль и с населением от пяти до шести миллионов жителей была полностью свободна от налогообложения*, станет очевидным, что экономическое равновесие государства было под угрозой»²⁹.

Среди жрецов жрецы бога Амона заметно выделялись как самые богатые и самые могущественные из всех. Их имущества и доходы уступали лишь имуществам и доходам царя. «Политическая власть, которой обладало сословие жрецов, контролировавших столь огромные богатства, — говорит Брэстед, — стала с тех пор той силой, которую не мог игнорировать и фараон. Фараон не продержался бы у власти долго, если бы он не шел на компромиссы и на постоянные перемирия со жрецами»³⁰.

Порою царская сокровищница бывала пустой, тогда как храмы ломились от богатств. Сохранился рассказ о том, как рабочие, занятые на общественных работах во времена правления Рамзеса III, голодали до тех пор, пока, отчаявшись, не собрались перед конторой хозяина и не потребовали хлеба в зерне — своего пайка. «Так что пока занятые на общественных работах голодные бедняки стояли у дверей пустой сокровищницы, амбары богов рыгали от переедания»³¹.

* Это может быть преувеличением; см. Эдгертона, 1947, с. 157.

Во время коронации Рамзеса IV был обнародован «подробный перечень всех пожертвований, пожалованных... [Рам-зесом III] всем и каждому из больших и малых храмов страны». «Таким образом новый царь задумал подтвердить права духовенства на его владение собственностью и заручиться их влиятельным благорасположением для поддержки собственного правления... По мере того как авторитет государства становился все слабее... власть и престиж Амона и его жрецов пропорционально возрастали. Все важные общественные и частные дела регулировались и разрешались или жрецами, или оракулом, который действовал... в императорском храме...» Как говорит Брэстед, «государство быстро приближалось к такому положению, когда его главной функцией должна была стать функция религиозная и жреческая, а присвоение царской власти верховным жрецом Амона должно было совершиться в высшей степени естественно и просто»³².

Это произошло незадолго до того, как этот переход власти к жрецам совершился фактически. В царствование Рамзеса XI верховным жрецом Амона в Карнаке был назначен человек по имени Григор. Вскоре он стал вице-королем Нубии и главнокомандующим армии. Чуть позже он присвоил себе должность визиря Верхнего Египта. Теперь он «объединил под своей личной властью все высшие духовные, военные и гражданские функции государства. Ему оставалось сделать всего только шаг до того, чтобы низвергнуть бессильного Рамзеса XI и занять его престол. Посредством этого акта узурпации (в 1085 г. до н. э.) секулярное государство империи фараонов было сведено в могилу, а на его месте возникло клерикальное государство, верховную власть в котором осуществлял главный бог Фив посредством его жрецов»³³. Теперь триумф жрецов был полным.

VIII

Каким бы индивидуалистическим ни был Эхнатон, каким бы огромным ни был его ум и какой бы неукротимой ни была его воля, местом его действия была страна с великим народом, с богатой и достигшей зрелости культурой, и мы можем предположить, что она оказала на его жизнь такое же сильное влияние, как, судя по всему, сильно изменил

276

окружающий его мир и он сам. А если так, то давайте обратимся теперь к изучению отношений между Эхнатом и историей культуры Египта.

С самого начала понятно, что события, которыми было отмечено правление Эхнатона, никоим образом не новы. Более того: они являются всего лишь частью того процесса, который задолго до рождения Эхнатона протекал столетиями. Речь идет о философской тенденции к монотеизму и о многовековом соперничестве между царем и жрецом. Нет сомнения, что ярче и драматичнее всего этот культурный процесс выразился при Эхнатоне, однако в нем нет ровным счетом ничего оригинального.

В течение нескольких веков до рождения Эхнатона религиозная философия в Египте развивалась в направлении монотеизма. Религиозная философия представляет собой отражение реального мира; теология народа эхом повторяет доминирующую ноту его земного образа жизни. Пастушеская культура должна была найти свое отражение в образе Доброго Пастыря и его стада; в эпоху строительства соборов Бог видится Великим Архитектором; в эпоху торговли Бога представляют с бухгалтерской книгой, куда он вносит записи о моральных долгах и кредитах; подчеркнутое внимание к системе прибыли и та лихорадочная торговля, которая требуется для того, чтобы заставить эту систему функционировать, вызывают к жизни образ Иисуса как суперторговца*, тогда как в эпоху науки Бог становится «богом закона и порядка (Милликен), Великим Ученым, расхаживающим по своей космической лаборатории и проводящим эксперименты».

В Древнем Египте теологическое мышление находилось, как об этом хорошо сказал Брэстед, «в тесных и трепетных отношениях с политическими условиями»³⁴. В самый ранний период существовало множество богов, многие из которых были *местными* божествами или покровителями ма-

* См. книгу Брюса Бартона «Человек никого не знает», в которой Иисус изображается «радостным, веселым парнем — совершенной копией предприимчивого дельца из "Ротари-клуба" Джазтауана» (Бирд, «Подъем американской цивилизации», II, однотомное издание, Нью-Йорк, 1930, с. 729). ** См. «Живые философии» (Нью-Йорк, 1931, с. 44). Бог Милликен-на очень похож на некоего физика, лауреата Нобелевской премии.

277

леньких царств. По мере прогресса политического объединения Египта некоторые из самых значительных богов становились *национальными* божествами. По мере того как под управлением сильного единоличного правителя нация становилась все более и более интегрированной, возникала тенденция к превращению одного из богов в верховного бога. Возвышение Ра, бога солнца, стало заметным во времена пятой династии, а когда к власти пришла двенадцатая династия, его главенство уже не оспаривалось. Жрецы других богов, «...горя желанием добиться для своего собственного — может быть, чисто местного — божества части той славы, которая приходилась на бога солнца, постепенно обнаружили, что их бог был всего лишь одной из форм и одним из имен Ра, а некоторые из жрецов зашли так далеко, что их

теологизирование обрело практическое выражение в имени бога. Так, например, жрецы Себека, бога-крокодила, который вначале не имел никакой связи с богом солнца, стали называть его Себек-Ра. Подобным же образом и Амон, до тех пор безвестный местный бог Фив, добившийся некоторого превосходства благодаря политическому возвышению города, стал с той поры солярным богом, и, как правило, его жрец называл его Амоном-Ра. В этом движении были заключены начатки тенденции к пантеистическому солярному монотеизму, развитие которого мы еще проследим вплоть до его примечательной кульминации»³⁵.

Идея Маат возникла из идеи передачи личностных качеств (или чего-то осуществляемого индивидами) чему-то соответствующему национальным масштабам - «духу и методу *национального* руководства и контролю над человеческими делами... сопряженным с моральной убежденностью. Таким образом была впервые создана сфера универсальных ценностей, и, создавая представление о божественном правителе такой сферы, египтяне двигались по пути к монотеизму»³⁶.

Однако представление о верховном божестве, власть которого простиралась до отдаленнейших уголков земли и охватывала собой все земли и народы, не могло сформиро-

278

ваться до тех пор, пока власть Египта оставалась ограничена пределами долины Нила. В эпоху Пирамид бог солнца правил лишь одним Египтом, и в гимнах дню он воспевался как страж его границ, «где он строит врата, которые препятствуют всем посторонним входить в его нерушимые владения». Однако после побед Египта за пределами страны и в эпоху Империи положение изменилось. Тогда верховный бог Египта стал Господином Вселенной. Как это лаконично выразил Брэстед, «монотеизм — это не что иное, как империализм в религии»³⁷.

Таким образом, мы видим, что в течение нескольких столетий кряду до времен правления Эхнатона религиозная философия в Египте развивалась в направлении монотеизма по мере того, как происходили политическое объединение и имперская экспансия Египта. И, как мы уже видели, соперничество между церковью и государством, между жрецом и царем уже существовало задолго до того, как родился Аменхотеп ГУ.

Но в чем же тогда заключалось новаторство Эхнатона? «По сути ни в чем», — придется ответить нам. Тенденция в направлении монотеизма уже существовала, но только в последние годы своего правления Эхнатон сделал последний логический шаг и попытался упразднить всех иных богов, кроме Атона. Как сказал Брэстед, «все это монотеистическое движение является кульминацией признанного еще в древности морального порядка, который был установлен египетскими мыслителями эпохи Пирамид, создавшими царство универсальных этических ценностей». Атон, бог солнечного диска, во времена правления отца Эхнатона имел уже такое большое значение, что в Фивах был воздвигнут храм в его честь. Даже и «полное имя нового божества — "Ра-Гарахути, ликующий на небосклоне своем во имя Шу, являющегося солнечным диском" -следует приписать не Эхнатону, но его отцу или даже одному из предшествующих царей». И впрямь: «наиболее поразительным фактом», имеющим отношение к различным именам нового божества, «является то, что они стали воплощением еще одной попытки увековечить существовавшее в прежние века поклонение солнцу». Составленный самим Эхнатоном гимн Атону, согласно мнению многих авторов (которые, впрочем, должны очень хорошо знать,

279

что речи современных глав государств зачастую пишутся другими), был, по мнению Пита, замечательным, но не оригинальным. Два архитектора Аменхотепа III, пишет он, уже посвятили гимн богу-солнцу, который был «ближайшим провозвестником гимна Эхнатона солнечному диску... Идеи... [выраженные в последнем] вовсе не новы, по сути дела не новы и те фразы, в которых воплощены эти идеи». Да Эхнатон не был и первым из тех, кто стер имена своих соперников с общественных памятников: в феоде Тутмозидов это делалось свободно»³⁸.

Борьба со жрецами была острой и тогда, когда Эхнатон взошел на престол. Мы уже видели, что во времена его отца, Аменхотепа III, жрецы Амона занимали высокие должности, угрожая безопасности его престола. Брэстед сказал о них, что, когда Эхнатон взошел на престол, они обладали богатством и властью. «Они сделали Тугмоса III царем, и если бы с помощью одного из имевшихся в их распоряжении средств они бы могли свергнуть с престола юного мечтателя [Эхнатона], то они, безусловно, сделали бы это при первой же возможности». И Море тоже рассматривает предпринятые Эхнатоном решительные шаги в качестве попытки «сломить власть жрецов Амона, чтобы они не смогли свергать царей с престолов»³⁹.

Престолу грозила опасность его захвата жрецами, и нет необходимости предполагать, что именно

новая философия, вызревшая в сознании подрастающего гения, ускорила действия против жрецов и храмов — тем более что эта философия не нова. Было бы разумней предположить, что это было смелым и решительным шагом, предпринятым светскими властями в целях самозащиты, самосохранения. Закрытие храмов и конфискация их земель и доходов было политическим действием вдвойне эффективным: это одновременно и укрепило бы престол, и ослабило бы его соперников. Знаменательно отметить, что вовсе не *жрецы* нового бога Атона унаследовали имени Амона. Сам Эхнатон был Первым пророком Атона, и в этом своем качестве он взял под свой контроль несметные богатства своего бога. «Это присвоение собственности храмов, — замечает Море, — свидетельствует о том, что именно скрывалось под религиозной революцией — экономические и политические цели перелома»⁴⁰. Вероятно, отнюдь не

280

в первый раз битвы за земную власть велись под знаменем идеологии небесного и уж, наверняка, не в последний. А если так, то разрыв между Эхнатомом и жрецами был не более чем кульминацией многовекового соперничества и состязания между дворцом и храмом. Учитывая все возрастающую власть жрецов, царю было необходимо предпринять решительные действия, если он собирался сохранить свою независимость. Для светских властей это было вопросом жизни и смерти. А великолепным предлогом и оружием для этого стала набирающая силу философия монотеизма. Но здесь речь шла всего лишь об используемых средствах: это не было причиной. Позиция, которой по этому спорному вопросу некоторые исследователи придерживаются, довольно курьезна. Так, как мы уже видели, Пит полагает, что «усиление власти жрецов... было тем обстоятельством, которое ускорило — *если не породило актуально* — религиозную революцию Эхнатона»⁴¹ (курсив автора). И однако на следующей же странице он пишет, что объяснение революции как борьбы между жрецами и царем является «только умозаключением». Однако он признает, что «особый гений» Эхнатона — о котором *мы абсолютно ничего не знаем непосредственно* — был одной из причин революции! И в другой своей статье Пит также не принимает во внимание политического аспекта революции и изображает Эхнатона богословом⁴². Неудачу революции Эхнатона он объясняет конфликтом философских систем, а не столкновением политических сил⁴³. Но *почему* религия Атона потерпела неудачу? Почему ей не удалось одержать верх над старыми верованиями? А вот этого теория Пита не объясняет. Уоллис Будж говорит, что Эхнатон потерпел поражение потому, что «его религия не апеллировала к традиции, религиозным инстинктам и тем чувствительным струнам [какими бы они ни были. — Л.Э.У.], которые уже существовали у египтян»⁴⁴. Но не в этом ли заключается сам спорный вопрос? *Почему религия Эхнатона не смогла апеллировать к египтянам?* Сказать, будто теологическая революция потерпела поражение потому, что новая вера не смогла завоевать себе приверженцев, значит просто сказать, что она потерпела неудачу. Это все равно, что сказать, что огонь погас потому, что он перестал гореть.

281

Таким образом, мы видим, что те, кто интерпретирует революцию, произведенную правлением Эхнатона, в качестве философского или богословского предприятия, объясняют политические события ссылками на соперничающие философские системы, но самих этих философских систем они не объясняют. Наша теория объясняет и то и другое. Борьбу между Эхнатомом и жрецами она объясняет ссылками на структуру гражданских обществ и функцию Государства-Церкви как интегрирующего и регулирующего механизма. Тем самым философские системы объясняются в качестве инструментов, использовавшихся в этой борьбе жрецами и царем. Философия Эхнатона потерпела крах потому, что политическая и экономическая власть жрецов оказалась сильнее, чем власть партии фараона.

В этой связи мы можем дать оценку и тесным отношениям между царицей Хатшепсут и Сененмутом. Штейн-дорф и Сил задаются вопросом о том, что могло побудить Хатшепсут осыпать этого человека почестями и милостями. «То, каким образом он выковал узы, тесно связавшие его с его царственной возлюбленной... остается темной страницей истории»⁴⁵, — говорят они. А вот нам кажется, что наша теория может бросить свет и на эту темную страницу. Хатшепсут была не только узурпатором. Она была еще и женщиной и потому не смогла бы взойти на престол бога-мужчины. Сененмут «в ранней юности поступил на службу в храм Амона в Карнаке и в течение долгого времени успешно занимал ряд важных постов». Короче говоря, он был изворотливым и удачливым политиком сословия жрецов и могущественным членом их партии. Хатшепсут нуждалась в помощи для того, чтобы захватить и удержать трон. Сененмут привлек на ее сторону помощь могущественного сословия жрецов. Хатшепсут щедро наградила

его за эту поддержку. В свете нашей теории отношения между ними кажутся вовсе не темными, но довольно ясными.

Жрецы и цари служат своим собственным интересам точно так же, как и всякий другой класс общества. Когда их интересы расходятся, они начинают друг с другом бороться, как это имело место в случае Эхнатона и Генриха VIII. Но вот когда каждый может действовать в своих собственных интересах с помощью другого, они будут сотрудничать, как это имело место в случае с Хатшепсут и Сененмутот.

282

IX

Но какую же роль играл сам Эхнатон в волнующих событиях времени его правления? Как мы уже видели, многочисленные авторы говорят нам, что этот юный гений, трудясь фактически в одиночку, и начал эту революцию, и совершил ее благодаря своему рвению и своей неукротимой воле. Но ведь это же чистой воды логическое умозаключение! Что мы *непосредственно знаем* о действиях Эхнатона и какие неоспоримые выводы можно извлечь из известных фактов?

Во-первых, если мы примем принадлежащую Элиоту Смиту оценку того возраста, в котором он умер, - оценку, основанную на изучении предположительно принадлежащих ему остатков скелета, - то окажется, что в год своего восшествия на престол Эхнатон был всего лишь мальчиком девяти или, самое большее, тринадцати лет. А если так, то «революция» вполне могла происходить в ту пору, когда ему было от пятнадцати до девятнадцати. То, что все это мог совершить юноша — «даже при том, что молодые люди на Востоке рано достигают зрелости», — казалось столь невероятным, что профессор Пит заметил: «Все до одного археологи отказываются признать столь невероятный факт»⁴⁶. Именно поэтому они оказали давление на Элиота Смита с тем, чтобы он поднял возраст Эхнатона. И он поднял его от двадцати шести до тридцати, хотя в то время «и не был готов идти дальше». Однако позднее его убедили в том, что Эхнатон страдал от болезни *Dictocia*, «одним из главных симптомов которой является неправильное соединение костей... окостенение уже не является доказательством возраста»⁴⁷. Так что теперь археологи могут приписывать Эхнато-ну столько лет, сколько им хочется!

Точка зрения, согласно которой на протяжении ранних лет своего царствования Эхнатон *должен* был быть уже не мальчиком просто *потому*, что в то время происходили необыкновенно важные события, кажется просто курьезной. Неужели жизнь великой нации должна остановиться, неужели время истории должно замереть до тех пор, пока юные цари не подрастут? Почти повсеместно признается, что Туганхамон, когда он взшел на престол, был всего лишь девятилетним мальчиком. Ньюберри полагает, что в то время «личность Аи дол-

283

жна была доминировать в политических делах Египта». Штейндорф и Сил допускают, что царственный отрок «был полностью подконтролен Аи», а Пендлебури полагает, что влияние Нефертити на Тутанхамона вынуждало его хранить верность новой религии, пока она была жива. Но если в случае с Тутанхамоном мы видим мальчика-царя при реальном правлении других, то почему бы этого не могло быть в случае с Эхнатоном? В этой связи мы можем напомнить о том, что Людовик XIII, король французский, взшел на престол в возрасте девяти лет, а Людовик XIV — только пяти. Петр Великий взшел на престол десятилетним, а шведский король Карл XII — весьма «поздно», т.е. в пятнадцать лет⁴⁸.

Говоря о Хатшепсут, Брэстед считает само собой разумеющимся, что ее поддерживала мощная группировка знати и чиновников и что она служила им средством достижения их собственных интересов. Он указывает на то, что «благополучие, а возможно, и жизнь этих людей отождествлялись с успехами и властью Хатшепсут, а потому они тщательно заботились о сохранении ее положения»⁴⁹. Это звучит разумно и соответствует всему тому, что мы знаем о правящих кликах, где бы они ни существовали, - от Юлия Цезаря до Гитлера, Сталина или Франклина Рузвельта. Один человек может возглавлять правительство номинально, однако без помощи и поддержки могущественной группы близких ему политиков никто — будь он царь, папа, президент или диктатор — не может долго удерживаться у власти.

Очевидно, что такого рода группа окружала и юного Эхнатона. Брэстед замечает, что, каким бы идеалистом и мечтателем ни был Эхнатон, «прежнюю политику фараонов он понимал достаточно хорошо для того, чтобы знать, что членов своей партии он должен поддерживать материальными наградами». Многочисленные рельефы изображают Эхнато-на награждающим своих последователей золотом и почестями за их верность. Визирь Рамос изображен «осыпанным дарами фараонов в награду за его преданность». На одном из рельефов Эхнатон, его жена и дочь изображены осыпающими золотом Мериру (а он стал верховным жрецом Атона) «по случаю особого успеха во время ежегодного

сбора податей с храма...» «Изобильны те награды, — восклицает Мерира при вступлении в должность верховного жреца, — которые раздает Атон, когда он доволен». А другой из помощников Эхнато-
284

на с обескураживающей искренностью говорит: «Сколь счастлив тот, кто внимает науке жизни!»⁵⁰ Все это звучит странно знакомым. Эта картина Древнего Египта не покажется таинственной никому из тех, кому известно, как действуют политические машины американских городов и штатов, или кому хоть что-то известно об организации и поведении правящих клик где угодно в мире — правящих клик с их общностью интересов и наградами за «верную службу» и поддержку. Не имеет значения, был ли Эхнатон доминирующей фигурой или всего лишь номинальным главой. В любом случае мы имеем дело с властвующей, правящей кликой. Они обладают властью, они держат под контролем богатства, они делят награбленное. Это старая, знакомая модель. Брэстед и Вейгалл пытаются придать религиозный и философский вид этой компактной и маленькой политической машине, которая и правила Египтом, и его эксплуатировала. Вейгалл рассуждает о наградах, которыми осыпались те, у кого было достаточно ума, чтобы постичь те возвышенные понятия, которые внушал Эхнатон, а Брэстед говорит о «ядре тех людей, которые реально оценили идеальные аспекты учения царя». Однако сквозь идеологические одежды политической машины столь явственно проглядывает ее скелет, что становится очевидным: они оба вынуждены были признать, что многих сторонников Эхнатона гораздо больше, по всей вероятности, заботило в высшей степени земное желание земных богатств и почестей, чем возвышенное мировоззрение⁵¹.

Предпринимались все усилия для того, чтобы возвеличить оригинальность и уникальность Эхнатона и подчеркнуть его индивидуальную значимость в истории культуры Египта. Он был всего лишь мальчиком, когда взшел на престол, и всего лишь подростком, когда произошла «революция». «Если же вспомнить совершенные детьми чудеса и тех детей-проповедников, которые, несмотря на свое малолетство, приводили в волнение слушателей, — пишет Вейгалл, — то можно поверить тому, что восемнадцати-девятнадцатилетний юноша замыслил построить новый город» и основать новую ре-
285

литию. Вейгалл не приводит каких-либо конкретных примеров чудес, совершенных детьми: возможно, он имел в виду отрока-Иисуса, проповедующего взрослым⁵².

Для подтверждения представления об Эхнатоне как о феноменальном человеке обычно ссылались на его анатомические и психологические особенности. «Череп у него был неправильной формы, — говорит нам Вейгалл, — и царь, судя по всему, время от времени страдал от эпилептических припадков». А еще он думает, что у юного царя случались галлюцинации. Эпилептиками были некоторые из великих людей — Мухаммед и Наполеон, например. От галлюцинаций часто страдают религиозные лидеры. Если, следовательно, Эхнатон был эпилептиком, подверженным галлюцинациям, то это можно считать указанием на то, что он был человеком в высшей степени необычным, — по крайней мере, такой вывод очевидно напрашивается⁵⁰.

Но есть ли основание для предположений Вейгалла? Ни скульптуры, ни рельефы, ни предполагаемая мумия Эхнато-на не позволяют сделать вывод о том, что он страдал от эпилепсии или был подвержен галлюцинациям. Да и современные ему источники не содержат фактов, которые подтверждали бы эти предположения.

Правда, имеются некоторые свидетельства, которые указывают на то (или, по крайней мере, дают серьезные основания полагать), что в некоторых отношениях Эхнатон был личностью патологической, хотя свидетельства эти недостоверны, в некоторых моментах противоречивы и уж наверняка неубедительны.

Статуи и рельефы, согласно Море, изображают Эхнато-на времени его восшествия на престол «юношей среднего роста с хрупкими костями и изящным сложением». Однако впоследствии «он округлился, стал женоподобным и похожим на гермафродита с выпирающей грудью, широкими бедрами и чересчур круглыми ягодицами, что заставляет подозревать в нем человека болезненного, с некоторыми патологическими изъянами». Сэр Марк А. Руффер говорит о «патологической тучности» Эхнатона, хотя его лицо, шея и ноги были тонкими. «На изображении царя, раздающего золотые ожерелья, — говорит этот автор, — его живот переваливается через край балкона, что является самой реалистичной деталью портрета». Однако и в сценах на балко-
286

не, воспроизведенных в «Истории Египта» Брэстеда (илл. 139), и в книге Море «Нил и египетская цивилизация» (илл. 63), и в других работах на самом деле он изображен очень тонким. Гардинер говорит, что «портреты представляют его с... деформированным *истоженным* телом» (курсив автора). Таким образом, его изображения в произведениях являются свидетельствами искусства непоследовательными и неубедительными⁵⁴.

Если же мы обратимся к мумии, которая, как предполагают некоторые, является мумией Эхнатона, то картина, которая перед нами предстанет, окажется столь запутанной и противоречивой, что поневоле

махнешь на все это в отчаянии рукой и придешь к тому выводу, что по крайней мере имеющихся пока свидетельств недостаточно для того, чтобы гарантированно вынести тот или иной окончательный вердикт. Вейгалл говорит, «что не может быть сомнения в том, что мумия, найденная в гробнице царицы Ти, была мумией Эхнатона». Элиот Смит — английский анатом, исследовавший останки скелета, — считал, что «мы располагаем самыми положительными свидетельствами того, что эти кости являются останками Хноуниатона [Эхнатона]». Однако другие ученые на основе исследований, проведенных после обнаружения спорного скелета, отрицают то (или сомневаются в том), что эти кости принадлежали Эхнатону. Так, Курт Сесе убежден: некоторые свидетельства «доказывают», что это тело не могло быть телом царя-еретика: «Для нас достаточно и того, что во всяком случае тело не может быть телом того царя, в гробнице которого оно было похоронено». Десятилетием позже Р. Энгельбах выразил убеждение, что мумия не была мумией Эхнатона; он думает, что это — останки Сменхкары. Дерри разделяет точку зрения Энгельбаха на этот вопрос. Пит выразил свое сомнение. А Пенддебури говорит, что «имеются все основания предполагать, что это именно его [т.е. Сменхкары] скелет был найден в тайнике царицы Тий в Фивах — скелет, который так долго считался телом Ахенатона»⁵⁵.

Да и возраст смерти того человека, которому принадлежит изучаемый скелет, тоже был предметом долгих споров. Сначала Элиот Смит полагал, что этот человек умер в возрасте двадцати четырех — двадцати шести лет. Однако, как мы уже видели, археологи ни за что не хотели соглашаться с этой оценкой, поскольку тогда пришлось бы признать, что Эхна-

287

тон, когда он стал царем, был еще мальчиком и потому был слишком юн для того, чтобы сделать все то, что, как предполагали, он сделал. Уступив весьма сильному давлению археологов, Элиот Смит изменил свое мнение. Он пришел к заключению, что кости являют признаки «редкой болезни, только недавно признанной врачами» и известной как *Dystocia* адипозо-гениталис. «Одним из ее следствий, — говорит он, — является замедление процесса укрепления костей». Следовательно, заключает он, человеку, вокруг которого ведутся споры, во время его смерти *могло* было быть тридцать или даже тридцать шесть лет. Однако он не мог удержаться от того, чтобы не добавить, что ему *все еще* кажется, что эти кости принадлежат человеку, умершему в начале своего двадцатилетия! Профессор Дерри убежден, что кости указывают на то, что человек умер не более чем в двадцать три года. Если учитывать патологию покойного, то тут имеется и явное противоречие, и путаница. Элиот Смит, исследовавший скелет первым, был убежден в том, что он принадлежал гидроцефалу. АР.Ферпосон, профессор патологии Каирского медицинского института, также исследовавший череп, заявил, согласно Элиоту Смигу, что «признаки гидроцефала несомненны». Дерри, исследовавший череп после его последующей реставрации, заявил, что «форма черепа не подтверждает положения о том, что человек, которому он принадлежал, страдал от гидроцефалии. На самом деле гидроцефалия приводит к появлению *совершенно противоположной* этой формы черепа»⁵⁶ (курсив наш). Имея в виду эти факты и противоречивые свидетельства, мы могли бы, как нам кажется, со всем основанием сделать следующие выводы. 1. Мы не *знаем*, чей именно скелет был найден. 2. Возраст покойного несколько неопределен, но, вероятно, ему было не больше двадцати пяти лет. 3. Клинический диагноз нельзя считать окончательно установленным.

XI

Величие Эхнатона пытались объяснить его иностранным происхождением. Вейгалл говорит, что «всегда нужно помнить, что в жилах царя было много чужой крови». Раффер полагает, «что его своеобразный гений можно объяснить тем, что в его жилах текла чужая кровь». Многочисленные

288

авторы полагают, что Ти, мать Эхнатона, не была египтянкой, хотя Брэстед и говорит, что «нет ни малейших доказательств того, что по рождению она была иностранкой, как это зачастую заявляли»⁵⁷.

Подтверждение неегипетского происхождения Эхнатона Элиот Смит усматривает в его черепе. Различия между Эх-натомом и его отцом — «это нечто гораздо большее, чем индивидуальные различия, поскольку они — расовые. Для лица Аменотеса III характерны египетские черты, но вот в случае с Хноуниатомом мы имеем дело с типично армено-идной челюстью — факт, со всей очевидностью подтверждаемый признаками его восходящей ветви»⁵⁸.

В этом не было бы ничего удивительного, если бы было доказано, что у Эхнатона «в жилах текла чужая кровь». Нам известно, что женами многих египетских царей до Эхнатона были азиатки. Но какое значение имеет чуждая кровь или арменоидная челюсть, если речь идет об уме или характере, о монотеизме или политической реформе? «Абсолютно никакого», — только так и

можно ответить на этот вопрос.

XII

Но как же тогда объяснить те поразительные события, которые имели место в Египте между 1375 и 1358 гг. до н. э.? Мы можем выбрать один из двух типов интерпретации; один из них — психологический и антропоморфический, а другой — культурологический. Каковы же их сравнительные достоинства?

Мы уже видели, что события, происходившие во время правления Эхнатона, были не более чем продолжением и кульминацией тех тенденций в культуре, которые в течение многих веков складывались еще до того, как родился «царь-еретик». Философское развитие в направлении монотеизма происходило еще до рождения Эхнатона. Когда наступил 1386 г. до н. э., соперничество между трон и храмом, борьба за власть между жрецами и царем велась уже давно. Более того: этого рода состязание характерно для *всех* народов там, где светский и церковный аспекты центрального механизма интеграции структурно различны. Эти же тенденции в культуре продолжались в Египте, по нашим

289

наблюдениям, в течение еще нескольких столетий после смерти Эхнатона. Попытка царской власти исключить из интегрирующего механизма церковный компонент обернулась, как это и должно было случиться, неудачей: церковный аспект социальной интеграции и регулирования до сих пор еще никогда не изымался *ни из какой* нации, как это со всей очевидностью показывает восстановление церкви в Советском Союзе. Борьба между церковью и государством в Египте продолжалась и после смерти Эхнатона: ее вели со жрецами, обретавшими все больше власти, точно так же, как это происходило при тех царях, которые были до него. На какое-то время богословие монотеизма потерпело неудачу, однако развитие этого течения мысли мы можем проследить на протяжении столетий после Эхнатона. Короче говоря, те волнующие события, которые происходили в правление Эхнатона, могут быть объяснены в том случае, если их считать частью великого процесса изменений в культуре и ее развития. И этот процесс мы можем объяснить посредством него самого. Он состоит из комплексов и классов культурных элементов — философских, политических, экономических, — которые постоянно действуют друг на друга и друг на друга реагируют, производя всякого рода изменения, порождая новые сочетания, новые синтезы, новые тенденции. Этот культурный процесс в Древнем Египте мы можем объяснить точно так же, как можем объяснить те изменения в американской культуре, которые произошли в ней в связи с появлением автомобиля. Чтобы понять эти изменения, нам нет необходимости апеллировать к великим людям или к психологическим силам.

Что же может предложить нам та антропоморфическая, психологическая интерпретация, которая основана на концепции Великого Человека?

В первую очередь мы должны спросить: «А что еще человек, т.е. наделенный исключительными качествами и способностями человеческий организм, *мог* сделать в этой или во *всякой* иной ситуации кроме того, как реагировать на нее, использовать имеющиеся в его распоряжении материалы, пытаться преодолевать встающие перед ними проблемы — короче говоря, приспособливаться к тому культурному процессу, который является его контекстом?» Человек с превосходным нейро-сенсорно-эндокринно-мышечным

290

складом мог бы отреагировать лучше — т.е. эффективнее — по сравнению с тем человеком, умственные и физические данные которого можно считать плохими, хотя модель реагирования была бы по сути той же самой, поскольку она была бы детерминирована той же самой культурной ситуацией. Более того: различия между умственными способностями людей по сути незначительны, если фоном для их измерения служит многовековой культурный процесс. Так что даже если бы организм Эхнатона и отличался исключительно высокими качествами, то этот факт был бы совершенно недостаточным для того, чтобы служить объяснением событий его правления. Однако нам неизвестно, что организм Эхнатона был по своему качеству превосходным. Наоборот: фактически все, что мы о нем знаем, указывает на то, что его организм был больным и потому плохим. Так почему же тогда один историк за другим этот период египетской истории объясняли ссылками на колоссальную гениальность этого человека?

Ответ, судя по всему, будет таким, что, как мы на это уже указывали вначале, мы все еще не переросли тот старый, первобытный, антропоморфический тип мышления, который был столь распространен на протяжении многих сотен тысяч лет. Наука, а особенно социальная наука, все еще слишком молода для того, чтобы сколько-нибудь масштабно проявить себя в исторической

интерпретации. И наука о культуре пока что так нова, что ее собственное название, «культурология», все еще звучит непривычно. Курьезно, что в тех интерпретациях истории, которые основаны на концепции Великого Человека, именно великий человек так и не получает объяснения. Это подобно средневековому объяснению ископаемых, когда говорилось, что они создаются «силами, приводящими к окаменению».

Но вот что Брэстед, Вейгалл, Море и другие и впрямь сделали — так это *создали* личность Эхнатона, а потом события культурного процесса объяснили ссылками на различные черты этой личности. Образ Эхнатона был создан на основе умозаключений: во время его правления произошли великие события, а потому совершить их должны были великий ум и воля; борьба со жрецами была ожесточенной и длительной, а потому Эхнатон был человеком решительным и упорным; началась новая эпоха в искусстве,

291

а потому юный царь был человеком оригинальным и творческим. Его идеи были такими новаторскими, а потому у него в жилах должна была «течь чужая кровь». Он должен был быть старше, чем на это указывают предполагаемые останки его скелета, — потому, что столь молодой человек не мог бы совершить столь многого, и так далее. Мы можем привести особенно поразительный пример этого. Сэр Марк А. Руффер, который проводил палеонтологические исследования Древнего Египта и который, следовательно, был хорошо знаком со свидетельствами, указывающими на ненормальность Эхнатона, тем не менее аргументирует свою точку зрения следующим образом:

«...Монарха, который основал монотеистическую религию вопреки сопротивлению самых могущественных жрецов; монарха, который построил новый город, где он поклонялся своему новому богу вдали от своего прежнего окружения и среди близких ему людей; монарха, который украсил этот новый город прекрасными храмами и покровительствовал новой форме искусства и который, вероятно, сложил величественный гимн Атону, - этого монарха нельзя считать ни недостаточно энергичным, ни дегенератом, ни человеком женоподобным»⁵⁹. Таким образом, некоторым свидетельствующим о патологии *фактам* на какое-то время возбраняется вторгаться в лелеемую иллюзию исторической интерпретации. Уж наверняка господство мифа над реальностью не может зайти дальше!

Иногда эти психологические интерпретации противоречат одна другой. Так, сэр Марк «патологическую тучность» Эхнатона считает возможной причиной того, что Египет потерял имперские владения в Азии. «Крайняя полнота царя, — пишет он, — должна служить объяснением его политики. Из-за своей тучности он, вероятно, питал отвращение к физическим усилиям, что могло быть причиной его упорного нежелания повести свое войско в поход тогда, когда возникла угроза для дальних провинций». Однако когда тот же автор делает обзор великих достижений восемнадцатой династии, он находится под впечатлением той «неутомимой энергичности», которая была характерна для его правителей, — как Эхнатона, так и Ахмоса⁶⁰!

292

А факт заключается в том, что на самом деле мы очень мало знаем об Эхнатоне как о политическом деятеле и по сути ничего не знаем о его личности и характере. Обычно говорится, что отцом Эхнатона был Аменхотеп III, однако Нью-берри утверждает, что это всего лишь предположение: «Это нигде не подтверждено ни одной из египетских надписей». Что касается происхождения других близких Эхнатона — его жены Нефертити, его «возлюбленного» соправителя Сменкхат-ры, а также его зятя и наследника Тутанхамона, — «то здесь *абсолютно ничего* не известно с определенностью» (Ньюберри). Возраст его восшествия на престол был предметом многочисленных дискуссий и не определен до сих пор. Свидетельства, касающиеся его здоровья и физического состояния, столь разнообразны, что по сути ничего не стоят. Не знаем мы и того, почему он был разлучен с женой. Не знаем мы и того, как он встретил свою смерть, - умер ли он от естественных причин или в результате насильственных действий. И, наконец, не знаем мы и того, где он был похоронен. Если же, следовательно, мы не располагаем этого рода адекватной информацией, не располагаем данными ни об Эхнатоне как о царе, ни о политических институтах, то как мы можем ожидать появления *хоть сколько-нибудь достоверной* информации касательно его личности и характера? Да и впрямь: есть ли у нас *вообще хоть какие-нибудь факты* на этот счет⁶¹?

То, что Эхнатон и впрямь жил, — это не оспаривается. А если так, то он должен был обладать и личностными качествами, и характером. Однако о них нельзя сделать вывод на основе знаний о политической истории Египта; они от нее не производны. В настоящее время существуют резкие разногласия по вопросу о личности и характере покойного Франклина Д. Рузвельта, хотя о нем собрано огромное количество фактических данных, полученных в результате непосредственного наблюдения. То же самое можно сказать и о Ленине, и о Гитлере, и о Вильсоне, и о любом другом выдающемся политическом деятеле недавнего времени. Так что же мы тогда надеемся узнать или понять о древнем египетском царе как о личности? И тем не менее бесчисленные исследователи сообщают нам о нем

самые интимные и личные детали, делая это со всей самонадеянностью и самоуверенностью. И впрямь: создается впечатление, будто источником этих предположений послужил исчерпывающий психиатрический анализ.

293

Иногда весьма примечательны те пределы, до которых доходят ученые, которые, стремясь дать объяснение фактам истории культуры Египта, сочиняют легенды о личности и характере Эхнатона. Создается такое впечатление, будто Вей-галл не мог бы узнать своего героя лучше даже и в том случае, если бы он был членом семьи Аменхотепа III в те времена, когда родился Эхнатон; кажется, будто он ни на один день не разлучался с Эхнатом вплоть до его смерти! Вейгалл описывает его как «...тихого, прилежного мальчика, чьи мысли блуждали по прекрасным местам в поисках того счастья, в котором отказало ему его физическое состояние. У него был добрый нрав; его юное сердце было переполнено любовью. Судя по всему, ему доставляло удовольствие гулять по дворцовым садам, слушать пение птиц, смотреть на рыбок в озере, нюхать цветы, бегать за бабочками и греться на солнышке»⁶². Только если знаешь так мало, и можешь писать так много; отсутствие фактов дает полную волю воображению.

Таким образом, в той интерпретации истории, которая основана на идее Великого Человека, известные факты культурного процесса объясняются псевдофактами психологии, а известное — неизвестным. Было бы трудно отыскать худшую ошибку в рассуждениях — как в рамках научного исследования, так и за его пределами.

XIII

Но, конечно, далеко не все египтологи интерпретировали историю правления Эхнатона в этом антропоморфическом духе; многие отчетливо видели, что эти политические и теологические события были логическим выражением культурного исторического процесса. По сути, и сам Брэстед очень хорошо описывает и документирует этот процесс, как это показывают приводимые нами цитаты из его работ. Однако, судя по всему, он сравнительно невысоко ценит историческую интерпретацию культуры в сравнении с биографическим и психиатрическим объяснением.

Давайте же теперь вкратце проанализируем воззрения тех ученых, которые в своих интерпретациях Эхнатона или делали акцент на процессе истории культуры, или, по крайней мере, привлекали к нему особое внимание.

294

«Вплоть до самого недавнего времени, — пишет Т.Э. Пит, — было в порядке вещей полагать, будто все это движение было результатом мыслительной деятельности Эхнатона... Но теперь-то мы знаем, что это неправильно... теперь-то в этом движении необходимо усматривать не только чисто личностное влияние оригинального гения, но еще и неизбежный результат условий того времени»⁶³.

Джеймс Бэйки пишет: «А если так, то очевидно, что атеизм отнюдь не представлял собой тот внезапный разрыв со всем религиозным прошлым Египта, каким его часто изображают... [у него] были глубокие корни в местной почве, а изучая его историю, можно прийти до таких истоков глубокой древности, до которых только можно прийти при исследовании чего-либо в истории страны»⁶⁴.

Джон Пендлебури заявляет, что Эхнатон не был, «как об этом заявляют, первым индивидом в истории», и указывает на то, что по сути дела «о нем как о личности мы знаем меньше, чем о многих из его предшественников». Кроме того, он не только признает тот факт, что новая религия была подготовлена предшествующими явлениями, но и предполагает наличие того минойского влияния на новое искусство в Ахетатоне, которое слишком часто приписывалось гению самого Эхнатона. Эта «поразительная перемена... в духе и направленности египетского искусства, — говорит он, — может быть приписана лишь внезапному усилению минойского влияния», причиной чего были разрушение Кносса и закат минойской империи. Г. Франкфурт полагает, что искусство Эхнатона могло в какой-то мере вдохновляться творениями царства Тугмозиса»⁶⁵. Высокую оценку роли культурных сил в истории мы находим также и в писаниях Штейндорфа и Силя, П.Е. Ньюбер-ри, С.Р.К. Глэнвилля и др. Однако многие из этих ученых, как мы на это уже указывали раньше, в специфических чертах личности Эхнатона видят то средство, с помощью которого можно объяснить знаменательные события его правления.

XIV

Сказанное нами об Эхнатоне можно было бы приложить и к любому из тех великих людей, которых вспоминают для объяснения исторических событий. А теперь нам хотелось

295

бы обратиться к тем аспектам созданного учеными образа царя-еретика, которые для него характерны. Когда Брэстед, Вейгалл и другие выдумывают феноменальную личность для того, чтобы объяснить знаменательные исторические события, они, как мы видели, следуют традиции, процветавшей еще со времен раннего каменного века. Однако у них имелась и дополнительная причина возвеличивать Эхнатона. И причину эту можно найти в религиозных взглядах этих авторов.

Если судить по тому, как Брэстед и Вейгалл оценивают роль Эхнатона в философской эволюции, может сложиться такое впечатление, будто они верят, что *есть* Бог, *один-единственный* Бог, который, судя по всему, говорит по-английски и является божеством протестантов. А еще представляется, что они предполагают (хотя это выражено скорее имплицитно, чем эксплицитно, как это зачастую и бывает в случае философских или научных дискуссий; чем существенней посылка, тем более вероятно, что она останется невыраженной), будто человечество как целое медленно приближалось к осознанию того, что есть только один Бог и только одна истинная вера, — та, которой научил Иисус Христос. По мере прогресса культуры человечество все ближе и ближе подходило к признанию одного истинного Бога и к предощущению тех заповедей, которые в конце концов будут изложены Его Сыном.

И вот теперь — по причинам, которые эти авторы не проясняют, — один-единственный Бог, *наш* Бог, англоговорящий протестантский Бог решил открыть себя этому египетскому царю около 1400 г. до н. э. Эхнатон воспринял это видение, воспламенился им, после чего страстно и ревностно посвящал всю свою жизнь попытке утвердить истинную веру. Но это ему не удалось. Народ был к этому не готов. Или, возможно, Бог просчитался и открыл Себя слишком рано. Но хотя это монотеистическое предприятие и завершилось неудачей, дело не было проиграно. Драгоценная истина была разглашена, а истина не может умереть и не умрет. Так или иначе, она была сообщена иудеям, которые, по истечении длившегося несколько веков инкубационного периода, стали готовы опять воплотить ее в личности Иисуса Христа.

Такова наша теория в отношении Брэстеда и Вейгалла. Давайте же теперь посмотрим, на что она опирается.

296

Вейгалл полагает, что Эхнатон был «первым человеком, которому открыл себя Бог... Впервые в истории человека был уяснен подлинный смысл Бога, как мы теперь его понимаем»⁶⁶. Осирис был всего лишь мифологическим существом. Ими же были и Пта, и Сет, и Гор. Даже и Амон-Ра был не более чем суеверием. Однако тот Бог, который открыл себя Эхнатону, был подлинным; на сей раз он был реальным.

Эхнатон, согласно Брэстеду, был «опьяненным Богом человеком, сознание которого с удивительной чуткостью и пронизательностью реагировало на видимые свидетельства о Боге вокруг него. Он был по-настоящему экстатичен в его ощущении красоты вечного и вселенского света... И если для традиционного фараона государственный бог был всего лишь победным завоевателем, который сокрушил все народы и погнал их, нагруженных данью, перед колесницей фараона, то Эхнатон увидел в нем благодетельного отца всех людей. *Впервые в истории пронизательный взор увидел эту великую универсальную истину*»⁶¹ (курсив автора).

С «лихорадочным фанатизмом» Эхнатон посвятил себя распространению истинной веры, «вполне уверенный в том, что ему удастся совершенно переделать мир религии»⁶⁸.

После того как Эхнатону явилось видение истинного Бога, он стал нетерпим к язычеству близких ему соотечественников:

«Он смело смотрел на Бога, как дитя на отца, а после того как он разрешил то, что ему казалось загадкой жизни, у него в сознании уже не оставалось места ни для чего, кроме открытого, бесстрашного поклонения Творцу. Эхнатон был заклятым врагом тогдашних сторонников столоверчения, а уловки жрецов были как оскорбление его чистому уму (Вейгалл)»⁶⁹.

Если в стране Эхнатона шла революция, в которую он был вовлечен, то нет ничего удивительного в том, что у царя недоставало средств для того, чтобы защитить египетские владения за пределами страны. Однако у наших авторов имеется другое объяснение причин того, почему в конце восемнадцатой династии Египет утратил свое имперское положение. Это произошло потому, что (1) Эхнатон был слишком погружен в свою новую философию, чтобы заниматься политикой, и (2) как и Христос, он был противником грубой силы:

297

«Вместо того чтобы собирать войско, столь остро необходимое в Нахарине, Аменхотеп IV посвятил всего себя современной ему философии, и философическая теология жрецов представлялась ему важнее всех азиатских провинций... Это является свидетельством поразительной мягкости Эхнатона, указывающей на то, что он был противником применения силы» (Брэстед). Так что он «сидел и воспевал гимны солнечному диску в Тель-эль-Амарне, в то время как завещанная ему отцами обширная империя» распалась на части⁷⁰.

Вейгалл сообщает нам, что Египет утратил свою империю потому, что война противоречила

принципам Эхнатона. У него «хватало сил, чтобы отправить в Азию армию, чтобы заставить замолчать всех, кто его оскорблял, но [он] считал, что такой шаг несовместим с его принципами... Эхнатон решительно отказался ввязываться в войну, полагая, что прибегать к оружию — значит наносить оскорбление Богу... Подобно великому Учителю 1300 лет спустя... фараон испытал подлинные крестные муки, когда понял, что его принципы вели его к потере всех самых дорогих ему владений»⁷¹. Созданный Брэстедом и Вейгаллом образ Эхнатона во многом похож на образ Иисуса Христа, который, несомненно, свойствен тому, чья миссия — принести человечеству истинную веру. Он и впрямь «был первым пророком в истории... как Иисус... пророком как по природе, так и по своей человеческой жизни» (Брэстед)⁷².

Наши авторы видят в Эхнатоне первое выражение той истинной веры, которая теперь является нашей. «Вера патриархов непосредственно предшествовала христианской вере, однако обособленным ее прототипом является вера Эхнатона. Можно подумать, что Всемогущий Бог на какой-то миг открыл себя Египту и был истолкован здесь более отчетливо, хотя и в течение меньшего времени, чем даже в Сирии или в Палестине до времен Христа» (Вейгалл)⁷³.

И Брэстед, и Вейгалл обращают внимание на сходство между египетскими гимнами Атону и псалмами евреев. Брэстед указывает на то, что около «полутора глав Книги притчей во многом *дословно* извлечены из "Премудрости Амене-мопа", а это значит, что версия иудеев является практически буквальным переводом с египетского». «Учения египетских мудрецов оказали глубокое влияние на религиозное мышление иудеев и, закрепившись таким образом в Пале-

298
стине, преодолели первую стадию их долгого перехода от Египта к нам, представителям современного мира»*.

Таким образом, Эхнатон - это не просто Великий Человек, который привел в движение и сформировал историю культуры Египта; он стал орудием Божественного Промысла. Через него Бог впервые открыл себя человеку. Однако время еще не пришло: язычество и идолопоклонство все еще слишком прочно удерживали свои позиции. Так что Откровение, возможно, передавалось от Иосифа Моисею вплоть до тех времен, когда суждено было родиться Тому, Кто пришел искупить нас.

Брэстед когда-то учился в протестантской теологической школе. Возможно, что и Вейгалл тоже был протестантом. А если так, то довольно любопытно посмотреть, как Римско-католическая церковь относится к этому «опьяненному Богом человеку». Представители этой церкви его откровенно недолголюбивают. «За исключением одного только Аменхотепа IV, — пишет "Католическая энциклопедия", — позволившего вовлечь себя в дело реформирования египетской религии, все цари Египта были мудрыми и справедливыми правителями»⁷⁴. Но, в конце концов, нет такой церковной иерархии, которая была бы способна одобрить того светского правителя, который закрывает храмы, выгоняет священников и конфискует их богатства. Остальные же фараоны (те, которые, согласно этому авторитетному католическому изданию, были «великими строителями, отдававшими свои огромные средства... на возведение тех величественных храмов... которые они богато одаряли») были, по мнению автора энциклопедии, «мудрыми и справедливыми правителями». Стоит отметить также и то, что, по мнению этого автора, Эхнатон «позволил вовлечь себя» в дело реформирования египетской религии и что, иными словами, движение против сословия жрецов было тем политическим

* Брэстед, «Закат сознания», с. 22. Бэйки допускает, что сходство между египетским гимном и 104-м псалмом евреев «и впрямь достаточно поразительно», однако он «не видит необходимости воображать, будто здесь имеет место заимствование со стороны более позднего автора» («Век Амарны», с. 321). С другой стороны, В. О. Эстерли ощущает, что свидетельство исторической связи «убедительно» («Египет и Израиль», с. 244-245 в: «Наследие Египта», изд. С. Р. К. Гланвилля).

299

средством, с помощью которого светские правители пытались защитить или усилить свою власть. Католические ученые не слишком-то доверяют той теории, согласно которой Бог сначала открыл себя египтянину. Они с негодованием отвергают представление о том, будто Моисей мог испытать влияние учений Эхнатона:

«Хотя Моисей и был воспитан на мудрости египтян и мог быть обязан египетской модели одной или двумя внешними чертами своей организации богопочитания, однако он, благодаря божественному вдохновению, был всецело оригинален в учреждении иудейского священства, которое основано на уникальной идее завета Яхве с избранным народом»⁷⁵.

Автор статьи «Египет» в «Католической энциклопедии» слишком хорошо знает о политических действиях, предпринимаемых как светскими, так и церковными политиками, чтобы поверить, будто Эхнатона воодушевляли именно сверхъестественные видения и религиозное рвение. «Попытка Аменхотепа IV, — пишет он, — ввести культ своего единственного бога, Атона, была, возможно, продиктована не одним лишь религиозным идеалом, как это повсеместно предполагается». Он полагает, что долготу пути к монотеизму в Египте «должны были способствовать фараоны в качестве

скорее политических, чем религиозных правителей народа»⁷⁶.

Иудейские ученые также отвергают идею о том, что Моисей мог испытать влияние Эхнатона. Они допускают, что «понятие о Божественном Единстве возникло и среди других религиозных и философских групп», но настаивают на том, что «иудейский монотеизм уникален»*.

* Авраам Шустерман, «Монотеизм» в «Универсальной еврейской энциклопедии», том VII (Нью-Йорк, 1942), с. 624. Стоит вспомнить, что Джеймс Бэйки не желал допускать того, будто иудейские псалмопевцы могли черпать содержание из египетских гимнов. Бэйки принадлежал к духовному сословию. Таким образом, может показаться, что все ученые духовного звания - в равной мере и католики, и протестанты, и иудаисты - не желают допускать наличия какой бы то ни было связи между их собственной религиозной верой и традицией и другими верами и традициями; исторические связи с божественным откровением не согласуются. Их позиция, основанная на интересе их духовного сословия, конечно, объяснима, хотя она и мало способствует разумным исследованиям.

300

Если Эхнатон и впрямь был орудием первого откровения Бога человеку, то, как мы предположили, явило себя именно протестантское божество.

XV

Драма Эхнатона и монотеизм служат превосходным материалом как для художника, так и для историка и ученого. Образ Иосифа в Египте Томас Манн создал для того, чтобы обратиться к больному и смятенному миру. Аменхотеп III, отец Эхнатона, был тем самым египетским фараоном, в правление которого протекала начальная часть жизни Иосифа, согласно принадлежащей Гарри Слоочверу интерпретации романа Манна⁷⁷. Евнух Потифар, муж Мут, был союзником набирающего силу движения Атона, а Мут принадлежала к партии Амона. Символизм влечения Мут к Иосифу и ее попытка соблазнить его, отвержение Иосифом Мут и его последующая судьба — все это, конечно, любопытно, но в данном случае к делу не относится. Эхнатон мог быть тем фараоном, к которому Иосифа привели после того, как он истолковал сны своих товарищей по заключению. Манн не идентифицирует его по имени, но описывает его следующим образом:

«Фараону семнадцать. Этот сверхчувствительный и нежный юноша, ищущий Бога, как и предки Иосифа, влюбленный в призрачную религию любви, взшел на престол в то время, когда Иосиф томился в темнице. Он — предваряющий, преждевременный христианин — мифический прототип тех, кто, находясь на правом пути, не является на этом пути праведником»⁷⁸.

Мы можем лишь заключить, что этот фараон и впрямь был Эхнатоном. Подобно Брэстеду и Вейгаллю, Манн видит в нем орудие откровения Бога человеку. Но поскольку он «не был на этом пути праведником», то иудеям пришлось сохранять это видение до прихода Мессии, нашего Христа. Зигмунда Фрейда тоже захватила пленительная тема Эхнатона, Моисея и монотеизма⁷⁹. Он предположил, что Моисей [англ. — Mose] был египтянином — ведь на «мое»

301

[англ. — mose] заканчиваются многие египетские имена собственные — и благоговейным последователем Эхнатона. Когда желание и попытки Моисея установить единобожие в Египте обернулись крахом, он решил передать новую теологию жившим тогда в Египте евреям. Таким образом и была увековечена философия Эхнатона.

XVI

«До Эхнатона мировая история была всего лишь не встречающим сопротивлением дрейфом традиции. Все люди были только каплями воды в великом потоке» (Брэстед). Теперь же, когда наше исследование завершено, мы можем сделать тот вывод, что история все еще является не встречающим сопротивлением потоком культуры и что все люди — это не более чем щепочки, плавающие по поверхности этого потока. Наше исследование убедительно показало, что события времени правления Эхнатона были всего лишь звеньями той цепи, которая растянулась на века до и после времени его жизни. Звенья эти, конечно, поражали или впечатляли, но тем не менее они были не более чем звеньями. Мы можем прийти только к тому выводу, что *общая тенденция* событий осталась бы такой же даже в том случае, если бы Эхнатон был всего лишь мешком с опилками.

И все-таки та теория исторической интерпретации, которая основана на идее Великого Человека, обладает неотразимой силой и притягательностью:

«Родился человек Цезарь, и на протяжении нескольких веков после него мы имели Римскую империю. Родился Христос, и миллионы людей росли под таким влиянием его гения и были настолько ему привержены, что теперь он неотделим от добродетели и идеала человека. Институт — это удлинившаяся тень человека: монашество — Антония Великого, Реформация — Лютера, квакерство — Фокса, методизм — Уэсли, аболиционизм — Кларксона... вся история чрезвычайно легко растворяется в биографиях нескольких отважных и честных личностей» (Эмерсон, «Очерк о доверии себе»).

Это написал человек, который так долго одарял американскую интеллигенцию теми словесными образами, которые называются мыслью. И эта концепция все еще популярна. История «объясняется» ссылками на Великого Человека. Но как объясняют Великого Человека? Да никак! Или его принимают как нечто само собой разумеющееся, или говорят, что он необъясним. «Гений определяет все законы...»

Теория Великого Человека является, конечно, квинтэссенцией антропоморфизма. Она изображает человека как Бога, в качестве первопричины, перводвигателя: «Да будет свет, и был свет... Институт — это всего лишь удлинившаяся тень одного человека». Человек даже создает себя по образу Божию.

Тот Эхнатон, образ которого предстает перед нами в исследованиях ученых, обладает чисто вымышленным характером: он не более реален, чем Гамлет или Гекльберри Финн. О нем *как о личности* мы не знаем *ничего* достоверного и непосредственного. И в любом из тех моментов, когда теория Великого Человека приходит в конфликт с очевидностью, уступить должна именно очевидность. Если окостенение костей свидетельствует о человеке, который умер слишком молодым для того, чтобы сделать то, что сделал Великий Человек, то следует придумать что-нибудь такое, чтобы отнести окостенение к более позднему времени. Если империя потеряна, то произошло это потому, что Великий Человек был моральным противником применения силы, или же он был слишком толст и ленив для того, чтобы повести свое войско. Если построен новый город, то мобилизующей силой был Великий Человек. Этот Эхнатон является не более чем совокупной персонификацией всех политических, социальных, военных и философских событий его времени. В этом своем качестве он не отличается от того «Вихревого старика», которого индейцы-пуэбло выдумали, чтобы «объяснить» пылевые спирали, возникающие в горячем воздухе пустыни, или от того «Джона Булля», который определяет внешнюю политику Англии. То же самое происходит и со всеми Великими Людьми — будь то Поль Буньян фольклора или Джордж Вашингтон историков.

Само собой разумеется, что люди различаются по своим талантам и способностям. Одни из них в биологиче-

ском отношении ниже, а другие — выше. Однако чтобы получить Великого Человека, нужно иметь нечто большее, чем превосходные мозги и железы. Пожалуй, лучше сказать «исключительные», а не «превосходные», поскольку иные из Великих Людей были в том или ином отношении людьми патологическими. Так, например, говорили, что Мухаммед был эпилептиком. А потому, чтобы получить Великого Человека, требуется нечто большее, чем исключительные природные данные; здесь необходимо также и определенное сочетание культурных сил и исторических обстоятельств. Никто не сможет стать великим актером, если у него нет ни пьесы, ни сцены, ни публики. И наоборот, человек с посредственными талантами может стать Великим, если случай и обстоятельства поместят его в фокусе необыкновенно значительного исторического события. В процессе культурного развития Великий Человек является всего лишь тем организмом, в нервной системе которого совершается значимый синтез элементов культуры. Людьми этого типа были Дарвин, Ньютон, Бетховен и Эдисон. Они были нейрологическими средоточиями значимых культурных событий. Они, разумеется, должны были обладать превосходными организмами. Но если бы их воспитывали как свинопасов, то Величие бы их не нашло. В истории, в политических и социальных движениях Великий Человек является той анатомической частью социального организма, которая функционирует в качестве руководящего, регулирующего или интегрирующего механизма. В этом положении он может очутиться благодаря способности — или эпилепсии — или случаю, или и тому, и другому вместе. Великий Человек — это инструмент, используемый нацией или движением для осуществления их функций. Вырванный из этого контекста, Великий Человек — Наполеон в изгнании, пилящий дрова кайзер, инвалид Муссолини, крупный нацист на суде военных преступников — это не более, чем не имеющий никакого значения кусок человеческой плоти.

Масштаб Великого Человека в жизни народов можно определить, осознав, как мало от него зависит поведение нации. Поведение того социального организма, каким является Россия, оставалось неизменным на протяжении десятилетий и даже столетий: экспансия на восток, попытки продвижения к

портам на незамерзающих водах, проникновение на Балканы, панславизм. И

несущественно, кто именно сидит на месте водителя, — царь или комиссар; великий организм неизменно следует своим собственным путем. То же самое можно сказать и в отношении Германии. Независимо от того, кем был Великий Человек — Вильгельмом, Бисмарком или Гитлером, — тот организм, каким была Германия, следовал неизменным и единообразным курсом: *Drang nach Oesten, lebensraum* [«жизненное пространство». — *Прим. перев.*], колонии, торговое соперничество. Причины этого однообразия национального поведения совершенно очевидны: это земля, это живущие на ней люди, это природные ресурсы или их отсутствие, это положение данной нации относительно других наций, это мировые торговые пути и т.д. Все это остается относительно постоянным, а потому остается постоянным и поведение социального организма. Великие Люди и Идеологии скорее затемняют эти фундаментальные факты, чем объясняют их. Великий Человек — это инструмент, а Идеология — это рационализация того социального организма, который борется за выживание в международных джунглях наций.

Глава десятая

Место математической реальности

«— Ему снится сон! — сказал Траляля. И как, по-твоему, что ему снится ?

— Не знаю, — ответила Алиса. — Этого никто знать не может.

— Ему снишься ты! — закричал Тралам и радостно захлопал в ладоши. — Если б он не видел тебя во сне, где бы ты, интересно, была ?

— Там, где я есть, конечно, — сказала Алиса.

— А вот и нет! — с презрением возразил Траляля. — Тогда бы тебя нигде не было. Ты просто снишься ему во сне.

— Если этот вот Король вдруг проснется, — добавил Труляля, — ты сразу же — фьють! — погаснешь как свеча!

— Ну уж, нет! — вознегодовала Алиса. — И вовсе я не потухну! К тому же если я только сон, то кто же тогда вы, хотела бы я знать?

— То же самое, — сказал Труляля.

— Самое, самое, — воскликнул Траляля.

Он так громко прокричал эти слова, что Алиса испугалась.

— Ш-и-и, — прошептала она. — Не кричите, а то вы его разбудите!

— Тебе-то что об этом думать? — сказал Труляля. — Все равно ты ему только снишься. Ты ведь не настоящая!

— Нет, настоящая! — крикнула Алиса и залилась слезами.

— Слезами делу не поможешь, — заметил Траляля. — О чем тут плакать?

— Если бы я была не настоящая, я бы не плакала, — сказала Алиса, улыбаясь сквозь слезы: все это было так глупо.

— Надеюсь, тыне думаешь, что это настоящие слезы ? — спросил Труляля с презрением.

(Льюис Кэрролл. «Алиса в Зазеркалье», пер. Н. М. Демуровой)

Пребывают ли математические истины во внешнем мире, где их открывает человек, или же они суть человеческие изобретения? Обладает ли математическая реальность существованием и действительностью, независимыми от человеческого рода, или она лишь является функцией человеческой нервной системы?

306

Мнения по этому вопросу разделялись — и прежде, и теперь. Миссис Мэри Соммервиль (1780—1872), англичанка, которая была знакома или переписывалась с такими людьми, как сэр Джон Гершель, Лаплас, Гей-Люссак, У. Уивелл, Джон Стюарт Милль, барон фон Гумбольдт, Фарадей, Кьюве и де Кэн-долл, и которая сама была выдающимся ученым*, выразила пользующееся широкой поддержкой мнение, когда сказала:

«Ничто не служило мне более убедительным доказательством единства Божества, чем те чисто умозрительные понятия числовых и математических наук, которые мало-помалу открывались человеку и которые теперь, уже в наше время, предоставлены в виде дифференциального исчисления, уступившего теперь место Высшей Алгебре; все они должны были от века существовать в этом возвышенно всеведущем Уме»¹.

Чтобы не подумали, будто взгляды миссис Соммервиль были в большей степени теологическими, чем научными, стоит заметить, что за свою поддержку науки она была персонально непублично обличена выступавшим с амвона настоятелем Йоркского собора Кокберном².

В Америке видный ученый Эдвард Эверетт (1794—1865), (первый американец, получивший докторскую степень в Геттингене) выразил просвещенные взгляды своего времени, заявив: «В чистой математике мы созерцаем абсолютные истины, которые существовали в божественном уме прежде, чем воссияли утренние звезды, и которые будут существовать и тогда, когда последняя из их сияющего сонма упадет с небес»³.

В наши дни выдающийся британский математик Г.Х. Харда высказал в «Математической апологии» то же мнение, хотя и выраженное без риторических прикрас, а скорее технически:

«Я полагаю, что математическая реальность находится вне нас и что наша цель состоит в том, чтобы открывать или *наблюдать* ее, и что те теоремы, которые мы доказываем и ко-

* Она написала следующие работы; некоторые из них неоднократно издавались: «Небесная механика» (1831), являющаяся, судя по всему, популяризацией «Небесной механики» Лапласа, а также: «Связь физических наук» (1851), «Молекулярная и микроскопическая наука» (1869), «Физическая география» (1870). Математиком, разумеется, является не только тот, кто склонен полагать, что его творения — это то, что обнаружено во внешнем мире. Физик-теоретик также придерживается этого воззрения.

307

торые мы высокопарно называем нашими "творениями", являются всего лишь выражениями наших наблюдений»⁴.*.

Противоположную точку зрения отстаивает выдающийся физик П.У. Бриджмен, утверждая, что «понятие о том, будто математика является творением человека, - это самый что ни на есть трюизм, который сразу же становится очевидным для непредвзятого наблюдения»⁵. Эдвард Казнер и Джеймс Ньюмен утверждают, что «мы преодолели представление, будто математические истины существуют независимо и отдельно от нашего собственного сознания. Нам даже кажется странным, что подобное представление когда-то существовало вообще»⁶.

С психологической и антропологической точек зрения это последнее мнение является тем единственным, которое разумно и действительно с научной точки зрения. Основанием полагать, будто математические реальности существуют независимо от человеческого сознания, не больше, чем полагать, будто мифологические реальности могут существовать помимо человека. Квадратный корень из отрицательного числа реален. Столь же реальны были Водан и Озирис. Таковы же и те боги и духи, в которых верят сегодня первобытные люди. Однако предметом спора является здесь не то, реальны ли эти вещи, а то, где именно находится место их реальности. Ошибочно отождествлять реальность с одним только внешним миром. Нет ничего более реального, чем галлюцинация.

И тем не менее нас заботит не то, чтобы одну точку зрения на математическую реальность назвать верной, а другую - иллюзорной. У нас иное намерение — представить феномен математического поведения таким образом, чтобы, с одной стороны, прояснить, почему вера в независимое существование математических истин на протяжении столь многих веков казалась такой правдоподобной и убедительной, и, с другой — показать, что вся математика — это не более чем особый род поведения приматов.

Многие, не задумываясь, согласились бы с положением о том, что «математическая реальность должна находиться либо

' «Тому, кто совершает открытия в этой сфере, — замечает Эйнштейн, — продукты его воображения представляются столь необходимыми и естественными, что он считает их (и хотел бы, чтобы таковыми их считали и другие) не творениями мысли, но данностями реальности» («О методе теоретической физики», в кн.: «The World as I see it», p. 30).

308

в нас, либо вне нас». Но разве имеются только эти две возможности? Как однажды заметил Декарт, обсуждая существование Бога, «невозможно иметь идею чего-либо или представление о чем бы то ни было, если где бы то ни было, *либо в нас, либо вне нас*, не имеется оригинала, который имеется в реальности»⁷ (курсив автора). Однако, каким бы неотразимым ни казалось это рассуждение, в данном случае оно ошибочно или, по крайней мере, так коварно, что вводит нас в заблуждение. Следующие положения, хотя они и кажутся прямо противоположными друг другу, все же одинаково верны; одно столь же истинно, как и другое. 1. «Математические истины существуют и действительны независимо от сознания человека». 2. «Математические истины не существуют и не действительны помимо сознания человека». На самом деле эти положения в том виде, в каком они приведены, вводят в заблуждение потому, что термин «сознание человека» используется в двух различных смыслах. В первом утверждении выражение «сознание человека» относится к индивидуальному человеку, во втором — к человеческому роду. Таким образом, оба положения и могут быть истинными, и истинны на самом деле. Математические истины существуют в культурной традиции, в которую вступает при рождении индивид, и, таким образом, проникают в его сознание извне. Однако вне культурной традиции математические понятия не существуют и не имеют смысла, а культурная традиция, разумеется, не существует отдельно от человеческого рода. Таким образом, математические реальности существуют независимо от индивидуального сознания, но полностью зависят от сознания рода. Или, если выразить то же самое с помощью антропологических терминов, можно сказать, что математика в целом, ее «истины» и ее «реальности», являются частью человеческой культуры и более ничем. Каждый индивид рождается в той культуре, которая уже существовала и от него не зависит. Культурные черты существуют вне индивидуального сознания и независимо от него. Индивид овладевает своей культурой, воспринимая обычаи, верования, навыки своей группы. Однако сама культура не существует и не может существовать в отрыве от человеческого рода. Следовательно,

математика, подобно языку, общественным установлениям, орудиям, искусствам и т.д., является совокупным продуктом многовековых усилий человеческого рода.

309

Великий французский ученый Эмиль Дюркгейм был одним из первых, кто это прояснил. Эту тему он обсуждает на первых страницах «Элементарных форм религиозной жизни». А в «Правилах социологического метода» он особо говорит о природе *культуры* и ее отношении к человеческому сознанию. Конечно, и другие тоже рассуждали об отношении между человеком и культурой, но формулировки Дюркгейма особенно подходят для нашего теперешнего обсуждения, и для выражения нашего мнения мы время от времени будем обращаться к цитатам из него⁸.

Разумеется, математика является частью культуры. Каждый народ от своих предшественников или от современных ему соседей наряду со способами приготовления пищи, обычаями брачного поведения, религиозного поклонения и т.д. наследует и способы счета, вычислений и все прочее, что подразумевает математика. Фактически математика является формой поведения - реакцией особого рода организма приматов на совокупность стимулов. Считают ли люди пятерками, десятками, дюжинами или двадцатками; отсутствуют ли у них слова для обозначения количественных числительных свыше пяти или они обладают самыми современными и высокого уровня математическими понятиями — в любом случае их математическое поведение определяется той математической культурой, которая ими владеет.

Теперь мы видим, как возникла и распространилась вера в то, что математические истины и реальности находятся вне человеческого сознания. Они находятся вне сознания каждого индивидуального организма. Они проникают в индивидуальное сознание, как говорит Дюркгейм, извне. Они воздействуют на его организм (снова процитируем Дюркгейма) точно так же, как это делают космические силы. Любой математик, ссылаясь как на собственные, так и на чужие наблюдения, может убедиться в том, что это так. Математика — это не что-то такое, что выделяется органами секреции, как желчь; это нечто такое, что пьют, как вино. Мальчики-готтентоты как в отношении математики, так и во всех прочих отношениях развиваются и ведут себя в согласии и в соответствии и с математическими, и с другими чертами их культуры. Английские или американские юноши поступают точно так же в своих соответствующих культурах. Нет ни малейших анатомических или психологических свидетельств, которые указывали бы

310

на наличие каких-либо значимых врожденных, биологических, расовых различий, которые затрагивали бы как математическое поведение, так и человеческое поведение какого-либо другого рода. Если бы Ньютон был воспитан в культуре готтентотов, то он и делал бы вычисления как готтентот. Те, кто, подобно Г.Х. Харда, знает как из собственного опыта, так и из наблюдений других, что математические понятия проникают в сознание извне, вполне основательно, но ошибочно заключают, что эти понятия возникают и существуют во внешнем мире, независимом от человека. Это ошибочно потому, что альтернативой находящемуся «вне человеческого сознания» индивидуального сознания служит не «внешний мир, независимый от человека», но *культура*, совокупность традиционного мышления и поведения человеческого рода. Культура часто дурачит нас и искажает наше мышление. Мы склонны находить в культуре непосредственное выражение «человеческой природы», с одной стороны, и внешнего мира — с другой. Таким образом, каждый народ склонен думать, будто его собственные обычаи и представления являются непосредственным и верным выражением природы человека. Такова «человеческая природа», думают они, - придерживаться моногамии, ревновать свою жену, хоронить мертвых, пить молоко, появляться на публике только одетым, называть детей брата своей матери кузенами, пользоваться исключительным правом на плоды собственного труда и т.д. (если случилось так, что у них имеются именно эти конкретные обычаи). Однако этнография свидетельствует о том, что обычаи народов мира отличаются самым широким разнообразием: есть народы, которые питают отвращение к молоку, практикуют полиандрию, предоставляют в пользование своих жен в знак гостеприимства, с ужасом воспринимают погребение, появляются в обществе без одежды, нисколько этого не стыдясь, называют детей брата своей матери сыном и дочерью и свободно отдают плоды своего труда (или значительную их часть) в распоряжение своих соплеменников. Нет такого обычая или верования, о котором можно было бы сказать, что он выражает «человеческую» природу больше, чем какой-либо другой.

Сходным образом полагали, что некоторые понятия о внешнем мире столь просты и фундаментальны, что они непосредственно и верно выражают его структуру и природу.

Всякий склонен думать, что желтое, голубое и зеленое суть черты внешнего мира, которые различил бы всякий нормальный человек. И так он будет думать до тех пор, пока не узнает, что греки и индейцы натчес не отличали желтое от зеленого; для обоих цветов у них имелся только один термин. Подобным же образом чокгау, туника, кересанские индейцы-пуэбло и многие другие народы не проводят терминологического различия между голубым и зеленым⁹.

И великий Ньютон тоже был обманут своей культурой. Он считал само собой разумеющимся, что понятие *абсолютного пространства* прямо и непосредственно соответствует чему-то во внешнем мире; пространство, думал он, есть нечто, существующее независимо от человеческого сознания. «Я не строю гипотез», — говорил он. Однако понятие пространства является таким же созданием ума, как и другие понятия. Конечно, гипотезу абсолютного пространства Ньютон создал не сам. Она, как удачно выражается Дюркгейм, пришла к нему извне. Но хотя она и влияет на организм так же, как и «космические силы», однако у нее другой источник: это не космос, а культура человека.

Веками думали, будто теоремы Евклида - это просто, так сказать, понятийные фотографии внешнего мира, их действительность совершенно независима от человеческого сознания и в них есть нечто необходимое и неизбежное. Изобретение Лобачевским, Риманом и другими неевклидовых геометрий полностью развеяло это представление. В наше время очевидно, что такие понятия, как пространство, прямая, плоскость и т.д., в качестве выражений структуры внешнего мира необходимы и неизбежны не более чем понятия зеленого или желтого или тот термин родства, посредством которого вы обозначаете брата вашей матери.

Процитируем Эйнштейна еще раз:

«Теперь мы подходим к следующему вопросу: "Что является априорно безусловно или необходимо в геометрии (в учении о пространстве) или в том, что является ее основой?" Прежде мы думали — все, сегодня мы думаем — ничего. Уже само понятие расстояния логически произвольно; нет необходимости в таких вещах, которые бы ему соответствовали — хотя бы приблизительно»¹⁰.

Казнер и Ньюмен говорят, что «неевклидова геометрия служит доказательством того, что математика... является

созданием человека и подчиняется только тем ограничениям, которые налагаются законами мышления»¹¹.

Отнюдь не существуя и не имея никакого значения в отрыве от человеческого рода, все математические понятия являются «свободными изобретениями человеческого интеллекта» (если воспользоваться выражением, которым Эйнштейн характеризует понятия и фундаментальные принципы физики). Но поскольку математические и научные понятия всегда проникают в каждое индивидуальное сознание извне, до недавних пор считалось, что они пришли из внешнего мира, а не из созданной человеком культуры. Однако понятие культуры как понятие научное было и само изобретено лишь недавно.

Понятие о культурной природе наших научных понятий и представлений со всей ясностью выражено в следующих словах Эрвина Шредингера, нобелевского лауреата по физике:

«Откуда возникает широко распространенное представление о том, что поведение молекул детерминировано абсолютной причинностью, откуда возникает убеждение в том, что противоположное *немыслимо!* Просто из тысячелетиями передающейся по наследству *привычки мыслить причинно*, а это приводит к тому, что представление о недетерминированных событиях, об абсолютной, первичной беспричинности кажется полной бессмыслицей, логическим абсурдом»¹² (курсив Шредингера).

Подобно Шредингеру, Анри Пуанкаре утверждает, что аксиомы геометрии — это просто «соглашения», т.е. обычаи: они «не являются ни синтезированными априорными суждениями, ни экспериментальными фактами. Они - *соглашения*»¹³.

А теперь мы обратимся к другому аспекту математики, на который проливает свет понятие культуры. Генрих Герц, первооткрыватель радиоволн, однажды сказал:

«Нельзя избавиться от ощущения, что эти математические формулы существуют независимо и обладают своим собственным умом, что они мудрее и нас, и даже тех, кто их открывает [sic], что мы извлекаем из них больше, чем в них было заложено изначально»¹⁴.

Здесь мы снова имеем дело с мнением о том, что математические формулы обладают «своим собственным» (т.е. независимым от человеческого рода) существованием, что они скорее «открыты», чем созданы человеком. Понятие культуры все это проясняет. Математические формулы, как и другие аспекты

культуры, в определенном смысле действительно «существуют и имеют свое собственное

сознание». Английский язык, в известном смысле, обладает «собственным независимым существованием». Существование это, конечно, не независимо от человеческого рода, но оно независимо от всякого индивида или группы индивидов, расы или нации. В известном смысле язык обладает «своим собственным сознанием», т.е. он себя ведет, растет и изменяется в соответствии с принципами, внутренне присущими самому языку, а не человеческому сознанию. По мере того как у человека формируются лингвистическое самосознание и наука филологии, обнаруживаются и принципы лингвистического поведения, и формулируются его законы.

То же самое относится и к математическим и научным понятиям. Они обладают в полном смысле слова собственной жизнью. Эта жизнь — жизнь культуры, культурной традиции. Вот как это выразил Дюркгейм: «Коллективные способы действия и мышления обладают реальностью вне индивидов, которые в каждый момент времени к ним приспосабливаются. Эти способы мышления и действия существуют по своим собственным законам»¹⁵. Вполне возможно дать полное и адекватное описание эволюции математики, физики, денег, архитектуры, топоров, плугов, языка или любого другого аспекта культуры, даже и не намекая на человеческий род или на какую-либо его часть. По сути дела, эффективнее всего изучать культуру научно — то есть поступать так, *как если бы* человеческого рода не существовало. Конечно, зачастую уместно сослаться на тот народ, который первым стал чеканить монеты, или на того человека, который изобрел исчисление или хлопкоочистительную машину. Но в этом нет необходимости, да и, строго говоря, это к делу не относится. Фонетические изменения в индоевропейских языках, суммированные в законе Гримма, рассматриваются в связи исключительно с лингвистическими явлениями, со звуками и их преобразованиями, сочетаниями и взаимодействиями. Их можно адекватно изучать, ни в коей мере не обращаясь к анатомическим, физиологическим или психологическим характеристикам тех организмов приматов, которые их производят. То же самое относится к математике и физике. Понятия живут своей собственной жизнью. Снова процитируем Дюркгейма: «Однажды родившись, они повинуются своим собственным законам. Они друг к другу притягиваются, друг от друга отталкиваются, объединяются, делятся и размножают-

314

ся.. »¹⁶ Идеи, равно как и другие культурные черты, взаимодействуют друг с другом, образуя новые синтезы и сочетания. Две или три идеи, соединившись, могут образовать новое понятие или синтез. Законы движения, связанные с Ньютоном, были синтезом понятий, связанных с Галилеем, Кеплером и другими. Некоторые представления об электрических явлениях прошли путь, так сказать, от «стадии Фарадея» до стадии Клерка Максвелла, Г. Герца, Маркони и современных радаров. «Приложение механики Ньютона к постоянно распределяемым массам, — говорит Эйнштейн, — неизбежно привело к открытию и применению дифференциальных уравнений и частных производных, которые, в свою очередь, впервые стали источником терминологии для законов теории поля» (курсив автора). Теория относительности была, как замечает Эйнштейн, «не революционным событием, а естественным продолжением линии, которую можно прочертить через века». Если говорить конкретнее, то «теория Клерка Максвелла и Лоренца неизбежно привела к созданию специальной теории относительности»¹⁷. Таким образом, мы видим не только то, что любая данная система мышления является результатом предшествующего опыта, но и то, что определенные идеи неизбежно ведут к новым понятиям и новым системам. Любое орудие, машина, верование, философия, понятие или общественное установление — это не что иное, как результат предшествующих культурных черт. А если так, то благодаря пониманию природы культуры становится понятно, почему Герц ощущал, что «математические формулы существуют независимо и обладают своим собственным сознанием».

Его ощущение, что «мы извлекаем из них больше, чем в них было заложено изначально», объясняется тем, что в процессе взаимодействия культурных черт возникают такие новые

синтезы, о которых и не предполагали «их первооткрыватели» или которые содержали в себе такое, чего не видели или не могли оценить до тех пор, пока дальнейшее развитие не сделало этого более очевидным. Иногда новые черты новообразованных синтезов не видны даже и тому, в чьей нервной системе совершился этот синтез. Так, Жак Адамар говорит нам, что очень часто он совершенно не видел таких вещей, которые «должны были бы поразить... [его] даже если бы [он] был слеп». Он приводит множество примеров того, как ему не удавалось увидеть «очевидных и непосредственных следствий тех

идей, которые содержались» в его работе, так что возможность «открывать» их предоставлялась другим.

А если так, то противоречие между мнением Герца, Харда и других о том, что математические истины скорее открываются, чем создаются человеком, разрешается с помощью понятия культуры. Верно и то, и другое: их и открывают, но они же и создаются людьми. Они являются продуктом сознания человеческого рода. Однако они же обнаруживаются или открываются каждым индивидом в той математической культуре, в которой он живет. Процесс математического роста является, как мы на это уже указали, процессом взаимодействия математических элементов друг с другом. Для этого процесса, разумеется, необходима основа — мозг человека, — точно так же, как для телефонного разговора требуются провода, телефоны, приемники, передатчики и т.д. Однако при объяснении математических успехов и открытий нам незачем учитывать наличие у человека мозгов в большей степени, чем мы учитываем наличие телефонных проводов в том случае, когда мы хотим объяснить передаваемый по ним разговор. Доказательством этому служит факт наличия многочисленных изобретений (или «открытий») в математике, сделанных одновременно двумя или несколькими людьми, работавшими независимо друг от друга*.

* Следующие данные взяты из длинного и разнообразного перечня, опубликованного У.Ф. Огборном в книге "Social Change" (Нью-Йорк, 1923), стр. 90-102. В нем приведены одновременные изобретения и открытия в химии, физике, биологии, механике и математике. Закон обратных квадратов: Ньютон, 1666; Галлей, 1684. Введение десятичной точки: Питискус, 1608-1612; Кеплер, 1616; Непер, 1616-1617.

Логарифмы: Бюрги, 1620; Непер-Бригс, 1614 Система исчисления: Ньютон, 1671; Лейбниц, 1676.

Принцип наименьших квадратов: Гаусс, 1809; Лежандр, 1806. Использование векторов без помощи систем координат: Гамильтон, 1843; Грасман, 1843 и другие, 1843. Гипотеза сжатия: Г. А. Лоренц, 1895; Фицджеральд, 1895. Двойные тега-функции: Гопель, 1847; Розенгейм, 1847. Геометрия с аксиомой, противоречащей аксиоме о параллельных прямых: Лобачевский, 1836-1840; Больяй, 1826-1833; Гаусс, 1829. Выпрямление полукубической параболы: Ван-Херет, 1659; Нейль, 1657; Ферма, 1657-1659. Геометрический закон дуализма: Онселет, 1838; Жергон, 1838.

316

или детерминантой этих открытий действительно было бы индивидуальное сознание, то нам следовало бы объяснить их как совпадения. Если основываться на законах случая, то эти многочисленные и повторяющиеся совпадения можно было бы назвать не иначе, как чудом. Однако культурологическое объяснение сразу же проясняет всю эту ситуацию. Все население определенного региона охвачено определенным типом культуры. Каждый индивид, рождаясь, попадает в существовавшую еще до него организацию верований, орудий, обычаев и общественных установлений. Эти культурные черты формируют жизнь каждого человека, дают ей содержание и направление. Математика, разумеется, является одним из течений совокупной культуры. Она воздействует на индивидов по-разному, а они реагируют соответственно своему устройству. Математика — это психосоматическая реакция на математическую культуру.

Однако мы уже отмечали, что в пределах комплекса математической культуры ее различные элементы действуют и реагируют друг на друга. Понятие реагирует на понятие; идеи смешиваются, сливаются, образуя новые синтезы. Этот процесс протекает во всей культуре, хотя в некоторых ее сферах (обычно в центре) он протекает быстрее и интенсивнее, чем в других (на периферии). Когда этот процесс взаимодействия и развития достигает определенной точки, новые синтезы* образуются сами собой.

Эти синтезы являются, разумеется, реальными событиями, происходящими в определенное время и в определенном месте. Тем местом, где они локализованы, являются, разумеется, мозги людей.

Поскольку культурный процесс совершался довольно единообразно на больших территориях с большим населением, то новый синтез происходит одновременно в мозгах нескольких людей. Имея привычку мыслить антропоцентрически, мы склонны говорить, что такие-то люди сделали такие-то открытия. И в некотором смысле, в биологическом смысле, так оно и есть. Однако если мы хотим объяснить открытие как событие в процессе развития математики, то мы должны полностью исключить индивид. С этой точки зрения индивид вовсе не делает никакого открытия. Оно было чем-то, что с ним

* Одну из глав своей книги Гадамер озаглавил: «Открытие синтеза».

произошло. Он был всего лишь тем местом, в которое ударила молния. Одновременность открытия, сделанного тремя людьми, которые работали «независимо друг от друга», просто означает, что культурно-математическая «молния» может ударить и действительно ударяет сразу в несколько мест одновременно. В процессе культурного роста индивид — посредством изобретения или открытия — просто становится тем нервным центром, в котором совершается прогресс. Человеческий мозг — это просто, как так сказать, катализатор в культурном процессе. Этот процесс не может происходить независимо от нервной ткани, но функция нервной системы человека состоит лишь в том, чтобы сделать возможным процесс взаимодействия и осуществлять синтезы культурных элементов.

Разумеется, индивиды различаются так же, как различаются катализаторы, громоотводы или другие опосредующие приспособления. Один человек, одно сочетание мозгов может быть лучшим средством развития математической культуры, чем другой. Нервная система одного человека может быть лучшим катализатором культурного процесса, чем нервная система другого. А если так, то в качестве средства своего выражения математический культурный процесс скорее изберет одно сочетание мозгов, нежели другое. Однако роль превосходных мозгов в прогрессе культуры легко преувеличить. Имеет значение не просто превосходное качество мозгов. Мозги должны соответствовать конкретной культурной традиции. Если соответствующие культурные элементы отсутствуют, то от превосходных мозгов нет никакого толка. Такие же хорошие, как у Ньютона, мозги, были в Англии за 10 тысяч лет до Рождества Христова, в эпоху норманнского завоевания или в любой другой период английской истории. Подтверждением этого положения служит все, что нам известно о древнем человеке, о предыстории Англии и о нейроанатомии *Homo sapiens*. Такие же хорошие, как у Ньютона, мозги были у аборигенов Америки или Центральной Африки. Однако в другие времена или в этих других местах исчисление не было изобретено потому, что отсутствовали необходимые для этого культурные элементы. И наоборот, когда культурные элементы наличествуют, открытие или изобретение становится столь неизбежным, что оно

318

происходит независимо в двух или трех нервных системах одновременно. Если бы Ньютона воспитывали как пастуха овец, то математическая культура Англии нашла бы другой мозг, чтобы достичь в нем своего нового синтеза. Мозги у одного человека могут быть лучше, чем у другого, точно так же, как его слух может быть более острым или его ноги — более длинными. Но так же как «блистательным» называют того генерала, армии которого побеждают, так и гением, математическим или каким-либо иным, является такой человек, в нервной системе которого совершается важный культурный синтез; он — нервное средоточие эпохального события культурной истории.

Хорошей иллюстрацией природы культурного процесса и его отношения к сознанию людей является история эволюционной теории в биологии. Как хорошо известно, эта теория вовсе не началась с Дарвина. В той или иной форме мы обнаруживаем ее в нервных реакциях многих других людей, живших до того, как родился Дарвин, — Бюффона, Ламарка, Эразма Дарвина и прочих. По сути дела, фактически все те идеи, которые в их совокупности мы называем дарвинизмом, можно найти в трудах английского физика и антрополога Дж. К. Причарда (1786—1848). В течение десятилетий эти различные понятия взаимодействовали друг с другом и с расхожими теологическими представлениями, конкурировали, вступали в борьбу, претерпевали изменения, сочетались, заново синтезировались и т.д. Наконец, настало такое время (т.е. была достигнута такая ступень развития), когда теологическая система рухнула и поднявшиеся волны научной интерпретации затопили землю.

И на сей раз новый синтез понятий нашел свое одновременное выражение в нервных системах двух людей, работавших независимо друг от друга, — А.Р. Уоллеса и Чарльза Дарвина. Это событие должно было произойти именно тогда, когда оно и произошло. Если бы Дарвин умер во младенчестве, то культурный процесс нашел бы для своего выражения другую нервную систему. Этот пример особенно интересен потому, что мы располагаем ярким рассказом самого Дарвина о том, как происходил этот синтез идей.

«В октябре 1838 г., — писал Дарвин в автобиографическом наброске, — т.е. через пятнадцать месяцев после того,

319

как я начал мои систематические исследования, я случайно, ради развлечения, прочел книгу "Мальтус о народонаселении", и благодаря продолжительным наблюдениям за повадками

животных и свойствами растений я так хорошо подготовился к восприятию происходящей повсюду борьбы за существование, что меня внезапно осенило, что в этих условиях приспособленные разновидности будут продолжать свое существование, а неприспособленные будут уничтожены. В результате это привело бы к образованию нового вида. *Так я, наконец, нашел теорию, которую имеет смысл разрабатывать...*» (курсив автора).

Это чрезвычайно интересное признание. Когда Дарвин читал Мальтуса, голова была наполнена разными идеями (т.е. его сформировала, воодушевила и обеспечила та культурная среда, в которой ему случилось родиться и воспитываться; важным аспектом этой среды была материальная независимость Дарвина, потому что если бы он был вынужден зарабатывать себе на жизнь в какой-нибудь бухгалтерии, мы, возможно, вместо дарвинизма имели бы «хадсо-низм»). Эти идеи реагировали друг на друга, соперничая, уничтожая одна другую, усиливаясь, сочетаясь. *Случайно* в эту ситуацию было введено особое сочетание культурных элементов (идей), которое носит имя Мальтуса. Мгновенно происходит реакция, образуется новый синтез — и вот он, «наконец, нашел теорию, которую имеет смысл разрабатывать». Нервная система Дарвина была всего-навсего тем местом, где эти культурные элементы соединились и образовали новый синтез. Скорее это было нечто такое, что *случилось* с Дарвином, чем нечто такое, что он *сделал*.

Этот рассказ об изобретении в сфере биологии вызывает в памяти широко известный случай с математическим изобретением, столь живо описанный Анри Пуанкаре. Дело было однажды вечером, после очень упорной, но безуспешной работы над проблемой:

«...Вопреки обыкновению, я выпил черный кофе и не мог заснуть. Идеи роились в моей голове; я чувствовал, как они сталкиваются друг с другом, а потом сцепляются в пары, образуя, так сказать, устойчивые сочетания. На следующее утро я установил существование класса функций Фуше... Мне нужно было лишь записать результаты, что заняло всего несколько часов»¹⁹.

320

Далее Пуанкаре иллюстрирует процесс культурного изменения и развития в его субъективном (т.е. неврологическом) аспекте, прибегая к аналогии. Он представляет себе математические идеи чем-то похожими на «крючковатые атомы Эпикура. Пока ум находится в полном покое, эти атомы неподвижны, они, так сказать, прикреплены крючками к стене». Никаких сочетаний не образуется. Но во время умственной деятельности, даже и бессознательной, некоторые атомы «отрываются от стены и приходят в движение. Они мелькают в пространстве во всех направлениях... подобно молекулам газа... Тогда их взаимные столкновения могут произвести новые сочетания»²⁰. Это всего лишь описание субъективного аспекта культурного процесса, который антрополог описал бы объективно (т.е. не ссылаясь на нервную систему). Он сказал бы, что в культурных системах различного рода черты действуют и реагируют друг на друга, уничтожая одни, усиливая другие, образуя новые сочетания и синтезы. С точки зрения антрополога, если говорить о местах изобретений и открытий, то тут имеет значение не качество мозга, но относительное местонахождение в сфере культуры: изобретения и открытия скорее всего произойдут в культурных центрах, там, где существует интенсивное культурное взаимодействие, чем на периферии, в отдаленных или изолированных регионах.

Преобладающее влияние внешней культурной традиции на индивидуальное сознание иногда ощущается очень ясно, но его редко принимают за то, чем оно является в действительности. Так, Гёте заявлял:

«Всякое творение высшего порядка, всякая значительная теория, всякое открытие, всякая великая мысль, приносящая плоды... — все они не подвластны никому, не подчиняются никакой земной власти. Подобные вещи следует рассматривать как неожиданные дары свыше, как сугубо божественные творения»²¹.

Братья Гонкуры говорят о «неведомой силе, высшей воле, своего рода принуждении писать, которое управляет работой и водит пером; и это проявляется в такой степени, что временами книга, выходящая из ваших рук, кажется родившейся сама собою...»²². А Джордж Элиот заявляла, что во всех ее «сочинениях, которые она считает лучшими, был некто, "не она сама", кто овладевал ею и

321

заставлял ее чувствовать, что "ее" «собственная личность это просто инструмент, с помощью которого этот дух действовал»²³.

Конечно, имеется «нечто вне нас самих», некая власть, некая сила, которая овладевает человеком и принуждает его делать то-то или то-то. Но в этом нет ничего таинственного или мистического. Это не что-то неземное или божественное, как полагал Гёте. Это просто великая традиция куль-

туры; это она сжимает каждого из нас в своих мощных объятиях. Когда, словно в реке, нас охватывает быстрое течение либо стремнина культурных перемен, или нас уносит водоворот культурного синтеза, нам не остается ничего, кроме как полностью этому отдаться. Тогда мы действительно чувствуем в себе дух и силу, которые, как мы хорошо знаем, не являются нашими. Но мы знаем, откуда эта сила исходит и какова ее природа. Это — великий и совокупный поток человеческой культуры, который течет к нам от своих древних источников, несет нас в своем лоне, питает и поддерживает нас, используя нас (но скорее сохраняя, чем уничтожая) для будущей культуры и тех поколений, которые еще придут.

Если математические идеи приходят в сознание индивидуального математика извне, из того потока культуры, в котором он родился и был воспитан, то возникает вопрос: «Откуда культура вообще и математическая культура в частности пришла сначала? Как она возникла и обрела свое содержание?»

Конечно, само собой разумеется, математика не возникла с Евклидом и Пифагором — или даже с мыслителями Древнего Египта и Месопотамии. Математика есть развитие мышления, возникшего вместе с человеком и культурой миллион или более лет назад. Разумеется, на протяжении сотен тысяч лет ее успехи были незначительными. Даже и сегодня мы находим в математике такие системы и понятия, которые были выработаны первобытными и дописьменными народами каменного века и пережитки которых можно теперь найти у современных диких племен. Десятичная система исчисления возникла из использования при счете пальцев обеих рук.

Двадцатиричная система астрономов майя выросла из использования пальцев как рук,
322

так и ног. Глагол «вычислять» (to calculate) означает «считать с помощью *calculi*, т.е. галечных камней». Прямая линия (straight line) когда-то была *натянутой льняной нитью* (stretched linen cord) и т.д.

Конечно, первые математические идеи при их появлении на свет были опосредованы нервными системами отдельных человеческих существ*. Однако они были в высшей степени простыми и находились в зачаточном состоянии. Если бы не существовало человеческой способности давать этим идеям внешнее выражение в символической форме и передавать их от человека к человеку с тем, чтобы могли возникать новые сочетания и эти новые синтезы могли переходить от одного поколения к другому в непрерывном процессе взаимодействия и накопления, то человеческий род не добился бы никакого прогресса в математике и не вышел бы за пределы ее первоначальной стадии. Это положение подтверждается нашими исследованиями человекообразных обезьян. Они в высшей степени умны и многосторонне развиты. Они прекрасно воспринимают геометрические формы, решают проблемы с помощью воображения

* Вопрос о том, в какой степени форма и содержание математического мышления детерминированы структурой человеческого сознания, то есть нервно-сенсорно-мышечной и т. д. системой человека, интересен и уместен, однако здесь у нас нет возможности рассматривать его подробно. Структура человеческого организма очевидным образом обуславливает весь опыт человека — как математический, так и любой другой. Однако в отношении таких вещей, как «внутренне присущие и необходимые законы мышления», следует заметить, что многие нормальные дети и многие первобытные народы не находят ничего неверного в понятии о том, что одно и то же тело может одновременно находиться в двух местах, — если не упоминать о тех возражениях, которые теория относительности выдвигает по поводу слова «одновременно»; в некоторых философиях три равно одному; животное не обязательно должно быть млекопитающим, А, либо не млекопитающим, не-А, оно может быть единственным в своем роде подобно утконосу, который, как и рептилии, откладывает яйца, но вскармливает детенышей молоком и т. д. Каково бы ни было воздействие структуры и процессов человеческого организма на «законы мышления или логики», оно, разумеется, должно найти выражение в той или иной культурной форме, а если так, то всякий неврологический императив всегда будет обусловлен соглашением.

323

и интуиции и обладают немалой оригинальностью. Но они не могут выразить свои нервно-сенсорно-мышечные представления во внешней символической форме. Они не могут сообщать свои идеи друг другу иначе, нежели жестами, т.е. скорее *знаками*, чем *символами*. Следовательно, в их нервных системах идеи не могут реагировать друг на друга так, чтобы образовывать новые синтезы. Равным образом, эти идеи не могут путем накопления передаваться от одного поколения к другому. Следовательно, каждое поколение обезьян начинает с того же, с чего начинало предыдущее. Нет ни накопления, ни прогресса.

Благодаря артикулируемой речи у человеческого рода есть свои преимущества. Идеи переводятся в символическую форму и получают внешнее выражение. Таким образом общение облегчается,

становится многосторонним. Теперь идеи воздействуют на нервные системы извне. Внутри этих нервных систем эти идеи друг на друга реагируют. Одни идеи уничтожаются, а другие усиливаются. Образуются новые сочетания, создаются новые синтезы. Об этих успехах, в свою очередь, сообщают кому-то еще, передают их следующему поколению. Довольно быстро математические идеи накапливаются в таком количестве, что они переполняют меру творческих способностей индивидуальной человеческой нервной системы *без содействия культурной традиции*. Начиная с этого времени математический прогресс осуществляется скорее посредством взаимодействия уже существующих идей, чем посредством формирования новых понятий одной только человеческой нервной системой. На протяжении веков до изобретения письменности отдельные люди в каждой культуре находились в зависимости от тех математических идей, которые имелись в их соответствующих культурах. Так, математическое поведение индейца племени апачи является его реакцией на стимулы, которыми являются математические идеи его культуры. То же самое верно и для неандертальца, и для жителей Древнего Египта, Месопотамии и Греции. Верно это и сегодня для представителей современных наций. Итак, мы видим, что изначально математические идеи были порождены человеческой нервной системой, когда миллион лет назад человек впервые стал человеком. Эти понятия были чрезвычайно элементарными, и человеческая

324

нервная система *без помощи культурной традиции* никогда бы не смогла выйти за их пределы вне зависимости от количества живущих и умирающих поколений. Прогресс стал возможен именно благодаря формированию культурной традиции. Благодаря передаче идей от человека к человеку, передаче понятий от поколения к поколению в сознании людей, нервные системы которых стимулировались, закрепились такие идеи, которые в результате взаимодействия образовали новые синтезы, которые, в свою очередь, были переданы другим.

А теперь, в заключение, мы вновь обратимся к некоторым наблюдениям Г.Х. Харди, чтобы показать, что его понимание математической реальности и математического поведения согласуется с той теорией культуры, которую мы здесь предложили, и что оно, по сути дела, этой теорией объясняется.

«Я полагаю, что математическая реальность находится вне нас»²⁴, — говорит он. Если, говоря «нас», он понимает «нас, математиков, индивидуально», то он совершенно прав. Они [математические идеи] действительно находятся вне каждого из нас; они являются частью той культуры, в которой мы рождены. Харди чувствует, что «в каком-то смысле математическая истина является частью *объективной реальности*»²⁵ (курсив автора). Однако он также отличает «математическую реальность» от «физической реальности» и настаивает на том, что «чистая геометрия *не является* картинкой... пространственно-временной реальности физического мира». Какова же в таком случае природа математической реальности? Харди заявляет, что в этом вопросе «нет никакого согласия... ни среди математиков, ни среди философов»²⁶. Решение предлагается нашей интерпретацией. Математика действительно имеет объективную реальность. И эта реальность, как настаивает Харди, *не является* реальностью физического мира. Однако в этом нет никакой тайны. Это — культурная реальность, реальность такого рода, над которой властны правила этикета, правила дорожного движения, английского языка или правила грамматики.

Таким образом, мы видим, что в математической реальности нет никакой тайны. Нам вовсе не нужно искать ма-

325

тематические «истины» в божественном уме или в структуре Вселенной. Математика — это такой же вид поведения приматов, как и языки, музыкальные системы и уголовные кодексы. Математические понятия точно так же созданы человеком, как этические ценности, правила дорожного движения и клетки для птиц. Однако это вовсе не отменяет представления о том, что математические положения находятся вне нас и обладают объективной реальностью. Они действительно находятся вне нас. Они существовали до нашего рождения. Взрослея, мы обнаруживаем их в окружающем нас мире. Однако эта объективность существует только для индивидов. Местом математической реальности является культурная традиция, т.е. континуум символического поведения. Вместе с тем эта теория проясняет и феномен новаций и прогресса в математике. Идеи взаимодействуют друг с другом в нервных системах людей и таким образом образуют новые

синтезы. Если обладатели этих нервных систем отдадут себе отчет в том, что произошло, то они называют это изобретением, как Адамар, или «творением», пользуясь термином Пуанкаре. Если же они не понимают случившегося, то они называют его «открытием» и полагают, будто отыскивали нечто во внешнем мире. Математические понятия независимы от индивидуального сознания, но целиком находятся в пределах сознания рода, т.е. в пределах культуры. Математическое изобретение и открытие — это всего лишь два аспекта того события, которое совершается одновременно в культурной традиции и в одной или нескольких нервных системах. Из этих двух факторов более значимым является культура; детерминанты математической эволюции находятся именно здесь. Человеческая нервная система — это всего лишь катализатор, делающий возможным культурный процесс.

Глава одиннадцатая

Определение инцеста и запрет на него

*«Неоднократно в мировой истории племена дикарей должны быть отчетливо осознавать простую практическую альтернативу— или вступать в брак с чужаками или быть убитыми...»
Э.Б. Тайлор'*

В опрос об инцесте странным образом завораживает человека. Человека он заботил задолго до того, как тот создал искусство письма. Связанные с инцестом эпизоды мы находим в мифологиях бесчисленных народов. Да и в развитых культурах—от Софокла до Юджина О'Нила—инцест был одной из самых по-пулярных литературных тем. Кажется, что людям эта тема никогда не надоест и они будут по-прежнему находить ее неизменно свежей и захватывающей. Инцест и впрямь нужно считать одним из самых главных жизненных интересов человека. И все-таки, несмотря на этот глубокий и неиссякающий интерес, это факт, что даже и сегодня инцест почти что не понят. Слишком часто людям науки приходилось признавать, что они зашли в тупик, и заявлять, что инцест слишком загадочен и слишком темен для того, чтобы поддаваться рациональной интерпретации, — по крайней мере пока. Одним из наиболее общепринятых объяснений повсеместного запрета на инцест является то, что запрет этот инстинктивен. Так, Роберт Г. Лоуи однажды одобрил «мнение Хобхауса о том, что это чувство инстинктивно»². Но «объяснение» элемента поведения ссылкой на то, что он «инстинктивен», как правило, очень мало способствует нашему пониманию его. Иногда этим просто маскируют наше неведение, прикрывая его словесным покровом псевдознания. Заявлять, что запреты на инцест «инстинктивны», — значит, разумеется, заявлять, что существует естественное, врожденное, передающееся по наследству чувство отвращения к союзам с близкими родственниками. Но если дело обстоит именно так, то почему же тогда общества устанавливают суровые законы, чтобы их предотвратить? Почему зако-

327
нодательным порядком они запрещают то, чего каждый уже и так страстно желает избежать? А не являются ли на самом деле эти суровые и повсеместно распространенные запреты указанием на то, что существует универсальное и сильное желание вступать в сексуальные союзы с собственными родственниками? Данные клинических наблюдений свидетельствуют о том же. «Фрейд со всей убедительностью показал, — пишет Годденвей-зер, — что кровосмесительные склонности—это едва ли не самые глубоко укорененные импульсы индивида»³.

Существуют и другие возражения против теории инстинкта. Некоторые общества считают брак с первым кузеном кровосмесительным, а другие - нет. Должны ли мы предположить, будто инстинкт изменяется от племени к племени? Конечно, рассматривая наши собственные юридические определения инцеста, которые разнятся от государства к государству, было бы довольно нелепо утверждать, будто биологический инстинкт может распознавать границы между государствами. Внекогорых обществах считается кровосмесительным заключать брак с параллельным кузеном или кузиной (с ребенком брата своего отца или сестры своей матери), однако в них же не только допускается, но иногда даже предписывается вступать в брак с кузеном (ребенком сестры собственного отца или брата собственной матери). Нам не понять, каким образом то и другое можно объяснить «инстинктом»;

по сути, нам не понять, каким образом инстинктивно-жеготличить кросскузена от параллельного кузена. Обычно счи-тается кровосмесительным вступать в брак с человеком из своего клана даже и тогда, когда с ним не имеется какой бы то ни было генеалогической связи, тогда как брак с близким родственником из *другого* клана может считаться позволительным. Честно говоря, теория инстинкта нам совершенно не помогает, и нелегко найти такого ученого, который защищал бы ее в наши дни*.

* В 1932г. профессор Лоуи отказался от инстинктивной теории запретов на инцест. Однако он так и не приблизился к адекватному объяснению, ограничившись наблюдением, что «отвращение к инцесту, следовательно, лучше всего рассматривать в качестве первобытной культурной адаптации» (Лоуи, 1933, с. 67). В одной из своих самых недавних работ—«Введение в антропологию культуры» (второе издание, Нью-Йорк, 1940) - он снова обсуждает инцест, но не привносит в этот вопрос ничего нового, ограничиваясь предположением, что «ужас перед инцестом не является врожденным, хотя он, несомненно, и представляет собой очень древнюю культурную черту» (с. 232).

328

Другой теорией, поборниками которой несколько поколений назад были Льюис Г. Морган⁴ и другие и у которой находятся защитники и теперь, является представление о том, будто инцест был определен и запрещен потому, что им-бридинг приводит к биологическому вырождению. Эта теория столь правдоподобна, что кажется самоочевидной, но именно поэтому она и ошибочна. Прежде всего, имбридинг как таковой отнюдь не приводит к вырождению; в этом пункте свидетельства биологов убедительны. Имбридинг, безусловно, усиливает наследование черт — хороших или плохих. Если потомство, рожденное от союза брата и сестры, оказывается плохим, то происходит это потому, что родители были людьми с плохой наследственностью, а не потому, что они были братом и сестрой. Однако как превосходные, так и дурные черты могут быть усилены посредством имбридинга, и к этой процедуре селекционеры растений и животных зачастую прибегают для того, чтобы улучшить породу или сорт. Если дети, рожденные от союзов брата с сестрой или отца с дочерью, в нашем собственном обществе зачастую бывают слабоумными или в каком-либо другом отношении дурными, то происходит это потому, что слабоумные индивиды гораздо охотнее нарушают мощное табу на инцест, чем нормальные мужчины и женщины, а потому и более высока вероятность того, что они произведут на свет неполноценное потомство. Однако в тех обществах, где браки между братьями и сестрами разрешаются или предписываются (по крайней мере, в рамках правящей семьи — как, например, в Древнем Египте, среди аборигенов Гавайских островов и перуанских инков), мы можем обнаружить превосходное потомство. Клеопатра была отпрыском заключавшихся в течение нескольких поколений браков между братьями и сестрами, но она была «не только прекрасной, энергичной, умной, но еще и плодovitой... была прекрасным образчиком человеческой расы, который только можно обнаружить в какую-либо эпоху или в каком-либо классе общества»⁵.

Однако существует еще и другое возражение против теории вырождения как средства объяснить возникновение запретов на инцест. Многие компетентные этнографы заявляли, что некоторые племена пребывают в неведении относительно природы биологического процесса воспроизводства и что, в частности, они не имеют понятия о связи между

329

половой связью и беременностью. Или же они могут думать, что половой акт является необходимой предпосылкой беременности, но не ее причиной⁶. Малиновский, например, говорит о том, что жители Тробрианских островов отрицают всякую связь совокупления с беременностью не только у людей, но также и у низших животных⁷. Тезис о том, будто первобытные народы находятся в неведении относительно фактов жизни, был оспорен другими этнологами, и я не готов выносить свой приговор в этом споре. Однако следовало бы указать на то, что такое неведение не должно было бы слишком уж удивлять. Как только тот или иной факт становится хорошо известным, сразу же возникает тенденция считать его самоочевидным. Однако отношение между половым актом и беременностью — обстоятельство, которое возможно обнаружить только несколько недель или даже месяцев спустя, — можно считать каким угодно, но только никак не очевидным. Более того: беременность не всегда следует за половыми сношениями. И, зная склонность первобытного человека объяснять слишком многое (а особенно феномены жизни и смерти) ссылками на сверхъестественные силы или персонажи, нам не следовало бы удивляться, обнаружив, что даже и в наши дни некоторые племена не понимают физиологию отцовства. Во всяком случае, наверняка бывали такие времена, когда подобное понимание было доступно не всем членам человеческой расы. У нас нет оснований полагать, что человекообразным обезьянам доступно хоть *какое-то* понимание этих фактов, а человеку, чтобы обрести его, понадобилось

много времени. Однако, как мы покажем позже, есть все основания верить, что табу на инцест появились еще на самой ранней стадии социальной эволюции человека и, по всей вероятности, раньше, чем возникло понимание отцовства. А если так, то причиной запрета на имбридинг не могло быть желание предотвратить ухудшение породы, коль скоро не осознавалась связь между совокуплением и рождением детей.

Этот тезис подтверждается и анализом систем родства у первобытных народов. В этих системах многих родственников по боковой линии называют «братьями» и «сестрами»: ими, например, считаются параллельные кузены нескольких степеней, а также дети параллельных кузенов родной матери и отца — также в нескольких степенях. Брак между индивидами,

330

называющими друг друга «братом» и «сестрой», находился под строгим запретом; существовавшее табу на инцест воспрещало его даже и в том случае, если они были кузенами в третьей или четвертой степени. Однако брак с *первым кросскузеном* разрешался, а зачастую и предписывался. Может быть, те люди и не понимали биологию зачатия и беременности, но зато они знали, чья именно женщина носила того или иного ребенка. Таким образом, мы видим, что правила брака не затрагивают степень биологических отношений в той мере, в какой речь идет о предотвращении имбридинга; этими правилами может запрещаться брак с четвертым параллельным кузеном, называемым «братом» или «сестрой», но разрешаться или предписываться брак с первым кросскузеном, который зовется «кузеном». Совершенно очевидно, что термины родства выражают скорее социальные, чем биологические отношения. Очевиден также и тот факт, что табу на инцест отражают модель скорее социальных, чем кровных связей.

Однако, предположив, что имбридинг приводил к появлению плохого потомства, должны ли мы предполагать, что невежественные, находящиеся под властью магии дикари могли установить это соответствие без помощи достаточно точных статистических методов? Как они могли обособить фактор имбридинга от многих других факторов — таких, как генетика, кормление грудью, болезни матери и младенца и т.д., — без своего рода медицинских критериев и измерений — пусть даже и грубых — и без хотя бы начатков статистики?

И наконец, если бы мы могли утверждать, что имбридинг и впрямь ведет к вырождению и что первобытные народы были способны установить этот факт, то почему же они тогда запрещали браки с параллельными кузенами, в то же время допуская или даже навязывая союзы с кросскузенами? Ведь и те и другие в равной мере биологически близки! Или почему брак с человеком своего клана запрещался даже и тогда, когда кровные связи были столь отдаленными, что их нельзя было генеалогически установить с помощью доступных памяти данных, тогда как брак с человеком не из своего клана позволялся даже и тогда, когда он был близким кровным родственником? Совершенно очевидно, что теория вырождения столь же слаба, как и гипотеза об инстинкте, хотя с интеллектуальной точки зрения она может казаться более занимательной.

331

Теория Зигмунда Фрейда остроумна и привлекательна — по крайней мере, с точки зрения драматизма. Исходя из тех предположений Дарвина относительно первобытного социального состояния человека, которые были основаны на имевшихся тогда данных о человекообразных обезьянах, и используя результаты проведенных В. Робертсоном Смитом исследований тотемизма и жертвоприношений, Фрейд разработал следующий тезис: на самой ранней стадии человеческого общества люди жили маленькими группами, во главе каждой из которых стоял сильный мужчина, Отец. Этот человек единолично владел всеми женщинами своей группы — как дочерьми, так и матерями. А когда молодые люди мужского пола подрастали и достигали половой зрелости, отец изгонял их для того, чтобы они не смогли делить с ним его женщин.

«Однажды, — говорит Фрейд в своей работе "Тотем и табу", — изгнанные братья объединились, убили и съели отца, тем самым положив конец отцовскому гарему. Сообща они отважились совершить то, что каждому из них, действуя он в одиночку, оказалось бы не по силам»⁸. Однако они не разделили между собой женщин отца, как это замышлялось. Теперь, когда он был уже мертв, их ненависть и агрессивность исчезли, уступив место их любви и уважению к нему, в результате чего они решили оказать ему после смерти ту покорность и то послушание, которых они не хотели оказывать ему при жизни. А потому они и заключили торжественный договор, предписывавший не касаться ни одной из женщин отца и искать себе женщин на стороне. Этот зарок передавался из поколения в поколение*: «Тебе запрещается иметь какие-либо отношения с женщинами из дома твоего отца, т.е. из твоей собственной группы, и ты должен искать себе других женщин». Таким образом возникли и табу на инцест, и институт экзогамии. В

* В другой своей работе, «Вклад в теорию пола», Фрейд предполагает (если и не говорит об этом прямо), что табу на инцест внедрилось в зародышевую плазму и потому стало передаваться через биологическую наследственность: «Установленный запретом на инцест барьер относится, вероятно, к числу исторических приобретений человечества и, подобно другим моральным табу, должен закрепляться во многих индивидах через органическую наследственность» (Фрейд, 1938, с. 617).

332

этой части «Тотема и табу» описана великая драма, и она имеет определенную ценность в качестве интерпретации мощных психологических сил точно так же, как в том же самом смысле является великой драмой и «Гамлет». Однако с точки зрения этнологии теория Фрейда осталась бы неадекватной даже и в том случае, если бы ее можно было бы доказать. Она не представляет собой даже и попытки объяснить многочисленные и разнообразные формы запрета на инцест. Здесь в наши намерения не входит обозреть и подвергать критике все те многочисленные теории, которые выдвигались в прошлом для объяснения определения инцеста и запрета на него. И все-таки прежде, чем перейти к другому вопросу, нам следовало бы дать некоторое представление о двух других теориях, т.е. о теориях Э. Вестермарка и Эмиля Дюркгейма.

Тезис Вестермарка о том, что «фундаментальной причиной экзогамных запретов является, судя по всему, заметное отсутствие эротических чувств между людьми, которые с самого детства живут в непосредственной близости друг к другу, что приводит к несомненному чувству отвращения при мысли об акте»⁹, прежде всего, во-первых, не согласуется с фактами, но даже если бы этот тезис и подтверждался, то он все равно был бы неадекватным. Близость не упраздняет сексуального желания: если бы это было так, то не было бы и необходимости в строжайших запретах. Во-вторых, табу на инцест зачастую распространяются на тех людей, которые не живут рядом. Пытаясь объяснить запрет на инцест, Дюркгейм считает его частью принадлежащей ему общей теории тотемизма¹⁰. Дикарь интуитивно знал, рассуждает Дюркгейм, что кровь является живительной жидкостью или началом. Пролить кровь человека из своей собственной тотемической группы — значит совершить великий грех или преступление. Но поскольку в начальном акте полового сношения должна пролиться кровь, то мужчине положено избегать всех женщин своего собственного тотема. Таким образом возникают и табу на инцест, и правила экзогамии. Этнологически эта теория совершенно неадекватна. Табу на инцест распространены гораздо шире, чем тотемизм; если первые универсальны, то тотемизм далеко не является таковым. Эту теорию нельзя

333

считать даже и попыткой объяснить многочисленные и разнообразные формы определения инцеста и запрета на него.

Ввиду многочисленных попыток и столь же многочисленных неудач объяснить происхождение определений инцеста и правил, регулирующих запрет на него, нет ничего удивительного в том, что многие ученые, обозрев десятки бесплодных теорий, приходили в отчаяние, и у них возникало ощущение того, что эта проблема все еще слишком сложна для того, чтобы поддаваться научной интерпретации.

В той же работе, в которой Фрейд изложил свою теорию, но несколькими страницами выше, он писал: «Итак, в конце концов, поневоле приходится согласиться со смиренным заявлением Фрейзера о том, что мы ничего не знаем ни об истоках страха перед инцестом, ни даже о том, как к нему относиться»*.

Профессор Ральф Линтон трактует этот вопрос следующим образом:

«Причины, лежащие в основании тех брачных ограничений, которые известны под техническим названием правил инцеста, изучены очень плохо. Поскольку эти правила распространены повсеместно, можно, судя по всему, с уверенностью предположить, что их причины также повсеместны, но вот биологические факторы должны быть исключены сразу же. Близкий имбридинг не обязательно является злом... Не являются удовлетворительными и чисто социальные объяснения правил инцеста, поскольку те формы, которые принимают эти правила, крайне разнообразны... Представляется вероятным, что здесь действуют и определенные психологические факторы, хотя их вряд ли можно считать достаточно сильными или постоянными для того, чтобы видеть в них причины институционализации правил инцеста... Они, вероятно, возникли из сочетания всех этих факторов...»

* «Тотем и табу», с. 217. Положение Фрейзера (Фрэзера) таково: «Таким образом окончательное суждение об истоках экзогамии (а вместе с ней - и о законе об инцесте, поскольку экзогамия была введена для того, чтобы воспрепятствовать инцесту) остается проблемой почти такой же темной, как и раньше» («Тотемизм и экзогамия», т. I, с. 165).

Иными словами, *где бы* в ситуации «человек — культура» ни крылись причины правил инцеста, правила эти существуют, а вот где они находятся и почему и каким образом они действуют, — все это слишком туманно для того, чтобы поддаваться описанию или объяснению.

Покойный Александр Годденвейзер, выдающийся ученик Франца Боаса, никогда не раскрывал тайну запрета на инцест. В «Ранней цивилизации», говоря об определенных табу, он замечал, что «они повсюду усилены так называемым "страхом инцеста" — эмоциональной реакцией несколько таинственного происхождения». Пятнадцать лет спустя в «Антропологии», его последней большой работе, ему не удалось пойти дальше повторения тех же самых слов¹².

Социологи могут мало что предложить. Кимболл Янг, например, отказывается считать инстинкт источником запретов на инцест, однако он не выдвигает никаких дальнейших объяснений, ограничиваясь лишь утверждением, что «табу является довольно постоянным и ожидаемым результатом, возникающим из самой природы социального взаимодействия между родителями и детьми и самими детьми»¹³, что фактически равноценно отсутствию какого-либо объяснения. Доктор Кларк Уисслер, один из самых значительных современных антропологов, замечает: «Насколько нам известно, тем единственным достаточно установленным фактом, который может служить отправной точкой, является то, что всякого рода реакции против инцеста распространены среди человечества повсеместно. Что же касается причин их универсальности, то тут мы так же далеки от решения, как и раньше»¹⁴.

Эти слова и впрямь обескураживают. «Реакции против инцеста» помогают нам разобраться в проблеме не больше, чем ссылки на «инстинктивный страх» перед инцестом. Однако фраза «[теперь] мы так же далеки от решения, как и раньше» может служить нам ключом к разрешению этой дилеммы. Может статься, эти теоретики оказались на ложном пути. До сих пор наука на протяжении своей относительно короткой истории оказывалась на ложном пути бесчисленное количество раз. А по сути она оказывалась на нем

335

так много раз, что множество важных научных достижений состоит не в открытии тех или иных новых фактов или принципов, но в установке указателей с надписями: «Тупик. Не входить!» Одним из таких тупиков была френология. Но до тех пор, пока этот тупик не исследуешь, разве узнаешь, что это за переход, — то ли тупик, то ли коридор, ведущий в новый мир? Однако как только обнаруживалось, что это — тупик, другие ученые уже не испытывали потребности и не должны были тратить время на то, чтобы исследовать его снова. Может быть, те разнообразные теории инцеста и экзогамии, которые мы уже обзрели, и являются для нас тупиками? К мысли об этом нас подводит предположение Уисслера о том, что «[теперь] мы так же далеки от решения, как и раньше».

К счастью, мы не находимся в положении того мореплавателя, который потерял ориентир и должен пытаться опять отыскать свой истинный курс. У нас нет необходимости искать новый путь в надежде обрести адекватное решение проблемы инцеста. Решение уже было найдено -и найдено давно.

Путаница в этой области этнологической теории возникла из-за обстоятельств, подобных вышеописанным. Теоретики, искавшие биологические или психологические объяснения табу на инцест, оказались на ложном пути; они лишь заводили нас в тупики. А вот те, кто искал *культурологическое* объяснение, — они вполне и наилучшим образом преуспели. Культурологическая точка зрения возникла позже и не так широко известна, как психологическая или даже социологическая. Хотя она и была просто и адекватно изложена великим английским антропологом Э.Б. Тайлором еще в 1871 г., в первой главе «Первобытной культуры» — в главе, довольно знаменательно озаглавленной «Наука о культуре», - она не получила ни широкой известности, ни признания ни среди социологов, ни даже среди антропологов культуры. Есть и такие, кто в новой науке о культуре усматривает лишь мистическую, фаталистическую метафизику, от которой следовало бы бежать, как от черта. Многие исследователи человеческого поведения настолько привыкли к психологическим интерпретациям, что им не по силам возвыситься до уровня культурологической интерпретации. Так, Годденвейзер пытался

336

найти в психологии этнологическое спасение: «Вряд ли будет честно сомневаться в том, что психоанализ в конце концов предоставит удовлетворительную психологическую интерпретацию этого "страха перед инцестом"»¹⁵. Профессор У.Ф. Огборн замечает:

«Табу на инцест и брачные предписания могут быть довольно полно описаны в плане истории и

культуры, хотя все равно есть что-то решительно странное и в инцесте, и в брачных запретах. Факты культуры нашего любопытства не удовлетворяют»*.

И даже такие ученые, как Лоуи и Уисслер, которые, следуя культурологическим принципам, проводили замечательные исследования в других сферах, при рассмотрении проблемы инцеста возвращались на психологический уровень. Так, Лоуи однажды заявил, что «объяснять, почему в человеке так глубоко укоренен страх перед инцестом, должен не этнолог, но биолог и психолог»¹⁶. А Уисслер все проблемы происхождения культурных явлений склонен препоручать психологу, оставляя на долю антрополога изучать черты после того, как они будут помещены в рамки соответствующей культуры¹⁷.

Уже давно наука о культуре, как мы на это указывали выше, дала нам адекватное объяснение запретов на инцест. Мы обнаруживаем его просто и лаконично изложенным в опубликованном в 1888 г. очерке Э.Б. Тайлора под названием «О методе исследования развития институтов в его приложении к законам брака и потомства». «Экзогамия, — пишет он, — давая разрастающемуся племени возможность сохранять свою компактность благодаря постоянным союзам между его расширяющимися кланами, позволяя ему сохра-

* «Социальное изменение», с. 175. Совершенно очевидно, что профессор Огборн имеет в виду то, что культурология не может рассказать нам *всего* того, что нам хотелось бы знать об инцесте. Это правда: к исследованию должна быть подключена и психология. И все-таки необходимо настаивать на проведении резкого и отчетливого разграничения между проблемой психологической и проблемой культурологической. Психология не может объяснить *происхождение* или *форму* запретов; это может сделать лишь культурология. Однако для понимания того, как себя ведет - мыслит, чувствует и действует - человеческий организм примата в рамках одной из этих культурных форм (или в отношении нее), мы должны прибегнуть к психологии.

337

нять численное превосходство над всяким количеством заключающих перекрестные браки малых групп — изолированных и незащищенных. Неоднократно в мировой истории племена дикарей должны были отчетливо осознавать простую практическую альтернативу: или вступать в брак с чужаками, или быть убитыми» (с. 267).

Табу на инцест возникли гораздо раньше клановой организации. И все-таки Тайлор дал верный ключ к пониманию как запретов на инцест, так и экзогамии: первобытные люди сталкивались с выбором: «Или вступать в брак с чужаками, или быть убитыми». И тут может быть выдвинут следующий аргумент.

Человек, как и все прочие виды животного мира, вовлечен в борьбу за существование.

Взаимодействие, взаимопомощь могут стать ценными средствами ведения этой борьбы во многих аспектах. Несколько совместно работающих индивидов многое могут сделать куда успешнее и куда эффективнее по сравнению с тем, что сделали бы те же самые индивиды, если бы они работали поодиночке. А группа совместно работающих людей может делать такие вещи, которые работающие поодиночке индивиды не могут сделать вообще. Взаимопомощь делает жизнь более безопасной как для индивида, так и для группы. А если так, то следует ожидать, что в борьбе за безопасность и выживание все усилия будут предприняты для того, чтобы поощрять взаимодействие и обеспечивать его выгоду.

Среди низших приматов почти не существует взаимодействия. Конечно, при совершении очень простых действий одна обезьяна может согласовывать свои усилия с усилиями другой. Однако их взаимодействие ограничено и находится в зачаточном состоянии, поскольку средства общения грубы и ограничены; взаимодействие требует общения. Мартышки и человекообразные обезьяны могут общаться между собой с помощью знаков — звуков или жестов, — однако диапазон тех понятий, которые можно таким образом передавать, на деле крайне узок. Лишь артикулируемая речь способна создать возможность для широкого и разностороннего обмена идеями, но у человекоподобных ее нет. Столь простая форма взаимодействия, как: «Ты будешь обходить дом этим путем, а я пойду другим, и мы встретимся с тобой за домом», недоступна по-

338

ниманию больших человекообразных обезьян. Однако с появлением артикулируемой речи возможности общения стали фактически неограниченными. Мы охотно анализируем ее значение для социальной организации вообще и для инцеста и экзогамии в частности.

Читая иных психологов (а особенно, может быть, фрейдистов), можно вынести такое впечатление, будто кровосмесительное желание само по себе инстинктивно и будто тем или иным образом личность «вполне естественно» фокусирует свои сексуальные желания скорее *на родственнике*, чем на неродственнике, а среди родственников выбирает для этого тех, кто состоит с ней скорее в более близком, чем в более дальнем кровном родстве. Это воззрение ничем не подтверждается так

же, как и теория «инстинктивного страха» перед инцестом; склонность к сексуальному союзу с близкими родственниками не более инстинктивна, чем те социальные предписания, которые созданы для ее предотвращения. Ребенок испытывает сексуальный голод точно так же, как он испытывает голод от недостатка пищи. И свой сексуальный голод он концентрирует на определенных индивидах точно так же, как это происходит с обычным голодом, концентрируемым на съедобных вещах. Он находит сексуальное удовлетворение в близких к нему людях потому, что они — рядом, а не потому, что они — его родственники. Конечно же, они могут быть близки ему именно потому, что они — его родственники, но это уже другой вопрос. Вследствие близости и удовлетворенности ребенок связывает свои сексуальные желания с теми, кто находится от него в непосредственной близости, — с его родителями и его сиблингами — точно так же, как чувство обычного голода он связывает с той привычной пищей, которая давала ему удовлетворение. Таким образом он обретает определенную ориентацию и предпочтения в сфере секса точно так же, как и в сфере питания. А если так, то в кровосмесительном желании нет ничего таинственного: оно представляет собой просто формирование и закрепление определенных способов получения опыта и удовлетворения.

А потому даже и в нижечеловеческих по своему уровню семьях приматов мы обнаруживаем сильную склонность к имбридингу, когда существо стремится получить сексуальное удовлетворение от своего близкого родственника. Эта тенден-

339

ция была перенесена и в человеческое общество. Однако здесь она несовместима с тем основанным на взаимодействии образе жизни, который стал возможным благодаря артикулируемой речи. В тех основных видах деятельности, которые направлены на поддержание существования и на защиту от врагов, взаимодействие обрело такое значение потому, что благодаря ему жизнь стала более надежной. При неизменности всех прочих факторов больше шансов на выживание будет у того племени, которое использует возможности взаимопомощи наиболее полно. В кризисные времена взаимодействие может стать делом жизни или смерти. При добывании пищи и создании эффективной защиты от внешних врагов взаимодействие обретает всеобъемлющую значимость.

Но был ли первобытный человек вынужден создавать систему взаимодействия ради поддержания существования и ради защиты с самого начала или же он мог создавать ее на уже существующем фундаменте? В эволюционном процессе — и в социальном, и в биологическом — мы почти всегда обнаруживаем, что новое или вырастает из старого, или основывается на нем. То же самое мы имеем и в данном случае: новая, основанная на взаимодействии организация добывания пищи и защиты была построена на уже существующей основе, которой была семья. В конечном счете фактически каждый принадлежал к той или иной семье, и отождествление основанной на взаимодействии группы с основанной на сексуальных связях семьей означало, что выгоды взаимопомощи должны разделяться всеми. А если так, то когда определенные виды человекоподобных обрели артикулируемую речь и стали человеческими существами, новый элемент, *экономический* фактор, был привнесен в тот институт, который до той поры был основан лишь на сексуальном влечении между мужчинами и женщинами. Здесь мы, разумеется, используем термин «экономический» в достаточно широком смысле, включающем безопасность в той же мере, что и поддержание существования. Семья человекообразных приматов стала объединением, обладающим функциями добычи пропитания и обеспечения защиты в той же мере, что и сексуальными, время от времени действующими функциями воспроизводства. И вследствие этого жизнь стала более надежной.

Однако режим взаимодействия, ограниченный лишь членами семьи, будет соответствующим образом ограничен и в

340

его выгодах. Если взаимодействие приносит выгоду *в рамках* семейных групп, то почему бы ему не быть выгодным и в межсемейных отношениях? Теперь проблема заключалась в том, чтобы расширить сферу действия взаимопомощи.

В обществе приматов, как мы уже видели, социальные отношения между супругами, родителями, детьми и сиблингами предшествуют возникновению артикулируемой речи и взаимодействия. Эти отношения и сильны, и первичны. Если самая первая группа взаимодействия строилась на этих социальных связях, то и при последующем распространении взаимопомощи их тоже нужно принимать в расчет. В этом пункте мы решительно идем наперекор тенденции заключать браки с близкими родственниками. Сотрудничество *между* семьями не может быть налажено в том

случае, если родитель заключает брак со своим ребенком, а брат — с сестрой. Следовало бы найти способ преодолеть эту центростремительную тенденцию, противопоставив ей силу центробежную. И способ этот был найден: им стало определение инцеста и запрет на него. Если людям запретят вступать в брак с собственными родителями или сиблингами, то они будут вынуждены вступать в брак с представителями какой-то другой семейной группы или же оставаться безбрачными, что противоречит природе приматов. И этот скачок был совершен; был найден способ соединения семей друг с другом, и социальная эволюция как *человеческое* дело пошла именно по этому пути. Было бы трудно преувеличить значение этого шага. Если бы не был найден тот или иной способ установления прочных и длительных социальных связей между семьями, то социальная эволюция на человеческом уровне не могла бы пойти дальше, чем она установилась между человекоподобными.

После определения инцеста и установления запрета на него *семьи* стали такими же единицами процесса взаимодействия, как и индивиды. Браки стали договорами сначала между семьями, а потом даже и между более крупными группами. Индивид во многом утратил свою инициативу в ухаживании и выборе пары, потому что теперь это стало делом группы. У многих первобытных народов бывало даже и так, что юноша мог быть не только не знаком со своей невестой до брака, но в некоторых случаях мог даже и не видеть ее. Помолвки детей могли совершаться в детстве или младенчестве — или даже до

341

их рождения. Разумеется, есть и такие племена, в которых допускается завязывать знакомство или даже вступать в половую связь с женихом или невестой до брака, но тем не менее даже и там сохраняется групповой характер договора. Да и теперь, в нашем собственном обществе, брак в весьма значительной степени все еще остается союзом между семьями. Многие мужчины твердили: «Но я женюсь *на ней*, а не на ее семье!» только для того, чтобы впоследствии обнаружить, что они смотрели на вещи недостаточно реалистично.

С помощью этой теории объясняются также и такие широко распространенные институты, как левират и сорорат. При левирате мужчина женится на жене или женах своего покойного брата. Когда же мужчина, в соответствии с обычаем, женится на незамужней сестре своей покойной жены, эта практика называется сороратом. В обоих случаях очевиден групповой характер брака. Каждая группа кровных родственников предоставляет члену другой группы супруга или супругу. Если супруг или супруга умирает, то родственники покойного (покойной) должны предоставить вместо него (или нее) другого (или другую). Союз между семьями имеет важное значение и должен быть продолжен; даже и смерть не может разделить их.

Столь же широко распространенные институты выкупа за невесту и приданого подобным же образом обретают свое значение в силу существующего запрета на инцест: таким образом устанавливается сотрудничество между семейными группами. Табу на инцест делает брак *между* семейными группами необходимым. Однако оно не может гарантировать продолжения таким образом заключенного соглашения о взаимопомощи. И вот здесь-то и вступают в силу выкуп за невесту и обычай давать приданое: они являются средствами сохранения тех брачных уз, которые были установлены запретом на инцест. Когда семья или группа родственников получает ценные вещи в качестве выкупа за невесту или приданого, они, как правило, распределяют эти вещи среди различных членов этой семьи или группы. Если же брачные узы будут разрушены или распадутся, то они должны будут возратить богатства, полученные во время заключения брака. Это почти наверняка произойдет в том случае, если можно будет доказать, что за супругом, родственники которого получили выкуп за невесту или приданое, числится какая-то вина. Очень часто слу-

342

чается так, что родственники отказываются возвращать богатство — если только они и в самом деле им еще обладают. Если же оно уже было потрачено, то им придется порыться у себя в карманах. Оно могло быть уже потрачено на свадьбу одного из членов их собственной группы. Во всяком случае, возврат приданого или выкупа за невесту принес бы неудобства или ущерб. Следовательно, они, скорее всего, будут проявлять живой интерес к браку и стараться помешать их собственному родственнику сделать что-нибудь такое, что привело бы к расторжению этого брака.

Согласно нашей теории, основой запрета на инцест являются экономические мотивы, хотя и нельзя сказать, чтобы первобытные люди этот мотив *осознавали*: нет, они его не осознавали. Правила экзогамии возникли скорее в результате кристаллизации процессов *социальной системы*, чем в качестве результатов индивидуальных побуждений. Имбридинг оказался под запретом, а

брак между группами стал принудительным для того, чтобы сделать взаимодействие максимально выгодным. Если бы эта теория была справедлива, то мы бы обнаружили, что брак и семья в первобытном обществе обладают определенно экономическим аспектом. Так вот по сути именно это мы и обнаруживаем. А теперь, чтобы подвести итог, давайте обратимся к двум ведущим авторитетам социальной антропологии. Профессор Роберт Г. Лоуи пишет следующее:

«Брак (и, сколько бы и сколь решительно мы бы на этом ни настаивали, всегда будет излишним повторить это еще раз) лишь в ограниченной степени основан на сексуальных соображениях. Главным мотивом — насколько это относится к индивидуальным супругам — является именно создание самодостаточного экономического объединения. А Кай [из Новой Гвинеи] женится не в силу своих желаний, которые он без труда может удовлетворить и вне брака, не принимая на себя никакой ответственности: он женится потому, что ему нужна женщина, которая лепила бы горшки и готовила бы ему пищу, плела бы ему сети и пропалывала его посадки. А он, взамен, приносил бы в дом дичь и рыбу и строил бы жилище»¹⁸.

А вот АР. Радклифф-Браун подобные наблюдения делает об аборигенах Австралии:

343

«Важной функцией семьи является обеспечение пропитания и воспитания детей. Она основана на сотрудничестве мужа и жены: муж добывает животную пищу, а женщина — растительную, так что совершенно независимо от вопроса о детях муж без жены останется в незавидном положении, поскольку в таком случае не окажется никого, кто бы регулярно снабжал его растительной пищей, дровами и так далее. Этот экономический аспект семьи является важнейшим... Я уверен, что в сознании самих аборигенов этот аспект брака (т.е. его отношение к поддержанию существования) имеет гораздо большее значение, чем тот факт, что мужчина и женщина являются сексуальными партнерами»¹⁹.

Обратившись к истории колониального периода Америки, мы обнаружим, что и здесь экономический характер семьи выражен столь же определенно. Согласно профессору У. Ф. Огборну,

«в колониальные времена в Америке семья была очень важной экономической организацией. Зачастую она производила по сути все то, что в ней потреблялось, за исключением таких вещей, как металлические орудия, приспособления, соль и некоторые предметы роскоши. Одним словом, дом был фабрикой. Цивилизация была основана на домашней системе производства, центром которого была семья.

Экономическая власть семьи привела к появлению определенных и соответствующих социальных условий. Заключая брак, мужчина искал не только жену и подругу, но и делового партнера*. И муж, и жена специализи-

* Тут можно вспомнить рассказ Бенджамина Франклина о том, как он делал брачное предложение девушке при условии, что ее родители дадут ему «со своей дочерью столько денег, чтобы можно было выплатить оставшуюся часть долга за типографию». Он даже предполагал, что в случае, если на руках у них не окажется денег, они «заложат свой дом в заемной конторе». Однако родители решили, что типографский бизнес — дело очень рискованное, и потому отказали ему и в деньгах, и в девушке. «Таким образом, — говорит Франклин, — мне было отказано от дома и девушка мне не досталась» («Автобиография», изд. «Покет Букс», Нью-Йорк, 1940, с. 78).

344

ровались каждый в своем деле, тем самым внося определенный вклад в их основанное на партнерстве дело. Дети — как это показывают законы того времени — считались не только объектами любви, но и участниками производства. Возраст вступления в брак, количество детей и отношение к разводу — все это определялось влиянием того факта, что дом был экономическим институтом. Развод или расставание приводили к разрыву не только личных, но и деловых отношений»²⁰.

А об экономической основе брака и семьи в нашем собственном сегодняшнем обществе свидетельствуют те тяжбы о нарушенных обещаниях и отчуждении привязанности, при разрешении которых закон рассматривает любовь и сердечные отношения с весьма материалистической и даже монетаристской точки зрения*. Судебные процессы по вопросу о непредоставлении материального содержания, об алиментах, правах собственности после развода, финансовых обязательствах между родителями и детьми и т.д. — все они еще больше выявляют экономическую функцию семьи. Сегодня для многих женщин брак означает экономический возврат к неквалифицированной работе, которая будет гораздо тяжелее, чем во всякой другой сфере деятельности.

В этой связи интересно отметить, что Фрейд, который, согласно расхожему мнению, «все приписывает сексу», тем

* Одно из наших судебных правил гласит, что «суть отчуждения привязанности состоит в утрате консорциума. "Таково право собственности, вытекающее из брачных отношений" ...» (Верховный Суд Коннектикута, процесс Мэггэ против Никитко, 1933) - процитировано Энтони М. Турано, «Рэкет украденной любви» («Американ Меркюри», т. 33, с. 295, ноябрь 1934). Другое юридическое положение гласит, что «суд, как правило, признает широко распространенное мнение о том, что брак имеет "ценность", то есть что он не только обладает ценностью, но и является таким установлением, ценность которого может быть оценена в деньгах, а потому брачные обстоятельства в какой-то степени считаются сделками, приносящими - по крайней мере отчасти — денежную прибыль» («Процессуальные правила суда», т. 4, с. 143), — процитировано Энтони М. Турано в статье «Нарушение обета: все еще рэкет» («Американ Меркюри», т. 32, с. 40, май 1934).

345

не менее заявляет, что «мотивирующая сила человеческого общества в основе своей — экономическая»²¹.

Представление о том, будто брак — это институт, созданный для того, чтобы обеспечивать индивидов средствами удовлетворения их сексуального голода, является и наивным, и антропоцентричным. Брак, конечно, является средством сексуального общения и удовлетворения. Однако своим возникновением институт брака обязан отнюдь не сексуальному желанию. Скорее именно требования социальной системы вынуждали к тому, чтобы с максимальной полнотой использовать его ресурсы для совместной деятельности. Брак как институт объясняется скорее через социокультурный процесс, чем через индивидуальную психологию. В первобытном обществе зачастую существовало множество способов вступать в половые связи вне брака. Да и в нашем собственном обществе широкое распространение проституции и венерических заболеваний как показателя промискуитета, равно как и другие факты, свидетельствуют о том, что осуществление половых функций ни в коей мере не ограничивается собственным супругом или супругой. Наоборот, весьма часто брак ограничивает сферу сексуальной активности человека. По сути моногамия — в ее идеальном варианте — ближе всего к безбрачию.

Да и любовь не является основой брака и семьи, с какой бы нежностью к этому чувству ни относились. Культура не может допустить, чтобы такое изменчивое и эфемерное чувство, как любовь, использовалось в качестве основы столь значимого института. Сегодня любовь существует, но завтра она может уйти. А вот экономические потребности останутся с нами всегда. Отсутствие любви не является достаточным основанием для развода. И впрямь: можно презирать и испытывать отвращение, можно ненавидеть и бояться своего супруга и все-таки не иметь возможности получить развод. До самого недавнего времени по крайней мере один штат США совсем не допускал разводов. Такую же позицию занимают и некоторые религии. Брак и семья — это тот первый и самый главный способ, посредством которого общество обеспечивает экономические потребности индивида. И именно определение инцеста и запрет на него послужили началом всего этого пути социального развития.

346

Однако вернемся к самим по себе определениям и запретам. Они, как это мы уже видели вначале, рязнятся от культуры к культуре. Различия следует объяснять ссылками на те конкретные условия, в которых осуществляется сотрудничество. Одна совокупность условий потребует одного определения инцеста и одной формы брака, тогда как другая их совокупность будет требовать других обычаев. Среда и технологическое приспособление к ней, способ существования, обстоятельства защиты и нападения, разделение труда между полами и степень культурного развития — все эти факты обуславливают определение инцеста и формулирование правил запрета на него. Нет ни одного известного современной науке народа, в обыаях которого было бы допускать брак между родителем и его ребенком. Брак между братом и сестрой дозволялся в некоторых культурах (таких, как культуры Древнего Египта, Гавайских островов и Перу времени правления инков), но в каждом случае он ограничивался правящим домом. Однако это было не инцестом или «царским инцестом», как, соответственно, называли его Лоуи и Форчун²². Не был он и «санкционированным инцестом», если прибегнуть к выражению Кимболла Янга²³. «Санкционированный инцест» — это, разумеется, противоречие в терминах: ведь инцест уже по определению является чем-то преступным и запретным. Эти браки между сиблингами царских семейств не только не запрещались, но даже и предписывались. Они являются примерами эндогамии точно так же, как запрет на браки между братьями и сестрами является примером экзогамии. Солидарность — это источник силы и эффективного действия в обществе точно так же, как сотрудничество — это способ достижения безопасности. И эндогамия способствует солидарности точно так же, как экзогамия содействует расширению и укреплению групп взаимопомощи.

Памятуя о том, что надежным способом понимания возникновения запретов на инцест является

концепция, изложенная Тайлором еще в 1888 г., весьма странно обнаруживать сегодня таких антропологов и социологов, которые превратно толкуют «антикровосмесительные реакции» и в поисках окончательного понимания обращаются к психоанализу. Фактически доводы в пользу экзогамии мы находим еще у Августина Блаженного, который изложил их в своем «Граде Божьем» (книга XV) более чем за 1400 лет до Тайлора.

347

«Ведь это было бы весьма разумно и справедливо, — говорит Августин, — если бы люди, согласие между которыми и почетно, и полезно, были бы объединены посредством разного рода отношений, ибо одному человеку не по силам поддерживать множество отношений и разные отношения стоило бы распределять между разными людьми, что послужило бы объединению большего числа людей, связанных одними и теми же общественными интересами. "Отец" (father) и "тесть" (father-in-law) суть названия двух видов отношений. Так что когда, следовательно, у человека есть отдельно и отец, и тесть, дружба распространяется на все большее количество людей».

Августин комментирует тот факт, что своим сыновьям и дочерям Адам был и отцом, и тестем (свекром):

«Так что и Ева, его жена, была своим детям и матерью, и тещей (свекровью)... тогда как если бы здесь было две женщины, одна из которых была бы матерью, а другая — тещей (свекровью), то простор для семейной привязанности был бы более широким. Потом сама сестра, став женой, объединила в своем единственном лице два вида связей, которые, будь они распределены среди нескольких отдельных женщин, одна из которых была бы сестрой, а другая — женой, привели бы к тому, что семейные узы охватили бы еще большее число людей».

Блаженный Августин не говорит открыто — по крайней мере в этих фрагментах — о тех преимуществах более безопасной жизни, которые дополнительно обрела бы группа вследствие экзогамии. Однако он вполне определенно заявляет, что причинами запрета на инцест являются общность социального интереса и «большее число людей» в группе.

Если понимание инцеста и экзогамии в социальной философии существовало еще во времена Августина Блаженного, а в антропологической науке возникло еще во времена Тайлора, то почему же в наше время этот вопрос остается таким темным и встречает среди ученых так мало понимания? Ответ на этот вопрос мы уже предлагали: причиной является то предпочтение, которое отдается психологическим объяснениям перед культурологическими. Антропоморфизм — это застарелая привычка человеческого мышления. Долгое время было популярным объяснять институты в терминах психологии — в терминах хотения, желания, отвращения, воображения, страха и тд.

348

Именно поэтому объяснения человеческого поведения в терминах психологических детерминант предшествовали объяснениям в терминах детерминант культурных. Однако посредством психологии культурологические проблемы не разрешить. Озабоченность психологическими объяснениями не только не помогала многим ученым найти ответ, но и мешала им увидеть то решение, которое уже было найдено наукой о культуре. Не лучше и социологическое объяснение — такое, например, как «социальное взаимодействие» Кимболла Янга. В качестве научного объяснения оно не только неадекватно, но, более того, и пусто, и бессмысленно. Фиксированность социолога на «социальном взаимодействии» мешает ему и оценить научную интерпретацию культуры как отдельного класса явлений. Даже и те ученые, которые внесли значительный вклад в культурологию (такие, как Крёбер, Лоуи и Уисслер), не смогли оценить всего значения раннего очерка Тайлора об экзогамии. Показателен и о многом говорит следующий случай. АЛ. Крёбер и ТТ. Уотер-ман перепечатали очерк Тайлора «О методе исследования развития институтов» в своей «Антологии антропологии» издания 1920 г. Однако уже в следующем издании они дали эту статью в сокращении (очевидно, в целях сохранения места), опустив этот в высшей степени важный фрагмент!

Заметный вклад в науку вносится иногда «раньше времени», т.е. раньше того времени,

когда общий уровень научного прогресса достигнет того момента, после которого станет возможным широкое признание. В сущности, в работах Дарвина было совсем мало нового; большинство идей и фактов (если и не все они) были представлены еще раньше. Однако развитие культурного процесса биологической мысли до 1859 г. было не достаточно широким для того, чтобы обеспечить возможность всеобщего признания этой точки зрения. То же самое относится и к проблеме инцеста. Адекватное объяснение существовало десятилетиями. Однако поскольку эта проблема является культурологической и поскольку наука о культуре все еще слишком молода, даже и сегодня слишком немного таких ученых, которые способны постичь и оценить ее природу и ее масштаб, а потому понимание инцеста и запретов на него все еще остается очень ограниченным. Однако по мере развития и созревания культурологии понимание как этой проблемы, так и множества других супрапсихологических проблем станет общим местом.

349

Мы не хотим приуменьшать масштабов этого понимания в наши дни. Несмотря на невежество многих ученых и на существующую в их умах путаницу, все-таки немало и таких, кто понимают табу на инцест. Вот что говорит Рео Форчун:

«Разграничение отношений близости и отношений кровного родства способствует все более полному пониманию социальных обязанностей... Всякий кровосмесительный союз между двумя лицами в рамках одной группы кровных родственников предполагает, что группа их кровных родственников прекратит общение с этой парой, а это представляет угрозу выживанию группы»²⁴.

Малиновский тоже занимался проблемой табу на инцест. Однако вместо того чтобы обращать внимание на те позитивные преимущества, которые могли бы возникнуть в результате союзов, создающихся на основе принудительной экзогамии, он останавливается на подробном описании тех распрей и раздоров, которые могли бы возникнуть в маленькой группе родственников или близких людей вследствие неограниченного удовлетворения сексуальных appetитов.

«Сексуальное влечение, — пишет он, — является, как правило, крайне дестабилизирующей и социально разрушительной силой, [оно] не может не вторгнуться в уже существующее чувство, не произведя при этом революционной перемены в нем. А если так, то сексуальный интерес несовместим ни с какими семейными отношениями — будь то отношения между родителями или между братьями и сестрами... Если бы эротической страсти было бы позволено заполнить собой пределы дома, то это привело бы не только к возникновению ревности и элементов соперничества, не только дезорганизовало бы семью, но и привело бы к разрыву тех фундаментальных родственных уз, на которых основано дальнейшее развитие всех социальных отношений... Общество, допусти оно инцест, не смогло бы привести к созданию устойчивой семьи и в результате лишилось бы самой надежной основы родства, что в первобытном сообществе означало бы отсутствие социального порядка»²⁵.

Б.З. Селигмен высказывает похожее мнение — равно как и другие, менее проницательные авторы.

Джон Джиллин дает великолепное определение происхождения и функции табу на инцест: оно скромно помещено в одной из постраничных

350

сносок его монографии о карибах реки Барамы. Раймонд Фес предлагает толковый «социологический» анализ проблемы в книге «Мы, тикогша». У.И. Томас отчетливо осознает причины запретов на инцест: «Страх перед инцестом имеет, таким образом, явно социальное происхождение»²⁶.

А Фрейд, независимо от представленной им драмы отцеубийства, вплотную подходит к пониманию табу на инцест и экзогамии. «Запрет на инцест, — пишет он, — имел мощное практическое основание. Сексуальные потребности людей не объединяют: они их разделяют... Таким образом, братьям [после того как они убили своего отца], если они хотели жить вместе, не оставалось ничего другого, как только установить запрет на инцест»²⁷. А в другой работе он замечает, что «соблюдение этого запрета [на инцест] является прежде всего требованием культурного общества, которое должно следить за тем, чтобы семья не тратила на себя те силы, которые нужны ему для создания социальных объединений более высокого порядка. А потому общество использует все средства для того, чтобы ослабить эти семейные узы в каждом индивидуе»²⁸.

Нам кажется, что в этих словах нашли свое четкое выражение и оценку культурная функция (если не происхождение) табу на инцест и правил экзогамии. Интересно отметить также и то, что точка

зрения Фрейда на отношения между ограничением сексуального удовлетворения и социальной эволюцией по сути своей идентична воззрению, изложенному в этом очерке выше. Одной из главных тем «Цивилизации и ее неудобств» является рассмотрение того, «до какой степени цивилизация построена на отказе от удовлетворения инстинктов... Эти "культурные лишения" доминируют во всей сфере социальных отношений между человеческими существами». Он видит, что «первым результатом культуры стало то, что смогли жить вместе, сообща гораздо больше человеческих существ, чем прежде» и что «одной из основных целей культуры является сплотить мужчин и женщин в более крупные объединения»²⁹. Так что, хотя Фрейд и исходит из других посылок, по сути он приходит к тому же выводу, что и мы.

Таким образом, в работах современных исследователей присутствует неплохое понимание инцеста и экзогамии. Однако в своем сравнительно недавнем обзоре всей этой про-

351

блемы выдающийся антрополог Джон М. Купер пришел к тому заключению, что «желание приумножать социальные связи не было, по всей видимости, важным фактором» в возникновении запретов на инцест. Показателем того, насколько он далек от понимания проблемы, является то, что он считает двумя «главными факторами»: «(а) сексуальное огрубение, возникающее в результате ранних интимных связей... (б) отчетливо социальную направленность сохранения стандартов полового приличия в кругу семьи и родственников»³⁰. Первый фактор противоречит фактам: близость способствует скорее инцесту, чем огрубению. Второй фактор вообще ничего не объясняет: что такое стандарты полового приличия, почему они разнятся от племени к племени и почему необходимо их сохранять?

Культурологическая теория инцеста подтверждается сравнением первобытных культур с нашей собственной. Инцест как преступление карался в первобытных обществах более сурово, чем в нашем собственном, как это отмечали Фрейд, Форчун и др. В первобытных обществах смертная казнь за него была почти повсеместной, тогда как в нашем обществе наказание редко когда превышает десять лет тюрьмы, а зачастую ограничивается гораздо меньшим сроком. И причину этого различия не нужно относить к давним временам. В первобытных обществах личные и родственные связи между индивидами и семьями были куда более значимыми, чем в высокоразвитых культурах. В борьбе за безопасность маленькая группа взаимопомощи являлась необыкновенно значимым социальным образованием. Само выживание группы в значительной степени зависело от союзов, сформированных экзогамией. В более прогрессивных культурах дело обстоит иначе. Теперь общество основано уже не на родственных связях, а на отношениях собственности и территориальных различиях. Политическое государство заняло место племени и клана. Важными основами социальной жизни стали также группы занятости и экономическая организация. Таким образом, значимость экзогамии существенно уменьшилась, а наказания за инцест стали менее суровыми. И все-таки не стоит ожидать, что связанные с имбридингом ограничения когда-либо совсем исчезнут. Родство все еще остается важной, хотя и относительно менее важной, чертой нашей социальной организации и будет, вероятно, оставаться таковым еще неопределенно дол-

352

го. А если так, то потребность в правилах экзогамии и эндогамии будет сохраняться и впредь для того, чтобы регулировать и упорядочивать этот аспект нашей социальной жизни. Различные интерпретации — как разумные, так и неразумные — определения инцеста и запрета на него являются для нас убедительным примером контраста между психологическими объяснениями, с одной стороны, и культурологическими объяснениями — с другой. Проблема просто не поддается психологическому решению. И наоборот: и клинические, и этнографические факты указывают на то, что желание образовывать сексуальные союзы с близкими родственниками является и сильным, и широко распространенным. В самом деле: Фрейд полагает, что «запрет на выбор инцестных партнеров нанес, вероятно, самую болезненную рану... эротической жизни человека»³¹. Следовательно, психология обнаруживает существование «кровосмесительного желания», но не причину для его предотвращения. Однако эта же проблема без труда поддается культурологической интерпретации. Человек как вид живых существ живет и в группах, и индивидуально. Отношения между индивидами человеческого рода детерминированы культурой группы, т.е. теми идеями, чувствами, орудиями, методами и моделями поведения, которые зависят от использования символов и передаются из поколения в поколение посредством той же самой культуры. Эти культурные черты образуют континуум, поток взаимодействующих элементов. В этом процессе взаимодействия возникают новые сочетания и синтезы; некоторые

черты устаревают и вымываются из потока, а некоторые новые черты в него вливаются. Таким образом, поток культуры течет, изменяется, растет и развивается в соответствии со своими собственными законами. Человеческое поведение — это не более чем реакции организма «человек» на этот поток культуры. А если так, то человеческое поведение — или массовое, или поведение типичного члена группы — является культурно детерминированным. Представители народа испытывают отвращение к питью коровьего молока, избегают тещ, верят, что упражнения способствуют здоровью, прибегают к гаданиям или вакцинации, едят жареных червячков или кузнечиков и т.д. — и все

353

это потому, что их культура содержит такие черты-стимулы, которые вызывают эти реакции. И черты эти невозможно объяснить психологически.

Так же обстоят дела и с определением инцеста, и с запретом на него. Из психологии нам известно, что люди как представители животного мира стремятся к сексуальному соединению с теми, кто находится с ними рядом. Институт экзогамии не только *не* объясняется ссылкой на эту тенденцию: он ей противоречит. Однако когда мы обратимся к тем культурам, которые определяют отношения между членами группы и регулируют их социальное общение, мы без труда обнаружим и причину определения инцеста, и истоки экзогамии. Борьба за существование среди представителей человеческого рода столь же сильна, как и везде. Жизнь как для группы, так и для индивида стала более безопасной благодаря сотрудничеству. Артикулируемая речь, создавая возможность для сотрудничества, распространяет его на многие сферы человеческого общества и делает его разнообразным. Инцест был определен, а экзогамные правила были сформулированы для того, чтобы сделать сотрудничество принудительным и распространить его на многие сферы ради того, чтобы сделать жизнь более безопасной. Эти институты явились созданием *социальных*, а не *нейро-сенсорно-мышечно-эндокринных* систем. Они являются синтезами элементов культуры, сформированными в пронизанном взаимодействием потоке культурных черт. Различия определений инцеста и запрета на него объясняются огромным разнообразием ситуаций. В одной ситуации, при одной организации культурных черт — технологических, социальных, философских и т.д. — мы обнаружим один тип определения инцеста и один набор правил экзогамии; в другой же ситуации мы обнаруживаем иное определение и иные правила. Таким образом инцест и экзогамия получают определение в терминах образа жизни народа — через способ существования, средства и обстоятельства защиты и нападения, средства коммуникации и транспорта, обычаи проживания, знания, навыки мышления и т.д. А образ жизни во всех его аспектах — технологическом, социальном и философском — детерминирован культурой.

Глава двенадцатая

Контроль человека над

цивилизацией: антропоцентрическая иллюзия

«... многочисленные пережитки антропоцентрических тенденций все еще остаются и здесь [в социологии], как и повсюду, преграждая путь науке. Человеку неприятно отказываться от той неограниченной власти над социальным порядком, которую он так долго приписывал самому себе, и, с другой стороны, ему кажется, что если коллективные силы существуют реально, то он по необходимости обязан им подчиниться, не имея возможности их изменить. Это склоняет его к отрицанию их существования. И тщетно многократные опыты учили его, что это всемогущество, иллюзию которого он с удовольствием лелеет, всегда было причиной его слабости, что его власть над вещами реально начинается только тогда, когда он признает, что они имеют свою собственную природу, и смиряет себя, чтобы научиться этой природе от них. Отвергнутый всеми остальными науками, этот достойный сожаления предрассудок упорно удерживается в социологии. Нет ничего более настоящего, чем освободить от него нашу науку; такова главная цель наших усилий».

Эмиль Дюркгейм¹

«...представляется, что это грандиозная иллюзия — полагать, будто ход социальной эволюции можно контролировать согласно воле человека...»

У.Ф.Огборн²

Представление о том, будто человек держит под контролем свою цивилизацию, широко распространено и глубоко укоренено. Обычаи и институты, орудия и машины, наука, искусство и философия — все это является не чем иным, как созданиями человека, и

потому существует только для того, чтобы исполнять его приказания. А если так, то человеку по силам проложить свой курс так, как ему это заблагорассудится, и сформировать цивилизацию в соответствии со своими желаниями и потребностями. По 355

крайней мере, так он — без всяких на то оснований — полагает.

В связи с этим выдающийся английский ученый, покойный сэр Джеймс Джинс, уверял нас в следующем:

«Мы уже больше не верим, что человеческая судьба — это игрушка для духов, добрых и злых, или для махинаций Дьявола. Нет ничего, что помешало бы нам снова сделать землю раем, — за исключением нас самих. Наступил рассвет века науки, и мы признаем, что сам человек является хозяином своей судьбы, капитаном своей души. Он управляет ходом своего судна и потому, разумеется, свободен повести его как в чистые воды, так и в грязные или даже бросить его на скалы»³.

Излагая учение о Свободной Воле, м-р Стэнли Фидц, директор Музея Филда (теперь это Чикагский музей естественной истории), апеллирует к антропологам:

«Но если бы мы прислушались к антропологам, которые могут научно доказать, что проблемы в отношениях между народами создают не цвет кожи, не тип волос или черт, не религиозные различия, но те факторы, за которые человек несет ответственность и которые, если ему хочется, он может контролировать и изменять, то тогда мы по меньшей мере увидели бы тот лучший мир, которого, как мы это теперь понимаем, мы можем достичь, если только нам не предстоит в конце концов погибнуть, став жертвами нашей собственной развращенности»⁴.

Профессор Льюис Г. Морган в своей статье в «Сайен-тифик Монсли» говорит нам о том, что человек может «взять проблему собственного будущего в свои руки и разрешить ее»:

«Ум, который может определить массу бесконечно далеких звезд... проследить в обратном порядке мельчайшие изменения в ходе болезни... прорыть Панамский канал... может разрешить и свои социальные проблемы тогда, когда он решится (если он решится) это сделать»⁵.

356

А если так, то может показаться, будто спасение, на которое уповали в прежние времена теперь уступило место упованию на переустройство общества: мы можем этого достичь, если захотим, а если нам это не удастся, то причиной тому — наша «развращенность».

Вильгельм Шмидт, глава этнологической школы *Kulturkreis* [«культурный круг»], и его ученики в Америке твердо верят в свободную волю: она, судя по всему, и впрямь является одним из их кардинальных принципов⁶. И даже В. Гордон Чайлд, труды которого по большей части пронизаны духом научного материализма и детерминизма, в своей книге, знаменательно озаглавленной «Человек делает самого себя», говорит, что «перемены в культуре... могут начинаться, контролироваться или замедляться посредством осознанного и взвешенного выбора тех людей, которые их замышляют и осуществляют»⁷.

Однако если мы попробуем отыскать примеры контроля человека над культурой, то сначала мы изумимся, а потом усомнимся. Мы не будем начинать наше исследование с вопроса о том, свидетельством чего являются две мировые войны на протяжении одного поколения — свидетельством планирования или развращенности — или почему Германия и Япония потерпели поражение, а Советская Россия заняла доминирующее положение в Евразии — то ли в соответствии с дальновидным планом, то ли в результате слепоты и глупости. Нет, мы начнем с вопросов куда более скромных. На протяжении последнего столетия мы были свидетелями попыток взять под контроль крошечные и относительно незначительные сферы нашей культуры — такие, как правописание, календарь, систему мер и весов (если привести лишь несколько примеров). Совершались многократные и героические попытки упростить правописание и сделать его более рациональным, изобрести более рациональный календарь, принять упорядоченную систему весов и мер вместо того неуклюжего, алогичного конгломерата фольклорных мер, которым мы теперь пользуемся. Но на какие же успехи мы можем тут указать? Реформа правописания оказалась такой, что ее можно не принимать в расчет, в значительной мере (хотя и не вполне) мы преуспели в устранении буквы «и» из таких слов, как *honor*. Но вот чтобы выкинуть немые буквы (такие, как *b* в слове *lamb*)... о, эта гора слишком велика для нас, чтобы ее можно было

357

сдвинуть! А написание и произнесение таких слов, как *rough*, *cough*, *dough* и *through*, — это нечто столь тяжелое, что оно не поддается нашим слабым усилиям. Обычно для того

чтобы произвести заметные изменения в правописании или в календарной системе, требуется великий политический и социальный переворот — как это очевидно на примерах французской и большевистской революций. Ну а что касается метрической системы, то она утвердилась лишь среди малочисленной группы эзотериков от науки, тогда как ярды, унции, роды, пинты и фэрлонги все еще служат — неуклюже и неэффективно — людям неученым.

Как тут не изумиться! Если нам не удалось совершить такие мелкие и незначительные поступки, как упразднение *b* из слова *lamb* или изменение нашей календарной системы, то как же мы можем надеяться на построение нового социального порядка в мировом масштабе?

Давайте продолжим наше рассмотрение. Мужчины и женщины всегда сражались с модами. Мужчина вечно бунтует против своего одевания. Зачастую оно неудобно, временами вредно для здоровья, и некоторые мужчины думают, что обычный костюм неэстетичен, а официальный наряд смешон. Но что остается делать мужчине? Он просто вынужден носить свой пиджак и галстук — какой бы жаркой ни была погода. Ему не разрешается носить розовые или голубые ботинки. Ну а что касается «вечернего костюма» — то тут мужчина должен или подчиниться ему, или остаться дома. Тот контроль над цивилизацией, которым так бахвалится мужчина, в этой области не особенно заметен. Но если мужчина беззащитен, то женщина — это жалкая раба во власти моды. Она должна подчиняться любому изменению, каким бы фантастическим или безобразным оно ни было. Само собой разумеется, что в свое время она может и не осознавать, что новые модели фантастичны и безобразны: одна только мысль о «последней моде» может лишить женщину способности к рассуждению. Но стоит только пролистать альбом со старыми фотографиями, как станет ясно, что красота, грация и шарм развитием моды отнюдь не управляют.

Ну а женские юбки! Сначала они были короткими, потом они стали длинными...

Выдающийся антрополог профессор А.Л. Крёбер из Калифорнийского университета провел весь-

358

ма интересное и показательное исследование размеров женских платьев на протяжении довольно значительного периода времени. Он обнаружил, что «основные размеры современного женского европейского платья весьма регулярно чередуются между макси и мини и в большинстве случаев период чередования составляет в среднем пятьдесят лет, так что полный период изменения размеров составляет примерно столетие»⁸. Ритмы регулярны и единообразны. Женщинам нечего по этому поводу возразить. Даже модельеры и дизайнеры должны приспосабливаться к этой кривой изменений. Здесь мы не обнаруживаем никакого контроля со стороны людей — как мужчин, так и женщин: существует лишь одна неотвратимая и безличная тенденция. Когда кривая достигает своей высшей точки, тенденция начинает развиваться в обратном порядке и юбки — в зависимости от ситуации — начинают удлиняться или укорачиваться. Женщины беззащитны: им не остается ничего другого, кроме как следовать тенденции. Когда кривая начинает идти кверху, они должны укорачивать свои платья, а когда она идет книзу — удлинять их. Может показаться удивительным, что большой класс тех граждан, которые не могут контролировать даже и размеров своих собственных юбок, тем не менее объединяются в клубы, чтобы управлять делами всего мира. Мы еще вернемся к этому вопросу позже. Мало кто взялся бы чинить автомобиль или радио, не имея понятия об их устройстве. В наше время мы все больше и больше склоняемся к тому, чтобы право заниматься медициной и хирургией предоставлять тем, кто знает, как это делать. Знания и умения требуются даже и для того, чтобы печь хорошие пироги или варить домашнее пиво. Однако в вопросах общества и культуры каждый считает себя специалистом, который может квалифицированно анализировать, ставить диагнозы и прописывать лечение. Одной из предпосылок демократии является то, что народ не только правит, но и обладает

необходимым знанием и пониманием того, как это делать эффективно. В вопросах политики точка зрения одного человека так же хороша, как и точка зрения другого. Однако когда мы посмотрим, каковы те знания и то понимание, с которыми ведутся дела нации, мы опять придем в изумление. Мы обнаружим, что самые влиятельные и авторитетные люди излагают различные, а зачастую даже и

359

противоречивые, воззрения по таким вопросам, как инфляция, роль рабочих лидеров, уровень разводов, популярность исполнителей сентиментальных песен и т.д. Это — картина анархии, производимой невежеством, но отнюдь не картина мудрости.

Но когда от имеющих национальный масштаб вопросов (таких, например, как причины инфляции) мы обращаемся к проблемам менее значительным, то и тут картина далеко не всегда утешительна. Приводит ли смертная казнь к уменьшению числа убийц? Влияет ли употребление алкоголя на процент разводов? Почему люди держат собак? От собак один шум и одна грязь: от них нет никакой пользы, но только вред здоровью, на них приходится тратиться. Сказать, что люди их держат потому, что собаки им нравятся, значит всего лишь представить проблему в другой форме. А почему им не «нравятся» еноты? Они же умные, чистоплотные и очень симпатичные! А факт состоит в том, что реально мы очень мало знаем о той цивилизации, в которой мы живем. Возьмем один из самых простых и самых элементарных вопросов, которые только можно себе представить: «Почему в нашем обществе запрещена полигамия?» В других обществах разрешается иметь нескольких жен, да и в Западной Европе это тоже когда-то разрешалось. Однако теперь мы относимся к этому весьма сурово. Мы на несколько лет засадим человека в тюрьму, если он будет жить более чем с одной женой одновременно. Его жены могут быть в высшей степени довольны своим положением, и он может не причинять вреда ни одной из них. И все-таки мы посадим его за решетку*. Но почему? Почему это плохо, чтобы одной женой было больше, а одной «училкой» — меньше?

* Вспомним в этой связи недавний случай, когда человека отправили в тюрьму за то, что он был женат примерно на двенадцати женщинах, даже и не озаботившись ритуалом развода. Если бы он был менее благородным или рыцарственным и жил бы с каждой из женщин без формальности брака, то его «преступление» было бы гораздо меньшим. Этот человек добросовестно служил обществу в муниципальной железнодорожной системе. Его многочисленные жены ни на что не жаловались. Так почему же тогда общество сочло необходимым отправить его в тюрьму?

360

На эти вопросы, разумеется, уже имеются готовые ответы: полигамия — это «плохо», «аморально», «недемократично» и т.д. Однако действия запрещаются не потому, что они «плохи»; они плохи потому, что они были запрещены. Теперь нет ничего плохого в том, чтобы покупать и продавать виски: плохо это было тогда, когда в законе существовала Восемнадцатая поправка. Ну а что до демократии и равенства, то... если мы позволяем человеку иметь две яхты (коль скоро он может себе это позволить), то почему бы не разрешить ему иметь двух жен? По-настоящему адекватного ответа на этот вопрос в известной мне литературе по социальным наукам я не встречал. Фактически же этот вопрос поднимался очень редко. Я пытался обнаружить его в тех многочисленных трактатах по социологии и антропологии, которые были написаны за последнюю четверть века, но так его и не нашел. Некоторые социологи второй половины XIX в. пытались объяснить запрет на полигамию, но их выводы для нас неприемлемы. А все дело в том, что мы ничего не знаем. Мы не знаем, как разрешить даже такую элементарную проблему, как число жен. В наши дни мы не достигли даже и того уровня, чтобы задавать подобные вопросы, — не говоря уж о том, чтобы на них отвечать. Как сказал Арчибальд Мак-Лейш, «мы знаем все ответы, но мы еще не задавали вопросы». Больше полувека назад великий французский ученый Эмиль Дюрк-гейм так объяснял незрелость социальной науки: «При нынешнем состоянии науки мы на самом деле даже не знаем, что представляют собой основные социальные инстинкты — такие, как государство или семья; не знаем, что такое право собственности или контракт... Мы находимся почти в полном неведении относительно тех факторов, от которых они зависят... мы только-только начинаем проливать слабый свет на некоторые из этих вопросов. Но достаточно одного только беглого взгляда на работы по социологии, чтобы понять, как редко отдают себе отчет и в этом неведении, и в этих трудностях»⁹. Несмотря на весь тот прогресс, который был проделан с тех пор, как были написаны «Правила», это положение в оп-

361

ределенной степени остается в силе и по сей день. Если наука об обществе и цивилизации все еще остается настолько незрелой, что она неспособна разрешить такие мелкие и элементарные проблемы, как запрет на полигамию, то что же тогда говорить о знании и понимании, необходимых для планирования новой социальной системы, для построения нового мирового порядка? Не будем же мы ожидать от ремесленника-дикаря, лучшие орудия которого изготовлены из тесаного кремня, что он разработает и построит локомотив!

А теперь давайте посмотрим на ту цивилизацию, которую человек, по его мнению, контролирует. Первое, что нам бросается в глаза, — это ее почтенный возраст. Нет такой ее части — будь то технология, институты, наука или философия, — корни которой не уходили бы в далекое прошлое. Так, например, линзы нового 200-дюймового телескопа сделаны из стекла. Стекло появилось в результате изготовления фаянса в Древнем Египте, а фаянс, в свою очередь, был, судя по всему, побочным продуктом обжига кирпичей и глиняных горшков, а это было результатом использования обожженных на солнце кирпичей и, еще раньше, глиняной обмазки неолитических или даже палеолитических хижин. Историю Организации Объединенных Наций можно проследить вплоть до ее истоков, какими были первобытные племенные советы, и далее. Современная математика берет свое начало от счета на пальцах и так далее. Культура так же стара, как и сам человек. Она возникла миллион с лишним лет назад, когда человек начал пользоваться артикулируемой речью, и продолжает развиваться вплоть до настоящего времени. Культура — это непрерывный, накопительный и прогрессивный процесс.

Каждый — каждый индивид, каждое поколение, каждая группа — начиная с самой ранней поры человеческой истории рождается в определенной культуре, в определенной цивилизации. Она могла быть простой, грубой и скудной, а могла быть и высокоразвитой. Однако все культуры, какими бы ни были соответствующие степени их развития, обладают технологиями (орудия, машины), социальными системами (обычаи, институты), представлениями (знания, философия, наука) и формами искусства. Это означает, что младенец, рождаясь в культурной среде, сразу же начинает

362

испытывать на себе ее влияние. По сути, его культура будет детерминировать то, как он будет думать, чувствовать и действовать. Она будет детерминировать и то, на каком языке он будет говорить, и ту одежду, которую он будет носить (если она вообще у него будет), и тех богов, в которых он будет верить, и то, каким образом он будет вступать в брак, отбирать и готовить пищу, лечить больных и поступать с мертвыми. Что еще остается делать человеку, как не реагировать на ту культуру, которая окружает его от рождения до смерти? Нет такого народа, который создал бы свою культуру: народ получает ее готовой — или наследуя ее от предков, или заимствуя от соседей.

Человеку довольно легко поверить, будто это именно он создал свою культуру (а каждое поколение эту веру по-своему укрепляет) и будто это именно он ее контролирует и управляет ее ходом на протяжении веков. Разве это не человек вытесывает наконечники для стрел и каменные топоры, разве это не он строит телеги и динамомашин, разве это не он чеканит деньги и их тратит, разве это не он выбирает президентов и свергает царей, разве это не он слагает симфонии и создает статуи, разве это не он поклоняется богам и ведет войны? И все-таки не всегда следует доверять очевидному. Когда-то казалось очевидным, что земля остается неподвижной, тогда как солнце движется: всякий мог бы увидеть это своими глазами. А теперь мы приближаемся к тому пункту в современном мышлении, когда мы начинаем подозревать, что это вовсе не человек контролирует культуру, а совсем наоборот. Подвиг Коперника, который более четырех веков назад рассеял геоцентрическую иллюзию, в наши дни повторил культуролог, который развеивает ту антропоцентрическую иллюзию, будто человек контролирует свою культуру.

Хотя это именно человек обтесывает наконечники для стрел, слагает симфонии и т.д., однако мы не можем объяснить культуру, просто сказав, что «ее создал человек». Это не единственный вопрос, который мы хотели бы задать о культуре и на который можно было бы ответить словами: «Человек сделал то и это». Мы хотим знать, почему культура развивалась именно так, как она развивалась, почему она обрела великое множество разнообразных форм, в то же время сохранив определенное единооб-

363

разие, и почему увеличилась скорость перемен в культуре. Мы хотим знать, почему в некоторых культурах деньги и рабы имеются, а в других — нет; почему в некоторых культурах существуют суды присяжных, а в других совершаются магические ордалии; почему в одних культурах есть

цари, а в других — вожди и президенты; почему одни пьют молоко, а другие его терпеть не могут; почему в некоторых культурах полигамия допускается, а в других запрещается. Объяснять все это фразой «человек захотел, чтобы это было так», — это, разумеется, абсурдно. Схема, которая объясняет все, не объясняет ничего.

Прежде чем идти дальше, стоит заметить, что мы должны совершенно абстрагироваться от человека, пытаясь объяснить культурный рост и различия в культуре — одним словом, культуру или цивилизацию как целое. Человека следует рассматривать в качестве константы постольку, поскольку речь идет об изменениях в культуре. Человек — это единый биологический вид, и, несмотря на различия в цвете кожи, глаз и волос, несмотря на различия в форме головы, губ и носа, несмотря на различия в росте и т.д., которые в конце концов поверхностны, он в высшей степени единообразен в таких фундаментальных чертах, как мозг, скелет, мышцы, железы и органы чувств. И он не претерпел заметного эволюционного изменения по крайней мере за последние 50 тысяч лет. А если так, то мы должны рассматривать человека в качестве константы как в отношении существующих по сей день рас, так и в отношении его предшественников на протяжении последних десятков тысяч лет. Человек обладает определенной структурой и определенными функциями; ему присущи определенные желания и потребности. Они, конечно, соотносятся с культурой, но лишь *общим*, а не *конкретным* образом. Мы можем сказать, что культура как целое служит потребностям человека как вида. Однако это обстоятельство никоим образом не помогает и не может помочь нам тогда, когда мы пытаемся объяснить разнообразие конкретных культур. Нам не объяснять переменные величины ссылками на величину постоянную. Нам не объяснить большое разнообразие культурных вариаций обращением к человеку, биологической константе. В 1500 г. н. э. в Англии существовал один тип культуры, а в Японии — другой. Ни ту, ни другую куль-

364

туру не объяснить обращением к связанному с ней физическому типу. Между 1500 и 1900 гг. н. э. культура как в Англии, так и в Японии претерпела изменения. Однако эти изменения нельзя объяснить указанием на жителей этих стран в каждом из случаев: они не изменяются. Очевидно, что мы не можем объяснить культуру через Человека.

Не могут культурные различия объясняться и ссылками на среду обитания. Не говоря уж о том, что ссылками на среду трудно объяснить различия музыкальных стилей, форм письменности, кодексов этикета, правил брака, погребальных обрядов и т.д., нельзя не обнаружить, что подобным образом невозможно объяснить даже экономические, промышленные и социальные системы. Среда обитания в Центральной Европе — в той мере, в какой это относится к климату, флоре, фауне, рельефу и минеральным ресурсам, — оставалась неизменной веками. И тем не менее в культуре этого региона отмечается поразительное разнообразие. Так что мы еще раз убеждаемся в том, сколь ошибочно при объяснении величины переменной апеллировать к величине постоянной. Но если, следовательно, мы не можем объяснить культуры либо с помощью расы или физического типа, либо ссылками на психологические процессы и если в равной степени бесполезно апеллировать к окружающей среде, то как же их тогда *следует* объяснять? Как сделать их понятными для нас?

Судя по всему, на эти вопросы остается всего лишь один ответ, и ответ этот абсолютно ясен — по крайней мере после того, как к нему привыкнешь. Культуры должны объясняться в терминах культуры. Как мы уже отмечали, культура является континуумом. Каждая черта или совокупность черт, каждая стадия развития вырастают из более ранней культурной ситуации. Мы можем проследить историю возникновения парового двигателя вплоть до его истоков — т.е. до возникновения обработки металлов и добычи огня. Международные картели возникли на основе всех тех процессов обмена и распределения, которые происходили в начале каменного века и раньше. Наша наука, философия, религия и искусство — все они возникли из более ранних форм. Культура — это обширный поток, включающий в себя орудия, приспособления, обычаи и представления, которые постоян-

365

но взаимодействуют между собой, создавая новые сочетания и синтезы. В этот поток постоянно включаются новые элементы, а устаревшие черты из него исключаются. Современная культура — это всего лишь поперечный разрез этого потока в настоящий момент, результат того многовекового процесса взаимодействия, отбора, отторжения и накопления, который протекал до нас. А культура дня завтрашнего будет всего лишь культурой дня сегодняшнего с добавлением того, что накопилось еще за один день. Можно сказать, что числовым коэффициентом дня

сегодняшнего будет 365 000 000 (т.е. миллион лет дней), а числовым коэффициентом дня завтрашнего — $365\,000\,000 + 1$. Культура настоящего момента была детерминирована прошлым, а культура будущего станет всего лишь продолжением тенденции настоящего. Так что в самом буквальном смысле слова *культура делает себя*. По крайней мере, если мы хотим объяснить культуру научно, то мы должны поступать так, как *если бы* культура сделала саму себя и как *если бы* человек не имел никакого отношения к детерминированию ее хода или содержания. Человек, разумеется, должен *присутствовать* здесь для того, чтобы сделать возможным существование культурного процесса. Однако природа самого по себе процесса и его ход самодетерминированы. Этот процесс подчиняется своим собственным принципам и управляется своими собственными законами.

Таким образом, культура делает человека таким, каков он есть, и в то же время делает себя саму. Эскимос, банту, тибетец, швед или американец является таким, каким он является; он думает, чувствует и поступает так, как он это делает. И все это происходит потому, что его культура влияет на него — «стимулирует» его — именно таким образом, чтобы вызвать у него именно эти реакции. Эскимос или американец не принимал никакого участия в создании той культуры, в которой он оказался после своего рождения. Она там всегда существовала, и он не мог ее избежать; ему не оставалось ничего другого, как только реагировать на нее — и реагировать так, как она этого требовала. Английский язык, христианская религия, наши политические институты, наши заводы, рудники, фабрики, железные дороги, телефоны, армии, флотилии, беговые дорожки, дансинги и тысячи всех остальных вещей, составляющих нашу ци-

366

вилизацию, — все они сегодня существуют. Они обладают весом, массой и инерцией. Они не могут исчезнуть по взмаху волшебной палочки, а их структура и их поведение не могут быть изменены актом воли. Мы должны принять их такими, какими мы их находим сегодня. А завтра они станут такими, какими им предписывает стать тенденция их развития в прошлом. А мы можем лишь поспевать за ними в надежде от них не отстать.

Человек долго лелеял иллюзию всемогущества. Она лестна и приятна для его «я». В прежние времена человек верил, что он может управлять погодой; у бесчисленного множества первобытных народов имелись обряды, чтобы вызвать дождь, утихомирить бурный ветер или предотвратить бурю. У многих народов существовали такие церемонии, посредством совершения которых можно было «контролировать» ход солнца по небу. Однако по мере прогресса науки вера человека в свое всемогущество все убывала и убывала. И все-таки человек до сих пор продолжает верить, что он может контролировать свою цивилизацию.

Философия науки - философия отношений между причиной и следствием, философия детерминизма — прочно утвердила себя в изучении физических явлений. Она прочно укрепилась также и в биологической сфере. Психология могла доказать действенность принципа причины и следствия, действенность детерминизма в психических процессах, развеяв представление о свободной воле для *индивида*. Однако социальная наука все еще остается столь незрелой, что позволяет человеку находить себе прибежище в коллективной свободной воле. Как недавно заметил профессор А.Л.Крёбер,

«я подозреваю, что сопротивление [тезису о культурном детерминизме] восходит ко всеобщему и глубоко укорененному представлению о том, что наша воля свободна. По мере того как это представление сдавало свои позиции в других областях, оно находило себе прибежище в коллективной, социальной и исторической сфере. С тех пор как химики, физиологи и психологи пустили в ход свою артиллерию, отстаивать позиции свободы личности, ее воли стало делом неблаго-

367

дарным. Культура пока еще не подвергалась атаке; потому-то она и стала пристанищем. Мы можем сколь угодно решительно отказываться утверждать себя в качестве свободно действующих существ, в качестве индивидов, но вот в социальной сфере мы все еще притязаем на то, чтобы формировать наши судьбы. И если лепет теолога почти не слышен, то голос социального реформатора звучит очень громко. Мы отказываемся от царства небесного, однако собираемся установить почти что тысячелетнее царство на земле. Свободная воля каждого из нас может быть и детерминирована, но вот коллективизировав их, мы все еще можем притязать на социальную свободу»¹⁰.

Первобытный человек мог верить в то, что в его власти контролировать погоду, и это происходило лишь оттого, что он был невежествен; он фактически ничего не знал о метеорологии. Но сегодня

лишь нашим глубоким и всеобъемлющим незнанием природы культуры объясняется то, что мы все еще можем верить в то, будто мы ею управляем и ее контролируем. По мере того как человек все больше и больше узнавал о метеорологии, понимая ее все глубже и глубже, его иллюзия о власти и контроле над ней рассеивалась. А по мере роста нашего понимания культуры будет слабеть и исчезать наша иллюзия контроля. Как однажды заметил Дюркгейм, «в той мере, в какой это относится к социальным фактам, уровень нашего мышления все еще остается уровнем людей первобытных»¹¹.

Нет необходимости говорить, что многие из тех, кто смотрит на науку как на наше спасение, отнюдь не придерживаются сегодня этой точки зрения. Вовсе не ожидая того, что вера в нашу способность контролировать будет уменьшаться по мере прогресса социальной науки, многие ожидают прямо противоположного. В наше время стало модным заявлять, что если бы только наши социальные науки достигли бы таких же успехов, как науки физические, то тогда бы мы смогли контролировать нашу культуру точно так же, как мы контролируем теперь физические силы природы. Приводимая ниже цитата из опубликованного недавно в «Сайенс» письма представляет собой консервативную формулировку этой точки зрения:

368

«Ведь если, воспользовавшись научным методом, люди смогли прийти к пониманию атома и к контролю над ним, то разумно предположить, что тем же самым образом они могут научиться понимать и контролировать групповое поведение людей... Это вполне разумно и вероятно, что социальная наука может разработать эту методологию [т.е. способы "сохранения мира"] в том случае, если ей будет оказана примерно такая же поддержка, которая была предоставлена физической науке при разработке атомной бомбы»¹².

В том же духе рассуждает и Гордон У. Олпорт, профессор Гарвардского университета. Он замечает, что «Соединенные Штаты потратили два миллиарда долларов на изобретение атомной бомбы», и спрашивает: «Что же абсурдного в том, чтобы, если в этом возникнет необходимость, потратить равноценную сумму на то, чтобы открыть средства контроля над ней?»¹³

Исходную посылку, лежащую в основе этого воззрения, разумной не назовешь. Исходя из нее, полагают, что причиной войн (или, по крайней мере, причиной возможности их возникновения) являются неведение и тот недостаток социального контроля, который сопряжен с неведением. Предполагается, что как только будет достигнуто понимание — благодаря тем щедрым субсидиям, которые фонды выделяют социологам, — можно будет предотвратить войны и «сохранить мир». Тот недостаток понимания и реализма, который проявился в этих словах, достоин жалости. Можно не сомневаться, что инстинкт самосохранения присущ тому обществу, которое будет субсидировать скорее изобретателей атомной бомбы, чем социологов, придерживающихся подобным этим взглядов. Причиной войн является отнюдь не неведение, а открытия социологов ни в коей мере не могут способствовать «сохранению мира». Войны — это битвы между социальными организмами, называемыми «нациями», за выживание, битвы за обладание и пользование ресурсами земли, плодородными землями, месторождениями каменного угля, нефти и железа, битвы за урановые рудники, за морские порты и водные пути, за рынки и торговые маршруты, за военные базы. Каким бы глубоким ни было понимание, оно не

369

может ни изменить, ни устранить *основу* этой борьбы в большей степени, чем понимание океанических приливов может ослабить их мощь или их упразднить.

Однако лживость представления о том, будто с помощью социальной науки мы можем усиливать и совершенствовать наш контроль над цивилизацией, является еще более чудовищной, чем мы на это указывали. В высшей степени абсурдно в поддержку философии Свободной Воли взывать к науке, сущностью которой является утверждение принципов причины и следствия и детерминизма. Вот уж поистине: наука стала современной магией! Вера в то, что человек может навязать свою волю и природе, и человеку (*стоит ему только воспользоваться правильными формулами!*), уже процветала когда-то в первобытном обществе в качестве *магии*. И она все еще остается с нами и по сей день, хотя сейчас мы и называем ее Наукой.

Каких бы поразительных успехов ни достигли в своем развитии социальные науки, это ни на йоту не усилит, не сделает более совершенным контроль человека над цивилизацией. В системе «человек — культура» человек является существом зависимым, тогда как культура независима и подвержена изменениям. Что бы ни думал, ни чувствовал и ни

делал человек — все это детерминировано его культурой. А культура развивается в соответствии со своими собственными законами. И все большее развитие социальной науки всего лишь проясняет этот факт.

Философия Свободной Воли и всемогущества широко распространена в сфере образования (см. с. 122). «Воспитатели», ректоры высших учебных заведений, выступающие во время актовых дней ораторы и другие просветители никогда, судя по всему, не устанут твердить миру, что его спасение заключено в образовании. Выдающийся антрополог покойный Кларк Уисслер, рассматривая нашу цивилизацию так, как он рассматривал бы и другие культуры человечества — культуру «черноногих» индейцев, племен банту в Африке или аборигенов Австралии, — обнаружил, что характерной чертой нашей культуры является вера в образование и в его способность исцелить все болезни. «Дело в том, — говорит он, — что мы хотели бы преодолеть все трудности образованием... О чем бы ни шла речь — о борьбе с болезнью, об открытии нового предпри-

370

ятия бытовых услуг, об оценке произведения искусства, о новых веяниях моды или о чем-нибудь в том же духе, — мы неизменно обращаемся к образованию, надеясь сделать его всеобщим и доступным». Наша вера в образование и стала, по сути, нашей религией, как на это указывает доктор Уисслер:

«Наша культура характеризуется преобладающей верой в нечто такое, что мы называем образованием — своего рода механизмом умиротворения побуждений природы посредством культуры. Мы, не отдавая себе в этом отчета, верим в то, что эта формула или этот метод приведет к наиболее полному осуществлению этого чаяния. Такова наша подлинная религия»¹⁴.

Доктор Уисслер сравнивает нашу формулу образования с магическими формулами первобытных племен:

«Зачастую среди тех народов, которые нам заблагорассудилось называть менее цивилизованными, мы находим класс людей, которых мы именуем шаманами, знахарями, заклинателями и т.д... Там, где таким людям раздолье, к ним обращаются всякий раз, когда дело принимает дурной оборот, когда речь идет о болезни, голоде, любви или войне, и независимо от того, какой бы ни была природа того, что причиняет беспокойство, они всякий раз поступают одинаково, т.е. произносят или демонстрируют того или иного рода формулу. Они могут произносить ее нараспев, они могут сопровождать ее пляской или же просто совершать ее — это неважно. Суть всегда будет заключаться в том, что если ты произнесешь правильную формулу, то силы природы сделают правильным то, что было неправильным... Во всякой культуре формулы использовались для умиловления природы, в какой бы форме — богов или сверхъестественных сил - ее ни представляли, а... культуры различаются между собой не этим (поскольку в какой-то мере все они друг на друга похожи), но теми разновидностями формул, в которые они верят. Нашей великой формулой осуществления наших главных идеалов является образование... Это своего рода великая сверхформула, с помощью которой мы надеемся увековечить и усовершенствовать нашу культуру.. .»¹⁵

371

Вера первобытного человека в его формулы и ритуалы, в его знахарей и заклинателей не была поколеблена постоянным повторением тех же болезней, которые они должны были предотвратить или исцелить. Отсутствие успеха не убеждало его в том, что его формулы и обряды неэффективны; это убеждало его лишь в том, что необходимо совершать больше магических обрядов и что они должны быть лучше. А мы, взирая на образование как на наше «спасение», остаемся непоколебимы в нашей вере, несмотря на зрелище неисчислимых трагедий и катастроф. То, что нам требуется, говорим мы, — так это больше образования.

Для первобытного человека магия была доступным человечеству способом оказывать влияние на внешний мир и тем самым формировать его в соответствии с его потребностями и желаниями. А мы представляем себе образование как такой инструмент, с помощью которого можно

преобразовать общество и сформировать его в согласии с нашей волей. Однако образование является не силой или инструментом *вне* общества, но процессом *в нем*. Оно является, так сказать, физиологическим процессом социального организма. Образование — это средство, используемое обществом при осуществлении его собственной деятельности в стремлении достичь его собственных целей. Таким образом, в мирное время общество воспитывает для мира, но вот когда нация находится в состоянии войны, оно воспитывает для войны. В мирные времена создателей военного снаряжения считают «торговцами смертью», а вот во время войны говорят, что они «трудятся для победы». В мирное время Он — Князь Мира, но вот когда приходит война — «Хвалите Господа и выпускайте боеприпасы». И отнюдь не народ контролирует свою культуру посредством воспитания; скорее наоборот — воспитание, формальное и неформальное, является процессом, посредством которого каждое новое поколение поступает под контроль системы культуры. А если так, то в высшей степени нереалистично думать, будто воспитание преобразует общество извне. Никто лучше великого французского социолога Эмиля Дюркгейма не обрисовал тех отношений, которые существуют между воспитанием и обществом. Вот что он писал:

372

«Но это значит приписывать воспитанию ту силу, которой оно не обладает. Образование — это всего лишь образ, отражение общества. Воспитание копирует общество и воспроизводит его в урезанной форме, но общества оно не создает. Воспитание является здоровым тогда, когда в здоровом состоянии находится сама нация, но, не имея силы изменять себя, оно деградирует тогда, когда приходит в упадок нация. Если испорчена нравственная среда, что ощущают и сами учителя, то им не по силам избежать ее влияния. Ну и как же тогда тем, кого они обучают, воспитатели могут внушить представления, отличные от тех, которые они восприняли? Каждое поколение создается предыдущим поколением, и потому необходимо реформировать поколение предшествующее, если ему предстоит улучшить то поколение, которое следует за ним. Мы будем ходить кругами. Может пройти немало времени, прежде чем появится такой человек, мысли и устремления которого будут прогрессивнее мыслей и устремлений его современников, однако нравственное устройство народа этим обособленным индивидам преобразовать не под силу. Нам, конечно, приятно верить, будто одного красноречивого голоса достаточно для того, чтобы как по волшебству преобразовать целое общество, однако здесь, как и повсюду, ничто не возникает из ничего. Даже и самая сильная воля не может создать из ничего те силы, которых не существует, и опытно испытываемые неудачи всегда рассеивают эти тешащие нас иллюзии. Кроме того, даже если бы педагогическая система и смогла бы каким-то непостижимым чудом успешно утвердить себя вопреки социальной системе, то она все равно оказалась бы неэффективной именно потому, что она утвердилась бы вопреки. Если утвердилась коллективная организация (общество), породившая такое нравственное состояние, с которым хочет бороться человек, то тогда ребенок не может не испытывать на себе ее влияния с того самого момента, когда он вступает с ней в контакт. Искусственная среда школы может защитить его лишь на время — да и то слабо. По мере того как реальный мир будет овладевать им все сильнее,

373

он будет сводить на нет труд воспитателя. Таким образом, воспитание не может само себя реформировать — если только не реформировано само общество. А для того, чтобы это сделать, мы должны докопаться до причин той болезни, от которой оно страдает»¹⁶.

Изложенная здесь позиция вызовет, конечно, решительное отрицание и встретит энергичное сопротивление. Людям нелегко расставаться со своими иллюзиями. Вот как об этом писал А.Л.Крёбер:

«Наш разум инстинктивно испытывает вначале шок от осознания того, что это [культурный детерминизм] укоренено в нас так глубоко, находясь в то же время так высоко над нами и будучи столь неподконтрольно нашей воле. Мы чувствуем побуждение отказать ему в реальности, отказать даже и в правомочности обращения с ним как с чем-то существующим; точно так же люди долго и горько сожалели о том, что им пришлось допустить существование чисто автоматических сил и системы в той сфере, которая лежит в основе существования наших личностей, делая его возможным, — в сфере природы»¹⁷.

Обычная реакция — выражаемый словами рефлекс — на теорию культурного детерминизма заключается в том, чтобы заклеить ее как «фаталистическую» или «пораженческую». Давным-давно Уильям Джеймс заклеил как «самый пагубный и аморальный из всех видов фатализма» ту философию «современной социологической школы», которая защищала

«общие законы и predeterminedенные тенденции» и «отрицала жизненную важность индивидуальной инициативы» и Свободной Воли («Я верю в мою собственную свободную волю», — говорил он)¹⁸. А в наше время другой исследователь философии, доктор Дэвид Бидни, в своей статье для «Американского антрополога» неоднократно называл детерминистское представление о культурологии «фаталистическим». Выбор слов говорит о многом. Почему, если принцип причины и следствия применяется в сфере физических и химических явлений, никто не называет это «фатализмом»,

374

но вот стоит только применить его к человеческим явлениям культуры, это обвинение возникает сразу же? Почему, если мы признаем нашу неспособность контролировать погоду, это не влечет за собой обвинения в «пораженчестве», тогда как этот же упрек немедленно выдвигается против всякого, кто признает неспособность человека контролировать ход цивилизации?

Причина совершенно ясна. «Фатализм» подразумевает Свободную Волю, а «пораженчество» — всемогущество. Когда атомы, клетки или ткани ведут себя в соответствии с их собственной природой и свойствами, никто не называет это фаталистическим потому, что никто не ожидает от них свободы выбора и действия. Но вот когда кто-то утверждает, что культурные явления имеют свою собственную природу и, следовательно, должны вести себя соответственно их природе, реакцией является не принятие принципа причины и следствия, но обвинение в «фатализме». «Многие образованные люди, — много лет назад писал великий английский антрополог Э.Б. Тайлор, — усматривают нечто самонадеянное и отталкивающее в представлении о том, что история человечества является частью и частицей истории природы и что наши мысли, волеизъявления и действия согласуются с законами столь же определенными, как и те, что управляют движением волн, сочетанием кислот и оснований и ростом растений... Если закон действует где-нибудь, то действует он везде»¹⁹. Мы соединили «основанный на механицизме научный реализм, — говорит Алфред Норт Уайтхед, — с непоколебимой верой в то, что мир людей и высших животных состоит из *самодетерминируемых организмов*»²⁰ (курсив автора). Он ощущает, что эта «радикальная несогласованность» и является причиной того, что многое «в нашей цивилизации столь противоречиво и подвержено колебаниям. Она... ослабляет... [мысль] в силу той несогласованности, которая за всем этим стоит».

Обвинение в «фатализме» и в «пораженчестве» имплицитно подразумевает и следующий пункт обвинения. Заклеймить точку зрения, назвав ее «фаталистической», значит, по мнению многих, назвать ее ложной. «Культурный детерминизм фаталистичен и потому ложен», — примерно таким было бы рассуждение, если бы оно было высказано. «*Как же может существовать детерминизм?*» — таков подразу-

375

меваемый, но невысказанный вопрос. «Детерминизм — это нечто немислимое». Таков он для человека, одержимого философией свободной воли*. Мы находим эту точку зрения весьма неплохо выраженной Лоренсом К. Франком в его недавней статье «Что такое социальный порядок?» «Следовательно, одним из самых больших препятствий, с которыми мы сегодня сталкиваемся, является, возможно, эта по сути пораженческая традиция, выраженная в различных описанных выше концепциях социального порядка как находящегося вне и за пределами всякого человеческого контроля... А если так, то в этой ситуации мы можем и должны найти мужество, чтобы рассматривать социальный порядок как нечто такое, что должно быть установлено самим человеком»²¹.

Человек, разумеется, может «найти мужество», чтобы рассматривать социальный порядок как нечто такое, «что должно быть установлено самим человеком». Однако для того чтобы это сделать, требуется не мужество, но невежество и надежда. «Должен найти мужество», «должно быть установлено самим человеком» — вряд ли это можно назвать языком науки. Скорее это призыв и риторика того типа, который нам уже давно знаком: «Если мы только положим намерение в сердцах наших...»

* Обратите внимание, что мы сказали «одержимого» философией, а не «придерживающегося философии». Философии овладевают, удерживают, одушевляют и направляют, руководят теми механизмами из костей и протоплазмы, которыми являются люди. Если человек — средний человек, типичный представитель своей группы - «верит в» Христа или Будду, в историю о сотворении мира или в геологию, в детерминизм или в Свободную Волю, то от его собственного выбора это не зависит. Его философия является всего лишь реакцией его нейро-сенсорно-мышечно-эндокринной системы на те потоки культурных стимулов, которые воздействуют на него извне. То, что называется «философствованием», является всего лишь

взаимодействием этих культурных элементов в его организме. Его «выбор» философских представлений является всего лишь нейрологическим выражением превосходной силы некоторых из этих экстрасоматических культурных сил.

376

Нет сомнения в том, что первых из усомнившихся в контроле человека над природой; первых из заявивших о том, что ветры будут дуть, дождь и снег будут идти, времена года приходить и уходить скорее в соответствии с их собственной природой, чем покоряясь желанию и воле человека, выраженным в заклинаниях и ритуалах, обвинили в «фатализме» и «пораженчестве», если, конечно, с ними не обошлись более сурово. Однако со временем мы признали наше бессилие в этом отношении и примирились с ним. Если говорят, что человек не может контролировать погоду потому, что она является частью внешнего мира, тогда как культура, будучи созданием человека, подчинена его контролю, то необходимо указать на то, что дело обстоит с точностью до наоборот. Именно в сфере внешнего мира этот контроль человека возможен. Он может добывать энергию рек, топлива и атомов потому, что в качестве одной из сил природы он находится *вне* соответствующих систем и потому может на них воздействовать. Однако человек в качестве животного организма, в качестве вида находится *внутри* системы «человек — культура», и здесь он является зависимой, а не независимой переменной; его поведение является всего лишь функцией его культуры, а не ее детерминантой. А если так, то для человека как теоретически, так и практически возможно осуществлять больший контроль над погодой, нежели над культурой, поскольку он даже и теперь может осуществлять *некоторый* контроль над первой и может усилить этот контроль в будущем. Однако над своей культурой он никакого контроля не осуществляет и теоретически не имеет возможности когда-либо сделать это.

Обычные реакции на этот манифест культурного детерминизма столь же необоснованны, как и теории Свободной Воли, откуда, разумеется, и проистекают эти реакции. После сетований на тему «фатализма» и «пораженчества» условный протест переходит в вопросы: «Какая же тогда польза от наших усилий? Почему мы должны пытаться сделать что-то для улучшения нашей участи, если мы не обладаем контролем над нашей культурой? Почему бы нам тогда просто не сидеть сложа руки, предоставив эволюционному процессу обо всем позаботиться? Какую вероятную пользу можем мы извлечь из науки о культуре, если контроль нам недоступен? Что же хорошего в понимании культуры, если оно нам ни на что не годится?»

377

Эти вопросы наивны и свидетельствуют о непонимании того, что пытается сказать детерминист культуры — культуролог. Детерминист не утверждает того, что в культурном процессе человек несуществен. Он прекрасно понимает, что дело здесь обстоит как раз наоборот, что человек здесь абсолютно необходим, что без человека не могло бы быть культуры. Он совершенно отчетливо понимает ту существенную роль, которую человек играет в той системе, какой является система «человек-и-культура». Но вот на чем культуролог настаивает, так это на том, что в этой системе человеческий организм детерминантой не является; что бытование культурного процесса должно объясняться не посредством этого организма, но лишь посредством самой культуры; что развитие и изменения, например, индоевропейских языков не могут быть объяснены посредством нервов, мышц, чувств человека или органов его речи либо ссылками на его надежды, потребности, страхи или воображение. Язык должен объясняться посредством языка.

Однако вернемся к некоторым из тех конкретных вопросов, в которых было выражено неудовлетворение философией детерминизма. В первую очередь, мы не можем «просто сидеть сложа руки», предоставив эволюционному процессу заботиться обо всех наших проблемах. Покуда мы живем, мы сталкиваемся с нашей культурой и должны с ней договариваться. Даже если мы будем просто сидеть сложа руки, готовя для себя преждевременное слабоумие, мы все равно будем «что-то делать». Совершать самоубийство — это тоже «что-то делать»: на самом деле процент самоубийств в разных обществах является великолепным показателем культурного детерминизма. В некоторых обществах этот процент высок, тогда как в других самоубийств фактически не бывает. И происходит это не потому, что детерминант самоубийства в хромосомах у жителей одной народности больше, чем у другой. Это объясняется тем фактом, что культурные детерминанты различны: харакири — это нечто такое, что культура делает с тем

организмом, который по своей собственной природе стремится пребывать в той форме движения, которую мы называем «Жизнь». Это очевидно, что мы будем неизбежно реагировать на нашу культуру.

Будет, конечно, абсурдным предположить, будто процесс культурной эволюции будет обо всем заботиться безо всяких

378

усилий с нашей стороны; это предположение не является частью философии детерминизма. Конечно же мы, пока мы живы, должны прилагать усилия; иначе и быть не может. Но вопрос заключается не в том, кто именно действует, — мы сами или эволюция культуры. Это очевидно, что энергия расходуется человеческими существами или через них. Вопрос стоит так: «*Что именно детерминирует природу, форму и содержание этого проявления энергии в культурном процессе — человеческий организм или экстрасоматическая культура?*» Ответ, разумеется, будет вполне очевидным — стоит только немного подумать. Давайте рассмотрим две группы человеческих организмов, А и Б. Группа А выращивает таро, ловит рыбу, рубит лес, не занимается гончарным делом, говорит на полинезийском языке, имеет племенных вождей, но не имеет денег; люди этой группы неграмотны, пьют каву, проявляют огромный интерес к генеалогии и т.д. Группа Б добывает каменный уголь и железо, говорит на уэльском языке, ввозит продукты питания извне, пользуется деньгами; люди этой группы грамотны, пьют эль и т.д. Теперь встает такой вопрос: «Почему каждая группа ведет себя так, как она ведет?» Можно ли сказать, что одна группа организмов обладает такими чертами или характерными признаками — генами, инстинктами или психологическими тенденциями, — которые вынуждают пить скорее каву, чем эль? Это, конечно же, нелепо: одна группа организмов в своей биологической основе точно такая же, как и другая. Очевидно, что каждая группа организмов ведет себя так, как она ведет, потому, что и та, и другая реагируют на особую специфическую совокупность культурных стимулов. Очевидно также и то, что при рассмотрении этого вопроса человеческий организм не имеет совершенно никакого значения. Почему одна группа стимулируется одной совокупностью стимулов, а не другой? Это вопрос культурно-исторический, а не биологический или психологический. Так, никто не глуп настолько, чтобы сказать: «Почему мы добываем уголь или ловим рыбу? Пусть это делает наша культура!» Вопрос состоит не в том, кто добывает уголь, но в том, что является детерминантой такого поведения. И культуролог указывает на очевидное: детерминантой является культура.

Реакцией многих честных, альтруистических и совестливых людей на слова о том, что это не они контролируют свою культуру и управляют ее ходом, будет вопрос:

379

«Почему же нам тогда пытаться делать добро, улучшать нашу участь и участь человечества?» Отчасти на этот вопрос мы уже ответили. Во-первых, человек неизбежно будет пытаться что-то делать. До тех пор пока он принимает жизнь и хочет ее продолжать, он должен предпринимать усилия. «Пытаться» — это всего лишь название, которое мы даем усилиям, предпринимаемым в процессе жизни. А если так, то от нашей жизни неотделимо стремление к тому или иному. Но вот *то, к чему именно человек стремится, и то, как это его усилие выражается, — все это детерминировано его культурой.* Так, например, целью одного народа может быть та вечная жизнь на небесах, по отношению к которой его земное существование будет всего лишь подготовкой. Целью другого народа может быть хорошая жизнь «здесь на земле». Одна группа может отрицать реальность болезни, а другая может принимать ее существование и пытаться ее побороть. Одна группа может пользоваться заговорами и заклинаниями, а другая — клиниками и лабораториями. Какой бы ни была цель и какими бы ни были используемые для ее достижения средства — все это детерминировано культурой группы.

Однако — и это стоит с особой настойчивостью подчеркнуть — это ни в коей мере не является философией пораженчества или безнадежности. Меньше всего это является признанием того, что усилия человека ничего не стоят. Тот факт, что усилия человека искоренить туберкулез культурно детерминированы, ни в коей мере не преуменьшает значения усилий или результата. Спасенная жизнь — это спасенная жизнь. Написанное конгрессмену письмо тоже производит *свое действие*

независимо от того, какого оно рода и насколько оно сильно. Резолюция по международным делам, принятая женским клубом, обладает реальной функцией в обществе даже и в том случае, если функция эта весьма отлична от той, которую воображают себе милые дамы. Вопрос, который мы поднимаем, касается не ценности усилия или того, имеет ли усилие последствия. Человеческое усилие столь же реально, как и все, что предпринимает в своей сфере геолог. И усилие влечет за собой последствия точно так же, как причина влечет за собой следствие в физике или геологии. Живые человеческие существа неизбежно будут делать усилия, и все, что они делают, так или иначе имеет значение. Вовсе не желая ни отри-

380

цать, ни игнорировать этого, мы хотели бы это подчеркнуть. Однако вовсе не этот вопрос поднимается культурологом, детерминистом культуры. Он утверждает не это — не то, что тщетно пытаться потому, что всякое дело человека ничего не стоит; нет, он утверждает другое: и то, что человек делает, и то, как он это делает, и та цель и намерение, ради которых он это делает, — все это детерминировано культурой, детерминировано культурой группы, а не свободной волей индивида или группы. Более того: желания личности или группы детерминируются (или, по крайней мере, определяются) культурой, а не ими. Всегда определяется культурой то, что для всякого народа составляет «хорошую жизнь».

С точки зрения детерминиста культуры, человеческие существа являются всего лишь теми инструментами, посредством которых культуры себя выражают. Врач, ежедневно спасающий жизни людей, является тем инструментом, посредством которого выражают себя определенные культурные силы; если бы их не было или если бы они были другими, то организм, о котором идет речь, не занимался бы медициной или занимался бы ею по-другому. Бандит, евангелист, революционер, реформатор, полицейский, нищий попрошайка, богатый паразит, учитель, солдат и шаман — все они подобным же образом являются инструментами культурного действия и выражения: каждый из них представляет собой тип организма примата, подчиняющийся той определенной совокупности культурных черт, которая им обладает. И только в силу застарелой привычки мыслить антропоцентрически эта точка зрения кажется странной или нелепой.

Однако допуская, что наши дела имеют значение несмотря на то, что они детерминированы культурой, зададимся вопросом: «Какая польза в том, чтобы развивать науку о культуре, если мы не можем контролировать цивилизацию или управлять ее ходом?» Наука патологии у нас имеется для того, чтобы бороться с болезнями, науки физики и химии — для того, чтобы осуществлять контроль над внешним миром. Однако если мы не контролируем нашу культуру и не можем даже надеяться на то, что будем ее контролировать, то какая нам тогда может быть польза от науки о культуре? Ответ на этот вопрос мы могли бы начать с вопроса о том, какую ценность имеют для нас знания о температуре звезды, находящейся от нас на расстоянии в миллион световых лет.

Подоб-

381

ные этим вопросы свидетельствуют об ограниченном понимании науки. Наука не является в первую очередь делом контроля в смысле оснащения рек гидроэлектростанциями или строительства урановых реакторов. Наука — это средство приспособления, а контроль является не более чем одним из аспектов приспособления. Человек находится в универсуме, к которому он должен приспособиться в том случае, если он собирается продолжать жить в нем. Мифология и наука суть средства приспособления; они являются интерпретациями мира, в соответствии с которыми человек себя ведет. Существует, разумеется, огромная разница в способах приспособления между той философией, которая интерпретирует звезды в качестве затерявшейся в небесах стаи птиц, и, с другой стороны, той философией, которая измеряет их массы, расстояния, размеры и температуры. Это различие имеет весьма практическое значение также и с точки зрения того вклада, который та и другая философия вносят в обеспечение надежности жизни.

Когда-то наши предки думали, будто они могут контролировать природу, — то же самое до сих пор думают и современные дикари. В конце концов они переросли эту иллюзию, причем зашли даже так далеко, что назвали новое воззрение «фаталистическим» и «пораженческим». Но ведь мы-то не думаем, что знание и понимание погоды и климата бесполезны. Наоборот, на метеорологию мы тратим теперь больше времени и денег, чем когда-либо раньше. Так что и здесь мы опять-таки рассматриваем ситуацию в терминах скорее приспособления, чем *контроля*. Мы можем быть бессильны контролировать погоду, но вот приспособиться к ней мы должны. А знание и понимание способствуют более эффективному и удовлетворительному приспособлению. Было бы выгодным, если бы мы *могли* контролировать погоду. Но коль скоро делать этого мы не можем, то

прогнозировать погоду — это лучшее из того, что нам остается. А для того чтобы делать прогнозы, мы должны обладать и знанием, и пониманием.

Так же обстоят дела и с культурой. Мы не можем контролировать ее ход, но мы можем научиться его предсказывать. По сути дела, мы все время делаем предсказания, и многие из них довольно точны: и производство муки, и дорожные происшествия, и стоимость перевозок грузов автомобильным транспортом, и рождения, и истощение нефтяных запасов, и

382

многое-многое другое - все это уже находится в пределах нашей ограниченной, но тем не менее ценной способности предсказывать. Если бы наука о культуре достигла такого развития и такой степени зрелости, что наша способность предсказывать существенно возросла, то тогда соответственно возросли бы и возможности рационального, эффективного и гуманного приспособления как человека и культуры друг к другу, так и одного сегмента культуры к другому. Если бы, например, наука о культуре смогла бы доказать, что социальная эволюция сопряжена с тенденцией к образованию более крупных политических группировок, то тогда гораздо реже стали бы предприниматься тщетные попытки восстановить или сохранить независимость малых наций. Если культурной эволюции присуща тенденция отказываться от частной собственности и свободного предпринимательства, то зачем тогда стремиться их сохранять? Если бы можно было показать, что мировые войны будут продолжаться до тех пор, пока существуют независимые, суверенные нации, то тогда определенные, ныне популярные, иллюзии не имели бы такой подпитки и такой поддержки. Факт заключается в том, что до сих пор культура эволюционировала как бессознательный, слепой, кровавый, жестокий и тропизматический процесс. Она еще не достигла того уровня, когда ум, самосознание и понимание стали бы играть заметную роль. Наше невежество все еще глубоко укоренено и широко распространено. Мы не понимаем даже и некоторых самых элементарных вещей — таких, например, как запрет на полигамию. Короче говоря, мы столь невежественны, что мы все еще можем верить, будто это именно мы делаем нашу культуру и контролируем ее ход.

И все-таки в этом невежестве нет ничего удивительного. Не так-то уж давно мы перестали сжигать ведьм, истерично изгонять бесов и придерживаться других дикарских обычаев. Даже и в технологии, которая имеет тенденцию развиваться быстрее, чем социальная и идеологическая сферы, мы превзошли дикарей в двух моментах — в добывании огня и в использовании лука и стрел — лишь в последние один—два века. Химические спички существуют немногим более века, а луку и стрелам, которые использовались в охоте на бизонов на американских равнинах, отдавалось предпочтение по сравнению с лучшим огнестрельным оружием, какое только было доступно на протяжении последнего столетия. И лишь вчера, говоря куль-

383

турологически, небольшая часть человечества начала выходить из дикарского состояния. До сих пор большую часть времени своего существования человечество поддерживало себя лишь с помощью дикорастущих плодов; с начала возникновения земледелия прошло фактически менее двух процентов времени человеческой истории. А вот и другие важные показатели: всего 0,7% истории культуры минуло с тех пор, как было положено начало обработке металлов, 0,35 — со времени появления первого алфавита, 0,033 — со времен Галилея, 0,009 — со времени публикации «Происхождения видов» Дарвина и лишь 0,002% — со времени Уильяма Дженнингса Брайана и создания оптического ружья. Уровень зрелой, урбанистической и рациональной цивилизации не достичь всего лишь за миллион лет начиная от уровня человекоподобных.

Стоило бы уточнить, что если бы следствием науки о культуре стало бы адекватное понимание, то его достигли бы не «мы», но наша культура. При взаимодействии элементов культурного процесса черты, менее пригодные для достижения адекватного приспособления в смысле понимания и контроля, постепенно выходят из употребления и заменяются чертами более пригодными. Так, бронзовые топоры пришли на смену каменным, иконы и заклинания уступили место лабораториям и клиникам, и, наконец, наука о человеческой культуре начинает бросать вызов первобытной философии всемогущества и Свободной Воли. Новой науке придется, конечно, доказывать свое превосходство над старым мировоззрением точно так же, как в других сферах опыта это делают астрономия, химия и медицина. Успех науки — философии материализма, философии причины и следствия, философии детерминизма - в физической и биологической сферах опыта необыкновенно укрепляет нашу веру в то, что эта точка зрения и эти методы интерпретации докажут свою эффективность и в социальной сфере тоже.

Наша роль в этом процессе скромна. Ни в качестве групп, ни в качестве индивидов мы не можем

выбирать ни ролей, ни судеб. Шведы родились в своей культуре точно так же, как зулусы, тибетцы и янки родились в своих. Рождаясь, каждый индивид помещается в некое особое место «магнитного поля» своей культуры, чтобы там его формировала особая организация тех культурных влияний, которые на него воздействуют. Таким образом, он может верить, будто брюшной тиф суще-

384

ствует только в сознании либо возникает из-за ведьм или бактерий, внедренных в него — или «в его сознание». Он может верить в личное бессмертие, в действенность молитвы или в периодический закон Менделеева. Он может вдохновенно проповедовать единственную истинную веру язычникам в далеких землях, или проводить свою жизнь в генетической лаборатории, или же верить в то, что лишь «дураки работают». Можно не сомневаться, что реакции человеческих организмов на культурное стимулирование будут различными в зависимости от качества организмов. Одним захочется быть богачами, а другим — простаками. Имеет важное значение и тот строй, в котором организм получает свой опыт; влияние событий *a, б, в* будет не таким же, как влияние событий *a, в, б*. Опыт оказывает на пятнадцатилетнего человека одно влияние, а на пятидесятилетнего — совсем другое. А если так, то возможно почти бесконечное разнообразие изменений и сочетаний в опыте индивидуальных организмов.

Человек постепенно обретает свое место во Вселенной и принимает его крайне неохотно. Было время, когда его твердая земля помещалась в центре, солнце и звезды были рассеяны по небесному своду, а люди и боги вместе представляли драму жизни и смерти. Все это было таким близким, таким знакомым, таким надежным! А потом случилось так, что и человек, подобно Богу, смог воскликнуть: «Да будет свет!» — и стал свет. Тоже подобно Богу человек стал «всемогущим» — хотя, однако, и в меньшей степени. С помощью своих магических формул, заклинаний, молитв, заговоров и ритуалов могущественный человек смог осуществлять контроль над погодой, над временами года и даже ставить богов на службу человеку. Теперь дела обстоят иначе. Человек понимает, что он — всего лишь один из бесчисленных видов животного мира, кишаших на крошечной планетной песчинке, - сражающихся, питающихся, размножающихся, умирающих. Некогда дитя Божие, теперь он видит себя бывшей обезьяной. Однако он приобрел новую способность, неизвестную всем остальным видам, — артикулируемую речь. Вследствие этого получил развитие новый образ жизни — культура. Однако эта культура, эта масса экстрасоматических орудий, институтов и философий, живет своей собственной жизнью и по своим собственным законам. И человек только начинает понимать это.

385

Человек целиком находится во власти внешних сил — астрономических и геологических. Вообще-то довольно печально думать о том, сколь узка та полоса, на которой живет человек. Совсем небольшое изменение температуры, скорости, количества воды или атмосферы Земли — и жизнь прекратится. Прихотливо и, с космической точки зрения, моментально то сочетание обстоятельств, которое сделало жизнь возможной. Человек долго бунтовал против своей зависимости от этих внешних сил; находиться целиком в их власти было невыносимо. Строго говоря, свой драгоценный и уникальный дар речи человек употреблял больше на то, чтобы отрицать факты своего существования, чем на то, чтобы их улучшать. Однако определенная часть человеческой расы в конце концов признала нашу зависимость от природы и постаралась использовать ее наилучшим образом.

Так же обстоят дела и с культурой. Вера в наше всеисие, как сказал Дюркгейм, всегда была для нас источником слабости. Однако теперь мы открываем подлинную природу культуры, и со временем мы сможем примириться с этим экстрасоматическим строем так же, как мы примирились с астрономическим, геологическим и метеорологическим порядками. Отказ от магии и мифологии, которые многое обещали, но не давали ничего — ничего, кроме убаюкивающего утешения иллюзией, — был болезненным. Но вот принять и признать науку и технологию, которые обещают меньше, но дают нам очень много, — значит добиться той цели, которую большинство людей боится потерять. Нам нужно поверить, что знание и понимание культуры будут делать нашу жизнь более сносной точно так же, как они способствовали развитию физики и биологии. Можно не сомневаться в том, что понимание культуры, как мы об этом здесь уже говорили, ни ее хода, ни того «рока», который она для нас приготовила, не изменит в большей степени, чем изменяет погоду или приливы их понимание. Но до тех пор пока человек будет оставаться вопрошающим приматом, он будет жаждать

понимания. И развивающаяся Наука о Культуре это понимание ему даст.

Часть III

«Энергия и цивилизация»

Введение

В предыдущих главах мы рассматривали различные аспекты процесса культуры. Теперь же мы рассмотрим его в целостности. Развитие человеческой культуры как целого интерпретируется здесь на культурологическом уровне. Помимо приводимых ниже доказательств, в этой части книги мы предложили динамическую интерпретацию культурного роста в терминах самого главного фактора, т.е. *энергии*. Культуры — это динамические системы, и для их функционирования требуется энергия. История цивилизации — это история контроля над силами природы средствами культуры. Однако история контроля над энергией может завершиться также и реквиемом по цивилизации. Во времена своего детства или своей юности культура овладела контролем над огнем. Во времена неолита в сферу контроля культуры были введены растения и животные — посредством искусства земледелия и скотоводства. Для получения энергии стали использовать уголь, нефть и воду — и культура достигла зрелости. А теперь культура достигла того, что проникла в сердцевину самой материи и научилась *создавать* энергию, — хотя Солнце, этот наш Отец Небесный, уже создало ее в начале времен. И это достижение может, вероятно, стать и последним. Говоря языком символов древнего мифа, скажем, что это и впрямь может стать опасным — вкушать плоды от каждого дерева в саду. Власть над земным огнем была еще терпимой, но вот создавать энергию путем преобразования материи — значит играть с огнем небесным. И это мы еще увидим — можно ли при этом оставаться безнаказанными. Новый Прометей может стать и палачом.

387

Глава тринадцатая

Энергия и эволюция культуры

«Степень цивилизованности всякой эпохи, народа или группы народов измеряется умением использовать энергию во благо прогресса или нужд человечества...»

Джордж Грант Мак-Карди. «Происхождение человека»¹

«...История цивилизации становится историей все возрастающего контроля человека над энергией...»

Вильгельм Оствальд. «Современная теория энергетики»¹

Изучив культурный процесс в нескольких его аспектах, теперь мы обращаемся к его рассмотрению в целом. Как мы уже видели, «культурой» именуется отдельный порядок или класс явлений — т.е. вещи и события, зависящие от осуществления той свойственной человеческому роду умственной способности, которую мы назвали термином «символизирование». Если говорить конкретнее, то можно сказать, что культура состоит из материальных объектов — орудий, приспособлений, украшений, амулетов и т.д., — действий, представлений и позиций, которые функционируют в контекстах, характеризующихся символизированием. Она представляет собой искусный механизм, организацию тех экстрасоматических способов и средств, которые специфический животный вид, т.е. человек, использует в борьбе за существование и выживание. Одним из важных свойств культуры является то, что она передается небиологическими средствами. Культура во всех ее аспектах — материальном, социальном и идеологическом — легко и с готовностью передается от одного индивида (одного поколения, одной эпохи, одного народа или одного региона) другому с помощью *социальных* механизмов. Культура является, так сказать, формой *социального* наследования. Таким образом, мы рассматриваем культуру как континуум, как супрабиологический, экстрасоматический порядок вещей и событий, переносимый с течением времени от одной эпохи к следующей.

388

В предыдущих главах мы видели также и то, что, коль скоро культура образует отдельный порядок явлений, она может описываться и интерпретироваться посредством своих собственных принципов и законов. Элементы культуры действуют и реагируют друг на друга своим собственным образом. Мы можем обнаружить принципы поведения различных подклассов элементов культуры и культурных систем в целом, и мы можем сформулировать *законы* культурных явлений и систем.

Теперь же мы собираемся представить очерк эволюции культуры начиная от ее возникновения на

уровне человекоподобных и вплоть до нашего времени. Человеческую расу — человека — мы должны рассматривать как нечто единое. Подобным же образом мы должны представлять себе и все различные культуры - или культурные традиции, — полагая, что они составляют одну-единственную сущность — культуру человечества. А если так, то мы должны взять на себя задачу проследить ход развития этой культуры от ее истоков и до сегодняшнего дня.

А теперь временно обратимся к дальнейшему рассмотрению структуры и функции той организации вещей и процессов, той *системы*, которую мы называем культурой. Культура — это организованная, интегрированная система. Однако внутри этой системы мы можем выделить ее подразделы или аспекты. В целях нашего исследования нам стоит вычленить три подсистемы культуры, т.е. технологическую, социальную и идеологическую системы. Технологическая система состоит из материальных, механических, физических и химических приспособлений в совокупности с методологией их использования: с их помощью человек как представитель животного вида соединяет себя со всей природной средой. Здесь мы обнаруживаем средства производства, способы поддержания существования, материалы для строительства жилищ, оружие для нападения и обороны. Социальная система — это совокупность межличностных отношений, выражаемых в моделях поведения — как коллективного, так и индивидуального. В рамках этой категории мы обнаруживаем социальную систему, систему родства, а также экономическую, этическую, политическую, военную, церковную системы, систему занятости, систему профессий, систему отдыха и т.д. Идеологическая система состоит из идей, представ-

389

лений и знаний, выражаемых в артикулируемой речи или в другой символической форме. В состав этой категории входят разные виды мифологии и теологии, легенды, литература, философия, наука, народная мудрость и основанные на здравом смысле знания.

Эти три категории составляют систему культуры в целом. Они, конечно, взаимосвязаны: каждая из них реагирует на другие и, в свою очередь, испытывает на себе их воздействие. Однако влияние этого взаимодействия не одинаково во всех направлениях. Роли, которые некоторые подсистемы играют в культурном процессе как целом, никоим образом не равнозначны. Первостепенная роль принадлежит технологической системе. Этого, разумеется, нам и следовало ожидать: иначе и быть не могло. Человек как вид животного мира — а следовательно, и культура как целое — зависит от материальных, механических средств приспособления к природной среде. У человека должна быть пища. Он должен быть защищен от стихии. А еще он должен защищать себя от врагов. Он, если он собирается продолжать жить, должен обладать и тем, и другим, и третьим, и эти цели достижимы лишь технологическими средствами. А если так, то технологическая система и первична, и фундаментальна по своей значимости: всякая человеческая жизнь и культура и покоится на ней и от нее зависит.

Социальные системы являются в самом полном смысле вторичными и вспомогательными по отношению к технологическим системам. По сути социальную систему можно реалистически определить как организованное усилие человеческих существ по использованию инструментов для поддержания существования, нападения, обороны и защиты. Социальная система является функцией технологической системы. Корабль, говорит Чайлд, «и использовавшиеся для его изготовления инструменты символизируют целую экономическую систему». Технология — это независимая переменная, а социальная система — зависимая переменная. Именно поэтому социальные системы детерминированы системами технологии; по мере изменения последних изменяются и первые. «Бронзовый топорик, который заменяет собой... [каменный топорик], — процитируем еще раз Чайлда, — является не только более совершенным приспособ-

390

лением, но еще и предполагает наличие более сложной экономической и социальной структуры»².

Идеологические, или философские, системы суть совокупности тех представлений, в которых интерпретируется человеческий опыт. Однако опыт и его интерпретации в значительной степени обусловлены технологиями. Каждому типу технологии присущ соответствующий тип философии. Та интерпретация системы опыта, характерной чертой которой является *coup de poing* [фр. «удар кулаком», т.е. насилие — *Прим. перев.*], по необходимости будет отражать именно эту разновидность опыта. Отнюдь не было бы неуместным говорить как о философии, так и о технологии типа *coup de poing*. Пастушеская, земледельческая, металлообрабатывающая, промышленная или военная технология — каждая из них найдет свое соответствующее выражение в философии. Один тип технологии найдет свое выражение в философии тотемизма, а

другой — в астрологии или квантовой механике.

Однако опыт восприятия внешнего мира воспринимается и интерпретируется не только там, где он сочленяется с технологией: он пропускается и через призму социальных систем. А если так, то качества и черты социальной, политической, церковной, экономической, военной и т.д. систем отражены в философиях.

Мы можем рассматривать культурную систему в виде совокупности трех горизонтальных слоев: технологический слой расположен внизу, философский — наверху, а социальный — между ними. Их расположение выражает соответствующую роль каждого из них в культурном процессе: Технологическая система фундаментальна и первична. Социальные системы являются функциями технологий, а философии являются выражениями технологических сил и социальных систем. А если так, то технологический фактор является *детерминантов* культурной системы как целого. Он детерминирует форму социальных систем, а технология и общество в их совокупности детерминируют содержание и направленность философии. Это, конечно, не означает того, что социальные системы не оказывают воздействия на технологии или что социальные и технологические системы не испытывают влияния философий. Нет, и оказывают, и испытывают. Но одно дело — оказывать воздействие и совершенно другое — детерминировать.

391

И вот теперь у нас в руках имеется ключ к пониманию роста и развития культуры — технология.

Человеческое существо — это материальное тело, а человеческий вид — это материальная система. Планета Земля — это материальное тело, а космос — это материальная система.

Технология — это механическое средство сочленения этих двух материальных систем — человека и космоса. Однако эти системы являются динамическими, а не статическими: в них имеются как энергия, так и материя. Все существующее — и космос, и человек, и культура — может быть описано в терминах материи и энергии.

Второй закон термодинамики говорит нам о том, что космос как целое разрушается структурно и истощается динамически: материя становится все менее организованной, а энергия — распределяется все более единообразно. Однако на одном крошечном участке космоса, т.е. в живых материальных системах, направление космического процесса является обратным: материя становится все более высокоорганизованной, а энергия — все более концентрированной. Жизнь — это созидательный процесс. Однако для того чтобы развиваться в направлении, противоположном космическому потоку, биологические организмы должны извлекать свободную энергию из неживых систем, овладевать ею и направлять ее на поддержание жизненного процесса. Всякая жизнь — это борьба за свободную энергию. Биологическая эволюция — это всего лишь выражение термодинамического процесса, движущегося в направлении, противоположном тому, которое вторым законом термодинамики было установлено для космоса как целого. Это — движение в направлении все большей организованности, большей дифференцированности структуры, большей функциональной специализации, более высоких уровней интеграции и более высоких степеней концентрации энергии.

С зоологической точки зрения культура — это не более чем средство осуществления жизненного процесса особого вида, *Homo sapiens*. Это — механизм обеспечения человека средствами поддержания существования, защиты, нападения, обороны, социального регулирования, приспособления к космосу и отдыха. Однако для удовлетворения этих человеческих потребностей необходима энергия. А если так, то первостепенной функцией культуры становится по-

392

лучение энергии и контроль над нею для того, чтобы энергию можно было поставить на службу человеку. Следовательно, мы имеем дело с культурой как с разработанной термодинамической, механической системой. С помощью технологических инструментов энергия добывается и вводится в действие. Социальные и философские системы являются как дополнением, так и выражением этого технологического процесса. А если так, то функционирование культуры как целого определяется и детерминируется количеством полученной энергии и тем способом, которым она вводится в действие*.

Однако «способ, которым она вводится в действие», привносит и еще один фактор помимо энергии. Сама по себе энергия смысла не имеет. Чтобы иметь значение в культурных системах, энергия должна добываться, направляться и контролироваться. Это, разумеется, совершается технологическими средствами, с помощью того или иного рода орудий. Эффективность технологических средств изменчива: есть средства лучше, а есть и хуже. Количество пищи, одежды и других благ, производимых в результате расходования данного количества энергии,

будет пропорционально эффективности тех технологических средств, с помощью которых энергия вводится в действие, — при том, что все остальные факторы остаются неизменными.

А если так, то во всякой культурной ситуации или системе мы можем выделить три фактора: 1) количество энергии, добываемой на душу населения в год; 2) эффективность тех технологических средств, с помощью которых энергия добывается и вводится в действие; 3) количество благ и услуг, произведенных ради удовлетворения потребностей человека. Предположив, что фактор окружающей среды остается неизменным, можно сказать, что степень культурного развития, измеряемого количеством благ и услуг, произведенных на душу населения ради удовлетворения че-

' Функционирование всякой отдельной культуры будет, разумеется, обусловлено местными условиями окружающей среды. Однако при рассмотрении культуры в целом мы можем привести все варианты окружающей среды к средней величине таким образом, чтобы среда представляла собой постоянный фактор, который можно исключить из нашей формулы культурного развития.

393

ловеческих потребностей, детерминирована количеством произведенной на душу населения энергии, а также эффективностью тех технологических средств, с помощью которых она вводится в действие. В сжатом и лаконичном виде мы можем выразить это в следующей формуле: $\mathcal{E} \times \mathcal{O} = K$, где K представляет степень культурного развития, \mathcal{E} — количество энергии, добываемой на душу населения в год, и \mathcal{O} — качество или эффективность орудий, использованных при передаче энергии. Теперь мы можем сформулировать базовый закон культурной эволюции: при неизменности всех прочих факторов, *культура развивается по мере увеличения количества энергии, добываемой на душу населения в год, или по мере увеличения эффективности инструментальных средств ввода энергии в действие*. Конечно, оба этих фактора могут возрастать и одновременно. И вот теперь мы можем обрисовать историю развития культуры именно с этой точки зрения.

Если культура является механизмом получения энергии, то она должна где-то эту энергию находить; она должна в той или иной форме овладеть силами природы — если их предстоит поставить на службу потребностям человека. Первым источником энергии, эксплуатировавшимся самыми первыми культурными системами, была, конечно, энергия самого человеческого организма. Изначальные культуры приводились в действие человеческой энергией: только она одна была и источником, и формой. Количество силы, которую может произвести средний взрослый человек, невелико: оно составляет около 1/10 лошадиной силы. Если принимать в расчет женщин, детей, больных, стариков и немощных, то средний ресурс силы в самых ранних культурных системах можно считать составляющим примерно 1/20 лошадиной силы на душу населения. Поскольку степень культурного развития — количество служащих человеческим потребностям благ и услуг, произведенных на душу населения, — пропорциональна количеству энергии, добываемой и вводимой в действие на душу населения в год (при том, что другие факторы остаются неизменными), эти древнейшие культуры человечества, находясь в зависимости от скудных энергетических ресурсов человеческого тела, были простыми, скудными и грубыми — какими они и должны были быть на самом деле. Ни одна из тех культурных

394

систем, которые приводятся в действие одной только человеческой энергией, не может достичь очень уж существенного развития. Конечно, может быть достигнут некоторый прогресс путем увеличения эффективности технологических средств ввода энергии в действие, однако существует предел осуществляемому на этой основе культурному прогрессу. Реалистическую картину культурного развития в пределах ресурсов человеческой энергии мы можем составить через рассмотрение таких современных культур, как культуры тасманийцев, жителей Огненной Земли или андаманцев, либо палеолитических культур Европы.

Если же культуре для своего развития предстоит выйти за пределы максимума технологической эффективности и энергетических ресурсов человеческого тела, то она должна разработать новые способы получения дополнительного количества энергии через эксплуатацию природных ресурсов в какой-либо новой форме. В некоторых дописьменных культурных системах в качестве источников энергии использовали огонь, ветер или воду — но лишь время от времени и в очень незначительных масштабах. Покорение огня в качестве формы энергии было очень ранним культурным завоеванием, но огонь обрел свое значение лишь после изобретения практического парового двигателя. В ранних культурах огонь имел значение для приготовления пищи, обеспечения теплом, отпугивания диких зверей и в качестве символа; он не имел значения в

качестве формы энергии. В более прогрессивных культурах огонь имел важное или сущностное значение в гончарном деле и в искусстве металлообработки, но и там он не функционировал в качестве формы энергии, т.е. ни в одном из этих контекстов мы не можем ни приравнять мышечную силу к огню, ни заменить ее им. И все-таки имеется один такой контекст, в котором огонь в определенных первобытных культурах функционирует в качестве энергии: это выдалбливание стволов деревьев при изготовлении лодок-долбленок. Вот здесь-то огонь и заменил собой мышечную силу. Сходным образом мог использоваться огонь и в некоторых других подобных случаях. Однако в целом до изобретения в Новое время парового двигателя культурные системы весьма незначительно пользовались огнем как такой формой и таким источником энергии, который могли бы заменить собой человеческую мускульную силу.

395

Первобытные народы умели сплавливать грузы вниз по течению реки, но вплоть до изобретения водяного колеса незадолго до начала христианской эры не существовало иного способа использования движущейся воды в качестве источника энергии для строительства культуры. Вплоть до сравнительно недавнего времени ветер в качестве источника энергии не использовался, и он никогда не был значимым источником силы.

Таким образом, мы видим, что огонь, вода и ветер в течение первых сотен тысяч лет истории культуры использовались как источники энергии только в очень ограниченных и незначительных масштабах. Но имеется и еще один источник энергии, который был доступен первобытному человеку и со временем стал использоваться в культурных системах этого человека: речь идет об энергии растений и животных.

Растения, конечно, являются и формами, и величинами энергии. Исходящая от солнца энергия благодаря процессам фотосинтеза поглощается и накапливается в форме растительной ткани. Всякая жизнь в животном мире в конечном счете зависит именно от этой солнечной энергии, накопленной в растениях. А если так, то всякая жизнь зависит от фотосинтеза.

Первые люди существовали за счет растений и животных так же, как, несомненно, это делали до них и их дочеловеческие предки. В самых ранних культурных системах разрабатывались технологии охоты, рыболовства, устройства капканов, собирательства плодов и ягод и т.д.: это было средством использования растительных и животных источников природы. Но одно дело — просто присваивать природные ресурсы, и совсем другое — ставить их себе на службу и контролировать их. Только примерно через 985 тысяч лет культурного развития некоторые растения были одомашнены и стали культивироваться — т.е. оказались под контролем, тогда как различные виды животных оказались под контролем посредством их приручения. Энергетические ресурсы для строительства культуры существенно возросли вследствие этого усиления контроля над силами природы. Урожайность растений для получения пищи и других полезных растительных материалов на единицу человеческого труда существенно возросла благодаря тому, что культивирование

396

растений заменило собой собирательство диких растений. Благодаря селекции были выведены улучшенные сорта. Благодаря культивации, внесению удобрений и ирригации увеличилась урожайность на единицу человеческой энергии или труда. Среди тех растений, которые начали возделывать, особое значение имели зерновые. Тайлор назвал их «великой движущей силой цивилизации». Все великие цивилизации древности возникли благодаря возделыванию зерновых: ни одна великая культура никогда и ничего не достигала в отрыве от возделывания зерновых. Да и приручение животных также привело к увеличению энергетических ресурсов для строительства культуры, что было следствием усиления контроля над этими формами энергии. Производство продуктов питания и других полезных продуктов животного происхождения на единицу человеческого труда значительно возросло благодаря тому, что приручение животных заменило собой охоту на них. В той экономике, основой которой была охота, животных приходилось убивать — и только после этого они могли быть использованы, а когда они потреблялись, приходилось разыскивать и истреблять других животных в еще большем количестве. Благодаря одомашниванию животных люди могли существовать за счет своих стад и отар без какого бы то ни было уменьшения их численности, которую можно было даже и увеличивать. Качества животных, равно как и растений, улучшались благодаря селекционному разведению, а животные некоторых видов не только давали молоко, мясо, шерсть и шкуры, но и, в дополнение к этому, могли быть использованы и в качестве тягловой силы — или для перевозки тяжестей, или для того, чтобы впрягать их в плуги и телеги. Таким образом, приручение животных привело к су-

щественному увеличению количества той энергии, которая контролировалась культурой и была пригодна для культурного строительства.

А если так, то следовало ожидать огромных успехов культурного развития вследствие существенного увеличения количества энергии на душу населения в год, которая благодаря развитию земледелия и пастбищного скотоводства добывалась и контролировалась. Именно так оно и случилось. И в этом вопросе археологические свидетельства вполне подтверждают нашу теорию. Всего через не-

397

сколько тысячелетий после того, как человек научился одомашнивать животных и возделывать растения, быстро возникли великие цивилизации — цивилизации античности, Египта, Месопотамии, Индии, Китая, а также цивилизации Нового Света, Мексики, Центральной Америки и Анд. После сотен тысяч лет относительно медленного и непродуктивного развития на протяжении раннего каменного века культура внезапно испытала подъем благодаря увеличению энергетических ресурсов, полученных земледелием и животноводством. Великие города, нации и империи заняли место поселений, племен и союзов племен, что было следствием Земледельческой Революции. Произошел быстрый прогресс во всех искусствах (а особенно в Старом Свете) — в промышленности, эстетике и в искусстве мышления. Были предприняты и осуществлены великие инженерные проекты; были возведены громадные архитектурные сооружения. Распространялись и процветали гончарное, ткацкое и металлообрабатывающее искусства. Развивались астрономия, письменность и математика. Было положено начало рациональной науке медицины. Появились впечатляющие произведения искусства — рельефы, скульптуры и даже живописные работы. Развитие и прогресс происходили во всех аспектах культуры.

Однако увеличение энергетических ресурсов, полученных благодаря технологиям земледелия и скотоводства, отнюдь не влекло за собой постоянного и непрерывного прогресса культуры. После периода быстрого роста восходящая кривая прогресса пошла на спад и достигла равнинного уровня. Пики культурного развития в Египте, Месопотамии, Индии и Китае были достигнуты до 1000 г. до н. э. (а в некоторых случаях — значительно раньше), и с тех пор вплоть до начала Топливной Эры (около 1800 г. н. э.) ни одной из культур Старого Света не удалось (если говорить о глубине и всеохватности) подняться выше тех высочайших уровней, которые были достигнуты в бронзовом веке. Это, разумеется, не означает того, будто с 1000 г. до н. э. до 1789 г. н. э. совсем не было никакого прогресса. Нет: то там, то здесь делались, конечно, новые изобретения, а многие уже существующие черты совершенствовались. Однако если рассматривать культуры в целом и измерять их такими критериями, как размер политичес-

398

ких образований, размер городов, масштабность архитектурных сооружений и инженерных работ, плотность населения, производство и накопление богатства и т.д., то можно сказать, что культуры Европы в период между распадом Римской империи и возникновением Эпохи Силы были, если оценивать их в общем, ниже культур древних восточных цивилизаций. А сейчас мы рассмотрим вопрос о причине того, почему культуры не продолжают прогрессировать под воздействием земледельческой и животноводческой технологии бесконечно.

Судя по всему, культура достигла почти максимально возможных для нее пределов, развиваясь на основе земледелия и животноводства до начала христианской эры (по крайней мере, в Старом Свете); Новый Свет несколько задержался в своем развитии. И разумно предположить, что культуре никогда не удастся подняться выше тех вершин, которые уже были достигнуты, если только не будет найден тот или иной способ добычи дополнительного количества энергии на душу населения в год посредством использования сил природы в новой форме. И все-таки этот способ был найден: энергия от сжигания каменного угля — и позднее — нефти и газа — стала добываться при помощи паровых двигателей и двигателей внутреннего сгорания. Благодаря разработке обширных месторождений угля, нефти и природного газа быстро произошло невиданное увеличение количества энергии, пригодной для строительства культуры. Следствия Топливной Революции были, если говорить в общем, во многом такими же, как и следствия Земледельческой Революции: это увеличение численности населения, укрупнение политических образований и городов, накопление богатства, быстрое развитие искусств и наук — одним словом, быстрый и экстенсивный прогресс культуры в целом.

Но и на этот раз после очень быстрого подъема кривая культурного развития начала являть некоторые признаки снижения. Мы не собираемся намекать на то, будто культура уже достигла максимально возможного на топливной основе развития, поскольку мы не верим, чтобы это было

именно так; мы всего лишь полагаем, что можем уловить признаки медленного снижения прогресса. Однако прежде чем сколько-нибудь непосредственное значение приоб-

399

рел вопрос о том, как далеко *могло бы* зайти культурное развитие на топливно-земледельческо-животноводческо-человеческой энергетической основе, произошло громадной значимости технологическое событие: на службу человеку были поставлены энергетические ресурсы атомного ядра. Впервые в истории культуры была использована не солнечная энергия, а энергия в иной форме. Пока что еще не произошел культурный прогресс благодаря использованию этой новой формы энергии как источника промышленной силы. Однако прежде чем это произойдет, следует рассмотреть и разрешить другой роковой вопрос — вопрос о последствиях использования атомной энергии в военное время.

Таким образом, мы, проследив развитие культуры от уровней человекоподобных до настоящего времени, рассмотрели его как следствие периодических возрастных количеств энергии, добываемой на душу населения в год благодаря использованию новых источников силы. Но тем не менее тут действует и другой технологический фактор, о котором мы до сих пор упоминали только вскользь; теперь же мы должны рассмотреть его более полно: речь идет о роли орудий труда в культурном процессе.

Энергия, конечно, и не создается, и не уничтожается — по крайней мере в культурных системах: она просто преобразуется. Она добывается и включается в работу или расходуется. Однако это требует орудий труда и машин. Количество получаемой энергии может зависеть от эффективности применяемых орудий, а количество служащих потребностям человека благ, производимых на единицу энергии, и впрямь от нее зависит. До сих пор мы считали, что фактор орудий труда остается неизменным, а фактор энергии подвержен изменениям. Теперь же неизменным мы считаем фактор энергии, а фактор орудий — подверженным изменениям. И тогда мы делаем следующее обобщение: *уровень культурного развития изменяется прямо пропорционально эффективности используемых орудий при том, что другие факторы остаются неизменными*. Если, например, кто-то рубит дрова, то количество дров, нарубленных на единицу потраченной энергии, будет различным в зависимости от эффективности топора; это количество будет увеличиваться по мере усовершенствования топоров

400

начиная от раннего каменного века, минуя неолит, бронзовый и железный века — и так вплоть до самого совершенного современного топора из легированной стали. То же самое относится и к другим инструментальным средствам — таким, как пилы, ткацкие станки, плуги, упряжь, колесные повозки, лодки и т.д. А если так, то прогресс культуры осуществляется как благодаря усовершенствованию орудий, так и благодаря увеличению количества потребляемой энергии.

Однако эффективность орудия не может возрасти до бесконечности: существует такой предел, дальше которого улучшать всякое данное орудие уже невозможно. Так, весло для одновесельной лодки-каное может быть слишком длинным или слишком коротким, слишком узким или слишком широким, слишком тяжелым или слишком легким и т.д. А если так, то мы можем и вообразить, и представить себе весло такого размера и такой формы, что всякое изменение как того, так и другого привело бы к снижению эффективности. Сходным образом мы можем улучшать луки и стрелы, мотыги, плуги, пилы и т.д. — но только не дальше определенного предела. Совершенство как нечто практическое достижимо (или, по крайней мере, к нему можно приблизиться вплотную). В течение десятилетий скрипки не претерпевали никаких существенных улучшений. Паровоз, и это очевидно, приблизился к пределу совершенства по части размеров и скорости. В течение какого-то времени улучшения, конечно же, еще могут продолжаться благодаря использованию новых материалов или сплавов и благодаря применению принципов механики. Но даже и в этом случае усовершенствование всякого орудия или машины если и не достигает своего предела, то приближается к нему вплотную. Нам не стоит ожидать появления локомотивов или океанских лайнеров длиной в милю: они просто развалятся на части под своей собственной тяжестью. Таким образом, мы обнаруживаем, что в культурном процессе прогресс и развитие осуществлялись как благодаря улучшению тех механических средств, с помощью которых

добывалась и использовалась энергия, так и благодаря увеличению количества используемой энергии. Однако это вовсе не означает того, что фактор орудия и фактор

401

энергии одинаково весомы и одинаково значимы. Фактор энергии является первостепенным и базовым — он является перводвигателем, он действует активно. Орудия — это всего лишь средства, служащие этой силе. Энергетический фактор может возрастать до бесконечности, а эффективность орудия — лишь до определенного предела. При данном количестве энергии культурное развитие может прогрессировать лишь до определенных пределов — до пределов эффективности орудий. Когда эти пределы достигнуты, никакое дальнейшее увеличение эффективности уже невозможно из-за отсутствия увеличения количества получаемой энергии. Но результатом увеличения количества получаемой энергии является всесторонний технологический прогресс, проявляющийся и в изобретении новых орудий, и в усовершенствовании старых — если, конечно, дальнейшее улучшение возможно. Таким образом, мы видим, что, каким бы важным ни был фактор орудий, он является всего лишь вторичным по отношению к первичному и базовому фактору энергии. А поскольку увеличение энергии способствует совершенствованию орудий, можно сказать, что фактически именно благодаря энергии и совершается поступательное развитие культурного процесса и его движение вверх. А если так, то является разумным и многое разъясняющим общее положение о том, что при неизменности фактора среды степень культурного развития пропорциональна количеству энергии, добываемой на душу населения в год.

А теперь давайте обратимся к рассмотрению социальных систем в процессе культурного развития. Социальная система тесно (а, как мы видели, так оно и должно быть) соотнесена с лежащей в ее основе системой технологической. Если народ является племенем кочевых охотников — т.е. определенным образом использует определенные технологические инструменты, чтобы добывать пищу, мех, шкуры и другие служащие потребностям человека материалы, — то тогда у него будет один тип социальной системы. Если же народ ведет оседлую жизнь, кормясь в изобилии добываемыми моллюсками, либо если он живет пастушеством или интенсивным земледелием, морской торговлей, промышленностью и т.д., то тогда мы бу-

402

дем иметь дело с другими типами социальных систем. Процесс военного нападения и обороны в совокупности с теми технологическими средствами, которыми он осуществляется, также действует в качестве детерминанты социальной организации — иногда и очень мощной. Таким образом, мы видим, что социальная система народа в конечном счете детерминирована использованием технологических средств как для поддержания существования, так и для нападения и обороны. Те социальные институты, которые не соотносятся с технологией напрямую, соотносятся с ней опосредованно: они служат координированию различных секторов общества друг с другом и интегрированию их в единое целое.

Социальные системы первобытных народов невероятно разнятся в деталях благодаря разнообразию условий среды обитания и различиям в технологии. Однако все те социальные системы, основой которых является человеческая энергия (т.е. допастушеские и доземледельческие), принадлежат к одному общему типу. Все они относительно невелики и характеризуются минимальной структурной дифференциацией и специализацией функций. Высокоразвитых обществ на примитивной основе технологии, приводимой в действие одной лишь человеческой энергией, нам не обнаружить.

Общества, основанные на пастушестве и земледелии, на ранних стадиях своего технологического развития сходным образом являются относительно простыми, недифференцированными системами. По сути дела, нам следовало бы все человеческие социальные системы вплоть до определенного уровня развития земледельческой или фермерско-животноводческой технологии рассматривать как *первобытное общество*: это такие племена, основой которых являются родственные связи, существующий для всех свободный доступ к природным ресурсам, сравнительно небольшая социальная дифференциация и специализация и высокая степень социального равенства. Когда же, однако, достигается определенная точка в развитии земледелия, в социальных системах происходят глубокие изменения. Таким был *социальный* аспект Земледельческой Революции. Так давайте же проследим путь этой социальной революции хотя бы в общих чертах.

403

Земледелие и животноводство являются средствами производить больше продуктов питания и других полезных материалов на единицу человеческой энергии, чем это может быть достигнуто

благодаря охоте, рыболовству или собирательству. Когда земледелие сочетается с животноводством, энергетических ресурсов для культурного строительства становится, конечно же, больше, чем при возделывании одних только растений. Ведь стада и отары не только дают человеку мясо, молоко, шерсть или шкуры, но и их мышечная сила может быть использована для того, чтобы перевозить тяжести, тянуть плуги и телеги и т.д. Все великие цивилизации Старого Света выросли на основе земледелия и животноводства. Однако поскольку именно возделывание зерновых является базовым фактором новой земледельческо-животно-водческой технологии, то ради краткости изложения мы можем говорить о «социальных последствиях развивающейся земледельческой технологии».

По мере развития и совершенствования земледельческих искусств, по мере улучшения растений через их селекционное разведение, по мере освоения и улучшения новых технологий культивации, ирригации, осушения, севооборота, удобрения и т.д. увеличивалось и количество производимых продуктов питания. По мере увеличения объемов продовольствия возрастала и численность населения. Маленькие племена разрастались и становились большими племенами, а они, в свою очередь, разрастались в нации и империи; деревни перерастали в поселения, а поселения — в города.

Однако благодаря земледельческим технологиям производилось не только *больше провизии*, чем благодаря охоте, рыболовству и собирательству, — производилось также и больше провизии на душу населения, больше провизии на единицу затраченного человеческого труда. По мере развития земледельческих искусств увеличивалась и производительность человеческого труда в этой области. Мало-помалу для части населения становилось возможным производить продукты питания для всех. Это означало, что часть населения могла отойти от занятий земледелием и обратиться к другим видам деятельности — таким, например, как промышленные и эстетические искусства. А если так, то по мере прогресса земледельческой технологии все боль-

404

шее и большее количество людей могло освобождаться от полевых работ и заниматься другими делами и задачами. Таким образом, общество разделилось по признаку занятости, стало структурно дифференцированным и функционально специализированным. И это, как мы сейчас увидим, повлекло за собой дальнейшее социальное развитие.

Само по себе увеличение численности населения имело важные последствия еще и в другом отношении. Племена и кланы были организованы на основе родственных связей; социальные отношения в основном существовали именно в этой форме. Этот механизм работал очень хорошо до тех пор, пока социальные объединения были относительно небольшими; клан или племя в качестве механизма социальной организации и взаимодействия могли оставаться эффективными до тех пор, пока численность их членов не была чересчур уж большой, — до тех пор, пока социальные отношения могли оставаться *личностными*. Однако когда под влиянием развивающейся земледельческой технологии и возрастающего производства продуктов питания клан и племенные образования разрослись до гигантских размеров, возникла опасность того, что они развалятся под своей собственной тяжестью. Именно поэтому в первобытном обществе и возникла тенденция к дезинтеграции вследствие простого увеличения численности его членов. А потому, во избежание хаоса, появилась потребность в новом типе социальной организации. И этой новой организацией стало Государство. Таково было еще одно следствие Земледельческой Революции.

Развитие земледельческой технологии повлекло за собой глубокие изменения в организации экономики. В племенном обществе производство, обмен и потребление богатств происходили на личностной, родственной основе; экономическая организация была фактически тождественна системе родства. Этот тип экономической организации хорошо действовал в маленьком обществе с минимальным разделением труда и с незначительной дифференциацией социальной структуры по признаку занятости. Однако по мере расширения дифференциации общества вследствие роста производительности человеческого труда в земледелии возникла потребность в новом типе экономической системы; требовалось создать способ экономического соотнесения *классов*

405

друг с другом. Это могло быть сделано или в феодальной, или в денежно-рыночной системе. Однако и в том, и в другом случае мы имеем такую систему, в которой именно отношения собственности формируют основу социальных отношений, а не наоборот, как в случае с племенным и основанном на родстве обществом.

На дописьменных культурных уровнях так или иначе, разумеется, велась борьба между

племенными группами. Соперничество за лучшие уголья для охоты и рыбной ловли или за другие природные ресурсы, месть за реальные или воображаемые (то есть магические) оскорбления влекли за собой определенные межплеменные конфликты. Однако факторы, необходимые для широкомасштабных, систематических и длительных войн, отсутствовали. Они возникли вследствие Земледельческой Революции. Вследствие того, что искусства земледелия и металлообработки, гончарного и других ремесел достигли высокого уровня развития, стали производиться и накапливаться несметные богатства. Обширные владения того или иного народа вкупе с теми природными и человеческими ресурсами, которые и привели к накоплению богатств, были бы щедрой наградой для всякого народа, который смог бы их завоевать. Война стала выгодным занятием. Таким образом, мы видим, что повсюду (и особенно — в Месопотамии) существовали условия для почти хронической войны: мы видим, как народы борются друг с другом за богатые, плодородные речные долины, за дворцовые и храмовые сокровища; видим, как один народ завоевывает и грабит другой и как новые империи возникают на руинах старых. Социальные последствия систематических и хронических войн весьма существенны: это и формирование профессионального класса военных, который, сотрудничая с политическими правителями — а иногда даже и автономно, — может стать мощной политической силой; это и низведение населения завоеванных народов до состояния рабов или крепостных; это и подчинение масс внутри страны императивам затяжного военного конфликта. Таким образом, войны стали причиной возникновения мощной тенденции к разделению общества на два главных общественных класса — на сравнительно малочисленную правящую группу, которая организует

406

и управляет ими и к которой стекается львиная доля захваченного в виде военной добычи богатства, и, с другой стороны, на тот многочисленный класс, который поставлял «пушечное мясо»: это крестьяне, невольники, простые солдаты и т.д. Зачастую существовало всего лишь незначительное различие между участием масс людей внутри страны и участием масс покоренного народа после того, как произошли завоевание и подчинение.

И все-таки не одна только война являлась тем средством или социальным процессом, который в эпоху после Земледельческой Революции вел к разделению обществ на малочисленный, богатый и властный правящий класс, с одной стороны, и на многочисленный класс крестьян, невольников или рабов — с другой. Достижению той же самой цели способствовал также и мирный процесс торговли — и особенно использование денег. Ремесленничество и торговля приводят к концентрации богатства. В этом конкурентном процессе крупные торговцы богатеют за счет мелких. Богатство имело тенденцию оседать в руках немногих. Ростовщичество становится особенно быстрым и эффективным средством делать бедных еще беднее, а богатых — еще богаче. Когда процентная ставка колеблется, скажем, от тридцати процентов до ста или даже больше, как это было в прежние времена, мелкие заемщики быстро попадают в экономическую зависимость от заимодавцев. И в Греции до реформ Солона или Kleisfena нередко случалось так, что мелкие фермеры продавали своих детей в рабство для того, чтобы оплатить лишь процент своего займа, но не саму сумму займа. В состоянии экономического рабства и бессилия ввергали народные массы и налоги, которые налагались на них правящим классом посредством механизма государственной и непомерной арендной платы, навязываемой крупными землевладельцами мелким арендаторам.

Таким образом, мы видим, что социальные, политические и экономические результаты технологической революции в земледелии были следующими: распад старой социальной системы первобытного общества; отмирание племени и клана; разделение общества на разнообразные группы занятости — гильдии мастеровых и ремесленников; горизонтальное разделение общества на два основных класса — на малочисленный, сильный и богатый правящий класс и

407

на многочисленный класс, управляемый и эксплуатируемый правящим классом и в той или иной форме им поработаемый. Основанное на отношении собственности гражданское общество заняло место основанного на родстве первобытного общества; государство заменило собой племя и клан. Технологическая революция в земледелии ускорила и довела до конца революцию в социальном, политическом и экономическом секторах культуры. По мере того как благодаря развитию земледельческой технологии увеличивалось количество энергии, производимой и эксплуатируемой на душу населения в год, общество становилось все более и более дифференцированным структурно, все более и более специализируясь функционально. Этой тенденции сопутствовало

возникновение особого социального механизма координации функций и соотнесения структур — механизма интеграции и регулирования. Этот политический механизм имел два аспекта — секулярный и церковный: иногда они были тесно друг с другом связаны, а иногда существовали отдельно, хотя присутствовали они всегда. Этот особый механизм координации, интеграции и регулирования мы называем «Государство-Церковь». Эволюция гражданского общества, которая началась в раннюю эпоху металлообработки и продолжается вплоть до настоящего дня, характеризуясь разнообразными формами государственных и классовых отношений, — вот та тема, к которой мы вскоре обратимся. А пока нам хотелось бы возвратиться к уже затрагивавшемуся ранее вопросу.

Если культура начинает развиваться тогда, когда увеличивается количество энергии, добываемой в год на душу населения, то почему бы тогда культуре не продолжать прогрессировать до бесконечности вследствие технологической эволюции в земледелии? Но, как мы уже видели, этого не произошло. Наоборот: достигнув определенного уровня, она прекратила свое прогрессивное развитие и больше уже не испытывала подъема до тех пор, пока не возник заданный Топливной Революцией новый и мощный импульс. Кроме того, земледелие как технологический процесс, как механизм получения солнечной энергии никоим образом не развивалось до его технологических пределов; согласно мнению агрономов, оно даже и не достигло этих пределов или даже не приблизилось к ним вплотную. Так почему же

408

тогда технологический процесс в земледелии со временем стал замедляться, пошел на спад и фактически прекратился после столь быстрого подъема?

Ответ, судя по всему, заключен в тех отношениях между социально-экономической и технологической системами, которые были установлены Земледельческой Революцией. Как мы уже отмечали, каждая социальная система покоится на технологической системе, и детерминируется ею. Однако каждая технологическая система функционирует *внутри* социальной системы и, следовательно, *обуславливается* ею. Созданная Земледельческой Революцией социальная система влияла на технологический процесс таким образом, что в конце концов стала его «сдерживать» и привела к тому, что дальнейший прогресс в культуре в целом фактически подошел к мертвой точке. И вот как это произошло.

Социальная система гражданского общества была, как мы видели, разделена на правящий класс и класс эксплуатируемый. Последний производил богатство, а первый присваивал себе столь крупную его часть, что оставлял последнему лишь минимум средств существования. Увеличение количества производимой продукции благодаря повышению эффективности не сулило классу-производителю никакой выгоды; полученная прибыль могла быть лишь присвоена правящим классом. С другой стороны, правящему классу было ни к чему прибегать к широкомасштабному плану улучшения технологии сельскохозяйственного производства. Если им и требовалось больше, чем они получали в данный момент, то та или иная потребность была сиюминутной, в широкомасштабном плане нужды не возникало. В подобных случаях им приходилось прибегать к еще большим поборам, собираемым производящим классом. Однако во многих случаях (если не в большинстве случаев) у правящего класса было, судя по всему, достаточно средств для удовлетворения этих потребностей. На самом деле множество свидетельств указывает на то, что одной из тех проблем, с которыми им приходилось сталкиваться, была проблема скорее перепроизводства, чем недостатка. Таким образом, мы видим (особенно в Египте, но также и в Месопотамии и повсюду), что правящий класс жил с «необыкновенным расточительством и тратами» — и все это в большом мас-

409

штабе. Дворцы и храмы ломались от богатств, несметные сокровища хоронились в гробницах с умершими. В дополнение к этому осуществлялись программы гигантского общественного строительства: постоянно сооружались пирамиды, монументы, храмы, гробницы и дворцы. Создавалось такое впечатление, будто правящий класс зачастую сталкивался с проблемой перепроизводства и с угрозой технологической безработицы или переизбытка населения среди низших классов. Их программы широкомасштабных общественных работ, их обычаи закапывать огромные богатства и т.д. давали им возможность разрешить обе эти проблемы одновременно. Таким образом, достигнув определенной стадии развития, социальная система начинала становиться препятствием для дальнейшего ускорения технологического прогресса. В дополнение к упомянутым выше факторам Чайлд указывал на то, что социальная система не только приводила к концентрации богатства в руках правящего меньшинства, но и весьма препятствовала тому,

чтобы плоды технологического прогресса распределялись среди масс населения. А потому для технологии производства не существовало возможности ни к количественной экспансии, ни к качественному улучшению.

Таким образом, мы видим, что результатом новой технологии земледелия был огромный рост культуры на ее начальных стадиях. Однако в результате осуществления этого прогресса была создана такая социальная система, которая с течением времени стала тормозом и помехой технологической системы, сдерживая ее развитие настолько, что это привело к фактической остановке прогресса несмотря на тот факт, что еще не произошло тесного приближения к *технологическим* пределам сельскохозяйственного развития. А если так, то мы имеем все основания заключить, что человеческая культура никогда и не поднялась бы значительно выше тех вершин, которые были достигнуты до начала христианской эры, если бы благодаря использованию сил природы в новой форме не произошло бы значительного увеличения количества энергии, добываемой на душу населения в год.

Топливная Революция была кульминацией и синтезом определенного количества потоков культурных элементов,

410

которые в течение некоторого времени прогрессивно развивались, — точно так же и Земледельческая Революция представляла собой организованный расцвет тенденций предшествующих эпох. И, подобно своей предшественнице, Топливная Революция принесла с собой огромные социальные, политические и экономические перемены вследствие резкого увеличения энергетических ресурсов для культурного строительства благодаря получению солнечной энергии в новой форме — на этот раз в форме каменного угля, нефти и природного газа.

Как и в случае с Земледельческой Революцией, результатом новой топливной технологии стало заметное увеличение численности населения. До наступления Эпохи угля население Европы возросло всего лишь со 100 млн. человек в 1650 г. до 187 млн. - в 1800-м. А вот с 1800 по 1900 гг. оно увеличилось более чем до 400 млн. человек. Население Англии (если сослаться на ту страну, в которой происходила Промышленная Революция и в которой она достигла значительного развития) увеличилось с 1700 по 1800 гг. на 50%. А вот в течение XIX в. оно возросло на 260%. За два века до 1850 г. население Японии увеличилось всего на 41%. Однако за пятьдесят лет после 1872 г. (примерно с того времени, когда там началась индустриализация) численность населения увеличилась более чем на 80%. Мощным стимулом, способствовавшим ускорению темпов урбанизации, была новая технология — точно так же, как в бронзовом веке подобным стимулом было развитие земледельческой технологии. Европейская феодальная система — сельское, аристократическое, экономичное сельскохозяйственное производство — устарела и была заменена городской, парламентской, промышленной экономикой, производством-ради-продажи-и-прибыли. Социальная структура стала даже еще более дифференцированной, а функции — еще более специализированными. По мере прогресса технологии возрастала и производительность человеческого труда. Сельское население сокращалось — сокращалось относительно, а в некоторых случаях и абсолютно.

Произошли перемены и в классовой структуре общества. Базовая дихотомия — составляющий меньшинство правящий класс и большинство населения, подчиненного и эксплуатируемого, — по-прежнему сохранялась, но со-

411

став этих классов претерпел радикальные изменения. Промышленные лорды и финансовые бароны заменили собой земельную аристократию феодализма в качестве доминирующего элемента правящего класса, а городской, промышленный пролетариат занял место невольников, крестьян или рабов в качестве базового элемента класса подчиненного. Промышленные забастовки пришли на смену крестьянским бунтам и восстаниям рабов и крепостных более раннего времени. И, уже в новой форме, Государство-Церковь функционировало в качестве координирующего и регулирующего механизма поддержания целостности общества посредством сдерживания этих классовых антагонизмов и мобилизации ресурсов общества для наступления и обороны.

Здесь нам следовало бы прервать наше размышление, чтобы отметить любопытное свойство процесса культурной эволюции: *по мере эволюции культуры скорость роста возрастает*. Как мы уже видели, скорость роста во времена позднего неолита и раннего бронзового века была гораздо выше, чем в палеолитическую и неолитическую эпохи. Чтобы совершить свое развитие, Земледельческой Революции потребовалось несколько тысяч лет. А вот Топливной Революции

всего лишь полтора (или, самое большее, два) века, но за это время уже произошло гораздо больше изменений, чем, возможно, за все предшествующие эпохи, вместе взятые. Перемены совершаются так быстро и мы настолько ими захвачены, что трудно осознать эту ситуацию и осмыслить глубокую и радикальную природу той революции — как социальной и политической, так и технологической, — которую мы переживаем. Двадцать семь лет назад в «Новом воззрении на американскую историю» [«New Viewpoints in American History»] профессор А.М. Шлезингер сравнил культуру Соединенных Штатов времен Линкольна и культуру времен Бенджамена Франклина, с одной стороны, с культурой 1922 г. — с другой. Он отметил, что та повседневная жизнь, которая была привычной для Линкольна, в большинстве аспектов была подобна той, которую знали Джордж Вашингтон и Франклин. Однако наша культура в 1922 г. показалась бы Линкольту странной и привела бы его в замешательство, если бы он вновь очутился на американской сцене:

412

«Здания выше, чем в три-четыре этажа, показались бы чем-то новым. Тонированные стеклянные витрины магазинов, электрическое освещение улиц, кинотеатры, электрические лифты в домах и, особенно, большие универмаги оказались бы тем, что в его время было неизвестно. Ему показали бы чем-то новым и гладко вымощенные улицы, и заасфальтированные тротуары. Его повергли бы в изумление быстроходные электрические трамваи и оснащенные моторами экипажи. Даже и мальчишка на велосипеде был бы ему в диковинку. А если бы он очутился в Белом доме, то ему пришлось бы объяснять такие обыденные для современной жизни вещи, как водопровод, паровое отопление, спички, телефоны, электрическое освещение, Викт-рола и даже самопишущая ручка. Во времена Линкольна водопроводы только начинали сооружаться; только входили в употребление керосиновые лампы и газовые горелки, а ручки со стальными перьями только недавно пришли на смену гусиным перьям. Стальные рельсы, стальные мосты, мощные локомотивы, машины-рефрижераторы, искусственный лед, сепаратор для сливок, сноповязалки, гусеничные трактора, почтовые денежные переводы, пересылка посылок почтой, водоснабжение в сельской местности, телеграф, радио, бензиновые двигатели, автоматические ружья, динамит, подводные лодки, аэропланы — все эти и сотни других ныне повсеместно используемых изобретений были в той же степени неизвестны»³.

Но вообразите себе те перемены — в транспорте, в медицине, в средствах сообщения и в технологии вообще, которые произошли с тех пор, как Шлезингер написал это в 1922 г.! Возможно, что в военном искусстве более, чем в других областях нашей культуры, трагически очевидна ошеломляющая скорость технологического прогресса. Технология Первой мировой войны кажется нам сегодня странной, а некоторые из видов вооружения и технологии, введенных впервые во время Второй мировой войны, уже устарели. Вряд ли кто отважится нарисовать картину грядущего большого военного конфликта; и уже рассекреченные новинки, и те, о которых можно только догадываться, слишком живо свидетельствуют о том расстоянии, которое технологический прогресс прошел со времен Пёрл-Харбора. А за кули-

413

сами театра Марса находятся огромные исследовательские лаборатории и полигоны для испытаний, которые работают в ускоренном режиме ради создания и совершенствования новых приспособлений и технологий во всех сферах нашей промышленности. Культурный прогресс происходит сейчас гораздо быстрее, чем когда-либо прежде. «Наша жизнь, — писал в 1940 г. выдающийся физик Артур Холли Комптон, — отличается от жизни, протекавшей два поколения назад, больше, чем американская жизнь нашего времени отличается от цивилизованной жизни в самом начале известной летописной истории»⁴. А с тех пор как Комптон написал эти слова, произошла глубокая и ужасная революция — может быть, самая значительная во всей человеческой истории: получение атомной энергии.

Однако, как во время Земледельческой Революции с ее последствиями, так и в Эпоху Силы созданная новой топливной технологией социальная система в конце концов стала тормозом для дальнейшего культурного прогресса. Система цены и прибыли стимулировала производство и технологический прогресс до тех пор, пока продукция могла найти рынок. Но, подобно социоэкономической системе бронзового века, новая коммерциализация Топливной Эры имела внутренне присущие ей ограничения. Ни у одной промышленной нации не имелось и не могло иметься покупательной способности, достаточной для того, чтобы принять и поглотить свою собственную продукцию; подлинной основой промышленной системы прибыли было превышение цены продукта над стоимостью продукции посредством заработной платы, выплачиваемой

промышленным рабочим. А если так, то существенное значение приобрел экспорт излишков; «мы должны экспортировать или умереть» — таков вопль отчаяния, который в последние годы мы слышим от многих наций. В течение какого-то времени новые рынки можно было найти за границей. Однако по мере того как благодаря успехам технологии стал увеличиваться объем продукции промышленных наций, а также благодаря индустриализации неевропейских наций (таких, как Япония), которые вследствие этого становились конкурентами на иностранных рынках, международная система прибыли начала пробуксовывать. По мере увеличения объема производства промышленной продукции мировой рынок стал сокращать-

414

ся. Когда продукцию уже нельзя было больше прибыльно продавать за границей, ее производство дома сократилось. Предпринимателям становилось невыгодно производить те товары, которые нельзя было прибыльно продать. Фабрики, мельницы и рудники были закрыты. Миллионы рабочих были выброшены на улицу и стали безработными. Излишки продукции уничтожались, сельскохозяйственное производство сокращалось. Земля стала жертвой ужасной язвы перепроизводства и безработицы, «голода посреди изобилия». Социальная система тормозила движение огромной технологической машины промышленности и парализовала государство как целое. Альтернативами были застой и смерть или война и революция. Если бы социальная система была способна сдерживать как топливную технологию, так и порождаемые ею торговое соперничество и классовые конфликты, то общество стабилизировалось бы в более или менее застойной форме промышленного феодализма. Если бы, однако, присущие новой технологии силы были бы способны превзойти и преодолеть ограничения ценовой и парламентской систем, то тогда культура могла бы развиваться, достигая более высоких уровней.

Существует множество свидетельств того, что культура, приводимая в движение мощными силами топливной технологии, вступает в свой последний этап. Первая фаза второй великой Культурной Революции — Промышленная Революция — прошла свой путь, и теперь мы вступаем во вторую фазу — фазу социальной, политической и экономической революции. И, равно как и в прошлом, война оказывается эффективным средством осуществления глубоких политических преобразований. Система свободного и индивидуального предпринимательства в бизнесе и торговле теперь фактически прекратила свое существование. Золотой стандарт является всего лишь воспоминанием о той эпохе, которая уже завершилась. Парламентская система правления как средство обеспечения наибольшей свободы роста промышленного и финансового предпринимательства практически также устарела. Частное право уже не имеет значения прежде всего как то средство свободы роста, каким оно было в ранние времена коммерциализации. Теперь оно ведет к конкурентному соперничеству, междоусобной борьбе, хаосу и параличу.

Концентрация власти при отсутствии от-

415

ветственности перед обществом в руках тех, кто или владеет огромными богатствами, или контролирует их, или находится в числе организаторов производства, теперь уже несовместима с той степенью единства, интегрированности и силы, которой должна обладать нация, если ей предстоит успешно конкурировать со своими соперниками на международной арене. Выживание нации требует подчинения частного права всеобщему благополучию, части — целому. Короче говоря, государству как интегрирующему и регулирующему механизму гражданского общества необходимо окрепнуть еще больше и осуществлять еще больше контроля. Социальная эволюция неизбежно влечет за собой более высокий уровень интеграции, более высокую концентрацию политической силы и контроля.

И на международном уровне тоже можно заметить интересную тенденцию социальной эволюции: это движение в направлении ко все более и более крупным политическим образованиям.

Земледельческая технология привела к замене поселений городами, а племен — нациями и империями. Современная топливная технология также способствует созданию более крупных политических формирований, лихорадочной концентрации политической власти. Тенденцию к слиянию в сравнительно недавние времена можно обнаружить в объединении Германии и Италии в XIX в. Версальский договор вместе с «балканизацией Европы» явился попыткой воспрепятствовать многовековой тенденции социальной эволюции путем разрыва континента на мелкие части. Одним из самых заметных и значительных аспектов Второй мировой войны в ее начальной стадии стало движение к объединению Европы. В Первой мировой войне участвовало около шести государств, но лишь две великие державы вышли из Второй мировой. По мере устранения соперников борьба за власть ведется между противниками, которых становится все меньше и

меньше. Однако логически предполагаемым результатом является не просто господство над миром одной нации — это было бы не более чем переходной стадией, - но та единственная политическая организация, которая охватила бы собой всю планету и всю человеческую расу. К такому слиянию нас все быстрее приближает мощная технология Силы. Однако недавно вступил в действие и другой новый и грозный элемент: действующая в военных целях атомная

416

энергия. И в этом случае значимость этого нового фактора объясняется тем, что был приведен в действие новый и ужасный источник энергии. И опять мы стоим на пороге технологической революции. Однако последствия этого нового технологического прогресса будут, возможно, радикально отличаться от последствий Земледельческой и Топливной Революций. Если в прежние времена создание новых технологий приводило к устареванию старых социальных систем, которые, однако, были заменены новыми системами, то новая ядерная технология угрожает разрушить саму цивилизацию или, по крайней мере, искалечить ее до такой степени, что для ее возвращения к нынешнему состоянию может потребоваться век, тысячелетие или десять тысячелетий. По крайней мере, именно об этом нам говорят выдающиеся ученые и военные: мы, профаны, живем в ребяческом мире неведения, и почти все значимые факты остаются для нас непостижимыми. Разрушение нескольких десятков центров науки и промышленности в Европе и Соединенных Штатах будет означать почти полное разрушение западной цивилизации, и авторитеты уверяют нас, что это вполне возможно, если не сказать — вероятно. А если так, то надежды на будущее и спасение человечества и цивилизации будут, судя по всему, связаны с появлением — по окончании грядущей войны — *победителя* — а не только уцелевшего, — и такого победителя, у которого будет достаточно сил и ресурсов для того, чтобы организовать целую планету и весь человеческий род в единую социальную систему.

Таким образом, мы представили схему эволюции культуры человечества, начиная от времен наших человекоподобных предков до настоящего времени. Это — захватывающая история приключений и прогресса — история вида, который благодаря культуре возвысился от положения просто животного до уровня радикально нового способа жизни, имеющего своей целью завоевание господства над большинством остальных видов и осуществление мощного и всеобъемлющего контроля над природной средой. Возникновение культуры подняло эволюционный процесс до нового уровня. Теперь для человека как представителя животного мира уже нет необходимости обретать новые силы и технические приемы посредством медленного процесса биологических измене-

417

ний: теперь он обладает тем экстрасоматическим механизмом приспособления и контроля, который может свободно развиваться сам по себе. Более того, успехи в одной области культурного развития могут легко распространяться и на другие традиции с тем, чтобы каждая традиция могла пользоваться достижениями другой. Таким образом, история человека становится летописью его культуры.

Герой нашей пьесы — это технология. Существует мир скал и рек, палок и стали, мир солнца, воздуха и звездного света, мир галактик, атомов и молекул. Человек — это не более чем своего рода материальное тело, которое должно совершать определенные действия для поддержания своего положения в космической материальной системе. Средства приспособления и контроля, безопасности и выживания являются, безусловно, технологическими. Таким образом, культура становится, во-первых, механизмом добычи энергии и обращения ее на службу человеку и, во-вторых, механизмом упорядочивания и регуляции его поведения, не имеющего непосредственного отношения к поддержанию существования и нападению и защите. А если так, то социальные системы детерминированы системами технологическими, а разновидности философии и искусства выражают опыт в том виде, в каком он определяется технологией и опосредован социальными системами. Культурные системы, подобные системам биологического уровня, способны к росту, т.е. способность улавливать всякую энергию является также и способностью добывать все больше и больше энергии. Таким образом, культурные системы, равно как и биологические организмы, развиваются, размножаются и распространяются. Солнце — это перводвигатель, а культура — это приводимая им в действие термодинамическая система. По крайней мере, солнечная энергия приводила в действие все культурные системы вплоть до настоящего времени, и так будет продолжаться после того, как иссякнут земные запасы ядерного топлива — если только цивилизация сохранится и достигнет этого момента. Однако технология все еще остается главным

героем нашей пьесы, даже если этот герой может обернуться негодяем. Технология созидает, но она может также и разрушать. Вера в то, что цивилизация, завоеванная столь дорогой ценой страданий и трудов, просто не может быть разрушена, потому что такой конец был бы

418

слишком ужасным и бессмысленным, — это не более чем наивное и антропоцентрическое хныканье. Вселенная мало знает и не долго будет помнить о том, что делал человек на этой крошечной планете. Финальное исчезновение человеческой расы — потому что рано или поздно оно произойдет — будет не первым случаем вымирания вида. Не будет оно и событием очень уж большого земного значения.

И все-таки *человек* может пережить грядущую радиоактивную катастрофу — даже если его культура и будет низведена до уровня времен неолита — пережить лишь для того, чтобы снова начать долгое восхождение, но на этот раз, возможно, несколько иным путем; культура тоже может научиться на опыте. Однако культура, вооруженная новыми силами, может и *не* разрушать себя или даже не наносить себе серьезного ущерба. Разрушение не более неизбежно, чем спасение. Каким бы значительным ни стало — и ни станет — опустошение, которое произойдет на международной арене во время предстоящего соревнования сил, тем не менее созидательные силы новой технологии окажутся достаточно существенными для того, чтобы стало возможным подняться из руин и всем соединиться. Тогда и только тогда будет снято проклятие войны и откроется свободный путь к более полной и более насыщенной жизни.

Наш очерк эволюции культуры является — и это стоит отметить — всецело культурологическим. В нем мы не обращаемся к расе, физическому типу, уму, нравственному чувству, достоинству человека, духу прогресса или демократии, индивиду — гению или наоборот — отказу от отца, ощущению своего рода, совокупности инстинктов или «порывов», социальному взаимодействию, базовой личностной структуре, воспитанию гигиенических навыков в детстве или грудному кормлению как противоположности искусственного вскармливания и отлучения ребенка от груди, поскольку не считаем, что все это является причиной развития и роста этой великой экстрасоматической традиции. Мы объясняем ее посредством самой культуры. Грозовой ливень или торнадо объясняются посредством предшествующих или сопутствующих метеорологических событий; клан или конституция подобным же образом объясняются посредством предшествующих и сопутствующих им явлений культуры.

419

Культура, как мы уже неоднократно указывали, является потоком взаимодействующих элементов; одна черта реагирует на другие и, в свою очередь, испытывает на себе их влияние. Некоторые элементы устаревают и исключаются из потока; в него включаются новые элементы. Постоянно возникают новые изменения, сочетания и синтезы. Имеем ли мы дело с ограниченной частью культурного континуума — такой, как эволюция математики или происхождение парового двигателя, — или воспринимаем культуру в ее целостности, — в любом случае принцип интерпретации остается тем же самым: культура вырастает из культуры. В нашем очерке эволюции культуры как целого мы имели дело с крупными категориями — технологией, социальными системами и философиями. При рассмотрении технологии мы обращаемся к энергии и факторам орудий. Мы наблюдаем действие каждого класса элементов, их воздействие на другие, влияние технологии на социальные системы и влияние экономических и политических институтов на земледелие и фабрики, приводимые в действие паром. Мы отмечаем и то влияние, которое война как культурный процесс оказывала на ход политических перемен. И наконец, мы видим, что судьба цивилизации находится в хрупком равновесии и что весы этой судьбы непостижимым для нас образом могут склониться в ту или иную сторону, — все будет зависеть от того, к чему приведут современные чудеса ядерной технологии.

Культурология — это самое новое из достижений науки. После того как наука веками разрабатывала такие сферы, как астрономия, физика и химия; после того как в течение десятков лет она проводила исследования в области физиологии и психологии, наука в конце концов обратилась к рассмотрению самой непосредственной и мощной детерминанты человеческого поведения — к его культуре. После неоднократных попыток и стольких же неудач обнаружилось, что культуру нельзя объяснить психологически: такие интерпретации являются всего лишь антропоморфизмами в научном обличий. Наука о культуре молода, но она обещает многое. Ей предстоят великие свершения — если только предмет ее изучения будет продолжать следовать своим многовековым путем — вовне и вверх.

Часть IV

Культурология

Глава четырнадцатая

Наука о культуре

«В течение последних ста лет становилось все яснее и яснее, что культура... представляет собой... отдельную область... которая для своего исследования требует отдельной науки...»

Р.Л.Лоуи. «Культурная антропология. Наука»

«Эти специфически человеческие особенности, которыми раса Homo sapiens отличается от других видов животных, объединены названием "культура". А если так, то наука о специфически человеческой деятельности может быть наиболее адекватно названа культурологией...»

Вильгельм Оствальд. «Принципы теории воспитания»

Всякий живой организм должен хотя бы минимально приспосабливаться к своей среде для того, чтобы жить и воспроизводить себе подобных. «Понимание» — это название, которое мы даем одному из аспектов этого процесса приспособления. Мы, как правило, не используем этот термин, когда говорим о низших формах жизни, — таких, например, как растения. Однако растения делают то же самое — и, пожалуй, более успешно, — что делают и человеческие существа в тех контекстах, к которым мы применяем слово «понимание». Научные наблюдения над обезьянами и эксперименты с ними со всей очевидностью доказывают, что их поведению присущи такие качества, которые мы можем на-

421

звать «проникновением» и «пониманием», и более чем очевидно, что и другие нижечеловеческие млекопитающие также обладают этими качествами. Однако лишь в одном только человеческом виде и больше нигде мы обнаруживаем понимание как процесс приспособления, осуществляемый символическими средствами. Благодаря символу процесс биологической эволюции достиг уровня метасенсорного механизма приспособления. Все нижечеловеческие виды должны приспособляться посредством смыслов, улавливаемых и интерпретируемых чувствами. Однако человек может выйти за пределы чувственных впечатлений: он может овладевать своим миром и интерпретировать его с помощью *символов*. Благодаря этой способности он может обретать понимание и осуществлять приспособление на более высоком, чем у какого-либо другого животного, уровне. Его понимание может быть несравненно богаче, чем у высших человекоподобных, и он может легко разделять это понимание с себе подобными. Таким образом, в зоологическом мире возникает новый тип понимания и приспособления.

Использование нейро-сенсорно-символической способности в процессе приспособления выражается в таких словесных формулах, которые мы можем назвать *представлениями*. Общую сумму представлений людей мы называем их *философией*. А если так, то философия является тем разработанным механизмом, посредством которого определенный вид живых существ, т.е. человек, приспособляется и к земле под ним, и ко Вселенной вокруг него. Философия, разумеется, тесно соотносится с другими аспектами той культурной системы, частью которой она является, — с технологией, социальной организацией и формами искусства. Однако здесь нас интересует философия как таковая, как метод интерпретации, как способ понять мир таким образом, чтобы взаимодействие с этим миром могло бы осуществляться с наибольшей пользой для человека.

Философия, равно как и культура в целом, росла и развивалась на протяжении всех тех эпох, которые протекли с тех пор, как человек начал пользоваться символами. Философия — это инструмент, изобретенный и используемый ради определенной цели. В этом отношении она функционирует точно так же, как и топор. Одна философия может

422

быть лучше другой - т.е. быть лучшим инструментом интерпретации и приспособления — точно так же, как один топор может быть лучшим колющим инструментом, чем другой. Прогрессивное развитие философских систем происходило точно так же, как развитие и прогресс топоров или культуры в целом. В предыдущих главах мы пытались объяснить (или по крайней мере показать) некоторые эпизоды этого развития.

Первые люди интерпретировали вещи и события в терминах своего «я», хотя и не осознавали того метода интерпретации, которым они пользовались; наоборот, они упорно настаивали на том, что те носители сознания, которым приписывались события их опыта, принадлежали не им самим, но духам, богам или демонам. Однако все эти существа были лишь проекцией человеческого «я» во внешний мир. Таким образом, весь космос, вся сфера опыта интерпретировались в качестве

выражения сознания и духа, желания, воли и цели. Такова была философия анимизма и супранатурализма и, самое главное, — антропоморфизма.

Для человеческого примата потребовалось время, чтобы обрести навыки и опыт в использовании его новоприобретенной способности — символа. Сотни тысяч лет прошли прежде, чем был достигнут хоть какой-то прогресс и удалось выйти за пределы того изначального и вводящего в самообман положения, будто космос был и мог быть лишь выражением того «я», которое подобно «я» человека. В своих философских представлениях первоначальный человек всего лишь создавал мир по своему собственному образу. Но даже и теперь мы все еще не переросли это мировоззрение, о чем со всей очевидностью свидетельствуют как распространение и жизнестойкость теологических воззрений, так и то уважение, которым они пользуются.

Однако по окончании тех эпох, когда мир вещей и событий объяснялся в терминах желаний, воли и намерений сверхъестественных существ, произошел прогресс, позволивший подняться на новый уровень, к новой совокупности исходных положений. Вместо того чтобы при объяснении событий взывать к духам и ангелам, люди стали обращаться к сущностям, началам и т.д.; вместо того чтобы, например, говорить, будто ископаемые были сотворены Богом, стали говорить, что они были созданы

423

«приводящими к окаменению силами» или что они были «затвердевшими соками камней». Этот тип объяснения, каким бы пустым и бессмысленным он нам сегодня ни казался, тем не менее представлял собой огромный прогресс по сравнению с той анимистической, супранатуралистической интерпретацией, которая преобладала прежде. Ответы супранатурализма были безапелляционными и окончательными: «это сделал Бог», «такова была воля Бога» — вот и все: ничего иного сказать уже было нельзя. Теперь, разумеется, эти ответы нам ничего не говорят: они были столь же пусты, сколь и окончательны. Но хуже всего было то, что они лишали возможности придумать что-либо лучшее: что же еще мог спросить или чему же еще мог научиться человек после того, как ему сказали, что событие было не чем иным, как деянием Бога? Метафизический — если воспользоваться термином Конта — тип интерпретации по крайней мере освобождал человека от порабощенное™ антропоморфизмом. Если ископаемые были созданы «приводящими к окаменению силами», то из этого следовало, что человек может исследовать природу такого рода сил и тем самым установить непосредственный контакт с реальным миром - а не с отраженным в нем образом самого человека — и в результате этого что-то узнать об этом мире. Метафизические объяснения, хотя сами по себе и пустые, были тем не менее прогрессивными: они открывали путь чему-то лучшему, т.е. науке.

Даже и в социальной науке мы все еще не переросли метафизический тип интерпретации. Мы видим, что события все еще объясняются ссылками на «сепаратизм аборигенов», «тенденции человеческого сознания», «принцип равенства братьев», «сущностную демократию равнинных племен» и т.д. (см. с. 77). И все-таки мы совершаем прогресс.

Если человек примет вызов, имплицитно содержащийся в метафизическом типе объяснения, и если в попытке обнаружить, чем же на самом деле являются «приводящие к окаменению силы», он «придет к природе, возьмет факты в свои собственные руки и рассмотрит их сам» (Агас-сиц), то тогда перед ним откроется неплохая возможность овладеть научным мировоззрением и научной методологией. Во всяком случае, это такой тип интерпретации, который и вырос из метафизических объяснений, и в конце

424

концов заменил их собою. Вещи и события теперь уже не объяснялись ссылками на намерения или замыслы духов и не считались порождениями начал или сущностей: они объяснялись ссылками на *другие вещи и события*. Так, землетрясение — это не выражение божественного гнева, не акт наказания за наши грехи, но и не выражение «вулканического принципа». Это — такое геологическое событие, которое предстоит объяснить с помощью других геологических событий. Создав науку, человеческий примат в конце концов пришел к реалистическому и эффективному пониманию того внешнего мира, к которому он, если ему хочется выжить, должен приспособиться. В качестве способов *объяснения* анимистические, антропоморфические и супрана-туралистические философии были хуже, чем просто бесполезными, поскольку ложное знание зачастую хуже, чем отсутствие всякого знания. Чтобы получить хоть какое-то представление о масштабах вреда, причиненного этим типом философии, стоит лишь подумать обо всех тех мужчинах и женщинах, которые были приговорены к смерти как колдуны и еретики. Разумеется, первобытные философии выполняли и иные, а не только объясняющие функции: они

наделяли человека иллюзиями, они придавали ему мужество, они несли ему успокоение и утешение, они вселяли в него веру в себя, и все это имело смысл для биологического выживания. Однако в качестве методов объяснения первобытные философии не давали абсолютно ничего. Метафизические философии не дали реального объяснения внешнего мира, но они расчистили путь реалистической и эффективной интерпретации, соединенной с таким мировоззрением и такими приемами мышления, которые мы называем «наукой». Очертания современной философии обнаруживают как ее генеалогию, так и ее структуру и состав: это и новый, мощный и растущий компонент науки; это и старый, первобытный супранатурализм, который все еще силен в некоторых сферах, но клонится к упадку по мере сужения области его применения и истощения питающих его источников; это и довольно бурный рост антропоморфизма и учения о Свободной Воле в определенных сферах (хотя и они тоже уступают место бо-

425

лее плодотворным теориям); это и появляющиеся то здесь, то там реликты метафического умозрения.

Если философия является механизмом приспособления человека как представителя животного мира к его космическому окружению, то тогда средоточием философских интересов является человек. Как мы это уже показывали в нашей главе «Расширение диапазона науки», историю и рост науки мы можем представить с точки зрения детерминант человеческого поведения. Астрология представляла собой попытку оценить роль небесных тел в человеческих делах и предсказать ход человеческих событий как детерминированных звездами. Философия науки обрела свое первое выражение именно в астрономии потому, что небесные тела, являвшиеся наименее значимыми детерминантами человеческого поведения, можно было легче всего вывести за пределы той антропоморфической традиции, в которой «я» смешивалось с «не-я». Научное мировоззрение и научная методология, стоило им утвердиться в сфере небесного, начали распространяться и на другие сферы. Этим же законом было детерминировано и расширение диапазона науки: наука будет прогрессировать и развиваться обратно пропорционально значимости явлений как детерминант человеческого поведения. За астрономией последовали физика земли и механика. Физические науки оформились раньше биологических потому, что физические явления в качестве детерминант человеческого поведения имеют значение менее существенное, чем явления биологические. А в биологической сфере сначала развивается анатомия, а уже потом — физиология и психология. Той точкой, в которой сошлись эти три науки, стал индивидуальный организм. Однако в конце концов возникло осознание и того, что существует такой класс явлений вне индивида и за его пределами, который тем не менее остается мощным и значимым фактором, детерминирующим его поведение. Социология и социальная психология возникли в качестве совокупностей научных методов для рассмотрения этого класса метаиндивидуальных детерминант. При формировании этих наук господствовало представление о том, что категории детерминант человеческого поведения теперь уже исчерпаны. Астрономия и физика земли должны заниматься неодушевленными де-

426

терминантами; анатомия, физиология и психология должны опираться на индивидуальные детерминанты, а социология, наука об обществе, будет иметь дело с супраиндивидуальными детерминантами. Так какие же еще детерминанты могут тут существовать?

Как мы уже показывали, исходная посылка основателей социологии была далеко не адекватной. Это в общем-то правда, что в обществе себе подобных человек ведет себя не так, как наедине с собой, — точно так же, как это делают петухи, собаки, утки и обезьяны. А потому *социология* человека — или обезьяны, крысы, собаки или утки — является наукой *в дополнение к психологии*. Однако останавливаться только на этом значило бы упускать из виду фундаментальное различие между человеком и всеми другими видами. Как мы уже отмечали, обезьяна, собака или крыса в обществе себе подобных ведут себя не так, как тогда, когда они бывают одни. Именно поэтому мы и различаем индивидуальный и *социальный* аспекты этого поведения индивида. Но мы можем пойти и дальше и выделить ту *социальную систему* поведения, центром внимания которой и интерпретации является система как таковая. Таким образом, мы выделяем и индивидуальную, и социальную системы. Но — и здесь мы подходим к фундаментальному различию между человеком как человеческим существом и всеми другими видами — будем ли мы рассматривать поведение крысы, собаки или обезьяны в его индивидуальном или социальном аспектах, будем ли мы рассматривать его в форме индивидуальных либо социальных систем, *детерминант-той будет биологический организм*. Один тип социальной системы или поведения мы обнаруживаем у одного

вида животных, а другой тип — у другого вида; у уток будет один тип социальной системы или поведения, а у орлов — другой; у львов — один тип, а у бизонов — другой; у акул — один тип, а у сельдей — другой и т.д. У низших видов *социальные системы являются функциями их соответствующих биологических организмов*: $C = \phi(O)$. Однако у человеческого вида, на уровне символического поведения, дело обстоит иначе. Человеческое поведение — или в его усредненно-индивидуальном, или в его социальном аспекте — нигде не является функцией организма. Человеческое поведение не изменяется с изменением организма; оно изменя-

427

ется с изменением экстрасоматического фактора культуры. *Человеческое поведение является функцией культуры*; $P = \phi(K)$. Если меняется культура, то соответственно меняется и поведение. Таким образом, отнюдь не общество или группа является последним звеном в цепочке категорий детерминант человеческого поведения. У низших видов группа справедливо считается детерминантой поведения всякого из ее членов. Но вот для человеческого рода группа и сама детерминирована культурной традицией: обнаружим ли мы в человеческом обществе гильдию ремесленников, клан, основанное на полиандрии домохозяйство или же класс рыцарей — все это будет зависеть от *культуры* этого общества. Одним из наиболее существенных достижений науки последнего времени было открытие именно этого класса детерминант и обособление — путем логического анализа — этих экстрасоматических культурных детерминант от биологических — как в их групповом аспекте, так и в индивидуальном. Конечно, кого-то это утверждение может шокировать как экстравагантное. Мы настолько привыкли тешить себя рассказами о чудесах современной науки — имея в виду физику, химию и медицину — и настолько привыкли пренебрегать социальной наукой, что некоторым вполне может показаться нелепым утверждение о том, что одним из самых значимых достижений современной науки является формирование понятия культуры. У нас нет никакого желания приуменьшать значимость недавних успехов физики, химии, генетики или медицины. Некоторые из них — такие, как квантовая механика в физике и генетика в биологии, — могут быть с полным правом названы революционными. Однако такого рода успехи были достигнуты в областях, разрабатывавшихся наукой на протяжении нескольких поколений или даже веков. А вот с формированием понятия культуры *для науки была открыта целая новая область*. А если так, то теперешний недостаток значимых достижений в новой науке о культуре отнюдь не свидетельствует об экстравагантности притязаний с нашей стороны. Одна только новизна нашей науки, тот факт, что эта новая сфера опыта была открыта, обособлена и определена только вчера, сами по себе означают, что для многочисленных достижений еще просто не

428

было времени. Наиболее существенным тут является открытие нового мира, а не относительная масштабность или ценность того, что пока что было достигнуто в этом новом мире. Мы находимся под таким впечатлением от успехов физики и астрономии, что некоторым людям трудно представить, что скромные «социальные» науки смогут когда-либо посостязаться с ними. Это представление, разумеется, объяснимо теперь, когда благодаря науке можно составить карту распределения галактик во Вселенной и измерить массу и температуру звезд, находящихся от нас на расстоянии миллиона световых лет, тогда как в другой сфере наука не имеет адекватного ответа на вопрос о существенном в некоторых обществах запрете на полигамию. Однако участь и назначение человека на этой планете включают в себя нечто большее, чем измерение галактик, расщепление атомов или открытие нового чудодейственного лекарства. Те социо-по-литико-экономические системы, короче говоря, те культуры, в которых живет, дышит и размножается человек, имеют большое значение для будущего Человека. Мы только начинаем понимать это. И мы можем предсказать наступление тех времен, когда научное понимание таких культурных процессов, как полигамия и инфляция, будет считаться столь же важным, как и измерение далеких звезд, расщепление атомов или синтез органических соединений. В один прекрасный день «открытие» культуры может обрести в истории науки такое же значение, как гелиоцентрическая теория Коперника или открытие клеточной основы всех живых форм. Это вовсе не означает — как это мы пытались прояснить выше, — будто благодаря научному пониманию структуры культуры и ее процессов человек обретет над культурой сколько-нибудь большую власть, чем та, которую мы обрели над солнцем или дальними галактиками благодаря тому, что мы неплохо их изучили. Понимание, научное понимание *само по себе* является культурным процессом. Рост науки является культурным процессом точно так же, как являются культурными процессами развитие музыкального стиля, типа архитектуры или форм

корпоративной организации в бизнесе. Совершенствование понимания как в астрономии и медицине, так и в культурологии приведет к

429

тому, что человеческий род сможет приспособиться к Земле и Вселенной более надежно и более эффективно.

Глубинные достижения в науке происходят медленно. Человечеству — даже и образованному слою общества — потребовалось много лет для того, чтобы принять гелиоцентрическую теорию Солнечной системы и извлечь для себя из этого представления пользу. Немало времени потребовалось и для того, чтобы завоевала себе признание идея биологической эволюции человека, одержав победу над прежними представлениями. Открытие и исследование психоанализом бессознательного встретили враждебное отношение и сопротивление. А если так, то нет ничего особенно удивительного в том, что и нынешнее проникновение науки в новую сферу, сферу культуры, встречает значительное сопротивление и противодействие.

Мы видим то общее основание, которое имеется для такого сопротивления и противодействия успехам науки. Научная интерпретация неантропоморфична и неантропоцентрична.

Противодействие теориям Коперника, Галилея и Дарвина исходило как из антропоморфического и антропоцентрического, так и из супранатуралистического представлений о человеке и космосе: человек считался главным творением Творца всего сущего; человек был сотворен по образу Бога; мир был создан для него; человек был неподвижен и находился в центре мироздания; все вращалось вокруг Земли; все интерпретировалось через человека. Научная интерпретация *детерминистична* и как таковая встречает враждебное отношение всех тех, кем движет или кого направляет философия Свободной Воли. Социальные науки о человеке были очищены от супранатурализма в очень большой степени, хотя и не целиком, как об этом свидетельствуют и существование антропоцентрической школы Вильгельма Шмидта, и то уважение, которым она пользуется (если упомянуть только один пример). Однако социальные науки все еще остаются в значительной степени антропоморфически и антропоцентрически ориентированными. Кроме того, в немалой степени они вдохновляются философией Свободной Воли. А если так, то легко понять, почему наука о культуре вызывает такое противодействие. Антропоцентрическое мировоззрение не

430

может, естественно, примириться с тезисом о том, что форму и содержание человеческого поведения детерминирует культура, а не человек. Философия Свободной Воли не может принять теорию культурного детерминизма. Многие социологи и антропологи культуры «мистической метафизикой» считают представление о том, что культура образует отдельный класс явлений, ведет себя в соответствии со своими собственными принципами и законами и, следовательно, может быть объяснена лишь в культурологических терминах.

И все-таки те, кто противодействует культурологической точке зрения, чувствуют, что позиция культурологии абсолютно реалистична. Для них совершенно ясно, совершенно очевидно, что культура не может существовать без человека и что делают вещи именно люди, реальные человеческие существа из плоти и крови (а вовсе не овеществленное существо, именуемое «культурой»); всякий это может увидеть и сам.

Как мы уже пытались прояснить выше, человек, имея дело с наукой, не всегда может полагаться на «самоочевидность» наблюдений и рассуждений, основанных на здравом смысле. Конечно же, культура не могла бы существовать без человеческих существ. Разумеется, это именно человек бросает бюллетени в урну, пьет молоко или испытывает к нему отвращение, говорит на английском или на каком-то другом языке, верит в колдунов или в другие обуславливающие силы; именно человек строит корабли, воюет, играет в карты и т.д. Антикультурологи смешивают *существование вещей с научной интерпретацией вещей*. Сказать, что человек ненавидит или ценит молоко как напиток, значит всего лишь признать событие, но не объяснить его. Культуролог очень хорошо знает, что это именно человек, человеческий организм — а не «дистиллированное или овеществленное существо под названием культура» — или пьет молоко, или отвергает его как нечто отвратительное. Но он знает также и то, что наблюдать событие — это не то же самое, что его объяснять. *Почему* человек ценит или ненавидит молоко, верит в ведьм или в бактерии и т. д.? Поведение человеческого организма культуролог объясняет в терминах тех внешних, экстрасоматических культурных элементов, которые функционируют в качестве стимулов для того, чтобы выз-

431

вать реакцию и придать ей ее форму и содержание. Культуролог знает также и то, что культурный процесс объясняется в его собственных терминах; человеческий организм — и коллективно, и индивидуально — не имеет существенного значения — но не для самого культурного процесса, а для *объяснения* культурного процесса. При интерпретации таких вещей, как кланы, кодексы законов, грамматики, философии и т.д., нам нет необходимости принимать во внимание ту нейросенсорно-мышечно-эндокринную и т.д. систему, которая является человеком.

С точки зрения объяснения человеческого поведения мы поступаем так, как если бы культура обладала своей собственной жизнью и даже как если бы она существовала сама по себе независимо от человеческого вида. «Это не мистицизм, — как когда-то давно заметил Лоуи, — но разумный научный метод»; это, могли бы добавить мы, та процедура, которую считают чем-то само собой разумеющимся в таких более зрелых областях науки, как физика. Закон падения тел рассматривает тела так, как если бы они падали в абсолютном вакууме. Зачастую при рассмотрении и решении проблем физики изучают движущиеся тела так, как если бы они двигались без трения. В моем учебнике физики я читаю: «Жестким считается такое тело, форма которого не изменяется под воздействием каких бы то ни было прилагаемых к нему сил». Однако уже в следующем предложении говорится: «Такого рода тело является лишь идеальной моделью, поскольку *жестких тел не существует*». Человек, философские воззрения которого были бы такими, как у наших антикультурологов, назвал бы «нереалистичными» и этих физиков тоже. Они бы отвергли закон падения тел потому, что он описывает такое событие, которое в действительности*

В новой работе Р. Г. Лоуи мы находим хороший пример той путаницы в мышлении, которая возникает в результате непонимания одного из элементарных технических приемов науки, что является следствием этой псевдореалистической позиции. Рассматривая законы культурной эволюции, он говорит, что «неизбежно имеется так много "отклонений от единообразия... в результате особых причин [цитируя Льюиса Г. Моргана]", что закон, если он действует, вряд ли можно описать с помощью человеческого разума» («Социальная организация», с. 53). Значение трудов Ньютона тут никак не оценивается. Нет двух таких тел, которые

432

никогда не происходит. Они бы отвергли лишённые трения движущиеся тела как «мистические», а твердые тела — как «абстракции». Придерживающийся такой точки зрения антикультуролог просто не может понять, что замечательных результатов физик способен достигнуть именно потому, что он мыслит именно так. Закон падения тел именно потому обладает универсальной значимостью и применим везде, что он *не* описывает всякое частное событие. «Теперь уже вполне утвердился тот парадокс, — говорит Уайтхед, — согласно которому самые абстрактные абстракции являются тем истинным инструментом, с помощью которого мы можем выверять наши представления о конкретных фактах»¹. Культуролог придерживается тех же принципов, исходит из тех же представлений и пользуется теми же приемами интерпретации, что и физик. Культуры могут существовать без людей не в большей степени, чем тела могут двигаться без трения. Однако следует рассматривать культуру так, как если бы она была независима от человека, — точно так же, как физик может рассматривать тела так, как если бы они не зависели от трения, или обращаться с телами так, как если бы они и впрямь были жесткими. Таковы эффективные методы интерпретации. Реализм тех, для кого солнце со всей очевидностью движется вокруг Земли, для кого падающие тела должны проходить через атмосферу, для кого не существует ни лишённых трения, ни жестких тел; реализм тех, кто настаивает на том, что именно люди, а не культура, голосуют, говорят по-английски, красят ногти, ненавидят молоко и т.д., является жалкой формой того псевдореализма, которому нет места в науке.

падали бы одинаково; «отклонения от единообразия» столь же многочисленны, как и сами падающие тела. И все-таки человеческому уму вполне удалось открыть принцип, общий для всех отдельных событий, и выразить его в форме абсолютно адекватного научного закона.

Конечно, закон культурной эволюции не должен описывать *актуальные ряды* событий сколько-нибудь больше, чем закон Ньютона описывает всякое отдельно падающее тело. Однако бесконечное разнообразие частных случаев не мешает существовать универсалиям; наоборот, частности *содержат* и *предполагают универсалии*. И как странно же тогда ожидать, чтобы научный закон, положение об *универсальном* описывали бы те и эти *частности*.

433

«В течение последних ста лет, — пишет Лоуи, — становилось все яснее и яснее, что культура... [это] особая область... требующая для своего исследования особой науки»². Но что нам следует именовать нашей новой наукой? Нам пришлось бы приложить немало усилий, чтобы доказать существование фундаментального различия между наукой о культуре и науками *психологии* и

социологии; следовательно, эти термины совершенно непригодны. По многим причинам не годится и наименование «антропология». Этот термин используется для обозначения такого количества вещей, что он почти не имеет смысла. Он включает в себя физическую антропологию, которая, в свою очередь, охватывает собой человеческую палеонтологию, сравнительную морфологию приматов, генетику человека, физиологию, психологию и т.д. Антропологию *культуры* понимают как психологию, психоанализ, психиатрию, социологию, прикладную антропологию, историю и т.д. Так что можно было бы вполне серьезно определять антропологию как тот вид деятельности, которым занимается человек, профессионально именуемый «антрополог». Да и покойный Франц Боас однажды заметил, что «антропологических явлений по сути дела не существует, потому что в конечном счете они сводятся к проблемам биологическим и психологическим и вся сфера антропологии принадлежит или к одной, или к другой из этих наук». Таким образом, Боас не только не сумел распознать науку о культуре, но даже и предположил, что сама антропология «будет все больше и больше становиться скорее *методом*, который можно применить к большому количеству наук, чем самой по себе наукой»³. А если так, то термин «антропология» для нашей цели совершенно не годится.

Но разве ответ на наш вопрос не очевиден? Разве его решение не находится у нас прямо перед глазами? Что же еще можно назвать наукой о культуре, как не *культурологию*? Если наука о млекопитающих (англ. — mammals) называется *маммологией*, наука о музыке - музыковедением (англ. - musicology), наука о бактериях - *бактериологией* и т.д., то почему бы науке о культуре не быть *культурологией*? Наше рассуждение кажется совершенно законным и правильным, а наш вывод — разумным и здравым. Однако многие представители наук о человеке столь кон-

434

сервативны, боязливы или безразличны, что даже такое «радикальное» и «революционное» нововведение, как новый суффикс для старого привычного слова, кажется претенциозным, абсурдным или вызывающим какие-либо иные возражения. Тут мы напомним о тех возражениях, которые были выдвинуты против использования Спенсером термина «социология». Как он рассказывает в своем введении к «Принципам социологии» [«Principles of Sociology»], его друзья пытались отговорить его от использования этого слова, приводя тот довод, что оно является «варваризмом». Сходным образом и сегодня некоторые ученые находят, что «культурология» режет им слух. Так, В. Гордон Чайлд пишет, что «предрассудки, порожденные гуманитарными науками, слишком сильны для того, чтобы позволить [ему] принять принадлежащий Уайту термин "культурология"»⁴. Сходным образом и Д.Л.Майрес в своей рецензии на «Расширение диапазона науки» называет термин «культурология» «варварским именем»⁵.

Судя по всему, те, кто осудил употреблявшееся Спенсером слово «социология» как «варваризм», делали это на этимологическом основании: оно образовано и от латинского, и от греческого корней. Этого, судя по всему, было достаточно, чтобы пуриста охватил ужас. Хорошо это или плохо, но присущие живым языкам тенденции и процессы почти безразличны к подобным эмоциям. Англо-американский язык с легкостью впитывает слова из иностранных языков — *табу*, *шаман*, *койот*, *табак* — и довольно легко создает новые слова («кодак») или новые формы («траст-бастер»). Когда представляется случай, он не задумываясь создает гибриды или импровизирует как-то иначе, создавая и такие слова, как «нумерология», «термо-капл», «термопайл», «автомобиль», и т.д., и такие слова, как «социология». Одним из самых последних лингвистических гибридов является слово «телевидение». Хотя профессору Чайлду и не нравится «культурология», он замечает, что «такого рода гибриды согласуются, судя по всему, с общей тенденцией лингвистического процесса». Г.Л.Менкен, выдающийся авторитет в области английского языка Америки, находит, что «культурология» — это «довольно неуклюжее слово, но тем не менее оно логично»,

435

полагая, что мы «установили тот факт, что им можно пользоваться»⁶. Мы, как и Спенсер, чувствуем, что «уместность и ассоциативность наших символов более значимы, чем законность их происхождения».

В этой связи мы можем привлечь внимание к тому факту, что на отделениях антропологии Чикагского университета и в отделах Чикагского музея естественной истории в течение некоторого времени пользовались термином «музе-ология» для обозначения искусства организации музейного дела, оснащения музеев и управления ими. Если «-логик» интерпретировать в смысле «науки о», то тогда слово «музеология» употребляется ошибочно, поскольку «наука о музеях» является *наукой* не в большей степени, чем являются науками

«наука о библиотеках», «военная наука» или «домашняя наука»; это *искусства*, а не науки. Если может снискать уважение термин «музеология», то почему бы не снискать его и термину «культурология», который с этимологической точки зрения куда более оправдан?

Понятие науки о *культуре*, как это явствует из вышесказанного, — понятие старое: оно восходит по крайней мере к первой главе «Первобытной культуры» Тайлора (1871). Термином «культурология» пользовались относительно редко, однако он применялся в том же точном и конкретном смысле, в котором мы его используем вот уже более трети века и в котором им теперь пользуются по меньшей мере три континента.

В своей речи «Система наук», которую в 1915 г. (см. с. 131) произнес Вильгельм Оствальд, выдающийся немецкий химик и нобелевский лауреат, он сказал: «Именно поэтому *уже давно* [курсив автора] я предложил назвать обсуждаемую сферу наукой о цивилизации, или культурологией (*Kulturologie*)»¹. До сих пор нам еще не удавалось обнаружить, чтобы этот же автор употреблял этот термин и раньше.

Четырнадцать лет спустя после публикации Оствальдо-вой «Системы наук» социолог Рид Бэйн заговорил о «культурологии» в главе, которая была написана для книги «Тенденции в американской социологии» [«Trends in American Sociology»] (издана Г.Л. Лундбергом и др.)⁸. И однако не совсем понятен тот смысл, в котором он употребил это слово; судя по всему, в одном месте он делает «культурологию»

436

синонимом социологии, а в другом — человеческой экологии. А еще он говорит о «тесном родстве между социальной психологией и культурологией». Впервые в печати слово «культурология» я употребил в 1939 г. — в «Проблеме терминологии родства» [«A Problem in Kinship Terminology»],⁹ хотя, как мне кажется, я употреблял это слово в моих лекциях за несколько лет до этой даты. Своей книге «Восточные и западные культуры: контраст», которая была опубликована в Беркли в 1943 г., доктор Ченг Че-Ю дал такой подзаголовок: «Введение в культурологию». Он написал мне, что прежде в своих публикациях на китайском он использовал не только слово «культурология», но и слово «культу-рософия». Профессор Гуанг Вен Шан из антропологического института Национального университета Сунь Ят Сена (Кантон) опубликовал на китайском несколько статей о культурологии и проинформировал меня о том, что сейчас он пишет книгу по культурологии. А недавно я видел объявление о книге под названием «Eritome de Culturologia» (автор — Д. Имбеллони), которая была опубликована в Буэнос-Айресе. И разумеется, должны быть и другие случаи, которые ускользнули от моего внимания.

Китайский язык, очевидно, более, чем английский, приспособлен к таким инновациям, как «культурология». «Культурология» по-китайски — это «вен ва» («культура») «хсюех» («наука о»). Оба слова являются обычными китайскими терминами, и их сочетание, судя по всему, не режет слух китайским ученым и не наносит ущерба их чувствительности.

Однако возражения против употребления слова «культурология» ни в коей мере не являются всецело филологическими. Лингвистические возражения легко остаются на поверхности, но глубоко под ними таятся такие взгляды и ценности, которые адаптации и использованию этого термина оказали бы сопротивление даже еще более решительное, чем оказал бы ему классицист, воспитанный на «гуманитарных науках». «Культурология» обособляет сферу реальности и определяет науку, тем самым вторгаясь в пределы, уже установленные для себя психологией и социологией. Но она, разумеется, не просто вторгается; она еще и конфискует у этих наук то, что они считали своей собственностью, т.е. она делает очевидным, что

437

решение определенных научных проблем отнюдь не по праву находится в компетенции психологии и социологии, как это предполагалось прежде, но это право принадлежит ей, науке о культуре, т.е. только она может разрешить эти проблемы. И психологи, и социологи отказываются признавать, что существуют такие относящиеся к поведению человека проблемы, которые находятся вне их собственных сфер; они возмущаются этой нивестью откуда взявшейся наукой и сопротивляются ей потому, что она берется разрешать эти проблемы сама.

Но больше всего, пожалуй, культурологию не признает и отвергает та философия, которая

веками была так дорога сердцам людей и которая все еще и вдохновляет, и питает многих социологов так же, как и неспециалистов. Речь идет о древней и все еще уважаемой философии антропоцентризма и Свободной Воли. «Какая это нелепица — говорить, будто культура делает то или это! Что такое культура, если не абстракция? Это же не культура делает вещи, но люди -реальные человеческие существа из плоти и крови. Именно индивид всегда *реально* мыслит, чувствует и действует. Каждый и сам может это увидеть! А если так, то в высшей степени абсурдно говорить о науке о культуре: какое искажение реальности!» Как это явствует из сказанного нами выше эта точка зрения слишком распространена и слишком сильна в современной американской антропологии.

Культура подразумевает также и детерминизм. Принцип причины и следствия в сфере явлений культуры действует точно так же, как он действует и везде, где мы только познали Вселенную. Всякая данная культурная ситуация была детерминирована другими культурными событиями. Если действуют определенные культурные факторы, то следствием этого будет и определенный результат. И наоборот, определенные культурные свершения не смогут быть реализованы — как бы горячо этого ни желали, — если не будут наличествовать и действовать необходимые для свершения факторы. Это самоочевидно в метеорологии и геологии, однако в интерпретации человеческого поведения это все еще либо называется «фатализмом» и «пораженчеством», либо считается «аморальным и, следовательно, ложным».

Сладкая утешительная иллюзия всемогущества все еще пользуется большим спросом и с легкостью находит себе

438

потребителей. Мы можем овладеть нашей собственной судьбой и сформировать ее так, как нам этого захочется. «Человечество под присмотром Бога управляет своей собственной культурной судьбой и свободно выбирать и осуществлять цели...» Воспитатели могут управлять культурным процессом, «прививая определенные системы ценностей своим ученикам». Психологи будут «научно изучать истоки... [войны] в сознании людей и научно устранять их». Социологи будут совершенствовать формулы контроля над культурными силами и укреплять власть над нашей судьбой — если только федеральное правительство окажет им финансовую поддержку вроде той, которая была оказана создателям атомной бомбы и т.д. и т.п. Науке, судя по всему, предстоит стать служанкой своего рода современной магии, а социологу — принять на себя роль супершамана. Наука о культуре должна прокладывать себе путь, несмотря на весь авторитет и всю силу этой страстной защиты свободной воли, несмотря на эту исходную посылку антропоцентризма¹⁰.

Однако эти нелингвистические возражения против «культурологии» на деле лишь со всей убедительностью свидетельствуют о потребности в специальном термине, которым можно было бы обозначить нашу новую науку, показав, что более всего для этой цели пригодна именно «культурология». Та «особая область», какой является культурология, «требует для своего исследования особой науки», как свыше двух десятилетий назад на это указывал Лоуи. Да и Дюркгейм тоже видел «потребность в формулировании совершенно новых понятий... [которые должны быть выражены] *при помощи соответствующей терминологии*». Мы мыслим и работаем в науке только при помощи понятий, эксплицитно выражаемых в символической форме. Для того чтобы эффективно мыслить и устанавливать те фундаментальные различия, без которых наука невозможна, мы должны обладать точными инструментами — точными понятиями¹¹.

«Психология» — это ярлык, прилагаемый к отдельному классу явлений, каковыми являются реакции организмов на внешние стимулы. Однако она не отделяет явлений культуры от явлений не-культуры, и в ее компетенцию не входит интерпретация взаимодействия экстрасоматических элементов в культурном процессе. «Социология»

так-

439

же страдает от «рокового недостатка» — от неумения отличать культурное от социального, как на это еще давно указывали Оствальд и Крёбер. Социология адаптирует культуру к своему базовому понятию взаимодействия, делая культуру *аспектом* или побочным продуктом социального процесса взаимодействия, тогда как структуры и процессы человеческого общества являются функциями культуры. По сути дела, в лице «социологии» мы имеем хороший пример той путаницы в мышлении, которая проистекает от использования амбивалентной и двусмысленной терминологии¹².

Термин «антропология» использовался для обозначения столь многочисленных и различных видов деятельности — измерения черепов, раскопок черепков, соблюдения церемоний, изучения кланов, психоаналитического изучения туземцев и целых цивилизаций, исследования истории искусств и ремесел, — что теперь «антропологию» уже невозможно ограничить конкретной и особой задачей интерпретации культурного процесса и только его одного. «Культурная антропология» также использовалась для обозначения разнообразнейших видов интерпретации. А «социальная антропология» фактически неотличима от «социологии».

С расширением диапазона науки был выделен особый класс явлений, отличных от психологического и социального. Те, кто его открыл и обособил, назвали его «культурой». Анализ и интерпретацию этого отличного от других класса явлений многочисленные антропологи — Крёбер, Лоуи, Мёрдок и др. — называли *наукой о культуре*; еще в 1871 г. первым изобрел это выражение Тайлор.

Да и чем иным является наука о культуре, как не *культурологией*? С помощью этого термина мы можем показать всякому — даже и наименее проницательному человеку, — что экстрасоматический континуум имеющих символическую значимость событий — это отнюдь не то же самое, что совокупность реакций человеческих организмов, рассматриваемых индивидуально или коллективно, и что взаимодействие культурных элементов — это не то же самое, что реакции — или взаимодействия — человеческих организмов. Может показаться, будто мы преувеличиваем, когда утверждаем, что пере-

440
мена в терминологии может привести и приведет к глубоким переменам в мышлении и мировоззрении. Но, как на это указал Пуанкаре, до тех пор пока не стало очевидным различие между «теплом» и «температурой», эффективно размышлять о термальных явлениях было невозможно. «Настоящим первооткрывателем, — говорит Пуанкаре, — будет не тот, кто терпеливо выстраивал некоторые из этих комбинаций, но тот, кто выявил их отношения... *Изобретения нового слова зачастую бывает достаточно для того, чтобы выявить отношение, и тогда слово станет созидательным*». Таково, разумеется, значение «культурологии»: она выявляет отношение между человеческим организмом, с одной стороны, и той экстрасоматической традицией, которой является культура, — с другой. Она созидательна: она и создает новую науку, и дает ей определение.

От автора

Некоторое время назад м-р Артур Оррмонт, бывший студент Мичиганского университета и теперешний штатный сотрудник издательства «Фаррар, Штраус и К°», предложил перепечатать в одном томе некоторые мои статьи, появившиеся в разных журналах. Из этого предложения и выросла эта книга. Вот список прежде опубликованных статей, которые воспроизводятся здесь в более или менее измененном виде.

1. «Science is *Sciencing*» («Наука — это процесс науки») («Philosophy of Science», т. 5, с. 369-389, 1938).
2. «Mind is *Minding*» («Сознание — это процесс сознания») («The Scientific Monthly», т. 48, с. 169-171, 1939).
3. «The Symbol: The Origin and Basis of Human Behavior» («Символ: начало и основа человеческого поведения») («Philosophy of Science», т. 7, с. 451-453, 1940).
4. «On the Use of Tools by Primates» («Об использовании орудий приматами») («Journal of Comparative Psychology», т. 34, с. 369-374, 1942).
5. «The Expansion of the Scope of Science» («Расширение диапазона науки») («Journal of the Washington Academy of Sciences», т. 37, с. 181-210, 1947).

6. «The Locus of Mathematical Reality» («Место математической реальности: антропологическое примечание») («Philosophy of Science», т. 14, с. 289-303, 1947).

7. «Culturological vs. Psychological Interpretations of Human Behavior» («Культурологическая интерпретация человеческого поведения против психологической») («American Sociological Review», т. 12, с. 686-698, 1947).
442

8. «Man's Control over Civilization: An Anthropocentric Illusion» («Контроль человека над цивилизацией: антропоцентрическая иллюзия») («The Scientific Monthly», т. 66, с. 235-247, 1948).

9. «Ikhnaton: The Great Man vs. the Cultural Process» («Эхнатон: великий человек против процесса культуры») («Journal of the American Oriental Society», т. 68, с. 91-114, 1948).

10. «The Definition and Prohibition of Incest» («Определение инцеста и запрет на него») («American Anthropologist», т. 510, с. 416-435, 1948).

Статья «Education: America's Magic» («Образование: американская магия»), которая была опубликована в журнале «School and Society» (т. 61, с. 353—354, 1945), была включена в главу «Man's Control over Civilization: An Anthropocentric Illusion» («Контроль человека над цивилизацией: антропоцентрическая иллюзия»). Данные из статей «Atomic Energy: An Anthropocentric Appraisal» («Атомная энергия: антропологическая оценка») и «Energy and the Development of Civilization» («Энергия и развитие цивилизации») были включены в главу «Energy and Evolution of Culture» («Энергия и эволюция культуры»). Доклад «Atomic Energy: An Anthropological Appraisal» («Атомная энергия: антропологическая оценка») был прочитан на ежегодном собрании Американской антропологической ассоциации в Филадельфии 28 декабря 1945 г. Она никогда не публиковалась в журнале, но целиком или в большей своей части она была напечатана в газетах, включая: «The Baltimor Sun» (29 декабря 1945 г.), «The Milwaukee Journal» (10 января 1946 г.) и «The Norfolk Virginian-Pilot» (13 января 1946 г.).

«Energy and the Development of Civilization» («Энергия и развитие цивилизации») представляет собой доклад на радио, который радиовещательная система «Колумбия» передавала в Нью-Йорке 16 февраля 1947 г. в программе, спонсируемой Компанией по производству жевательной резины Соединенных Штатов. Впоследствии этот доклад был опубликован в совокупности с рядом научных бесед в «Scientists Speak» (Нью-Йорк, 1947, издательство «Warren Weaver»). Этот доклад был также перепечатан в «Technology Digest» (май 1947 г.) и в «The Great Lakes Techocrat» (май—июнь 1947 г.).

443

Приношу благодарность издателям тех журналов, где мои статьи появились первоначально, за их любезное согласие перепечатать их здесь.

Две из воспроизведенных здесь статей некоторое время назад были перепечатаны в «ETC, Review of General Semantics»; это «Символ» (т. 1, с. 229-237, 1944) и «Сознание - это процесс сознания» (т. 1, с. 86-88, 1943-1944). «Символ» был переписан по просьбе д-ра У.С. Никербо-кера и опубликован в издаваемом им «Twentieth Century English» (Нью-Йорк, 1946).

Некоторые из воспроизведенных в этой книге статей после их первой публикации вызвали комментарии. «Сознание — это процесс сознания» вызвало со стороны профессора Джереда Спаркса Мура резкую критику (в журнале «Scientific Monthly», т. 50, с. 365, 1940), на которую я вкратце ответил (там же, с. 365—366). Рецензией на «Расширение диапазона науки» стала пространная сочувственная статья профессора А.Л. Крёбера «Воззрение Уайта на культуру» («American Anthropologist» т. 50, с. 405-415, 1948). Вкратце отозвался о ней и Д. Л. Мирес (см.: «Man», т. 48, с. 11, январь 1948 г.). А м-р Альден А. Потгер удостоил ее краткого комментария в «Science» (т. 106, с. 84, 1947 г.)

«Контроль человека над цивилизацией» вызвал появление отклика, озаглавленного «Клото, Лахесис и Атропос» («Scientific Monthly», т. 66, с. 447-448, 1948 г.). Его автор, м-р Гарольд Г. Стейнур, говорит, что было бы хорошо думать, будто человеческая воля свободна, даже если это и не так. Однако он полагает, что она и впрямь свободна — по крайней мере в какой-то степени. А «Эхнатон» подвиг выдающегося египтолога, профессора Ф. Эдгертона, сурово критиковать меня за то, что я осмелился «воспротивиться мнению известных ученых», хотя мне и не по силам прочесть надписи на египетском языке — «Journal of the American Oriental Society» (декабрь 1948 г.).

К числу вышеперечисленных статей я добавил следующие главы специально для этой книги:

«Культурные детерминанты сознания», «Гений: его причины и его действительность», «Энергия и эволюция культуры», «Наука о культуре».

«Энергия и эволюция культуры» была написана полностью для этого тома, хотя в ее основу и легли тезисы более ранней статьи под тем же названием, которая была опубли-

444

кована в журнале «The American Anthropologist» (т. 45, с. 335-356, 1943 г.). Данные статьи «Культурные детерминанты сознания» были использованы для доклада «Индивидуальный и культурный процесс», представленного на симпозиуме на тему «Человеческая индивидуальность» во время собрания, посвященного столетию Американской ассоциации содействию научному прогрессу (Вашингтон, округ Колумбия, 14 сентября 1948 г.). Резюме этого доклада было опубликовано в «Science» (т. 108, с. 585—586, 26 ноября 1948 г.).

Поскольку каждая из перепечатанных статей изначально писалась сама по себе и не предполагала никакого соседства, то, когда все они были собраны вместе, обнаружились кое-какие повторы и частичные совпадения. Так, в некоторых из них содержится определение или характеристика культуры как порядка явлений или описание науки о культуре и того, как с ней обращаться. Готовя эти статьи к переизданию, я постарался свести в них до минимума повторы и совпадения, но, вероятно, их все-таки осталось слишком много. Надеюсь, что читатель не забудет о том, что, за немногочисленными исключениями, каждая глава представляла собой независимую статью, и потому проявит снисходительность. Однако мы могли бы добавить, что некоторые повторы зачастую весьма желательны, — а особенно в том случае, если рассматривается относительно новая тема - такая, как наука о культуре.

Первоначально опубликованные статьи были пересмотрены также и в других аспектах. Кое-где мы добавили в них новые данные, а кое-где что-то из них изъяли. В некоторых случаях мы переносили материал из одной статьи в другую. Первоначально опубликованные статьи подвергались изменениям в разной степени; некоторые были изменены значительно, а другие — совсем мало. Однако в каждом случае как исходные посылки и мировоззрение, так и большинство формулировок и аргументов первоначальных статей остались по сути теми же самими.

Я глубоко благодарен за ту симпатию, интерес, поддержку и помощь, которые были оказаны мне многими людьми в ходе работы над материалом, представленным в этом томе, который писался более десятилетия. Нет слов, которые выразили бы всю мою безмерную благодарность.

445

Не могу я здесь и перечислить имена всех тех, кто так или иначе внес свой вклад в создание этой книги. Однако мне хотелось бы упомянуть некоторых людей, которым я особенно благодарен. Доктор Гарри Элмер Барнес, с которым нас много лет связывала тесная дружба, меня и вдохновлял, и поощрял. Мой коллега, профессор Волней Г. Джонс, любезно и терпеливо целое десятилетие читал почти все мои рукописи, и я получил большую пользу от его мудрых и дружеских советов. Профессор Р. Л. Уилдер с факультета математики Мичиганского университета любезно прочитал «Место математической реальности» в рукописи и сделал много полезных замечаний.

Однако я полагаю, что больше всего я обязан тем многочисленным моим студентам, которым в течение последних пятнадцати лет я, так сказать, «внушал» изложенные в этой книге идеи. Их слишком много, чтобы их можно было упомянуть здесь — каждого и поименно. А потому я надеюсь, что они воспримут мое простое выражение благодарности и признательности за их интерес и конструктивную критику, терпение и выдержку.

При составлении этого тома ценные советы я получил от м-ра Джона Фаррара и его сына Кертиса Фаррара.

Огромную помощь при подготовке рукописи мне оказала моя жена (не говоря уж о ее верной поддержке на протяжении тех лет, когда замышлялись и писались эти статьи). Не могу найти слов, которые вполне выразили бы всю мою благодарность ей.

Лесли Э. Уайт

Мичиганский университет Энн Арбор, Мичиган

Примечания

Глава первая. Наука — это процесс науки

¹ Shapley, 1920, 1924.

² Douglass, 1929.

³ Einstein, 1929, p. 107.

⁴ Minkowski, p. 75.

⁵ Einstein, 1936, p. 350ff.; 1934, p. 33. ⁶Kroeber, 1931.

⁷ J. Jeans et al, 193 la; Russell, 1929.

Глава вторая. Символ: начало и основа человеческого поведения

¹ Hankins, pp. 56, 327; Linton, 1936, pp. 79, 68, 60; Goldenweiser, 1937. P. 39.

² Descartes, p. 189.

³ Carlson, pp. 477-79.

⁴ Locke, Book III, Ch. 9.

⁵ Ibid., Book IV, Ch. 11.

⁶ Kellogg, p. 289.

⁷ Locke, Book II, Chs. 11, 10. ⁸Tylor, 1881, pp. 54, 123.

⁹ Carlson, p. 477; Bernard, L. L., 1927, p. 399; Yerkes, p. 301; Hooton, 1931, p. 167.

¹⁰ Hooton, 1931, p. 153.

¹¹ Cf. Thomas, pp. 50-54, 776-777.

¹² Keller, 23-24, 303-317, passim.

Глава третья. Об использовании орудий приматами

¹ Argyll, p. 147.

² Clodd, p. 217.

³ Schmidt, 1934, p. 41.

⁴ Schnierla, 1948.

⁵ Hooton, 1931, pp. 138-39.

⁶ Lowie, 1929, p. 5.

⁷ Yerkes, p. 347. ⁸Tylor, 1881, p. 51. ⁹Hooton, 1931, pp. 139, 136.

¹⁰ Kohler, p. 295.

¹¹ Ibid., p. 277.

¹² Dewey, p. i.

¹³ Kroeber, 1928, p. 340.

447

Глава четвертая. Сознание – это процесс сознания

¹ Newman, p. 164.

² Case, p. 3.

³ Huxley, p. 35.

Глава пятая. Расширение диапазона науки

¹ Gumpłowicz, p. 74.

² Giddings, 1896, pp. 24, 25.

³ Cattell, p. 597; Baldwin, p. 621.

⁴ Allport, F. H., pp. 12, 4; Washburn, 1946; Gault, 1927.

⁵ Blackmar, p. 786; Ward, 1903, p. 59; Giddings, 1906, pp. 788, 794 and 1896, Preface; Hobhouse, p. 130; Salomon, p. 140; Ellwood, 1906, p. 859; Small, pp. 35, 622; Giddings, 1932, p. 402; Bernard, L.L., 1927b, p. 348.

⁶ Ross, p. 869; Maclver, 1937, p. vii.

⁷ Young, 1934, p. 19; Bain, 1942, p. 87 and 1929, p. no; Ogburn and Nimkoff, p. 63; Ellwood, 1944, p. 6.

⁸ Groves, p. 23; Groves and Moore, pp. 13-14; Young, 1942, p. 36.

⁹ Lynd, pp. 72, 186 et passim; Bernard, J., p. 68.

¹⁰ Simmel, p. 665; Spykman, p. 27.

¹¹ Gary, p. 182.

¹² Ellwood, 1944, pp. 6, 14, 13; Willey, p. 208; Willey and Herskovits, p. 191.

¹³ Maclver, 1930, p. 181 and 1934, p. 243; Lynd, pp. 22, 27; Bernard, L.L., 1942, p. 800.

¹⁴ Kroeber, 1936, pp. 331, 333.

¹⁵ Tylor, 1871, pp. 5, 8.

¹⁶ Durkheim, 1938, p. Ivi and 1915, p. 16.

¹⁷ Durkheim, 1897, p. 354.

¹⁸ Durkheim, 1938, p. U.

¹⁹ Durkheim, 1915, p. 16 and 1938, pp. no, 102.

²⁰ Kroeber, 1917, pp. 192, 206.

²¹ Kroeber, 1919, p. 263 and 1928, p. 325.

²² Kroeber, 1923, p. 325.

²³ Kroeber, 1936, pp. 338, 337.

²⁴ Lowie, 1917, pp. 17, 66, 95 and 1936, pp. 301, 307.

²⁵ Wissler, 1923, pp. 99, 247, 363 and 1927, pp. 75, 87.

²⁶ Wissler, 1927, pp. 62-63, 73, 84.

²⁷ Wissler, 1923, pp. 333-334.

²⁸ Durkheim, 1933, pp. 285-286.

²⁹ Goldenweiser, 1927, pp. 85, 86.

- ³⁰ Boas, 1928, p. 235; Benedict, 1934, p. 231 and 1943, p. 31.
³¹ Schmidt, 1939, p. 7.
³² Sidney, 1944, p. 42.
³³ Radcliffe-Brown, 1940, pp. 10-11 and 1937, pp. 21, 71.
³⁴ Hallowell, pp. 175, 174.
³⁵ Linton, 1936, pp. 288-89, 363.
448
³⁶ Herskovits, 1945, pp. 150, 158.
³⁷ Hooton, 1937, pp. 272, 223; 1939, p. 370 and 1943, p. 5.
³⁸ Hart, 1938.
³⁹ Meggers, pp. 195-97.
⁴⁰ Gillin, 1939, p. 45.
⁴¹ Goldenweiser, 1933, p. 59; Boas, 1936, p. 137 and 1932, p. 612; Sapir, 1917, p. 442; Benedict, 1939, p. 467; Hallowell, p. 174; Linton, 1936, p. 464.
⁴² See, especially, 1937, pp. 16, 154, 269-70, 294-95.
⁴³ Kroeber, 1944, pp. vii, 763.
⁴⁴ Tylor, 1871, p. 2.
⁴⁵ Durkheim, 1938, p. Iviii.
⁴⁶ Kroeber, 1919, p. 263.
⁴⁷ Mead, p. 13.

Глава шестая. Культурологическая интерпретация человеческого поведения против культурологической

- ¹ Durkheim, 1893, p. 390; 1938, p. 104.
² Seligman, p. 238.
³ Havens, pp. 21-22.
⁴ Rivers, p. 2.
⁵ Williams, p. 83.
⁶ Morgan, p. 505.
⁷ Allport, G.W., p. 22.
⁸ Sheen, 1948.
⁹ Breasted, 1909, pp. 516, 449.
¹⁰ Boas, 1945, p. 101.
¹¹ Benedict, 1942, p. 763.
¹² Boas, 1945, pp. 77-78.
¹³ Kroeber, 1936, pp. 331, 333.

Глава седьмая. Культурные детерминанты сознания

- ¹ Durkheim, 1938, pp. 1-2; Radcliffe-Brown, 1934, p. 531.
² Kroeber, 1944, p. 224.
³ Linton, 1945, p. 5.
⁴ Goldenweiser, 1933, p. 59.
⁵ Sapir, 1916, p. 43.
⁶ Benedict, 1934, p. 253.
⁷ Wissler, 1927, p. 87.
⁸ Linton, 1938, p. 248.
⁹ Hallowell, p. 174.
¹⁰ Goldenweiser, 1935, p. 75; Malinowski, 1939, p. 964.
¹¹ Sapir, 1917, p. 442.
¹² James, 1880.
¹³ Newton, p. 544.
¹⁴ Breasted, 1909, p. 357.

449

- ¹⁵ White, L.A., 1942, p. 82. ¹⁶Tylor, 1871, pp. 306-07.
¹⁷ Quoted by Gumpłowicz, p. 45.
¹⁸ Gumpłowicz, pp. 156-57.
¹⁹ Novicoff, pp. 210-211.

Глава восьмая. Гений: его причины и его действительность

- ¹ Galton, p. 40.
² Galton, p. 342.
³ Spencer, 1873, p. 28 ff. "James, 1880, p. 453.
⁵ Ibid., p. 449.

⁶ Hewett, p. 140; Hooton, 1943b, p. 4; Frank, p. 476; Millikan, p. 214; Goldenweiser, 1922, p. 26; Boas, 1945, p. 76; Wissler, 1923, p. 331; Linton, 1936, p. 95.

⁷ James, 1880, p. 453.

⁸ Ibid., pp. 445, 457, 453.

⁹ Cooley, p. 346.

¹⁰ James, 1880, p. 454.

¹¹ Kroeber, 1917, p. 200.

¹² Idem.

¹³ Bell, 1937, p. 532.

¹⁴ Hecht, pp. 98-99.

¹⁵ Quoted in Shapley, 1943, p. 147.

¹⁶ Cooley, pp. 352-53.

¹⁷ Ostwald, 1910, p. 185. ¹⁸White, L. A., 1945.

¹⁹ Kroeber, 1917; Sapir, 1917.

Глава девятая. Эхнатон: великий человек против процесса культуры

¹ Kroeber, 1944, p. 839; 1923, p. 133.

² Breasted, 1909, p. 357.

³ Breasted, 1912, p. 339.

⁴ Breasted, 1909, p. 362; 1912, p. 342; 1929, p. 78; Weigall, p. 68; Hall, p. 58; Breasted, 1912, p. 342; Gardiner, p. 858; Moret, 1912, p. 45.

⁵ Budge, pp. 106, 77-78; Baikie, p. 315; Steindorff and Seele, pp. 201,80; Pendlebury, p. xiv.

⁶ Breasted, 1929, pp. 79, 78.

⁷ Breasted, 1929, p. 80; Weigall, pp. 46, 51, 91.

⁸ Moret, 1927, p. 441.

⁹ Moret, 1927, p. 319.

¹⁰ Weigall, pp. 69, 70; Moret, 1927, p. 319.

¹¹ Roosevelt, p. 114.

¹² Harrington, p. 413.

¹³ Breasted, 1909, p. 62.

450

¹⁴ Ibid., p. 171.

¹⁵ Ibid., p. 247.

¹⁶ Idem.

¹⁷ Breasted, 1909, p. 272.

¹⁸ Glanville, p. 135; Peet, 1926, pp. 202-03.

¹⁹ Breasted, 1909, p. 362; Peet, 1926, pp. 202-03.

²⁰ Budge, p. 76; Glanville, p. 124; Steindorff and Seele, pp. 77-80.

²¹ Steindorff and Seele, p. 221; Glanville, pp. 134-36.

²² Steindorff and Seele, pp. 223-26.

²³ Ibid., p. 242.

²⁴ Baikie, pp. 426-27.

²⁵ Scharff, p. 144.

²⁶ Breasted, 1909, p. 401.

²⁷ Ibid., pp. 402, 403.

²⁸ Ibid., pp. 475, 489, 490.

²⁹ Ibid., pp. 491-92.

³⁰ Ibid., p. 494.

³¹ Ibid., p. 496; Steindorff and Seele, p. 254.

³² Steindorff and Seele, pp. 256, 269; Breasted, 1909, pp. 506-07.

³³ Steindorff and Seele, p. 270; cf. Edgerton, p. 153, who alludes to a new and different interpretation of Hrihor's role in this political drama.

³⁴ Breasted, 1909, p. 359.

³⁵ Ibid., pp. 170-71.

³⁶ Breasted, 1933, p. 145. "Breasted, 1912, pp. 312, 315.

³⁸ Breasted, 1933, p. 296; Peet, «Akhenaten, Ty, etc.», pp. 93, 96-97, 102; Peet, 1926, p. 205.

³⁹ Breasted, 1909, p. 362; Moret, 1912, p. 45.

⁴⁰ Moret, 1927, p. 324.

⁴¹ Peet, 1926, p. 203.

⁴² Peet, «Akhenaten, Ty, etc.»

⁴³ Peet, 1926, p. 207.

- ⁴⁴ Budge, p. 152.
⁴⁵ Ibid., p. 41.
⁴⁶ Peet, «Akhenaten, Ty, etc.», p. 86; see, also, Deny, p. 115, and Engelbach, p. 99.
⁴⁷ Peet, «Akhenaten, Ty, etc.», p. 86.
⁴⁸ Newberry, p. 51; Steindorff and Seele, p. 223; Pendlebury, p. 29.
⁴⁹ Breasted, 1909, p. 272.
⁵⁰ Breasted, 1909, pp. 367, 399; Weigall, pp. 71, 144, 139.
⁵¹ Weigall, p. 71; Breasted, 1909, p. 369.
⁵² Weigall, p. 98.
⁵³ Ibid., pp. 46, 51, 91.
⁵⁴ Moret, 1927, p. 319; Ruffer, pp. 168, 170, 336; Gardiner, p. 858.
⁵⁵ Weigall, p. xvii; Smith, 1912, pp. 51, 54; Sethe, pp. 127-28; Engelbach, 1931; Deny, 1931; Peet, «Akhenaten, Ty, etc.»; Pendlebury, p. 9.
- 451
⁵⁶ Smith, 1923, p. 84; 1912, pp. 54-55; Deny, p. 117.
⁵⁷ Weigall, p. 69; Ruffer, p. 332; Breasted, 1909, p. 329.
⁵⁸ Smith, 1912, p. 55.
⁵⁹ Ruffer, pp. 332-333.
⁶⁰ Ruffer, pp. 170, 333.
⁶¹ Newberry, pp. 51, 50; Steindorff and Seele, p. 222.
⁶² Weigall, p. 52.
⁶³ Peet, 1926, p. 205.
⁶⁴ Baikie, pp. 304, 311, 313-14.
⁶⁵ Pendlebury, pp. xiv, 7, 148, 126; Frankfort, p. 29.
⁶⁶ Weigall, p. 106.
⁶⁷ Breasted, 1912, p. 334; 1909, p. 377.
⁶⁸ Breasted, 1929, p. 80; 1912, p. 342.
⁶⁹ Weigall, p. 175.
⁷⁰ Breasted, 1909, pp. 356, 385; Peet, «Akhenaten», pp. 106-07.
⁷¹ Weigall, pp. 196, 202, 207.
⁷² Breasted, 1909, p. 377; 1933, p. 296.
⁷³ Weigall, p. 101.
⁷⁴ Hyvernats, p. 339.
⁷⁵ Pohle, p. 410.
⁷⁶ Hyvernats, p. 345.
⁷⁷ Slochower, p. 46.
⁷⁸ Mann, 1942, p. 13.
⁷⁹ Freud, 1939.

Глава десятая. Место математической реальности

- ¹ Somerville, pp. 140-41.
² Somerville, p. 375; White, A. D., I, p. 225, fn.
³ Quoted by Bell, 1931, p. 20.
⁴ Hardy, 1941, pp. 63-64.
⁵ Bridgman, p. 60.
⁶ Kasner and Newman, p. 359.
⁷ Descartes, Pt. I, Sec. XVIII, p. 308.
⁸ N. Altshiller-Court refers to Durkheim's treatment of this point in «Geometry and Experience», (Scientific Monthly, January, 1945).
⁹ White, L. A., 1943.
¹⁰ Einstein, 1929.
¹¹ Kasner and Newman, p. 359.
¹² Schrodinger, p. 143.
¹³ «On the Nature of Axioms», in Science and Hypothesis, Poincare, 1913.
¹⁴ Quoted by Bell, 1937, p. 16.
¹⁵ Durkheim, 1938, p. Ivi.
¹⁶ Durkheim, 1915, p. 424; see, also, 1938, p. U.
¹⁷ Einstein, 1934, pp. 58, 69, 57.
¹⁸ Hadamard, p. 50.
- 452
¹⁹ «Mathematical Creation», in Science and Method, in Poincare, 1913, p. 387.

- ²⁰ Ibid., p. 393.
²¹ Quoted by Leuba, p. 240.
²² Goncourt, p. 98.
²³ Leuba, p. 241.
²⁴ Hardy, 1941, p. 63.
²⁵ Hardy, 1929, p. 4.
²⁶ Hardy, 1941, pp. 62-63, 65.

Глава одиннадцатая. Определение инцеста и запрет на него

- ¹ Tylor, 1888, p. 267.
² Lowie, 1920, p. 15.
³ Goldenweiser, 1937, P. 303.
⁴ Morgan, pp. 69, 378, 424.
⁵ Mahaffy, p. i.
⁶ Cf. Montagu for discussion of this point as well as for extensive bibliography.
⁷ Malinowski, 1929, pp. 1531ff., 3, 171.
⁸ Freud, 1931, p. 247.
⁹ Westermarck, table of contents for Chapter XX.
¹⁰ Durkheim, 1898, p. 50 ff. "Linton, 1936, pp. 125-26.
¹² Goldenweiser, 1922, p. 242; 1937, p. 303.
¹³ Young, 1942, p. 406. ¹⁴ Wissler, 1929, p. 145.
¹⁵ Goldenweiser, 1922, p. 242; 1937, p. 303.
¹⁶ Lowie, 1920, p. 15. ¹⁷ Wissler, 1927.
¹⁸ Lowie, 1920, pp. 65-66.
¹⁹ Radcliffe-Brown, 1930, p. 435.
²⁰ Ogburn, 1933, pp. 661-62.
²¹ Freud, 1920, p. 269.
²² Lowie, 1940, p. 233; Fortune, 1932, p. 622.
²³ Young, 1942, p. 406.
²⁴ Fortune, p. 620.
²⁵ Malinowski, 1931, p. 630; 1929b, p. 407.
²⁶ Seligman, pp. 243-44, 247, 268-69; GiUin, 1936, p. 93; Firth, p. 324 et seq.; Thomas, p. 197.
²⁷ Freud, 1931, pp. 250-51.
²⁸ Freud, «Contributions to the Theory of Sex», in 1938, pp. 616—17.
²⁹ Freud, 1930, pp. 63, 68, 72.
³⁰ Cooper, p. 20.
³¹ Freud, 1930, p. 74.

453

Глава двенадцатая. Контроль человека над цивилизацией: антропоцентрическая иллюзия

- ¹ Durkheim, 1938, p. Iviii.
² Ogburn, 1922, p. 346.
³ Jeans, 193 Ib, p. 109.
⁴ Field, p. 9.
⁵ Westgate, p. 165.
⁶ Schmidt, 1939, p. 8; Sieberand Mueller, pp. 119-120.
⁷ Childe, 1936, p. 19.
⁸ Kroeberand Richardson, p. 148; Kroeber, 1919.
⁹ Durkheim, 1938, p. xlvi.
¹⁰ Kroeber and Richardson, p. 152.
¹¹ Durkheim, 1915, p. 27.
¹² Bassett, pp. 25-26.
¹³ G. W. Allport, p. 23. ¹⁴ Wissler, 1923, p. 8.
¹⁵ Ibid., pp. 8-10.
¹⁶ Durkheim, 1897, pp. 427-28.
¹⁷ Kroeber, 1919, p. 263.
¹⁸ James, 1890, p. 2439; 1880, p. 442. ¹⁹ Tylor, 1871, pp. 2,24.
²⁰ Whitehead, p. 94.
²¹ Frank, p. 475.

Глава тринадцатая. Энергия и эволюция культуры

- ¹ MacCurdy, II, p. 134; Ostwald, 1907, p. 511.

² Childe, 1936, pp. 7, 9.

³ Schlesinger, pp. 247-48.

⁴ Compton, p. 576.

Глава четырнадцатая. Наука о культуре

¹ Lowie, 1936, p. 301 and 1917, p. 17; Ostwald, 1915b, p. 192; Whitehead, p. 48.

² Lowie, 1936, p. 301; 1917, p. 17.

³ Boas, 1908, pp. 7, 10.

⁴ Childe, 1946, p. 251.

⁵ Myres, p. 11.

⁶ Mencken, personal communication.

⁷ Ostwald, 1915a, p. 167; see, also, pp. 168-69; 1915b, pp. 192-94, 205.

⁸ Bain, 1929, pp. 108, 110-11. 'White, L. A., 1939, p. 571.

¹⁰ Bidney, 1946, p. 541; Linton, 1941, pp. 9, 16-17; G. W. Allport, p. 22.

¹¹ Lowie, 1917, p. 17; 1936, pp. 301, 307; Durkheim, 1938, p. 37.

¹² Ostwald, 1915a, p. 167; 1915b, p. 192; Kroeber, 1918, p. 641.

¹³ Poincare, 1913, p. 371.

454

Библиография

Следующие сокращения использовались для тех серийных изданий, учебников и энциклопедий, которые цитировались два раза или более.

AA American Anthropologist

AAA-M American Anthropological Association, Memoirs

AJS American Journal of Sociology

AM Atlantic Monthly

AS Annales du Service des Antiquites de L'Egypte

CE Catholic Encyclopedia

EB Encyclopedia Britannica, 14th ed.

ESS Encyclopedia of the Social Sciences

JEA Journal of Egyptian Archaeology

JRAI Journal of the Royal Anthropological Institute

P-CAS Proceedings, Congress of Arts and Sciences, St. Louis, 1904, Vol. 5, Boston, 1906.

P-MA Papers of the Michigan Academy of Science, Arts, and letters

S Science

SF Social Forces

SM Scientific Monthly

SWJ Southwestern Journal of Anthropology

Abel, Th.

1929. «Is a Cultural Sociology Possible?» (AJS 35:739-52). Allport, F.H.

1924. Social Psychology. Boston. Allport, G.W.

1947. «Guide Lines for Research in International Cooperation», (Journal of Social Issues, 3:21-37). Argyll, Duke of

1872. Primeval Man. New York. Baikie, James

1926. The Amarna Age. London. Bain, Read

1929. «Trends in American Sociological Theory», (in Trends in American Sociology, G. A. Lundberg, et al., eds., New York).

1942. «A Definition of Culture», (Sociology and Social Research, 27:87-94). Baldwin, J.M.

1906. «The History of Psychology», (P.CAS). Bassett, Raymond E.

1946. Letter to Editor, (S, 103:25-26). Bell, E. T.

1931. The Queen of the Sciences. Baltimore.

1937. Men of Mathematics. New York. Benedict, Ruth

1934. Patterns of Culture. New York.

1939. «Edward Sapir», (AA 41:465-468).

1942. «Primitive Freedom», (AM, 169:756-763).

1943. «Franz Boas as an Ethnologist», (in Franz Boas, 1858-1042, by A.L. Kroeber et al., AAA-M 61).

Bernard, Jessie

1929. «History and Prospects of Sociology», (in Trends in American Sociology, G.A. Lundberg et al, eds. New York). Bernard, L.L.

1927a. «The Psychological Foundations of Society», (in An Introduction to Sociology, J. Davis and H.E. Barnes, eds., Boston). 1927b.

«Sociology and Psychology», (in The Social Sciences and their Interrelations, Wm. F. Ogburn and Alexander Goldenweiser, eds. New York).

1942. Introduction to Sociology. New York. Bidney, David

1944. «On the Concept of Culture and Some Cultural Fallacies», (AA 46:30-44). 1946. «The Concept of Cultural Crisis», (AA 48:534-

552).

455

Boas, Franz

1908. «Anthropology», (in Columbia University Lectures in Science, Philosophy and Art. New York).

1928. Anthropology and Modern Life. New York.

1932. «Aims of Anthropological Research», (S, 76:605-613).

1936. «History and Science in Anthropology: a Reply», (AA 38:137-141). 1940. Race, Language and Culture. New York.

1945. Race and Democratic Society. New York. Breasted, J.H.

1909. A History of Egypt, revised edition. New York.

1912. *The Development of Religion and Thought in Ancient Egypt*. New York.
 1929. «Ikhnaton», (EB).
 1933. *The Dawn of Conscience*. New York. Brett, G.S.
 1929. «History of Psychology», (EB). Bridgman, P. W.
 1927. *The Logic of Modern Physics*. New York. Budge, E. A. Wallis
 1923. Tutankhamen, Amenism, etc. London. Carlson, Anton J.
 1926. «The Dynamics of Living Processes», (in *The Nature of the World and Man*, H.H. Newman, ed. Chicago). Case, E.C.
 1934. «The Modern Biologist's Attitude Toward the Problem of Life», (*The Michigan Alumnus Quarterly Review*, 40:1—13). Cattell, J. McK.
 1906. «Conceptions and Methods of Psychology», (P-CAS) Childe, V. Gordon
 1936. *Man Makes Himself*. London. 1946. «Archeology and Anthropology», (SWJ 2:243-251). Clark, Grahame
 1946. *From Savagery to Civilization*. London. Clodd, Edw.
 1888. *The Story of Creation*. London. Compton, A. H.
 1940. «Science Shaping American Culture», (Proceedings, American Philosophical Society, 83:573-582). Comte, Auguste
 no date. *Positive Philosophy*, translated by Harriet Martineau, one volume edition, Peter Eckler, publisher. New York. Cooley, C.H.
 1897. «Genius, Fame, and the Comparison of Races», (*Annals, American Academy of Political and Social Science*, 9:317-358). Cooper, John M.
 1932. «Incest Prohibitions in Primitive Culture», (*Primitive Man*, 5:1-20). Deny, D.E.
 1931. «Note on the Skeleton Hitherto Believed to be that of King Akhenaten» (AS, 31:115-119). Descartes, R.
 1901. *Discourse on Method* (in *The Method, Meditations and Philosophy*, translated and edited by John Veitch. New York). Dewey, John
 1920. *Reconstruction in Philosophy*. New York. Douglass, A.E.
 1929. «The Secret of the Talkative Tree Rings», (*National Geographic Magazine* 56:737-770). Durkheim, Emile
 1897. *Le Suicide*. Paris.
 1898. «La Prohibition de L'Inceste et ses Origines», (*L'Annee Sociologique*, 1:1-70). 1915. *The Elementary Forms of the Religious Life*, translated by J. W. Swain. London. 1933. *The Division of Labor in Society*, translated by George Simpson. New York. 1938. *The Rules of Sociological Method*, translated by S.A. Solvay and J.H. Mueller. Chicago.

456

Edgerton, Wm.F.
 1947. «The Government and the Governed in the Egyptian Empire», (*Journal of Near Eastern Studies*, 6:152-160). Einstein, A.
 1929. «Space-Time», (EB).
 1934. *The World as I See It*. New York.
 1936. «Physics and Reality», (*Journal of the Franklin Institute*, 221:349-382). Ellwood, C.A.
 1906. Remarks (P-CAS).
 1944. «Culture and Human Society», (SF, 23:6-15). Engelbach, R.
 1931. «The So-Called Coffin of Akhenaten», (AS, 31:98-114). Field, Stanley
 1943. «Fifty Years of Progress», (*Field Museum News*, Vol. 14). Firth, Raymond
 1936. *We, the Tikopia*. New York. Fortune, Reo
 1932. «Incest», (ESS). Frank, L.K.
 1944. «What is Social Order?» (AJS, 49:470-477). Frankfort, H.
 1929. «The Affinities of the Mural Painting of El-Amarneh», (in *The Mural Painting of El-Amarneh*, H. Frankfort, ed., London). Freud, S.
 1920. *General Introduction to Psychoanalysis*. New York.
 1930. *Civilization and its Discontents*. New York.
 1931. *Totem and Taboo*, New Republic ed. New York.
 1938. *The Basic Writings of Sigmund Freud*, A. A. Brill, ed. (Modern Library ed. New York).
 1939. *Moses and Monotheism*. New York. Gallon, Francis
 1869. *Hereditary Genius*. London. Gardiner, Alan H.
 1917. «Philosophy, Egyptian», (*Encyclopedia of Religion and Ethics*, James Hastings, ed. Edinburgh and New York). Gary, Dorothy
 1929. «The Developing Study of Culture», (in *Trends in American Sociology*, G.A. Lundberg et al., eds. New York). Gault, R.H.
 1927. «Recent Developments in Psychology Contributory to Social Explanation», (in *Recent Developments in the Social Sciences*, E.C. Hayes, ed. Philadelphia). Giddings, F.H.
 1896. *The Principles of Sociology* (1921 printing. New York). 1906. «The Concepts and Methods of Sociology», (P-CAS).
 1932. *Civilization and Society*. New York. Gillin, John
 1936. *The Barama River Caribs of British Guiana*, (Papers, Peabody Museum, Vol. 14, No. 2. Cambridge). 1939. «Some Unfinished Business of Cultural Anthropology», (*Ohio Archeological and Historical Quarterly*, 48:44-52). Glanville, S.R.K.
 1929. «Amenophis and his Successors in the XVIIIth Dynasty», (in *The Great Ones of Ancient Egypt*, W. Brunton et al, London). Goldenweiser, A.
 1917. «The Autonomy of the Social», (AA, 19:447-449).
 1922. *Early Civilization*. New York.
 1927. «Anthropology and Psychology», (in *The Social Sciences and Their Interrelations*, Wm. F. Ogburn and A. Goldenweiser, eds. New York).
 1933. *History, Psychology and Culture*. New York.
 1935. «Why I Am Not a Marxist», (*Modern Monthly*, 9:71-76).
 457
 1937. *Anthropology*. New York. Goncourt, Journals
 1937. L. Galantiere, ed. Garden City, New York. Groves, E.R.

1928. Introduction to Sociology. New York. Groves, E.R. and Moore, H.E.
 1940. Introduction to Sociology. New York. Gumpłowicz, Ludwig
 1899. Outlines of Sociology. Translated by F. W. Moore. Philadelphia. Hadamard, Jacques
 1945. The Psychology of Invention in the Mathematical Field. Princeton. Hall, H.R.
 1929. «Egypt, Religion», (EB). Hallowell, A. Irving
 1945. «Sociopsychological Aspects of Acculturation», (in The Science of Man in the World Crisis, Ralph Linton, ed. New York). Hankins, F.H.
 1928. An Introduction to the Study of Society. New York. Hardy, G.H.
 1929. «Mathematical Proof», (Mind, 38:1-25).
 1941. A Mathematician's Apology. Cambridge, England, Harrington, H.
 1929. «Roman Catholic Church» (in part; EB). Hart, C.W.M.
 1938. «Social Evolution and Modern Anthropology» (in Essays in Political Economy, H. A. Innis, ed. Toronto). Havens, R.D.
 1944. «The Burden of Incertitude», (University of Rochester). Hecht, Selig
 1947. Explaining the Atom. New York. Herskovits, M.J.
 1940. The Economic Life of Primitive Peoples. New York.
 1945. «The Processes of Cultural Change», (in The Science of Man in the World Crisis, Ralph Linton, ed. New York). Hewett, Edgar L.
 1942. «From Culture to Civilization», (El Palacio, 49:133-142) Hobhouse, L.T.
 1924. Social Development. London. Hooton, E.A.
 1931. Up From the Ape. New York. 1937. Apes, Men and Morons. New York.
 1939. Crime and the Man. Cambridge.
 1943a. «Why We Study Apes and Monkeys», (Fauna, 5:2-6).
 1943b. «Morons into What?» (Woman's Home Companion, 70:4, 96). Huxley, T.H.
 1870. The Physical Basis of Life. New Haven. Hyvernat, Henry
 1909. «Egypt», (CE). James, Wm.
 1880. «Great Men, Great Thoughts and the Environment», (AM, 46: 441-459).
 1890. «The Importance of Individuals», (The Open Court, 4:2437-2440). Jeans, James et al
 1931a. «The Evolution of the Universe», (Appendix, Report of the Centenary Meeting, British Association for the Advancement of Science).
 1931b. Essay in Living Philosophies. New York. Kasner, Edw. and Newman, James
 1940. Mathematics and the Imagination. New York. Keller, Helen
 1903. The Story of My Life. New York.

458

Kellogg, W.N. and L.A.

1933. The Ape and the Child. New York. Kohler, W.
 1926. The Mentality of Apes. New York and London. Kroeber, A.L.
 1917. «The Superorganic», (AA, 19:163-213).
 1918. «The Possibility of a Social Psychology», (AJS, 23:633-650).
 1919. «On the Principle of Order in Civilization as Exemplified by Changes in Fashion», (AA, 21:235-263). 1923. Anthropology. New York.
 1928. «Sub-Human Cultural Beginnings», (Quarterly Review of Biology,
 1931. «The Culture-Area Concepts of Clark Wissler», (in Methods in Social Science, S.A. Rice, ed. Chicago). 1936. «So-Called Social Science», (Journal of Social Philosophy, 1:317-340).
 1944. Configurations of Culture Growth. Berkeley. 1948. «White's View of Culture», (AA, 50:405-415). Kroeber, A.L. and Richardson, fane
 1940. Three Centuries of Women's Dress Fashions; a Quantitative Analysis (Anthropological Records, Vol. 5, No. 2, University of California, Berkeley). Leuba, J.H.
 1925. The Psychology of Religious Mysticism. London. Linton, Ralph
 1936. The Study of Man. New York.
 1938. «The Present Status of Anthropology», (S, 87:241-248).
 1941. «Potential Contributions of Cultural Anthropology to Teacher Education», (in Culture and Personality, American Council on Education. Washington, D. C),
 1945. The Cultural Background of Personality. New York. Locke, John
 1894. An Essay Concerning the Human Understanding. London. Lowie, R.H.
 1917. Culture and Ethnology. New York.
 1920. Primitive Society. New York.
 1929. Are We Civilized? New York.
 1933. «The Family as a Social Unit», (P-MA, 18:53-69).
 1936. «Cultural Anthropology: a Science», (AJS, 42:301-320). 1940. Introduction to Cultural Anthropology, 2nd ed. New York.
 Lynd, Robert S.
 1939. Knowledge for What? Princeton. MacCurdy, Geo.G.
 1933. Human Origins, 2 vols. New York. MacIver, R.M.
 1930. «The Trend to Internationalism», (ESS, Vol. i).
 1934. «Sociology», (ESS).
 1937. Society: A Textbook of Sociology. New York. Mahaffy, J.P.
 1915. «Cleopatra VI», (JEA, 2:1-4). Malinowski, B.
 1929a. The Sexual Life of Savages. London. 1929b. «Kinship», (EB).
 1931. «Culture», (ESS).
 1939. «The Group and Individual in Functional Analysis», (AJS, 44:938-964). Mann, Thomas
 1942. «The Theme of the Joseph Novels.» Washington. Maxwell, J. Clerk
 1892. Matter and Motion. New York. Mead, Margaret
 1943. Introduction to Is Germany Incurable? by R.M. Brickner. Philadelphia. Meggers, Betty J.
 1946. «Recent Trends in American Ethnology», (AA, 48:176-214).

459

Millikan, R.A.

1939. «Science and the World Tomorrow», (SM, 49:210-214). Minkowski, H.
 1923. «Space and Time», (in The Principles of Relativity, H. Lorentz et al, London). Montagu, M.F. Ashley
 1937. «Physiological Paternity in Australia», (AA, 39:175-183). Moret, Alexandre
 1912. Kings and Gods of Egypt. London and New York.

1927. *The Nile and Egyptian Civilization*. New York. Morgan, L.H.
 1877. *Ancient Society*. New York. Murdock, Geo. P.
 1932. «The Science of Culture», (AA, 34:200-215). Myres, John L.
 1948. Review of White, «The Expansion of the Scope of Science», (Man, 48:11). Newberry, P.E.
 1932. «King Ay, the Successor of Tutankhamun», (JEA, 18:50-52). Newman, H.H.
 1926. «The Nature and Origin of Life», (in *The Nature of the World and Man*, H.H. Newman, ed. Chicago). Newton, Isaac
 1934. *Principia Mathematica*, F. Cajori, ed. Berkeley. Novicoff, Alexander B.
 1945. «The Concept of Integrative Levels and Biology», (S, 101:209-215). Ogburn, Wm.F.
 1922. *Social Change*. New York.
 1933. «The Family», (in *Recent Social Trends in the United States*, one volume edition. New York). Ogburn, Wm.F. and Nimkoff, Meyer F.
 1940. *Sociology*. Boston. Ogburn, Wm.F. and Thomas, Dorothy
 1922. «Are Inventions Inevitable?» (*Political Science Quarterly*, 37:83-98). Ostwald, Wilhelm
 1907. «The Modern Theory of Energetics» (*The Monist*, 17:481-515).
 1910. *Natural Philosophy*. New York.
 1915a. «The System of the Sciences», translated by Thomas L. Blayney (The Rice Institute Pamphlet, 2:101-190. Houston, Texas). 1915b. «Principles of the Theory of Education», English translation (ibid., 2:191-221). Peet, T.E.
 1926. «Contemporary Life and Thought in Egypt», (Cambridge Ancient History, Vol. 2. New York). no date. «Akhenaten, Ty, Nefertete, and Mutnezemt», (in *Kings and Queens of Ancient Egypt*, W. Brunton et al. New York). Pendlebury, J.D.S.
 1935. *Tell el-Amarna*. London. Pohle, Joseph
 1911. «Priesthood», (CE). Poincare, H.
 1913. *The Foundations of Science*. New York. Radcliffe-Brown, A.R.
 1923. «The Methods of Ethnology and Social Anthropology», (*South African Journal of Science*, 20:124-147). 1930-31. «The Social Organization of Australian Tribes», (*Oceania*, Vol i Pts i to 4).
 1934. «Sanction, Social», (ESS). 1937. «The Nature of a Theoretical Natural Science of Society», (University of Chicago, mimeographed notes). 1940. «On Social Structure», (*JRAI*, 70:1-12).

460

Rivers, W.H.R.
 1916. «Sociology and Psychology», (*The Sociological Review*, 9:1—13). Roosevelt, Franklin D.
 1934. *Public Addresses*. Compiled by M.W. Hunt. Los Angeles. Ross, E.A.
 1906. «The Present Problems of Social Psychology», (P-CAS). Ruffer, Marc A.
 1921. *Studies in the Palaeopathology of Egypt*. R.L. Woodie, ed. Chicago. Russell, H.N.
 1939. «Stellar Evolution», (EB). Salomon, Gottfried
 1934. «Social Organism», (ESS). Sapir, E.
 1916. *Time Perspective in Aboriginal American Culture* (Canada Dept. of Mines, Memoir 90. Ottawa).
 1917. «Do We Need a Superorganic?» (AA, 19:441-447). Scharff, Alexander
 1929. «Haremhab», (in *The Great Ones of Ancient Egypt*, W. Brunton et al. London). Schlesinger, A.M.
 1922. *New Viewpoints in American History*. New York. Schmidt, W.
 1934. «Primitive Man», (in *European Civilization*, Ed. Eyre, ed. London). 1939. *The Culture Historical Method of Ethnology*. New York. Schnierla, T.C.
 1948. «Psychology, Comparative», (EB). Schrodinger, Erwin
 1935. *Science and the Human Temperament*. New York. Seligman, B.Z.
 1929. «Incest and Descent: Their Influence on Social Organization», (*JRAI*, 59:231-272). Sethe, Kurt
 1921. «Beitrag zur Geschichte Amenophis IV», (*Nachrichten von der Koniglichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Gottingen, Philologisch-historische Klasse aus dem Jahre 1921*. Berlin). Shapley, Harlow
 1920. «Thermokinetics of *Liometoptim apiculatum* Mayr», (*Proceedings, National Academy of Sciences*, 6:204-211).
 1924. «Note on the Thermokinetics of Dolichoderine Ants», (ibid., 10:436-439). Shapley Harlow, ed.
 1943. *A Treasury of Science*. New York. Sheen, Fulton J.
 1948. «The Psychology of a Frustrated Soul», (*The Catholic Hour*, National Broadcasting Company, January 4). Simmel, Georg
 1898. «The Persistence of Social Groups», (*AJS*, 3:662-698). Slochower, Harry 1938. *Thomas Mann's Joseph Story*. Small, Albion W.
 1905. *General Sociology*. Chicago. Smith, G. Elliot
 1912. *The Royal Mummies*. Cairo.
 1923. *Tutankhamen*. London. Somerville, Martha, ed.
 1874. *Personal Recollections of Mary Somerville*. Boston. Spencer, Herbert
 1868. «On the Genesis of Science», (*Essays: Scientific, Political and Speculative*, Vol. 1. London).
 1873. *The Study of Sociology*. New York. Spykman, N. f.

461

1925. *The Social Theory of Georg Simmel*. Chicago. Steindorff, Geo. and Seele, K. C.
 1942. *When Egypt Ruled the East*. Chicago. Stern, Bernhard J.
 1929. «Concerning the Distinction between the Social and the Cultural», (SF, 8:264-271). Swanton, John R.
 1943. *Are Wars Inevitable?* (Smithsonian War Background Studies, No. 12. Washington). Thomas, Wm.I.
 1937. *Primitive Behavior*. New York. Tylor, E.B.
 1871. *Primitive Culture*. Fifth edition, 1929 printing. London.
 1881. *Anthropology*. London.
 1888. «On a Method of Investigating the Development of Institutions; Applied to Laws of Marriage and Descent», (*JRAI*, 18:245-269). Ward, Lester F.
 1895. «The Place of Sociology among the Sciences», (*AJS*, 1:16-27).

1896. «The Filiation of the Sciences», (report by W. C. Winlock, S, 3: 292-294). 1903. Pure Sociology. New York. Washburn, Margaret F.
1946. «Social Psychology», (in Encyclopedia Americana). Weigall, Arthur
1923. The Life and Times of Akhnaton. London. Westermarck, Edw.
1921. The History of Human Marriage, 3 vols. London. Westgate, Lewis G.
1943. «Man's Long Story», (SM, 57:155-165). White, A.D.
1896. A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom, 2 vols, 1930 printing. New York. White, Leslie A.
1939. «A Problem in Kinship Terminology», (AA, 41:566-573).
1942. The Pueblo of Santa Ana, New Mexico, AAA-M 60.
1943. «Keresan Indian Color Terms», (P-MA, 28:559-563).
1945. «History, Evolutionism and Functionalism: Three Types of Interpretation of Culture», (SWJ, 1:221-248). Whitehead, Alfred N.
1933. Science and the Modern World. Cambridge, England. Willey, Malcolm M.
1929. «The Validity of the Culture Concept», (AJS, 35:204-219). Willey, M.M. and Herskovits, M.J.
1923. «The Cultural Approach to Sociology», (AJS, 29:188-199). Williams, Mary W.
1934. «Slavery, Modern», (ESS). Wissler, Clark
1923. Man and Culture. New York.
1927. «Recent Developments in Anthropology», (in Recent Developments in the Social Sciences, E. C. Hayes, ed. Philadelphia).
1929. An Introduction to Social Anthropology. New York. Yerkes, R.M. and A.W.
1929. The Great Apes. New Haven. Young, Kimball
1934. An Introductory Sociology. New York.
1942. Sociology, a Study of Society and Culture. New York.

Пуэбло Санта-Аны, Нью-Мексико

Введение

Это этнографическое исследование пуэбло Санта-Аны, или Тамаи, основано на практических изысканиях, которые автор этих строк проводил на протяжении нескольких лет. Первая поездка туда была совершена в 1928 г., а последняя — в 1941-м. В промежутке между этими двумя датами было предпринято еще несколько поездок. Однако само по себе посвященное исследованию время мало что значит — по причинам, которые вскоре будут ясны. Один день работы с блокнотом и хорошим информатором дает неизмеримо больше данных, чем недели терпеливого и упорного поиска информатора.

Чтобы надлежащим образом оценить это исследование, читатель должен получить представление о том, как оно проводилось. Этнографический идеал — «уйти и жить жизнью людей» с ними и среди них — в Тамае совершенно неосуществим так же, как неосуществим фактически он во всех остальных пуэбло этого региона¹. Исследователю невозможно даже и *жить* в одном из этих пуэбло — разве что на краю поселка в качестве школьного учителя правительства Соединенных Штатов. Фактически все этнографические исследования должны проводиться вне пуэбло и в строжайшей тайне. И вот по какой причине.

Во второй половине XVI в. пуэбло покорились владычеству белого человека и подверглись его эксплуатации. В течение десятилетий индейцы страдали под игом испанцев. В 1680 г. они подняли безрассудное и кровавое восстание. Они перебили или изгнали всех испанцев. Но это ни к чему ни привело. Испанцы вернулись, и пуэбло были вы-

465

нуждены покориться. Однако их поражение не было полным; они не пожертвовали своими священными обычаями. Они только стали следовать им втайне. Внешне индейцы стали католиками, но на самом деле они продолжали ревностно следовать вере своих предков. И это могло совершаться только при соблюдении строжайшей секретности, самой суровой дисциплины. Каждый ребенок из числа индейцев пуэбло² с самых юных лет обучен хранить тайны своего народа, ничего не говорить белому человеку и не обнаруживать старинных индейских обычаев. Фактически наверняка каждого жителя восточных кересанских пуэбло (за возможным исключением кочити), обвиненного в помощи этнологу, сурово накажут, если не казнят. Согласно Кертису, человека из Сан-Ильдефонсо казнили за то, что он помог Матильде Коукс Стивенсон³, а двух мужчин из Санто-Доминго казнили за то, что во время своего пребывания в Вашингтоне они танцевали племенные танцы⁴. С «выдавшим тайны» в Кочити сурово расправлялись⁵.

Военачальник «хранит обычаи, а когда обычаи не соблюдаются, он наказывает», — говорит Дюмаре⁶. И описанные им наказания в высшей степени суровы. Мои информаторы из Санто-Доминго неоднократно выражали страх перед наказанием, которое постигнет их за помощь этнографу⁷. Таким образом, многие восточные пуэбло принимали все меры — начиная от назиданий и увещаний и вплоть до суровых наказаний и даже казней, - чтобы сохранить свои «тайны», сохранить старинные обычаи.

Этот метод культурного, так сказать, карантина оказался самым эффективным средством

сохранения культуры, какой только могли изобрести индейцы. Однако дело этнографа при этом страдает. Представители правительства Соединенных Штатов и миссионеры не несут с собой, с точки зрения индейцев, ничего хорошего, однако к ним относятся терпимей, чем к журналистам и, главное, к этнографам! Этнолог, находясь среди восточных пуэбло, должен хранить свою профессию в глубокой тайне. Но как же тогда проводить среди этих людей этнографические исследования?

Социальное общение между индейцами-пуэбло и белыми нельзя назвать несущественным. Белые люди не могут

466

посещать пуэбло - за исключением случаев, совершаемых втайне и на улице. Они могут свободно наблюдать многие проявления повседневной жизни и некоторые танцы и церемонии. Индейцы и белые часто знакомятся друг с другом, и многие эти знакомства перерастают в дружбу. Многие индейцы навещают своих белых друзей, когда они (индейцы) ездят в соседние поселки за покупками. Таким образом, этнограф, работая инкогнито и представляясь обычным гражданином, может проводить обширные и многократные наблюдения над многими аспектами жизни пуэбло, может заводить друзей среди местных жителей. А когда дружба, начавшись таким образом, достигнет таких пределов, чтобы перерасти в абсолютное взаимное доверие, этнограф может рассказать о себе и о своих намерениях. Если индеец выразит желание помочь — а этнограф, разумеется, никогда не должен раскрывать свою цель прежде, чем убедится, что индеец согласится помогать, - то тогда они совместно могут составить план проведения этнографических исследований. Эта работа, разумеется, должна проводиться в строжайшей тайне и на значительном расстоянии от пуэбло.

Немало данных было получено благодаря непосредственному наблюдению и случайным контактам и беседам с индейцами. На протяжении тринадцати лет я много раз посещал и Тамайю, и деревни в Ранчитос. Многие детали повседневной жизни я наблюдал на протяжении лета и осени вплоть до Рождества, но никак не в конце зимы и весной. Я лично познакомился с многими индейцами, ел за столом в нескольких домах и ночевал в одном-двух из них. Я был свидетелем многих танцев и церемоний, несколько раз видел празднества и танцы в честь престольного праздника, три раза был свидетелем обряда «гальо», когда сбрасывали еду с крыш домов, один раз (хотя и на протяжении двух дней подряд) был свидетелем персонификации Сантьяго и один раз, с 24 по 28 декабря включительно, был свидетелем всего круга совершавшихся днем и ночью рождественских танцев и праздников.

И тем не менее большинство содержащихся в этом исследовании данных было получено от информаторов. В этом качестве в разное время выступали пятеро взрослых мужчин. Как правило, этнограф брал блокнот, садился ря-

467

дом с информатором и записывал то, что рассказывал индеец. Я никогда не работал более чем с одним информатором одновременно, и ни один из пяти никогда не знал, что кто-то еще, кроме него, тоже служит мне информатором. Никакие переводчики при этом не присутствовали; беседы велись по-английски, хотя иногда приходилось прибегать к испанскому. Широко использовались и туземные термины — ради обеспечения точности ссылок и идентификации. Рисунки священных принадлежностей и одеяний, схемы танцев и церемоний делались информаторами. Рассказ одного информатора сравнивался с рассказом другого; рассказ одного информатора за один год сверялся с его же рассказом, представленным годом или более позже. Предпринимались все усилия, чтобы обеспечить точность.

Проводившееся таким образом этнографическое исследование имело, разумеется, много недостатков, если не дефектов. Одно устного рассказа недостаточно; все это нужно еще и видеть, слышать и чувствовать самому. Но поскольку этнографу совершенно невозможно быть свидетелем чего-то большего, чем крошечный фрагмент священного ритуала и священных принадлежностей в Тамайе, он, разумеется, поневоле будет зависеть от того, что ему расскажет информатор. А информатор может — да так оно и бывает — опустить описание той или иной части обряда либо того или иного предмета священных принадлежностей, которые, по его мнению, «слишком сакральны для того, чтобы о них рассказывать». Иногда информатор вполне искренне заявляет, что он «не может этого рассказать». Однако обычно он прибегает к уловке, говоря, что «его не было там, когда это происходило», что он «никогда не видел этого» и т.д. Впрочем, информатор умалчивает не только о сверхсакральном; умалчивает он и об обыденном и общераспространенном. Как правило, информатору даже и не приходит в голову, что этнограф не

знает самых простых и обыденных вещей повседневной жизни; они столь привычны информатору, что он и не подумает упоминать о них. И, разумеется, даже и бесконечное вопрошание не сможет прояснить *всего*. Таким образом, этнограф, которому во многом приходится полагаться на устные рассказы, не имеет возможности получать бесценные данные о двух аспектах жизни — как о сверхсакральном, так и о повседневном, обыденном.

468

Обе разновидности данных в равной степени важны. Наблюдение, не сопровождаемое объяснениями и интерпретацией информаторов, будет прискорбно ущербным. Но в равной степени ущербны и устные рассказы, не сопровождаемые наблюдениями. Идеальным было бы, конечно, сочетание того и другого.

Наше исследование страдает односторонностью и в другом отношении: все наши информаторы были мужчинами. Это, конечно, правда, что церемониальную и политическую жизнь сообщества осуществляют в основном мужчины (все должностные лица, жрецы и шаманы — мужчины; женщин не принимают в совет пуэбло, и женщины фактически не принимают участия в двух крупных предприятиях пуэбло — в войне и охоте), однако факт остается фактом: женщины играют огромную роль в жизни пуэбло, и всякий рассказ, не включающий в себя женского мнения, будет односторонним и ущербным. О некоторых вещах женщины, несомненно, знают гораздо больше, чем мужчины. А в тех случаях, когда женщина знает не больше мужчины, ее точка зрения скорее всего будет отличаться от точки зрения мужчины, и будет важно узнать ее мнение. А прибегать к помощи женщины-информатора было невозможно. И об этом следует помнить.

Информаторы, к помощи которых мы прибегали при проведении этого исследования, были обычными, дюжинными людьми с хорошим положением в сообществе. Они работали в пуэбло и жили его жизнью. Они исполняли свои должностные обязанности, входили в состав кланов и принимали участие в церемониях. Однако ни один из них не был знахарем и не входил в сообщества Кошаири, Квирайны или Каййаика; никто не был каси-ком. Представляется в высшей степени вероятным и фактически безусловным, что среди кересов знахари, жрецы, члены сообщества Кошаири и т. д. о мифологии, священных принадлежностях и обрядах знают больше, чем «хану сикти», простой народ. Мы совершенно уверены, что многие люди в кересанских пуэбло (если не большинство их) попросту не знают некоторых вещей, хотя эти знания имеют существенное значение для полного понимания культуры кересанских пуэбло. До тех пор пока какому-нибудь этнографу не удастся заручиться пол-

469

ным и неограниченным содействием и помощью знахарей и жрецов, мы так и не будем иметь полного представления о кересанской культуре. И хотя автор этих строк занимался исследованием кересов в течение двадцати — с перерывами — лет, он ощущает, что наши сегодняшние знания едва ли выходят из разряда поверхностных. Несмотря на то что в этой монографии содержится немало данных, тем не менее очевидно — хотя это и не подчеркивается, — что очень многого мы не знаем. Так, например, мы фактически ничего не знаем об одной из самых сакральных принадлежностей в кересанских пуэбло, которую чаще всего видят белые люди, — о шесте, который носят во время «кукурузного танца», о кастоткоме.

И тем не менее мы многое узнали в Санта-Ане. Мы не только получили данные о том, в чем Сайта-Ана походит на другие кересанские пуэбло, но мы либо узнали там такое, чего мы никогда не знали прежде, изучая кересов в целом, либо прояснили те вопросы, которые до сих пор казались туманными. Здесь стоило бы вкратце указать на некоторые отличительные черты настоящего исследования.

Мы раздобыли образчики выращиваемых в Санта-Ане табака и хлопка и идентифицировали их с точки зрения ботаники. Судя по всему, это было сделано впервые⁸. Мы впервые узнали туземное наименование («кастоткома») шеста, носимого во время танца в честь престольного праздника, и получили о нем некоторую информацию (с. 875). Мы обнаружили существование важного предмета из числа сакральных принадлежностей (гаотийе), о котором мы не знали прежде (с. 874). Впервые были описаны церемонии Конийсатс и Меороро. Обряд «галью», прежде для нас непонятный, стал доступен пониманию благодаря представленному в настоящем исследовании объяснению. Впервые мы узнали о существующем у кересов духе-хранителе тсайотиени, отличном от тсатс-виноска (буквально — «дыхание-сердце»), или «души». Также впервые мы обнаружили, что «хозяин канавы» — это жрец, и жрец значительный, и что он возносит молитвы с помощью особого рода муки, изготавливаемой скорее из бобов, чем из кукурузы. Мы обнаружили

существование в Тамайе сообщества Опи, в члены которого принимали тех, кто убивал животных или жертвенных птиц, людей. Дюмаре не
470

только намекнул нам, что можно производить разыскания в этом направлении, но только здесь подобного рода организация у кересов была обнаружена впервые.

Представленная нами карта мира и его описание более полны, чем какое-либо из тех сообщений, которые мы получали от кересов до сих пор. «Обряд барабанов», свидетелем которого в Тамайе однажды на Рождество был автор этих строк, до сих пор еще никогда не описывался применительно к кересам. В нашем исследовании приводятся новые данные и об отношениях между индейцами-пуэбло и Римско-католической церковью. Человек, который работает в хозяйстве священника, — это Кошаири; пономарь — это танцор — качина. Другие факты свидетельствуют о том, что индейцы Тамаи не принадлежат к Католической церкви, но, наоборот, Католическая церковь принадлежит им.

Наше исследование Тамаи позволило нам составить более четкое представление об отношениях между индивидом и пуэбло и особенно о том, каким образом в иных случаях сообщество пуэбло принимает в свой состав индивида. Была прояснена и процедура формального оповещения каждого хозяйства пуэбло о том, что такому-то и такому-то предстоит стать Говийе или членом сообщества Кремня. Сходным образом и картина того, каким образом частные дела (такие, как обращение к знахарскому сообществу с просьбой совершить лечебный обряд или принять обет персонифицировать Сантьяго) становятся делами общественными и осуществляются под руководством военного жреца, показывает нам, как переплетены жизнь индивида и жизнь сообщества.

Мы составили более четкую, чем прежде, картину обряда формальных визитов, наносимых одним должностным лицом пуэбло другому. Так, например, военный жрец посылает одного из своих помощников оповестить главу сообщества Кремня о том, чтобы рано утром в определенный день он ждал официального визита военного жреца. Обряды обмена приветствиями, курения и т.д. описываются здесь более четко, чем в наших прежних исследованиях. И тем не менее возможность для дальнейшего совершенствования все еще остается.

Среди тех черт, которые отличают Тамайю и обособляют ее от других кересанских пуэбло, можно отметить сле-

471

дующие: 1. Наличие двух сообществ Сикаме; ни в одном другом кересанском пуэбло не имеется более одного сообщества. 2. Членство в киве детерминировано кланом; судя по всему, случай среди кересов уникальный. 3. Женщин не только принимают в танцевальную организацию качин, но и во время танцев они носят маски. Это поразительно! Ведь в Санто-Доминго и в Сан-Фелипе женщин не только не принимают в организацию качин, но и стараются держать их в неведении относительно личностей танцоров. В Ако-ме и Сиа женщин в организацию принимают, но не позволяют им носить маски.

В ходе этого исследования мы кое-что узнали об индейских кересанских информаторах. Или, по крайней мере, наше понимание стало достаточно ясным для того, чтобы прийти к такому общему выводу: всякий раз, когда информатор прибегает к дурной отговорке «я не знаю», когда его внезапно охватывает полный и всецелый паралич памяти, как это время от времени случается даже и с лучшими информаторами, можно быть уверенным, что вы попали на след чего-то важного. Автору этих строк понадобилось много времени, чтобы это обнаружить. Никто не знает всего, и в этом смысле индейские информаторы не представляют собой исключения. Во многих случаях их «я не знаю» или «я не могу вспомнить» является честным и искренним. Но вот когда вы начинаете просить их рассказать о чем-то особенно сакральном или тайном (а кересанские индейцы, говоря по-английски, не различают этих слов ни фонетически, ни семантически), определенное выражение глаз и лица — либо полное отсутствие всякого выражения — и изменение голоса информатора подскажут опытному исследователю, что он натолкнулся на что-то достаточно важное и что ему следует добиваться этого всеми средствами⁹. Разумеется, не всегда следует судить по одним только реакциям информатора. Когда индеец говорит вам, что женщина в танце Буйвола называется «малинче» (термин, взятый из мексиканского танца «матачинас»), но говорит, что не может вспомнить индейского названия, вы имеете все основания быть уверенным в том, что он не хочет говорить вам этого по причине сакральности и важности этого персонажа.

Автор этих строк не раз нападал

472

на след чего-то важного, не имея на то никаких других оснований, кроме торжественного уверения информатора в том, что он не знает или не может вспомнить.

Читателю не следует забывать о том, каким образом было получено большинство содержащихся в этом исследовании данных. Зачастую мы говорим «такой-то и такой-то сделал это» или «то-то или то-то случилось», как если бы мы видели, как это произошло. Как правило (хотя, возможно, и не *всегда*), эти утверждения основаны на устных рассказах информаторов — за исключением особо оговариваемых случаев. Предварять все словами «согласно информаторам», «информаторы говорят» и т.д. было бы невыносимо монотонным, если не излишним.

Глоссарий

В этой монографии используется множество туземных терминов. Поскольку мы не приводим их в фонетической транскрипции и не определяем их всякий раз, когда они появляются, мы подготовили следующий глоссарий, в котором указывается их произношение и приводится их значение, либо говорится, где можно найти сведения об их значении и употреблении. Глоссарий составляют термины трех типов: 1) слова, очень часто используемые в монографии; 2) термины, которые достаточно распространены в литературе о кересах, но обозначают важные понятия, которые еще не были адекватно определены и уяснены (например, «Тсамахийа», «Копиктайя»); 3) слова, выражающие те важные понятия, которые впервые были прояснены в этом исследовании, — по крайней мере настолько, насколько это известно автору (например, «Тсайотиеньи», *Kastotcoma* «кастоткома», *Gaotiye* «гаотийе»).

Приводя фонетическую транскрипцию туземных терминов, мы следовали работе «The Rules for the Simpler System of Phonetic Transcription of Indian Languages»¹.

а как в слове «father»

а как в слове «but»

е как в слове «fate»

е как в слове «met»

і как в слове «rique»

і как в слове «pin»

о как в слове «note»

и как в слове «rule»

l> как в слове «put»

b — это среднее между «b» и «p»; D — среднее между «d» и «t»; G — среднее между «g» и «k».

Первый слог многих кересанских слов является значительно более долгим, чем другие слоги. Эта долгота указывается поднятой точкой: o-kast^a. Иногда этот долгий начальный слог, кроме того, является еще и ударным: h'a' -mi. Во многих словах последний слог — или даже более, чем один слог — не произносится, на что указывают поднятые и маленькие буквы: k'a'tic^{ly'a}. Стоит заметить, что многие слова оканчиваются на -n^yi (как испанское *canon* <пушка>): ho-tcan^yi. Гласный i

474

довольно распространен у кересов. Боас описывал его следующим образом²:

«Он произносится без округления губ, скорее с легкой ретракцией, причем средняя часть языка поднимается к нёбу с легкой ретракцией, а задняя часть языка опускается. Гласный характер этого звука слаб, и для случайного слушателя он звучит подобно средненебному z или y. Когда он произносится под ударением, он слышится как зуэ, как в слове mit^y "мальчик", когда он слышится как тэуэЧ^y».

В некоторых случаях автору этих строк было довольно трудно отличить этот гласный от и в равной степени во многих словах трудно провести различие и между оттенками o и u³.

Согласно тому, что я слышал, в некоторых словах одними людьми произносится «с», а другими — «к» (например, «кастоткома», «какототкома»). В кересанском названии «пустынной воробьиной пустельги» (и в некоторых других) имеется такой звук, который представляется смешением /и z⁴. Этот звук был представлен как L, в чем мы следуем ныне забытому прецеденту⁵. Щелевые паузы указаны значком ' (например, ko'ok⁰.) Звуки с сильным придыханием указаны значком': h'a-mi.

ahе-па — военный танец; см. с. 833.

ai'tcm - деревянный алтарь, используемый знахарскими сообществами; с. 861.

amo-mo — выражение жалости.

Васко — родовой термин для «танца» (существительное). Доктор Парсонс предположила, что этот термин может быть искаженным испанским *pascua* (пасха) (Уайт, «Сан-Фелипе», с. 56, примечание 69). Однако в словаре ако-ма мы обнаруживаем слово «пат-ко-атзан», «танцевать» (Гатшет, классификация & с., с. 462). Тот факт, что танец Буйвола называется «мосаитс Васко», может указывать на то, что это слово является скорее кересанским, чем производным от *pascua*, поскольку танец Буйвола имеет мало общего с римско-католической религией. Боас переводит Pa-ck^u как «большой праздник» (*Keresan Texts*, III, с. 338, строка 6).

Вickale (или sickan) — должностное лицо, связанное с Римской католической церковью; от испанского *fiscal*; с. 587.

ca'atsi - когда особого рода раковина, называемая waBm^yi,
475

украшается местной бирюзой и кораллами (уастса), она называется ca'atsi (с. 553). Боас переводит ca-ats'e как hatc'Tse, «человек-раковина "морское ухо"» (*Keresan Texts*, I, с. 280).

ca'atsina — разновидность оленя, упоминаемая в фольклорных легендах. Воз говорит, что shaatcina — это «беловатое жемчужное вещество из раковин» (*The Oraibi Powamu*, с. 134).

Caí yak^a - эквивалента нет; название сообщества охотников; с. 615.

Ci -k'ame - эквивалента нет; название знахарского сообщества; с. 597.

сiра-p^u - обычно пишется «Шипап»; эквивалента нет; мифическое место возникновения; с. 565.

сi wana — обычно пишется «шивана»; эквивалента нет; название класса антропоморфных духов, приносящих дождь; с. 617.

skaí wayotyen^yi — родовой термин для обозначения благожелательно настроенных духов; для автора этих строк это новый термин.

ск'о-уо - информаторы, почти без исключения, переводят этот термин как «великан». Как правило, они описываются как человеческие существа гигантских размеров; иногда они являются получудовищами. Они занимают много места в рассказах о близнечных богах войны, Масеви и Ойойеви, которые в молодости странствовали по стране, убивая «ской».

сое gaina — страж, часовой, или, точнее сказать, «привратник». У сообществ Кошаири и Квирайны (а возможно, и у других) имеется не входящий в их сообщество человек, который во время церемоний сидит около их церемониального дома, не позволяя входить в него никому, кроме членов сообщества (и, возможно, Масеви). Он — сосgaina; см. с. 612. И этот термин, и обозначаемое им должностное лицо являются для автора этих строк новыми.

сraf ak^a — короткое пушистое перо из туловища птицы, обычно (если не всегда) — орла или индейки; часто его носят в волосах в качестве части церемониального костюма, однако им пользуются и по-другому. oaṽp^yi — «тыква»; название одной из двух кив.

476

Da-maуа — правильное произношение кересанского названия пуэбло Санта-Аны. Но поскольку написание «Та-мая» уже установилось в литературе, мы предпочли продолжать использовать этот вариант вместо того, чтобы использовать D для звука, среднего между «д» и «т».

oa-pop — «губернатор»; название одного из должностных лиц пуэбло; с. 584.

Drawicatsi — используется в качестве эквивалента нашего «до свидания», однако в церемониальных контекстах оно со всей очевидностью выражает и благословение — так, как это было изначально со словом «до свидания» (англ. goodbye — God be with ye — Бог со мной).

gaotiye — сакральное церемониальное одеяло (с. 874); термин этот нов для автора этих строк.

gawaf 'aiti — «все виды урожая, плодов и пищи из дикорастущих растений». Это слово часто встречается в обрядовых контекстах, где оно, судя по всему, означает «сверхъестественное благословение». Согласно Стивенсон, Ka-wai-aite — «это смесь пыльцы съедобных и лекарственных растений» («Сиа», с. 87).

gaotcanyí (множественное число — gowatcanyí) — перевода нет; наименование одного из помощников военного жреца; с. 582.

Go-tsa — имя собственное; дух-покровитель диких животных сообщества охотников.

goyaiti — родовой термин для обозначения диких животных.

guatzina — термин приветствия, используемый в ритуальных речах, а также в обычном социальном общении.

ha'a-stitc - пуэбло.

h'a-k'ak^a — ель; термин применим как к дереву, так и к используемым в танцах зеленым веточкам.

h'a-nikf k^{ya} — буквально «восток-север»; термин для обозначения летнего солнцестояния.
h'a-nik'o - буквально «восток-юг»; термин для обозначения зимнего солнцестояния.
hano — «народ»; используется также в смысле «клан»; таким образом, уак'а (кукуруза) hano — это «клан Кукурузы».
hano scti — «обычный народ», т.е. люди, которые не принадлежат ни к одному из тайных обществ и не являются ни жрецами, ни должностными лицами; см. с. 633.
h'a-tcamin^{yi} - молитвенные палочки.
477
hi sami — перья из крыла орла, используемые знахарями в лечебных обрядах; рис. 38.
hi-cti anyi — «кремень»; название знахарского сообщества.
ho-tcan^{yi} — «должностное лицо», «руководитель».
ho-tcanitsa — название общинного дома, в котором проводят собрания должностные лица и совет; с. 500.
hotyacin^{yi} — пост, предпринимаемый ради духовного очищения.
f a-nyu — «сверхъестественная сила и благословение».
l ariko — сакральный фетиш кукурузного початка, обозначающий Иатику, мать.
kacai'ti — буквально «лето»; обычный термин для обозначения уединения сообщества знахарей, проводимого, как правило, летом.
kachina — см. katsina.
K'ack'atcut^{ya} — имя собственное, «Белый дом»; название мифического пуэбло «на севере», где индейцы жили какое-то время после Возникновения. Белый дом был югом Шипапа; см. с. 559.
kahera - барабанщик, который бьет в испанского типа барабан (с двумя палочками) в связи с обрядами, имеющими испанское происхождение или возникшими под испанским влиянием; с. 588.
k'anadyai ya — ведьма или колдун; с. 557.
Kaowata — название знахарского сообщества, которое, как говорят, когда-то существовало в Тамайе; с. 601.
Kari pa — название знахарского сообщества; с. 601.
kastotco'ma — длинный украшенный шест, который носят во время танца в честь престольного праздника; с. 875. Для автора этих строк это новый термин.
k'a-tsinct — зачастую записываемое и произносимое этнологами как «качина»; антропоморфные боги дождя, персонифицируемые в маскированных танцах.
kiva — см. tcf куа.
k'oaikirte — «место, где встает солнце».
k'o-sictaiya — разновидность благожелательно настроенных духов; с. 556.
koasaiya — «пуэбло», «поселок»; говорят, что это слово синонимично ha'astitc. («Старое название Лагуны» -Парсонс, «Laguna Genealogies», с. 215; см. также: Стивенсон, «Сиа», с. 58.).
478
Kosafri — обычно произносится «Кошаре»; название одного из тайных обществ у кересов; клоуны.
komanira — название строения в Тамайе, используемого губернатором в качестве как здания суда, так и тюрьмы; с. 499.
Konyisats — название комического, хотя и сакрального обряда, обычно проводимого на Рождество; с. 791.
ko'oko — посмертный дух женщины; см. с. 831.
k'otcmmako — буквально «желтая женщина»; церемониальный термин для обозначения женщины.
kotona — идеальной формы кукурузный початок, наполненный зернами до верхушки и используемый для изготовления иарико; в легендах фигурирует в качестве персонажа, помогающего герою.
Kwi'raina — эквивалента нет; название тайного сообщества, существующего в дополнение к Кошаири.
maiya-nyu — разновидность благожелательно настроенных духов; с. 556.
ma-tsin^{yi} — вафельный хлеб.
Me ogo — эквивалента нет. Это новый термин для автора этих слов; название танца, имеющего некий военный смысл; с. 836.
mosomi — термин, применяемый к кочевым соседям индейцев-пуэбло; «те, кто пришел с гор или из холмистой местности», согласно Ганну («Shat-Chen», с. 86); «кочевые племена», согласно Боасу

(«Keresan Texts», II, с. 333). Банделье заставляет индейца-пуэбло обращаться к навахо как к «мошоме» («The Delight Makers», с. 172).

пава-ск' — белая церемониальная мантия, или «манта» <исп. «накидка»> с красной каймой.

patyuo- — этот термин, который автор этих строк встречал лишь в ритуальных контекстах, означает, судя по всему, «добро пожаловать», однако с дополнительной коннотацией: «Пусть ощущается ваше благоприятное сверхъестественное влияние!» Когда, например, четырехдневного младенца вносят обратно в дом после его представления восходящему солнцу, его родители приветствуют его восклицанием «Натиуо!» (Ср. Банделье, «The Delight Makers», с. 136).

pawaf — «глава» тайного общества.

479

pawai-titcra — старики пуэбло, «отцы поселка».

potsi'nyico — в высшей степени трудный для объяснения термин. Это восклицание, используемое в таких, например, контекстах: вестника посылают к какому-нибудь могущественному духу с просьбой о помощи. Дух начинает говорить или задавать вопросы, после чего посланец восклицает: «Нотсинийко!», что, как объясняют информаторы, означает: «Не задавай мне сейчас никаких вопросов. Только помоги мне теперь, и впоследствии за свои услуги ты получишь великую честь или титул». Этот термин, который нов для автора этих строк, используется, судя по всему, только в легендах.

osi'wanaoanuyi — одно из условных обозначений уединения знахарского сообщества. В нем можно распознать слово si wana (шивана); -Danuyi, как говорят, означает «нечто вроде "делания"».

o-kast^a — название разновидности петлеобразных веревок, которые на одном плече носят убивающие людей, Опи. Денсмор в ее «Музыке Санто-Доминго» (вкл. XII) приводит великолепную фотографию двух образчиков. Эти объекты назывались «matalotes»; этот туземный термин для автора этих строк нов; см. с. 877.

o-pi - человек, который в военной стычке убил врага ритуально предписанным образом; также тот, кто убил определенных животных; см. с. 616.

pe-tana — общий термин для используемой в церемониальных целях кукурузной муки.

Qui'ranos — то же, что и Квирайна; также пишется или Кверранна (Стивенсон, «Сиа»).

Shipar — см. sipa-p^{uu}; мифическое место возникновения.

shiwana — то же самое, что и si'wana; приносящие дождь антропоморфные духи.

si-cti — «обычный человек»; тот, кто не является знахарем, жрецом или должностным лицом.

stcamu-n^a, или stcamo-n^a - имеются две разновидности сткамуны: G'acrutⁱ (непереводимо) сткамуна и tsf -panyo (tsi'panuyi означает «сухой», но мы не можем сказать, соотносится ли tsinanyo с tsipanyu или нет). После предпринимавшихся в течение нескольких лет попыток я наконец раздобыл образчик сткамуны разновидности Gacrutⁱ. Он был идентифицирован профессором Валь-

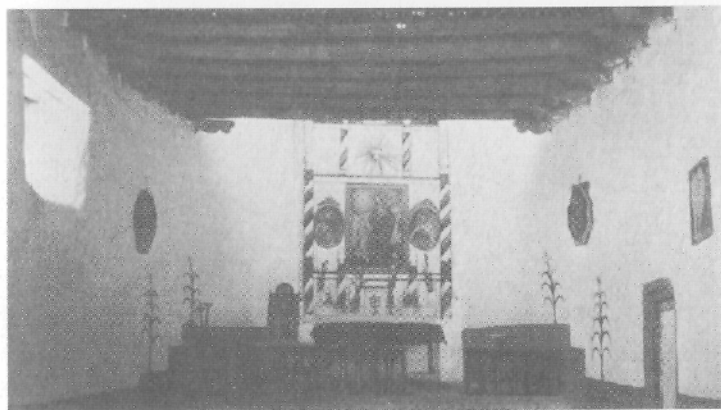
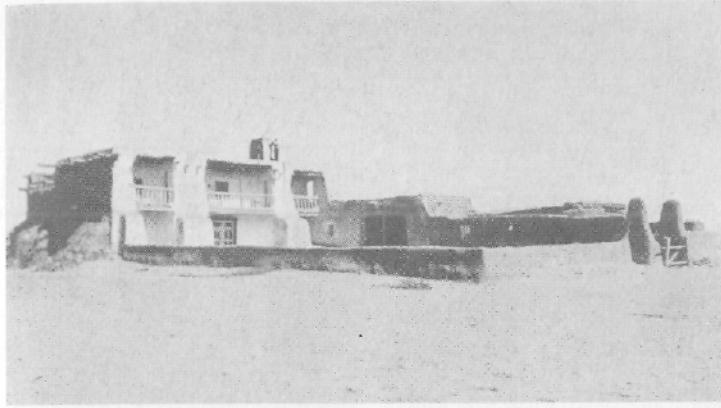
480



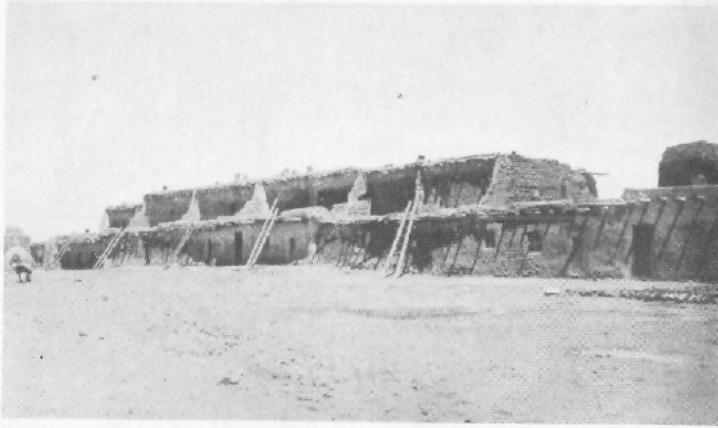
Вкл. 1. Пуэбло Тамайя.



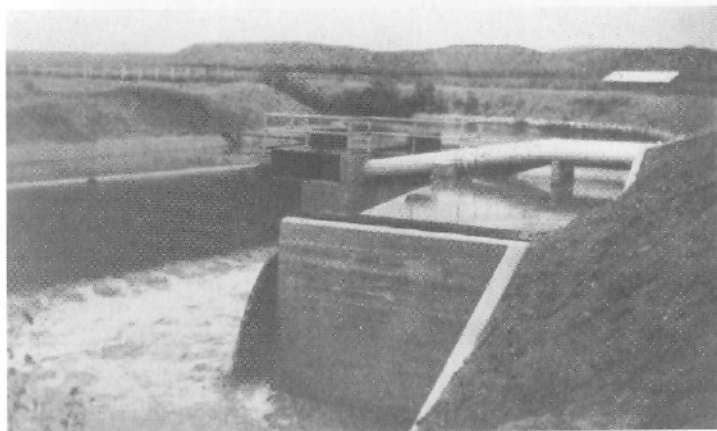
Вкл. 2. Мужчина из Тамайи, 1899 г.



Вкл.3. Церковь и алтарь.



Вкл. 4. Ряд домов и кива.



Вкл. 5. Деревня в Ранчитос, водокачка для орошения в Ранчитос.



Вкл. 6. Глиняные чаши.



Вкл. 7. Барабанщик.

тером Ф. Хантом с факультета минералогии Мичиганского университета как природная смесь магнетита (Fe_3O_4) и гематита (Fe_2O_3). Образчик был сдан на хранение в музей антропологии Мичиганского университета (каталожный номер 15 238). Ни одного экземпляра ска-муны tsipanyo достать не удалось.

Gacputi скамуна в форме маленьких гранул или хлопьев используется для раскраски лиц танцоров во время танца Буйвола и в персонификациях Тсаквены. В сухом виде она распыляется по смазанному жиром лицу так, чтобы к нему прилипнуть. Имеет черный цвет и ярко блестит, являясь очень хорошей краской.

Наш информатор сказал, что не знает, в каких случаях используется скамуна tsipanyo. Однако он сказал, что она «принадлежит Оли и скальпам», и дал следующую информацию относительно ее использования: скамуна tsipanyo блестит не так сильно, как разновидность Gacputi. Когда кто-то носит скамуну tsipanyo, он не должен есть ни соли, ни жира. По окончании того события, в связи с которым использовалась скамуна tsipanyo, носившие ее должны искупаться в реке независимо от погоды. Кроме того, они босиком и нагишом (не надевая ничего, кроме набедренной повязки) должны сходить в «определенное место, на которое указал глава сообщества Кремня».

Термин «скамуна» переводился и идентифицировался по-разному: Боас иногда называет ее «гематитом», а иногда — «белой слюдой» («Keresan Texts», II, с. 87, 88, 315, 316). Банделье называет ее «марганцевой рудой» («Final Report», I, с. 282). Ходж и Денсмор называют ее манганитом и «алмазной пылью», причем последний термин принадлежит их информатору («Музыка Санто-Доминго», с. 87, 145). Однако никто из них не приводит фактов, на которых была бы основана их идентификация.

Tamaуа — то же самое, что Damaуа; кересанское название пуэбло Санта-Аны.

Tamaуame — «народ Тамайи».

tсаia-пуi — знахарь; человек, способный обращаться со сверхъестественной силой.

tci-куа — кересанское название кивы (слово хопи), цилиндрическое строение, в которое проникают через крышу и которое используется в церемониальных целях

481

(см. вкл. 46). Первыми испанскими исследователями они назывались «estufas» (печь, парилка),

tсrai k'atsi — должностное лицо пуэбло; см. с. 571, где этот

термин рассматривается, tf amin^yi — должностное лицо пуэбло; см. с. 571, где этот термин рассматривается.

tsamahi уа — термин, связанный с богами войны и другими вещами; с. 834.

tса-tс — дыхание, или душа (ср. Дюмаре, «Кочити», с. 166: он называет его «сердце или дух»; и Голдфранк, «Кочити», сноска 31, с. 64: она переводит его как «душа»), tsats-wf поск^а — буквально «дыхание-сердце»; дух и душа человеческого существа.

tsауоуеn^yi — дух-хранитель, отличающийся от «души» (tsats); он оставляет тело после смерти и возвращается в загробный мир с душой покойного. Автор этих строк впервые встретился здесь и с этим понятием, и с существующим у кересов термином. См. с. 671. tsf waratсraift — несколько (как правило, четыре) связанных вместе перьев; используется в качестве средства или инструмента молитвы; см. с. 885. \уавап^y! — молитвенная связка перьев, подобная (если не идентичная) tsiwaratсraуi; с. 885. wa-Воcтс" - красивый белый птичий пух, обычно используемый в церемониальных костюмах. waBi)n^yi — морская раковина (*Halioti cracherodii*), используемая для изготовления ожерелий и серег. We-nima — «дом катсин», расположенный «на западе». wf поск^а - сердце, уа-еасуи — краска из муки и красителя, изготавливаемая для церемоний; с. 636.

уасса — вероятно, коралл; см. с. 861, где этот термин рассматривается.

уа-katса — красная охра; образчик был идентифицирован надежным кересанским информатором и профессиональным минералогом.

уа-рi — посох должностного лица. Он имеется у всех должностных лиц (возможно, за исключением касика). уо-wisa - буквально «левша»; термин, используемый для обозначения колдунов и ведьм во избежание ужасного слова «k'anadyaf уа».

482

История Тамайи

Кересанский пуэбло Тамайя, или Санта-Ана, расположен на северном (левом) берегу реки Хемес в нескольких милях западнее Рио-Гранде. Вероятно, первоначально это место было заселено в 1690-х годах, после мятежных войн. До 1687 г.,

когда пуэбло был разрушен испанцами, Тамайя находился на плоскогорье Санта-Ана. Здесь он располагался в 1598 г., поскольку в этом году Онъате идентифицировал его под его аборигенным названием и в качестве кересанского пуэбло — в своих «Obediencias» Санто-Доминго и Сан-Хуана¹. Имеется еще и третье место: отмеченный руинами пуэбло на плоскогорье Канхелон; оно, по мнению Банделье, являлось местом доисторического обитания жителей Санта-Аны². Таким образом, нам известно два (а возможно, и три) местонахождения пуэбло Санта-Ана, имевшихся до основания — почти в наши дни — Ранчитос: 1) на плоскогорье Канхелон (сомнительно), 2) на плоскогорье Санта-Ана и 3) на месте старинного расположения нынешнего пуэбло Тамайя³.

О предыстории жителей Санта-Аны нам почти ничего не известно. Как и у всех других кересов, у них есть миф или легенда, в которой говорится, что они пришли с севера. Некоторые археологические данные, судя по всему, эту легенду подтверждают: их прежнее обиталище могло, вероятно, располагаться среди различных пуэбло Меса-Верде, в северо-западном углу Нью-Мексико⁴.

Коронадо и члены его отряда были первыми проникшими в страну кересов белыми людьми. И Кастанеда, и Харамильо говорят о поселках, которые были, несомненно, кересанскими⁵. В 1581 г. отряд под предводительством отца Агустина Родригеса и капитана Франсиско Санчеса Чамускадо вошел на кересанскую территорию⁶. Они говорили о двух пуэбло в долине Хемеса, которые они назвали Пуэрто-Фрио <Puerto Frio> и Баньос <Banos>. Мечам говорит, что Баньос — это, вероятно, Сиа, однако на его карте Баньос отождествлен с Санта-Аной⁷. Антонио де Эспехо и его отряд посетили кересов вслед за этим, в 1583 г. Он посетил Сиа и, возможно, Санта-Ану; Лухан,

летописец экспедиции, дал нам краткое описание Сиа⁸. Путешествие Эспехо по различным пуэбло было отмечено дружелюбием с обеих сторон. В 1591 г. Гаспар Каста-ньо де Соса побывал в Санто-Доминго⁹ или в Сан-Фели-пе¹⁰ (или и там, и там), но, судя по всему, Санта-Ану он не посетил.

4 мая 1598 г. дон Хуан де Онъате и его экспедиция пересекли восточную сторону Рио-Гранде и начали свое путешествие вверх по реке в страну пуэбло. 7 июля того же года в пуэбло Санто-Доминго Онъате принял клятву верности, принесенную семью индейскими вождями, которые представляли тридцать четыре пуэбло¹¹. В начале августа Онъате посетил Сиа и Хемес¹², однако мы не располагаем сведениями о том, что он дошел до Санта-Аны. С Онъате пришли колонисты, и с тех пор индейцам-пуэбло приходилось считаться с людьми, которые были и соседями, и повелителями.

Первые три четверти XVII в. были периодом колонизации, а последняя четверть — временем мятежа и окончательного порабощения индейцев-пуэбло. О том, что происходило в Санта-Ане между 1598 и 1680 гг., мы знаем очень мало.

Вскоре после того как Онъате основал первую колонию в Сан-Габриэле, в различные пуэбло были посланы миссионеры-францисканцы. Вероятно, в первой четверти XVII в. в Санта-Ане была построена церковь. Санта-Ана была закреплена за отцом Хуаном де Росасом, штаб-квартира которого располагалась в Рио-Гранде¹³. В 1664 г., согласно Сара-те-Сальмерону¹⁴, Санта-Ана была приписным приходом миссии в Сиа.

В течение последовавших за завоеванием десятилетий индейцы-пуэбло очень страдали под властью испанцев. Духовенство пыталось искоренить туземную индейскую религию и навязать им католицизм. Кивы были сожжены, маски и молитвенные палочки сломаны. Жрецы и знахари были подвергнуты бичеванию или повешены как колдуны. Туземцы были вынуждены посещать церковные службы и содержать духовенство. Возложили свое ярмо на индейцев и гражданские власти. В различных пуэбло они учредили должности, на которых туземцев ставили для того, чтобы управлять ими более эффективно. Индейцев судили испанские суды; наказания были суровыми: бичевание, по-

484
вешение или «продажа в услужение», т.е. в рабство. Подвергали индейцев и экономической эксплуатации. Так, Бернардо Лопес де Мендисабаль, воспользовавшийся своим губернаторством в провинции (1659—1661,) для самообогащения, заставлял многих аборигенов работать на себя. Индейцев из Санта-Аны и других пуэбло брали работать плотниками, чтобы делать для него экипажи. Однако Лопес не всегда платил своим работникам. Среди многочисленных просьб о выдаче жалования, поданных индейцами в 1661 г., мы обнаруживаем одну из Санта-Аны с просьбой заплатить за «мытье 80 шкур или, в общей сложности, за 160 рабочих дней»¹⁵.

Индейцы-пуэбло отчаянно сопротивлялись испанскому игу. Время от времени вспыхивали восстания¹⁶. В 1680 г. произошел Великий мятеж. Он был тщательно спланирован и, разгоревшись, мгновенно, молниеносно распространился буквально по всем пуэбло. 10 августа Санта-Ана, наряду с другими пуэбло, восстала против испанцев. В большинстве тех пуэбло, где были католические священники, они были перебиты; в то время в Санта-Ане священника не было, хотя там были и церковь, и монастырь¹⁷. О той роли, которую Санта-Ана играла в восстании, мы знаем от Луиса де Гранильо, главного алькальда и военачальника, автора сочинения «La Jurisdiction de Yndios Xemes y Queres» («Юрисдикция индейцев хемесов и кересов»). В роковую ночь 10 августа Гранильо бежал из Хемеса, переправившись вниз по реке через Сиа и Санта-Ану, которую он обнаружил оставленной жителями, «хотя тамошние женщины весьма неблагоприятно сказали, что их мужья отправились убивать всех испанцев»¹⁸.

Убив или выдворив из страны всех испанцев, индейцы принялись разрушать церкви и разорять все, что было сделано испанцами. Лидерами этого движения были Попе и индеец из Санто-Доминго по имени Катитти. Судя по всему, путешествие по различным пуэбло они предприняли отчасти затем, чтобы оповестить о своей победе над испанцами, а отчасти затем, чтобы убедиться, что деятельность по уничтожению испанского влияния была всесторонней. Во время путешествия по разным пуэбло Попе забрал из церквей украшения и какие ему

хотелось священные

485

сосуды, а остальное разделил между военачальниками и младшими губернаторами... В пуэбло Сайта-Ана он велел приготовить пир из яств, которые хотели употребить священники и губернаторы, и устроить большой стол, как это было принято у испанцев. Сам он сел во главе стола, напротив него сел Алонсо Катити, а остальные заняли оставшиеся места. Он велел принести два потира — один для себя, а другой — для вышеупомянутого Алонсо, и оба начали пить и провозглашать тосты, издеваясь над испанцами и христианской религией. И Попе, взяв свой потир, сказал Алонсо (как если бы он был отцом-хранителем): "За здоровье вашего преподобия!" Алонсо взял свой [потир] и, подняв его, сказал Попе: "За [здоровье] Вашей Светлости, милостивый государь губернатор". Одним словом, во всем королевстве не осталось и следа христианской религии; все было осквернено и разрушено"¹⁹.

В 1681 г. в страну пуэбло вступил Отермин в попытке отвоевать эту землю. Большинство пуэбло он нашел обезлюдившими; их жители, опасаясь за свою безопасность, бежали в горы. Он сжег и разграбил многие пуэбло. Однако Санта-Ана повреждена не была, поскольку она «находилась слишком далеко от Рио-Гранде»²⁰. Индеец из Пуарая сказал Отермину, что в горах Лос-Хемес жители Санта-Аны объединились с аборигенами Аламеда, Пуарая, Сандия и Сиа и что они были очень враждебно настроены по отношению к испанцам. В 1682 г. Отермин отступил к Эль-Пасо-дель-Норте, и индейцы-пуэбло вскоре вернулись по домам²¹.

Летом 1687 г. «Педро Ренерос де Посада, тогдашний губернатор в Эль-Пасо-дель-Норте, стремительно напал на Нью-Мексико и появился в нем [т.е. в пуэбло Санта-Ана]. Его жители отказались подчиниться приказу сдаться, что вынудило испанского военачальника дать приказ о штурме. После отчаянного сопротивления деревня была захвачена, деревянные части домов сожжены, а несколько индейцев погибло в огне»²².

На следующий год губернатор Доминго Хиронса Петрис де Крусате вторгся в долину Хемеса, атаковал и с крайней жестокостью в кровавой стычке разрушил

486

пуэбло Сиа. Вероятно, как об этом говорит Эскаланте, тогда вместе с сиа сражались и погибли и некоторые жители Санта-Аны²³.

Когда в 1692 г. в долину Хемеса вступил де Варгас, он обнаружил, что жители Санта-Аны и Сиа построили «новый пуэбло на холме Колорадо в четырех лигах от старого Сиа»²⁴. Они сразу же покорились и снова принесли обет верности испанцам²⁵. Они вернулись туда, где жили раньше, и хранили верность этому обету, хотя это и стало причиной кровавого конфликта с индейцами Хемеса и кереса-ми Санто-Доминго²⁶. 1 января 1694 г. жители Санта-Аны, Сиа и Сан-Фелипе «потребовали у Варгаса оказать им помощь в борьбе против хемесов, кересов Санто-Доминго...» и людей из других пуэбло²⁷. На протяжении весны и лета того же года жители Санта-Аны и Сиа боролись вместе с испанцами против хемесов и других мятежных племен²⁸.

4 июня 1696 г. разразилось другое восстание пуэбло против испанцев: за оружие взялись пуэбло Таоса, Пику-риса, Тевы, Кочити и Санто-Доминго. Они убили пятерых миссионеров и других испанцев в количестве 21 человека. Потом они покинули свои дома и бежали в горы. Однако жители Санта-Аны, Сиа и Сан-Фелипе остались верны испанцам. К хемесам пришло подкрепление — воины из Акомы, Зуныи и племени навахо, — и какое-то время они серьезно угрожали жителям Сиа и Санта-Аны, посмевающим сражаться на стороне испанцев. До окончания года мятеж был подавлен. Теперь сопротивление испанцам было в конце концов сломлено — по крайней мере настолько, насколько это было сопряжено с вооруженной борьбой. Отвоевание было полным²⁹.

История нью-мексиканских пуэбло на протяжении XVIII в. крайне скудна; нам очень мало известно о том, что происходило в Санта-Ане в этот период. Однако нам известно, что именно в эти годы земли Ранчитос были выкуплены у испанских колонистов. В общей сложности состоялось пять сделок, первая из которых имела место в 1709 г., а последняя — в 1763 г.³⁰. Очевидно, жители Санта-Аны начали обрабатывать эти земли именно в этот период.

Мы располагаем интересным описанием Санта-Аны за 1782 г., принадлежащим отцу Морфи. Здесь его стоило бы процитировать³¹:

487

«Миссия Санта-Аны индейцев кересов отстоит от Санта-Фе, располагаясь от нее в 18 лигах к юго-западу. Она расположена на довольно высоком холме на склоне высокой горы, которая высится над пуэбло и портит пейзаж своим внушающим ужас видом. На расстоянии двух лиг

вокруг нее имеются лишь песчаные холмы, пастбища и несколько *sabine* (исп. *sabina* — "можжевельник казацкий"), которые жители используют для добывания дров. В округе нет ни одного фруктового или дающего тень дерева. Здесь дуют сильные ветра, а когда они прекращаются, наступает весьма неприятное затишье. И тем не менее климат здесь здоровый. На западе струится река, носящая здесь имя миссии, которую они привыкли называть Берналильо. Она безжизненна и наполнена соленой водой, поскольку ее испортила Рио-Саладо (исп. "соленая река"), с которой она соединяется прежде, чем достичь Сиа. Она поднимается к северу, пересекает горы долины, протекает через пуэбло Хемес, Сиа и Санта-Ана [омывая эти места, она пересекает их; в Рио-Саладо она впадает к югу от Санта-Аны], несколько уклоняясь к востоку. Земли, изначально выделенные индейцам в качестве полей, остались почти невозделанными — отчасти потому, что они перестали быть плодородными из-за того, что река со своими приливами покрыла их песком, и потому, что они недоступны для орошения. На границе с Берналильо и примерно в двух лигах от своего пуэбло они купили примерно 4300 вар земли. Из них 1500 вар они засеяли, а остальные оставили для пастбища, поскольку там растут тополя. Поскольку эти земли расположены на противоположном берегу реки, им требуются лодки³², чтобы пересекать ее, когда нужно пахать землю. Из-за этого они теряют много времени. Несмотря на это, в этом поселении жителей больше, чем в их столице Сан-Фелипе, поскольку в 1707 г. там было 340 человек, в 1744 г. — более 50 семей; в 1765 г. — 98 семей и 404 человека; в 1779 г. — 112 семей. Все они — индейцы».

Эпидемия оспы опустошила страну пуэбло в 1780—1781 гг. и привела к такому сокращению населения, что в

488

1782 г. Сайта-Ана была низведена до уровня приписного прихода миссии Сиа³³.

В июне 1819 г. жители Санта-Ана «попросили разрешения перенести их пуэбло на берега Рио-Гранде для того, чтобы быть ближе к их сельскохозяйственным угодьям... Результат этой просьбы... не зафиксирован»³⁴.

В октябре 1846 г. Сайта-Ану посетил лейтенант Д.В. Эб-ерт. Он обнаружил деревню «почти совсем пустой, поскольку все ее обитатели были в Ранчито, где они собирали кукурузу». Он сообщает, что «учитель испанской школы... учит в Санта-Ане детей индейцев»³⁵.

Находившийся в отряде Эберта художник сделал рисунок пуэбло Санта-Ана.

Несколько ссылок на Санта-Ану мы обнаружили в дневнике Джона Грейнера³⁶, который на протяжении нескольких месяцев 1852 г. возглавлял Агентство по делам индейцев: 7 мая «наиболее уважаемые люди из Сан-Фелипе пришли с жалобой на то, что люди из Санта-Аны захватывают их земли...» (с. 205). В пятницу 13 августа индеец из Санта-Аны появился в агентстве с просьбой разрешить отряду из 20 индейцев из Санта-Аны в Сан-Фелипе переправиться в страну команчей для торговли с ними. Разрешение было предоставлено (с. 236).

В 1879 г. полковник Джеймс Стивенсон из Бюро американской этнологии в Вашингтоне, округ Колумбия, в сопровождении этнолога Ф.Г. Кушинга (F.H. Gushing) и фотографа Д.К. Хиллера (J.K. Hillers) посетил Санта-Ану и собрал несколько образчиков (по большей части это были глиняные сосуды и каменные топоры³⁷). Мистер Хил-лерс сделал несколько великолепных фотографий; некоторые из них впервые опубликованы в этой монографии.

В 1881 г. Санта-Ану посетил капитан Джон Г. Бурк. Он дал описание пуэбло, которое, говорит он, «имеет все внешние признаки процветания»; описал церковь, кивы и несколько других вещей, а также составил список названий кланов. Поскольку наиболее важные его данные мы привели в различных соответствующих местах этой монографии, здесь мы их резюмировать не будем³⁸.

В 1890 г. специальный агент Генри Р. Пур сделал обзор многих индейских пуэбло Нью-Мексико. Примерно 50 лет назад он столь живо нарисовал картину Санта-Аны, что здесь мы приводим ее целиком³⁹.

489

«Мы покидаем Сиа, чтобы следовать по реке Хемес строго на восток по направлению к горной гряде Сан-диаа. Начиная от этого места почва вскоре становится песчаной и непахотной, а в Санта-Ане, в девяти милях ниже, — совершенно бесплодной. Обитатели этого поселка давно покинули эти земли в качестве летнего местопребывания и живут там только осенью и зимой.

Поселок состоит из двух улиц, идущих параллельно реке, а растущее на ее берегу единственное дерево — трехгранный тополь — это единственное дерево, которое можно увидеть на много миль в округе. На расстоянии полумили от поселка, к северу, плоскогорье поднимается до высоты 1200 футов. На его вершине скот находит для себя скудное пастбище. Скот бродит без пастухов, каждые два дня по тропинке крутого склона спускаясь на водопой. На несколько часов он остается в реке, а потом возвращается на другие безводные земли плато. К югу, за рекой, насколько хватает взгляда, расстилаются волнистые равнины нанесенных ветром песков, усеянные растущими кое-где низкорослыми кедрами и зачастую, во время песчаных бурь, образующие скопления из нескольких холмов. На этом участке земли хозяйничают койоты и гремучие змеи. Ведущая через него тропинка в Берналильо почти заброшена из-за перемещений почвы. В то время как племя обрабатывает свои земли ниже по течению Рио-Гранде, один человек вместе с посыльным отрягается губернатором охранять пуэбло. В это время они занимают себя тем, что изготавливают нити и мокасины. Нити изготавливают из коровьих сухожилий, аккуратно расщепляемых ногтем большого пальца. На сухожилие слегка плюют и обматывают его вокруг колена. Поселок состоит из двух улиц, тянущихся параллельно реке. В предместье расположены многочисленные хлевы из кедра, а рядом с ними — дом для гостей, самое удобное помещение в деревне. Здесь проводят свой досуг приезжие, а также содержатся под арестом те, кто нарушает порядок во время трапез или танцев. Церковь представляет собой больших размеров здание с некоторой претензией на архитектуру, а на ее колоколе выгравирована дата: 1710 г. Дома выстроены добротно и обычно состоят из двух этажей, но в то вре-

490

мя они были пусты. В тех двух домах, в которые я заходил, имелись располагавшиеся во всю ширину дома печи с двумя трубами. Полностью переселение происходит в марте. Мебель, кухонные принадлежности, стенные украшения, равно как орлы, собаки и необходимый для сельского хозяйства скот — все это перевозится на летнюю стоянку, располагающуюся восемью милями ниже. Остаются только кошки, которые наподобие изможденных призраков блуждают по крышам и пустынным улицам.

В угодьях Санта-Аны имеются две расположенные в полумиле маленькие деревушки. Каждая из них окружена фруктовыми садами, в которых произрастают персики, яблоки и сливы, а также имеются небольшие виноградники. Кукуруза здесь — одна из самых лучших на всем протяжении Рио-Гранде. Она растет на нескольких расположенных в стороне участках, причем границы индивидуальных владений отмечены с одной стороны. Мой гид показал мне собственный участок размером в 80 футов в ширину и 400 ярдов в длину; другие засеяли больше. Возделывалось около 750 акров. Для пастбища земли используется больше, чем это необходимо. Она орошается. Выше Санта-Аны река разделяется и едва заполняет два широких русла. Если бы на реке построили плотину, то одно русло вполне могло бы вместить всю ее воду, что позволило бы рекультивировать находящиеся в ней и соседствующие с другим руслом земли. На юге приобретенные земли подходят к поселку Берналильо. Девять лет назад на этой земле был построен первый мексиканский дом. Теперь их 11; их окружают 85 акров земли. У индейцев достаточно скота, а его большая часть пасется на большом участке, которым пользуются также сия и хемесы. У них имеется около 600 лошадей и 2 тыс. голов крупного рогатого скота, не считая 30 упряжек рабочих волов и 150 ослов. По пути из этого пуэбло к реке я встретил восемь повозок, запряженных четырьмя и шестью волами, каждая из которых везла по полтонны зерна. Большую часть урожая складывают в хранилища, где его вручную перемалывают зимой. Земельные угодья Санта-Аны составляют 17 000 361 акр».

491

Окружение и фон

Название «Тамайя» <Tamaya>. Кересанское название пуэбло Санта-Аны (или, как называют его большинство мексиканцев и индейцев региона, Сантаны) — Тамайя¹. Судя по всему, это очень старое название. Информаторы заявляют, что в доисторические времена, задолго до прихода испанцев, их предки жили в другом пуэбло, также называемом Тамайя, который они покинули после того, как переселились в то место, которое заселено сейчас. Первое упоминание названия Тамайи, которым мы располагаем, находится в датированном 1598 г. документе, написанном Онъате и названном «Покорность и вассальная преданность Вашему Величеству индейцев Санто-Доминго»² <исп. «Obediencia y Vassalaje a su Magestad por los Indios de Santo Domingo»>. Лейтенант Симпсон упомянул его во время своего путешествия по различным пуэбло в 1849 г.³ С тех пор об этом

документе упоминали Лоев, Банделье, Спинден, Харрингтон и другие⁴.

Адекватного перевода названия «Тамайя» до сих пор получить не удалось. Мои информаторы из Санта-Аны заявляли, что европейского эквивалента у него нет, что это «просто название».

Лингвисту Д.П.Харрингтону не удалось узнать, как оно переводится⁵. Информаторы-акома, работавшие с доктором Стирлингом, переводили название «Тамайя» как «место горного ущелья»⁶, однако к этому переводу следует относиться в некотором скептицизмом. Жителей Тамайи и они сами, и другие кересы называют Тамуаге (-ме, «народ [из]»)⁷.

Теванское название Тамайи — это «пуэбло в месте танца»⁸. Причина этого наименования неизвестна. Другие пуэбло дают Санта-Ане различные имена: ислета — Hweroi; хемес - Tudagi'i; пикурис — Ratutha; хопи, судя по всему, пользуются кересанским названием⁹.

Среда обитания. Старый пуэбло Тамайя (Санта-Ана) расположен на левом берегу реки Хемес примерно в восьми милях северо-западнее того места, где она впадает в реку Рио-Гранде, в гористой местности севера центральной части Нью-Мексико (широта - почти точно $35^{\circ}3'$; долгота — примерно 10 миль западнее $106^{\circ}30'$; высота —

492

примерно 5400 футов над уровнем моря). Топографическими отличиями являются каменистые столовые горы и песчаные равнины; имеется множество вулканических черт. Горы Хемес (максимальная высота — около 11 тыс. футов) расположены примерно в 15—20 милях к северу; горы Сан-диа (максимальная высота — около 10 600 футов) находятся на таком же расстоянии юго-восточнее.

Пожалование Эль-Ранчито расположено примерно в 10 милях юго-восточнее старого, первоначального, пожалования Санта-Аны на обоих берегах Рио-Гранде, однако деревни и обрабатываемые земли расположены исключительно на восточном берегу. На восточном берегу имеются плодородные земли, которые, конечно, обрабатываются. По обоим берегам реки имеются песчаные отмели, щелочные равнины и заросли кустарников (по большей части здесь растет тополь трехгранный). Высота Ранчитос — примерно 5050 футов над уровнем моря (высота Берналильо — 5040 футов).

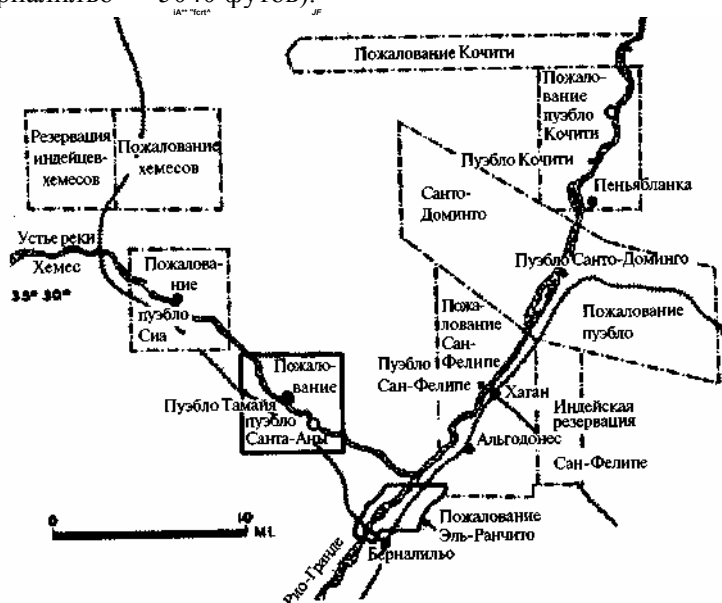


Рис. 1. Пуэбло Санта-Ана и его окрестности

Реки Хемес и Рио-Гранде большую часть года мелководны, а в течение нескольких месяцев они почти пересыхают. Однако в мае и июне они поднимаются, наполняемые таю-

493

щим в горах снегом. Большую часть времени ручьи остаются пересохшими, однако после июльских и августовских ливней они зачастую ненадолго становятся шумными и полноводными. Среднегодовое количество осадков в виде дождя — немногим более 8 дюймов, примерно треть которых выпадает в июле и августе — в «сезон дождей». Самые сухие месяцы — это декабрь, ноябрь, январь и февраль; на эти месяцы приходится чуть больше одной пятой ежегодного количества осадков. Примерно три четверти ежегодного количества осадков в виде снега (около семи дюймов) приходится на декабрь, январь и февраль. Среднегодовая температура — примерно 54° по Фаренгейту. Самые жаркие месяцы — июнь, июль и август (наиболее жаркий из них — июль).

Средние температуры для этих месяцев — около 71,74 и 72° соответственно. Диапазон температур для этих месяцев — примерно от 50 до 100°. Самые холодные месяцы—декабрь, январь и февраль со средними температурами около 34,34 и 38°соответственно. Диапазон температур для этих месяцев — примерно от 0 до 65° по Фаренгейту. Самая низкая из зафиксированных температур — 13°; самая высокая —102°¹⁰.

Средняя дата последних губительных заморозков весной (в Альбукерке и, как мы можем со всем основанием заключить, — в Ранчитос) — 13 апреля; средняя дата последних губительных заморозков осенью - 26 октября", что позволяет сезону роста длиться в среднем 196 дней. В Альбукерке, согласно Бюро погоды Соединенных Штатов, от 170 до 190 дней в году стоит «ясная» погода, от 110 до 120 дней бывают «частично облачными» и от 55 до 80 дней — «облачными». Атмосферное давление колеблется (в Альбукерке) от 29,16 до 29,94. Относительная влажность в 6 утра — 64—68; в полдень — 32—34 и в 6 часов вечера - 32—35 (Альбукерке)¹². Здесь часто бывает ветрено¹³, а иногда - чересчур. Самыми ветренными месяцами являются февраль, март и апрель (согласно данным для Альбукерке); на протяжении этих месяцев зафиксированная скорость ветра имеет диапазон от 53 до 63 миль в час. Однако в течение года средняя скорость ветра в час существенно не изменяется; в Альбукерке она составляет от 7,2 миль в час для августа до 9,8 миль в час — для апреля. Происходящие время от времени пыльные и песчаные бури очень раздражающе действуют на глаза и дыхательную систему. Однако в целом климат очень здоровый¹⁴.

494

Главными деревьями региона являются: сосна, ель и пихта в горах; можжевельник и кедр — в предгорьях и на столовых горах и трехгранный тополь — в долине Рио-Гран-де. Травы, юкка, кактусы и различные кустарники — вот типичные представители местной флоры¹⁵. Среди млекопитающих выделяются: олень, антилопа, пума, дикая кошка, медведь, барсук, койот, волк, лисица, кролик и белка; ареал обитания бизона лишь затрагивает страну пуэбло в северо-восточной части штата¹⁶. Среди главных птиц региона можно отметить ястреба, орла, пустельгу, воробьиную, сову, колибри, бегающую кукушку, голубя, лугового восточного трупяла, сороку, перепела, индеек в горах и уток в сезон¹⁷. Водятся здесь гоферные змеи, черные аспиды, гремучие змеи, кнотовидные змеи, полозы, свиноносые змеи и разного вида ящерицы, черепахи и жабы. Среди насекомых выделяются муравьи, мухи, бабочки, стрекозы и т. д.¹⁸.

В стране пуэбло имеется немного имеющих ценность полезных ископаемых. Никаких драгоценных металлов или самоцветов не обнаружено. Бирюзу добывают в Серильос (исп. «серные спички»; кересы называют это место «Куви-ми-кай», т.е. «Бирюза в доме») примерно в 20 милях к югу от Санта-Фе: ее широко используют в ювелирном деле; она играет важную роль в торговле. В этом же регионе добывают и уголь, но он никоим образом не влияет на жизнь разных пуэбло. Нефти здесь нет.

Помимо бирюзы и (в прежние годы) глины для гончарного дела жители Санта-Аны используют следующие полезные ископаемые: красную охру (окись железа, Fe₂O₃)¹⁹, называемую кересами уа-катса (она используется в качестве краски для лица и тела — обычно по случаю церемоний); малахит²⁰, местный зеленый основной карбонат меди, называемый то-скай, — используется для изготовления сине-зеленой краски для масок, повязок для рук и других церемониальных принадлежностей. Природную смесь магнетита и гематита можно, как говорят информаторы, обнаружить «в кусках, в горах». Затем ее довольно мелко размалывают, причем некоторые из частиц оказываются по форме зернистыми, а другие — слоистыми. Этот материал называют «стка-мун» (другие данные о нем содержатся в глоссарии); в качестве краски для лица он используется танцорами Опи, для танца Буйвола и, возможно, для других целей.

495

Физический тип. К несчастью, среди живущих ныне индейцев-пуэбло Нью-Мексико проводилось очень мало научных наблюдений и измерений²¹. Результатами каких-либо измерений для Санта-Аны мы не располагаем. А если так, то наши представления о физическом типе будут ограничены нашими собственными наблюдениями, которые далеко не адекватны.

Говоря вообще, можно сказать, что жители Санта-Аны довольно похожи на своих соседей-пуэбло в отношении роста, веса, цвета волос и кожи, черт лица (вкл. 2) — короче говоря, в общих физических характеристиках²². Телосложение мужчин — от умеренного до хрупкого; они хорошо развиты, но не мускулисты; у них маленькие руки и ноги, и в их внешности нет ничего грубого; с виду и по выражению их лица довольно женственны. Женщины хорошо сложены, однако в зрелые годы у многих из них появляются большие животы и они становятся тучными; их лица менее

выразительны, чем мужские, — у них вялое, довольно глупое выражение. И мужчины, и женщины отличаются стойкостью и весьма выносливы.

Язык. Жители Санта-Аны принадлежат к кересанской лингвистической группе, которая также включает языки акома, лагуна, сия, жителей Сан-Фелипе, Санто-Доминго и Кочити. Существуют значительные расхождения во мнениях относительно диалектических различий внутри кересанской лингвистической семьи. Оскар Лоев²³ и А.С. Гатшет (рукопись, 1025) уверяют, что имеются два диалекта, причем акома и лагуна относятся к западному диалекту, а восточные кересы — к другому. Банделье заявлял, что диалект Санта-Аны существенно отличается от того диалекта, на котором говорят в Сиа, и что между пуэбло Кочити и Санта-Аны имеется «столь большое различие, что люди двух деревень с трудом понимают друг друга. Гораздо больше аналогии между диалектами Санта-Аны и Акомы» («Final Report», 11, с. 193). Кертис тоже говорит, что «диалект Санта-Аны на диалект Акомы и Лагуны похож больше, чем речь других восточных кересанских пуэбло»²⁴. Доктор Д.П. Хар-ринггон говорит, что «язык Санта-Аны очень похож на язык жителей Кочити, Санто-Доминго и Сан-Фелипе и, возможно, на язык сия — хотя и несколько меньше»²⁵. Гатшет (рукопись, 558) утверждает, что диалекты Санта-Аны и Сиа

496

«идентичны». Не будучи лингвистом, я не осмелюсь строить предположений, однако склонен усомниться в том, что диалект Санта-Аны к диалектам Акома и Лагуны ближе, чем к диалектам других восточных кересов: к этому мнению я пришел на основе бесед с информаторами из различных кересанских пуэбло. Не считая кратких словников, составленных в XIX в. различными путешественниками и исследователями, единственные исследования кересанского языка, которыми мы располагаем, проводились Францем Боа-сом в Лагуне: это «Кересанские тексты» <«Keresan Texts»> и «Кересанский текст» <«A Keresan Text»>. Как это обычно бывает, жители Санта-Аны уверяют, что только они говорят по-кересански правильно, а присущая их соседям манера речи «немного не такая», т.е. неправильная²⁶.

В 1890 г., согласно правительственной переписи, только один житель Санта-Аны (а всего их было 253) мог говорить (а не читать или писать) по-английски²⁷; 218 человек (т.е. фактически все за исключением младенцев) могли говорить по-испански (но не читать или писать на этом языке)²⁸. В настоящее время почти все взрослые могут говорить по-испански в объеме, достаточном для того, чтобы вести обычный разговор²⁹. Почти все в возрасте от 10 до 40 лет могут говорить по-английски²⁹, однако многие из пожилых мужчин и женщин говорить по-английски не могут. Некоторые немного знают язык навахо.

Пуэбло Тамайя, или Санта-Ана, в настоящее время расположен на северном (левом) берегу реки Хемес, в нескольких милях к западу и северу от того места, где она впадает в Рио-Гранде. Здесь он располагается уже очень давно (возможно, с конца XVII в. — см. с. 483). Деревня окружена рекой Хемес с одной стороны и большой столовой горой — с другой: «Пуэбло почти прижат к скалистой стене обширной столовой горы Сан-Фелипе»³⁰. Таким образом, пуэбло был довольно хорошо защищен от врагов. Однако его местоположение способствовало также и изоляции, вследствие чего Санта-Ану посещали менее часто, чем почти любой другой пуэбло в Нью-Мексико³¹. Эта изоляция также способствовала консерватизму жителей Санта-Аны, что вело к сохранению их культуры.

Об устройстве деревни можно судить по чертежу на с. 498. Группы домов тянутся с востока на запад почти па-

497

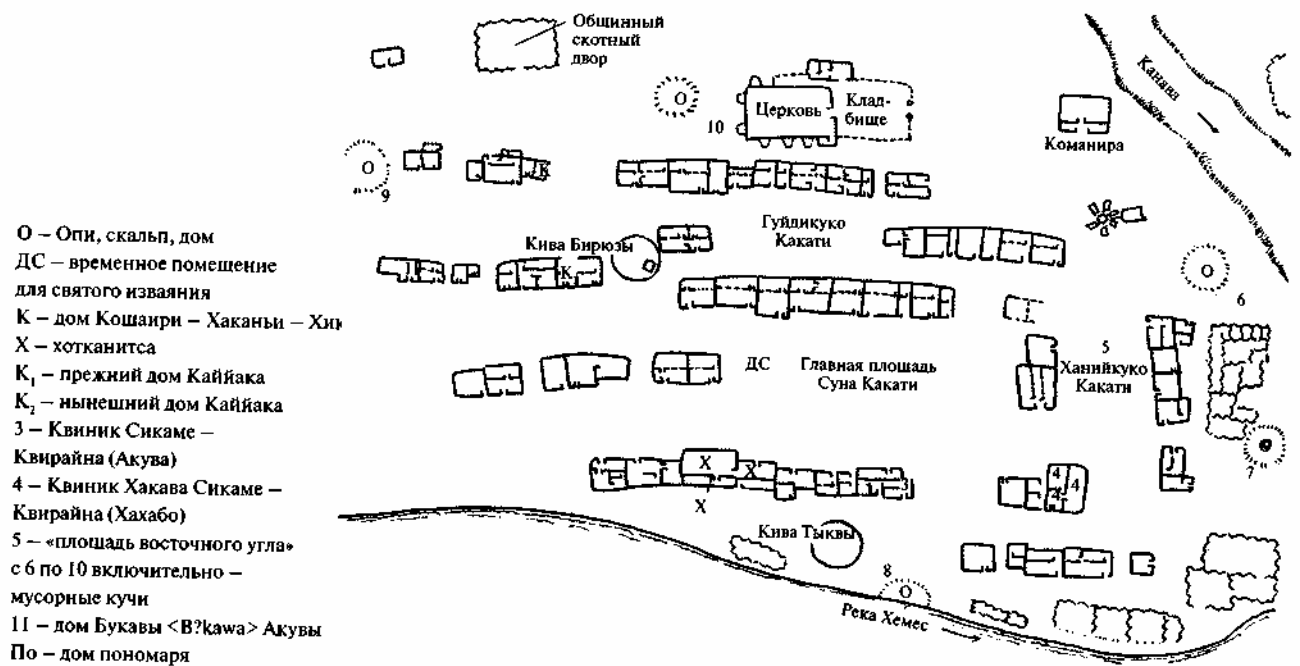


Рис. 2. Схема пуэбло Тамайя (сделана туземцем)

раллельными рядами, образующими улицы³². Имеются три площади (kakati); самая большая из них — это «средняя (si-na) площадь». Это — главное место танцев для проводимых вне помещений церемоний. К северу от нее расположена площадь «северного (Gyidi) угла (suko)», а на восточном конце деревни расположена площадь «восточного (hanyu) угла». На северной стороне расположена старая римско-католическая церковь, на кладбище которой жителей Сайта-Аны хоронили на протяжении десятилетий (а возможно, и веков). К востоку от церкви располагается команира (слово испанского происхождения) — строение, используемое правителем в качестве тюрьмы³³.

К югу от команиры располагаются водокачка и ветряная мельница, сооруженные Индейской службой Соединенных Штатов. Водокачка снабжает водой весь пуэбло; вода из водокачки не направляется, как в Сиа, по трубам в разные помещения деревни, и всем приходится ходить к водокачке за водой. До того как пробурили эту скважину, жителям, вероятно, приходилось пользоваться водой из реки, которая довольно солоновата³⁴, хотя им могла быть доступна и родниковая вода³⁵.

В разных местах по периферии пуэбло имеется пять мусорных куч³⁶ (номера 6, 7, 8, 9 и 10 на схеме пуэбло)³⁷. Эти мусорные кучи были освящены, и время от времени знахари совершают над ними обряд экзорцизма с тем, чтобы никакое исходящее от них злое влияние не повредило людям. Никому не позволяют выбрасывать мусор куда-либо помимо одного из этих отведенных для этого мест. В Санта-Ане уборных нет; по нужде люди ходят на скотные дворы, хотя многие довольствуются тем, что мочатся прямо в поселке, но за домом. Скотные дворы и «амбары» (возвышенные помосты на тесно стоящих друг к другу сваях, на которые наваливают солому или сено так, чтобы получилась крыша) расположены по краям деревни (особенно — на восточной стороне).

Имеются две круглые кивы³⁸, куда входят через крышу. Капитан Бурк в 1881 г. описывал их следующим образом³⁹:

«Имеются две estufas <исп. "печь", имеются в виду кивы>. Первая из них имеет 20 шагов в д. [диаметре]; часть ее расположена над землей, а часть — под землей —

499

10 фунтов вверх и 4 фунта вниз. Она круглая, сделана из положенного в глину камня, с внешней стороны оштукатурена, а изнутри побелена; хорошо освещена благодаря отверстию для лестницы и одному окну площадью в один квадратный фут. Оконный переплет изготовлен из маленьких кусочков дерева. Балки, имеющие один фут в диаметре, почернели от дыма и опираются на подпорки в 5 дюймов толщиной — отверстие Ота-а⁴⁰. Алтарь из глины. Вторая estufa во всех отношениях похожа на первую — за исключением того, что у нее два

отверстия Ота-а. Каждое из них — с небольшой olla. К выбеленной стене был прикреплен крест».

Сегодняшние кивы остались, несомненно, теми же самыми. Кива Тыквы стоит на самом берегу реки на южном конце пуэбло, а кива Бирюзы — в северо-западном квартале.

Различные церемониальные дома, комнаты знахарских и других сообществ находятся в блоках домов в различных частях деревни. Они не обособлены от других домов и по виду ничем не отличаются от всякого другого дома. Хотканитса, главная «общественная приемная» вождя поселка, о которой информаторы иногда говорили как о «доме советов», расположена в самом южном ряду домов. Ее три комнаты на схеме пуэбло обозначены буквой X. Другие церемониальные комнаты и дома (такие, как дома сообществ Охотников, Кошаре, Опи, Сикаме и т.д.) располагаются здесь среди групп домов, что указано ключом на нашей схеме пуэбло.

Все сегодняшние дома имеют только по одному этажу; прежде они были двухэтажными⁴¹. Когда дома ветшали, верхние этажи скорее сносились, чем ремонтировались по мере их разрушения, поскольку остатки старых стен все еще можно увидеть в верхней части домов. Недавно построенные дома состоят лишь из одного этажа. Все они построены из кирпича и оштукатурены изнутри и снаружи. У всех них плотные утрамбованные глиняные полы и плоские крыши. В некоторых случаях потолок делается из балок, покрытых ветками красивого кустарника, которые засыпаются землей; в нескольких домах используются пиленые доски, которые засыпают ветками кустарника и землей. Дома значительно различаются между собой по

500

степени «элегантности» и современности. Некоторые из них очень старые и грубые, а другие — довольно новые и комфортабельные. Состояние дома и его обстановка в некоторой степени зависят от благосостояния его обитателей и от их отношения к американской культуре (хотя в основном, я полагаю, от благосостояния).

Во всех домах имеется по одному (или более) современному окну⁴²; стекла вставлены в изготовленные на фабриках оконные переплеты. Почти во всех домах имеются фабричные двери, хотя в некоторых имеются «самодельные» двери из планок. Почти во всех домах есть печи с трубами; они неизменно располагаются в углу. В большинстве домов (если не во всех) имеются того или иного рода плиты для приготовления пищи; в некоторых домах есть плиты с духовками. Количество, разнообразие и качество мебели в разных домах различно. Однако почти в каждом доме имеется по крайней мере одна кровать (хотя в большинстве домохозяйств некоторые из его обитателей спят на полу); стол, за которым они едят, стулья и, возможно, комод с ящиками. Освещение создается керосиновыми лампами (некоторые лампы — с абажурами). На стенах можно обнаружить римско-католические картины, кое-где — распятия, фотографии членов семьи и друзей и, возможно, другие дешевые картинки. В некоторых домах около двери в стене имеется ниша, в которой хранится чаша с молитвенной мукой. Некоторые «задние комнаты» используются исключительно как кладовки; другие используются отчасти как кладовки, а отчасти — как кухни и столовые. На стенах этих комнат можно увидеть лук и стрелы в колчане из кожи пумы, некоторые несакральные церемониальные принадлежности, несколько початков кукурузы, ружье и т. д.

Фундаменты многих прежних домов можно увидеть в сегодняшнем пуэбло; информаторы заявляют, что пуэбло Санта-Ана был «гораздо больше». Однако сегодня имеются всего лишь несколько неиспользуемых и находящихся в руинированном состоянии домов⁴³.

Земли. Жители Санта-Аны, как и другие индейские пуэбло Нью-Мексико, несомненно, получили от испанской короны земельное пожалование, хотя «не было найдено никаких испанских документов, которые свидетельствовали бы о передаче пожалованных земель пуэбло ин-

501

дейцам Сайта-Аны»⁴⁴. Эти старые пожалования были обычно квадратными: отмерялись они от двери стоявшей в центре церкви и включали около 17 700 акров.

«После того как Нью-Мексико стал территорией Соединенных Штатов, главный землемер Нью-Мексико промерил земли для индейцев Санта-Аны и порекомендовал узаконить пожалование. Это было сделано конгрессом 9 февраля 1869 г., и 25 апреля 1883 г. индейцам был вручен патент на

землю площадью 17 360 акров»⁴⁵.

Однако эта земля была очень скудна и непригодна не только для земледелия, но даже и для пастбищ. Поэтому уже в начале XVIII в. жители Санта-Аны стали подыски-

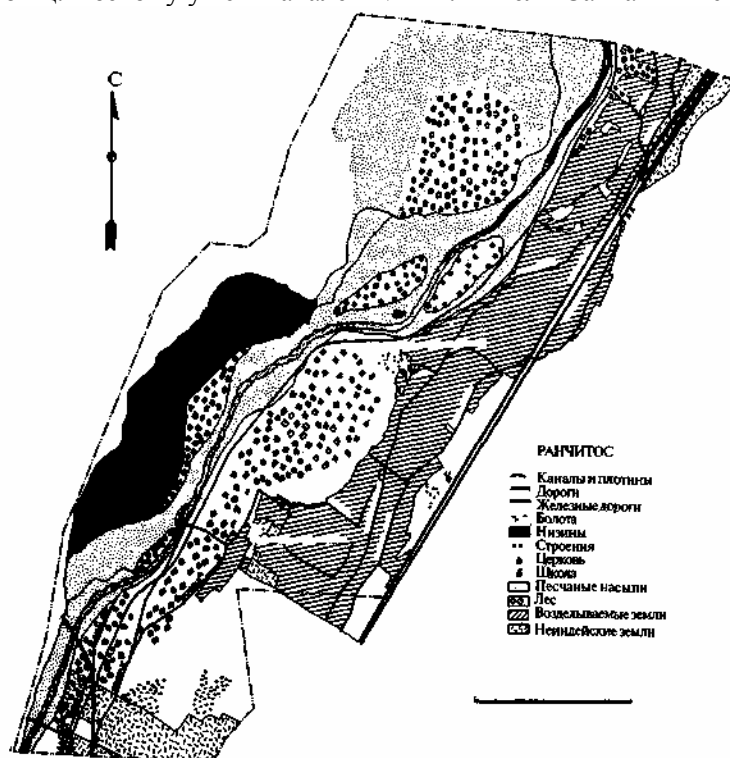


Рис. 3. Деревни и земли Ранчитос

502

вать себе другие, лучшие земли. Между 1709 и 1763 гг. они купили пять участков земли в долине Рио-Гранде, которые теперь включают так называемое пожалование Эль-Ранчи-то (рис. 3)⁴⁶. Они, очевидно, начали обрабатывать эти земли еще в начале XVIII в. В 1782 г., как мы видели (с. 488), отец Морфи поведал нам о том, что поля жителей Санта-Аны располагались строго к северу от Берналильо, но сами они продолжали жить в старом пуэбло Тамая.

В июне 1819 г. обитатели Санта-Аны «попросили разрешения перенести свой пуэбло на берега Рио-Гранде, чтобы жить поблизости от своих угодий». Однако «результат этой просьбы... не зафиксирован»⁴⁷.

Посетив обитателей Санта-Аны в 1881 г., капитан Бурк обнаружил, что их угодья расположены в Ранчитос, однако собранный урожай они перевозили в Тамаяю, где они жили осенью и зимой⁴⁸. В 1890 г., хотя жители Санта-Аны и «давно покинули... [старый пуэбло] в качестве места летнего обитания», они продолжали жить там на протяжении осенних и зимних месяцев — до времени начала весеннего сева⁴⁹.

Постепенно (и, возможно, все быстрее и быстрее) переселение в Ранчитос прогрессировало, так что теперь можно сказать, что обитатели Санта-Аны *живут* в Ранчитос и только возвращаются в старый пуэбло для проведения церемоний.

Почти со времени их первого появления на землях Ранчитос жители Санта-Аны начали споры со своими соседями о праве владения землей. В течение двух веков жители Санта-Аны и Сан-Фелипе спорили друг с другом о границах и владениях, и даже теперь «все еще остается нерешенным»⁵⁰ вопрос о 695 акрах земли, которые были куплены жителями Ранчитос и являлись участком, пожалованным жителям Сан-Фелипе. Споры о земле велись также и с мексиканцами, и некоторые из них все еще «остаются нерешенными».

В 1897 г. жители Санта-Аны обратились в суд по частным земельным претензиям с просьбой подтвердить их права на купленные ими в Ранчитос участки. 31 мая 1897 г. суд подтвердил их право на владение землей, и 18 октября 1909 г. Генеральный земельный отдел выдал им патент на земли площадью в 4 945,24 акра.

503

Подводя итог, мы можем сказать, что: 1) в XVII в. жители Сайта-Аны владели пожалованной им

землей площадью в 17 360 акров, располагавшейся по обе стороны от их пуэбло Тамайя; эта земля была непригодна для сельского хозяйства; 2) в XVIII в. они начали покупать хорошие сельскохозяйственные земли на восточном берегу Рио-Гранде, стали постепенно переселяться на новые земли и в конце концов покинули старый пуэбло, который они посещали только в связи с проведением церемоний.

Ранчитос. В Ранчитос имеются две деревни — северная и южная. Помимо них, имеется и небольшая группа домов около школы на шоссе (см. рис. 3). Дома в Ранчитос по своей конструкции очень похожи на дома в Тамайе. Однако они имеют тенденцию быть более «современными» — т.е. в отношении использования отделанной утвари, окон, потолка, мебели и т. д., — чем дома в старом пуэбло. Кроме того, они более приспособлены к обособленному, независимому от других, расположению, чем те скученные дома, которые имеются в Тамайе. Обстановка по сути та же самая — за исключением того, что в Ранчитос чаще, чем в Санта-Ане, встречаются такие новшества, как плиты, кровати, комоды и т.д. Старый пуэбло был очень компактным; «социальное расстояние» между индивидами было довольно маленьким, а в социальной психологии, как и в механике, чем меньше расстояние между движущимися частями, тем больше трение. С переселением в Ранчитос наметилась весьма отчетливая тенденция селиться на значительном расстоянии друг от друга. Здесь не только имеются две деревни с возникающей третьей, но и в расположении домов наблюдается гораздо больше индивидуальности, независимости, отъединенности, чем в старой Санта-Ане. И в высшей степени вероятно, что благодаря тому, что люди стали жить просторней, уменьшились (или имеют тенденцию уменьшаться) трения в пуэбло. Однако, с другой стороны, это движение в направлении индивидуализма, возможно, ослабляет сплоченность пуэбло как организации, и, в силу ослабления надзора со стороны пуэбло и менее строгих наказаний за проступки, это приводит к утрате индейской культуры и к приобретению навыков культуры американской.

В настоящее время большую часть года жители Санта-Аны живут у себя дома в Ранчитос и возвращаются в ста-

504

рый пуэбло только для проведения церемоний — в конце июня для празднования дня святого Иоанна и святого Петра, 26 июля — для празднования дня святой Анны, для проведения некоторых связанных со сбором урожая танцев осенью, для ноябрьского дня памяти усопших, для совершения рождественских и новогодних церемоний и для празднования Пасхи. Все важные религиозные принадлежности хранятся в старом пуэбло. В Ранчитос кив нет. Не бывает там и танцев — за исключением проводимых время от времени танца «команчей» или «кукурузного танца». Таким образом, старый пуэбло становится своего рода святилищем, местом сакральных церемоний, которое располагает к чувствительности, хорошему времяпрепровождению и празднованиям, — местом, изолированным и отрезанным от мира, тогда как Ранчитос — это весьма прозаичное, будничное место, каких в современном мире очень много: оно расположено поблизости от главной линии железнодорожной трансконтинентальной магистрали и большого шоссе, менее чем в часе пути от крупнейшего в Нью-Мексико города Альбукерке.

У нас совсем немного информации о постепенном переселении жителей Санта-Аны на земли, известные сейчас как «пожалование Эль-Ранчито» или, более по-домашнему, Ранчитос. Первое известное об этом упоминание содержится в относящемся к 1782 г. рассказе отца Морфи⁵². «Земли, изначально выделенные индейцам [Санта-Аны] для полевых работ, оставались почти неиспользуемыми — отчасти потому, что они были отняты, а отчасти потому, что река с ее разливами покрыла их песком, а орошение до них не доходит. На границе с Берналильо и приблизительно в двух лигах расстояния от своего пуэбло они купили примерно 4300 вар земли. 1500 вар из них они засеяли, а остальные земли оставили для пастбища, потому что они засажены тополями. Поскольку эти земли находятся на противоположной стороне реки [это, вероятно, Рио-Гранде. — Л.Э.У.], то им, когда нужно пахать, необходимы лодки».

Веком позже капитан Бурк «проехал через кукурузные поля Сантаны, большинство которых расположено на во-

505

сточном берегу Рио-Гранде»⁵³. Однако, вероятно, в то время домов для жительства там не было, поскольку, вернувшись осенью, Бурк увидел, как обитатели Санта-Аны на запряженных волами повозках перевозят свой урожай из Ранчитос в Тамайю. У них в Ранчитос могли быть (а вероятно, и были) небольшие летние убежища или кирпичные сторожки, которыми они пользовались во время работы на своих полях. Угроза набегов со стороны кочевых племен, сохранявшаяся даже и в

1880 г., привела, вероятно, к тому, что вдали от своего родного пуэбло жители Санта-Аны чувствовали себя небезопасно.

В 1890 г., хотя обитатели Санта-Аны «уже давно покинули... [старый пуэбло] в качестве места летнего пребывания», они, тем не менее, продолжали жить там на протяжении осенних и зимних месяцев — вплоть до времени весеннего сева⁵⁴.

Земледелие. Главными культурами в Санта-Ане являются кукуруза*, пшеница⁵⁵ и люцерна. Кроме того, там произрастают овес и, в довольно большом количестве, бобовые*, чили, тыквы*, арбузы и мускусные дыни. В доиспанские времена возделывались лишь помеченные звездочкой культуры. Выращиваются фрукты (такие, как абрикосы, персики и т.д.) и, возможно, различные огородные овощи⁵⁶. Почти вся выращиваемая на общинном поле кукуруза — это *Zea mays amylacea*. Однако говорили, что один человек выращивает попкорн, *Zea mays everta*.

Согласно информатору, табак в Ранчитос выращивает по крайней мере один человек — Хосе Лино, член знахарского сообщества Квиник Сикаме: он раздает его жрецам и сообществам для обрядового употребления. В августе 1934 г. я раздобыл образчик табака, выращенного на огороде в Ранчитос. Этот образчик был идентифицирован как *Nicotiana rustica* м-ром Волнеем Г. Джонсом, этноботаником музея антропологии Мичиганского университета, и был помещен на хранение в его коллекцию (№ по каталогу — 14 698). Летом 1936 г. мистер Джонс увидел выращиваемый в Ранчитос табак, который, по его мнению, можно классифицировать как *N. rustica*, и индеец из Санта-Аны сказал, что они повсеместно выращивают и используют табак именно этого типа. Наличие этого сорта табака в Ранчитос интересно по двум причинам. 1. На самом деле имеется

очень мало сви-

506

детельств того, что какой-либо разновидности табак когда-либо выращивался индейцами пуэбло Юго-Запада. 2. Удивительно обнаружить именно на Юго-Западе этот особый сорт *Nicotiana. N. rustica* произрастал в культурных ареалах Восточного Вудлэнда и Юго-Востока. Несколько видов *Nicotiana* произрастают в диком виде на Юго-Западе, однако наличие *Nicotiana rustica* в этом регионе прежде не фиксировалось. Предполагалось, что *N. rustica* происходит из Мексики и проникла на Юго-Запад «через юго-западную часть Техаса»⁵⁷. Так можно объяснить наличие этого вида в Ранчитос, где его выращивают. Можно с уверенностью сказать, что в последние десятилетия его завезли сюда из какой-нибудь восточной индейской резервации. Однако пока нельзя совершенно отвергать и возможность того, что он может быть реликтовым видом растения, изначально завезенного из Мексики⁵⁸.

Во многих пуэбло долины Рио-Гранде хлопок возделывался в доиспанские времена⁵⁹. Его использовали для производства тканей и для церемониальных целей. Его возделывание (за исключением его производства для церемониальных целей — для получения веревок для связывания молитвенных палочек; для того, чтобы в нетканом виде помещать его на верхушках некоторых масок качин и т.д.) давно прекратилось; в отчетах первых агентов Соединенных Штатов по делам индейцев о возделывании хлопка не упоминалось вовсе.

В августе 1934 г. автор этих строк добыл экземпляр хлопка из огорода в Ранчитос. Мистер Волней Г. Джонс из музея антропологии Мичиганского университета предположительно идентифицировал его как *Gossypium hopi*: он был помещен в коллекции этого музея (№ по каталогу — 14 695). В конце лета 1936 г. м-р Джонс увидел посадки хлопка в Ранчитос и собрал семена. Эти семена вместе с семенами, собранными автором этих строк, были посланы в Полевую станцию Отдела земледелия Соединенных Штатов в Сакатоне, штат Аризона, где с тех пор из этих семян ежегодно выращивались растения. Изучавший эти растения м-р Р.Г. Пиблес из Полевой станции определенно идентифицировал их как *G. hopi*⁶⁰. Таким образом, мы имеем все основания заключить, что выращиваемый теперь в Санта-Ане хлопок является скорее

507

реликтовым видом растения, которое культивировали туземцы, чем сравнительно недавним приобретением из хлопководческих штатов прибрежного региона Залива.

О ботанической природе хлопка, культивируемого в различных пуэбло Рио-Гранде, известно очень мало. Льютон сообщает о предоставленном миссис Матильдой Кокс Стивенсон образчике «*Espanola*» (исп. «испанская») из Нью-Мексико, который, по его мнению, является *G. Hopf*¹. Однако ничего не известно о том, где и когда был найден этот экземпляр и куда, если он сохранился, он был помещен на хранение. Парсонс сообщает, что хлопок все еще возделывается в Хемесе⁶² и в Ислете⁶³, однако до сих пор не появилось ни одного свидетельства об идентификации экземпляров из этих пуэбло. А если так, то наши образчики

из Санта-Аны являются единственными подлинными и полностью документированными образчиками для восточных пуэбло, о которых нам на сегодняшний день известно⁶⁴. В прежние времена виноград произрастал как в Санта-Ане, так и в других близлежащих пуэбло, где его использовали в виноделии⁶⁵. Сейчас кое-где все еще могут выращивать виноград, но теперь вина изготавливают совсем мало (если его и изготавливают вообще). В огороде в Ранчитос мистер Волней Г. Джонс видел участок, который был засажен амарантом (*Amaranthus paniculatus*). Это растение произрастает в диком виде, и у нас нет иных свидетельств того, чтобы восточные пуэбло его сознательно культивировали, хотя оно повсеместно растет в огородах хопи⁶⁶. Амарант в качестве зелени едят как в Санта-Ане, так и в других пуэбло. Во многих деревнях им пользуются для окрашивания вафельного хлеба, однако ничего конкретного о таком его использовании в Санта-Ане нам неизвестно. Согласно одному информатору, его семена используют для того, чтобы ловить «снежных птиц» и малиновок. Тот факт, что амарант, который м-р Джонс видел произрастающим в Ранчитос, рос в том же огороде, где и табак, наводит на мысль, что и амарант тоже мог быть предназначен для ритуального использования.

Жители Санта-Аны свои земли орошают и делают это вот уже много лет⁶⁷. Вода поступает из Рио-Гранде и рас-

508
пределяется по полям с помощью системы канав. В последние годы правительство Соединенных Штатов построило очень хорошую систему каналов, водокачек, шлюзов и т. д., что принесло индейцам большую пользу (см. вкл. 56).

Главными сельскохозяйственными орудиями остаются мотыга и лопата (последняя используется в основном при оросительных работах). Однако в ограниченных масштабах используются и некоторые современные машины: культиватор на конской тяге, косилка, машина для сушки сена, плуг. Самой же современной машиной в Санта-Ане является наиновейшая молотилка с работающим на бензине трактором. Старый способ обмолота можно описать следующим образом: зерно собирают и частями выкладывают в амбар с гладким глиняным полом, имеющий около 80 футов в диаметре. Затем по амбару кругами ходят пони и топчут зерно. Потом зерно отделяют от соломы и мякины: для этого сначала и то и другое подбрасывают вилами, причем солома и мякина отлетают, а зерно падает на землю. Потом зерно с оставшейся мякиной кладут в большие сита для веяния, которыми энергично трясут до тех пор, пока не отлетит оставшаяся мякина. Говорили, что первая в Санта-Ане молотилка принадлежала одному человеку — Хосе Лино. Однако теперешняя молотилка принадлежит всему пуэбло, который пользуется ею сообща. Ее купили на деньги, которые пуэбло получил в качестве компенсации от Земельного отдела пуэбло. Заботиться о молотилке и управлять ею были назначены два человека: из казны пуэбло за услуги им ежедневно выплачивали 2 доллара. С помощью этой машины может молотить свое зерно каждый фермер, выплачивая за это одну десятую часть своего зерна. Собранное таким образом жителями пуэбло зерно продавалось, а деньги поступали в общую казну.

Жители Санта-Аны до некоторой степени практикуют чередование посадок, сажая на своих полях попеременно то кукурузу, то пшеницу, то люцерну, однако не похоже на то, чтобы это делалось систематически, согласно принципу. В течение нескольких десятилетий правительство Соединенных Штатов нанимало специалистов, чтобы они обучали индейцев-пуэбло более совершенным методам

509
ведения сельского хозяйства. Согласно отчету директора за 1930 г., «у нас имеются один агент по развитию земледелия, два агронома и два скотовода на десять обслуживаемых нашим агентством пуэбло: их обязанностью является работать с индейцами и осуществлять программы и проекты, содействующие их успехам в ведении сельского хозяйства»⁶⁸. Согласно индейцам, от этих правительственных служащих им было мало пользы; они говорят, что служащие или увиливают от исполнения своих обязанностей, или некомпетентны. С другой стороны, правительственные агрономы заявляют, что индейцы упрямо держатся своих старых обычаев и зачастую считают услуги правительственных специалистов по сельскому хозяйству чем-то вроде неуместного вмешательства. Мы полагаем, что справедливы следующие выводы: 1. В утверждениях как индейцев, так и правительственных служащих содержится немало правды. 2. Однако, несмотря на

это, в сельском хозяйстве индейцев-пуэбло отмечаются и определенное сотрудничество, и прогресс.

Мы располагаем некоторыми цифрами, свидетельствующими о площади возделываемой в Санта-Ане земли и количестве собираемого там урожая. Однако мы не считаем, что эти цифры очень точны. Собирать статистические данные в различных пуэбло — дело очень трудное. Как в 1864 г. заметил агент Джон Уорд, «невозможно сколько-нибудь достоверно оценить количество [выращенного урожая]. Самое большее, на что способны эти крестьяне, — это сообщить количество *carrita* <исп. "тележечки"> (телег), нагруженных тем, что они собрали в поле, а *carritas* <исп. мн. ч.>, как вы понимаете, бывают самых разных размеров и самых разных форм. Никому никогда не приходит в голову подсчитывать количество собранного им урожая»⁶⁹. Такая же ситуация преобладает и в настоящее время. И тем не менее мы предлагаем следующие данные — постольку, поскольку они могут иметь цену.

В 1900 г., согласно отчету агента по делам индейцев, жители Сайта-Аны обрабатывали 1182 акра земли. Они собрали 5921 бушель пшеницы, 5561 — кукурузы, 14 — бобов, 55 — гороха, 143 тонны сена и 5058 фунтов винограда⁷⁰. В 1930 г., согласно правительственному отчету⁷¹, жители Санта-Аны обрабатывали 667 акров орошаемой земли. Это составляло 510

2,8 акра на человека — согласно содержащимся в том же отчете цифрам численности населения. Для сравнения: жители Сан-Фелипе имеют по 3 акра на душу населения, сия — по 1,9 акра и жители Санто-Доминго — по 1,7 акра. В этом отчете приводятся цифры, свидетельствующие о стоимости (в долларах) собранного урожая. Хотя они и мало что говорят, но выражают относительные количества: мука — 3000\$, кукуруза — 5250\$, люцерна — 600\$, бобы — 0\$ [что, вероятно, означает только то, что исследователь не учел эту культуру, поскольку бобы выращивались всегда], овес — 288\$, огородные овощи — 750\$.

Скот. До появления испанцев скота каких-либо пород у индейцев-пуэбло не было; единственным их домашним животным была собака. С приходом белого человека индейцы завели лошадей, крупный рогатый скот, ослов, овец, коз, свиней и кошек.

Когда обитатели Санта-Аны все еще жили в старом пуэбло и перевозили свой урожай из Ранчитос, у них было очень много волов, на которых они обычно перевозили выращенное. Бурк видел около сотни волов одновременно; из них для этой цели была составлена вереница более чем из 20 повозок и телег⁷². В качестве тягловых животных волы уже не используются: они заменены лошадьми.

В рассказе о стычке с навахо (см. главу «Война») нам сообщали о людях, которые пасли в поле овец. Это единственное имеющееся у нас упоминание об овцах или козах, которых держали жители Санта-Аны. Теперь их не держат; ни в одном из приводимых ниже перечней о них не упоминается.

Лошадей здесь держат. На них ездят верхом, их впрягают в повозки и, в ограниченных масштабах, в плуги и культиваторы. Пасутся они в общинном стаде (см. «Должностные лица», «говатканы»). В настоящее время (в 1935 г.) ослов жители Санта-Аны не держат. Крупный рогатый скот держат ради мяса и шкур; коров здесь не доят. Имеется только несколько свиней.

Следующие данные о принадлежащем жителям Санта-Аны скоте мы приводим для нескольких периодов. Цифры не очень точны, что, по всей вероятности, объясняется трудностью получения информации от индейцев⁷³, а также еще большей трудностью подсчета скота на пастбище.

511

	1864 г. ⁷⁴	1885 г. ⁷⁵	1890 г. ⁷⁶	1900 г. ⁷⁷	1930 г. ⁷⁸
Лошади	130	200	600	459	92
Мулы	15			54	
Ослы	93	100	150	158	
Крупный рогатый скот	140	350	2000	261	400
Волы	60		60		
Овцы		1000			
Козы					
Свиньи	15			7	20

Жители Сайта-Аны очень сетуют на отсутствие хороших пастбищных земель. «Мы, пуэбло,

— заявляли в 1931 г. жители Сайта-Аны на слушаниях подкомитета сената Соединенных Штатов⁷⁹, — не получили никаких пастбищных земель. У нас имеется кое-какой скот, примерно 300 или 500 голов крупного рогатого скота, и имеющихся у нас пастбищ не хватает... мы хотим больше земли для выпаса нашего скота».

Птица. В доиспанские времена во многих пуэбло держали индеек — в первую очередь (если не исключительно) ради их перьев, которые использовались для изготовления накидок и для молитвенных обрядов. Бурк утверждал (в 1881 г.), что у жителей Санта-Аны было «множество индеек». Теперь их не держат. Однако они в небольших количествах держат кур — ради их яиц и мяса, хотя яйца и курятина составляют лишь очень незначительную часть их рациона.

Птицы в клетках. Время от времени здесь держат попугаев из Мексики: одновременно их во всем пуэбло бывает один-два, а иногда — и вообще ни одного. Их держат ради перьев. Когда автор этих строк прибыл в Санта-Ану впервые, одна тамошняя семья держала попугая. Они утверждали, что держат его вот уже много лет, около двадцати пяти. Один информатор сказал, что когда эта птица умерла, «они устроили ему точно такие же похороны, как если бы они хоронили знахаря».

Орлов держат живыми в клетках. В 1881 г. Бурк насчитал их четыре или пять; теперь их только два или три⁸⁰. Их держали ради перьев. Их добывали в гнездах, когда они были еще птенцами, или ловили в силки — «ловили их

512

как только могли». Их держат до тех пор, пока они не умирают. Насколько нам известно, ни для каких ритуальных целей они не используются.

Гончарное дело. В настоящее время жители Санта-Аны никакой глиняной посуды не изготавливают и вот уже много лет этим не занимаются. Однако есть несколько старых женщин, которые утверждают, что в молодости они делали глиняную посуду. Дорсей сообщает, что около 1900 г. в Санта-Ане «все еще изготавливалось довольно много глиняной посуды»⁸¹. В 1881 г. Бурк писал: «Жители Сантаны изготавливают необычайно большие, красивые ollas <исп. мн. ч. "котелок, горшок" > и миски»⁸².

Имеется два заметно различающихся типа кересанских гончарных изделий. 1. Гончарные изделия из Кочити и Санто-Доминго, имеющие кремового цвета тускло-желтый наружный слой. 2. Имеющие беловатое покрытие сосуды из Сиа <Tsia>, Санта-Аны, Акомы и Лагуны, обладающие, однако, своими собственными характерными признаками, благодаря которым исследователь получает возможность различать продукцию каждого пуэбло⁸³. Сосуды из Санта-Аны и Сиа похожи — по используемой для их производства глине, по своим формам, покрытию и краскам. Иногда они схожи между собой по декоративным мотивам (а особенно если речь идет о более простых), однако в целом декор изделий из Санта-Аны весьма отличен от декора сосудов из Сиа. Гончарные изделия Санта-Аны Чепмен описывает следующим образом⁸⁴:

«Сосуд покрыт беловатым слоем, который от употребления становится более тонким и прозрачным, и через него все больше и больше начинает просвечивать красная глина самого сосуда. Преобладающие элементы декора раскрашиваются в красный цвет, а зачастую частично или полностью лишены окаймляющих рисунки черных контуров, что характерно для гончарных изделий из других пуэбло».

Вязание. В 1881 г. капитан Бурк сообщал, что «жители Санта-Аны и Сан-Фелипе вяжут из шерсти чулки, кушаки и подвязки»⁸⁵. Однако теперь в Санта-Ане ничего не вяжут, не ткут и не плетут — ни тканей, ни корзин.

513

Говорили, что некоторые ткани для церемониального использования они покупают у хопи, а корзины приобретают у апачей.

Оленья кожа. С незапамятных времен жители Санта-Аны, равно как и других пуэбло, изготавливали одежду из кожи. Одежду из оленьей кожи делают и в наше время; эта кожа используется для изготовления верхней части мокасин (в настоящее время подошвы делаются из коровьей кожи; прежде они изготавливались из шкуры буйвола), ноговиц и некоторых других изделий — таких, как маленькие кисеты для молитвенной муки или растительных снадобий, оболочки для головок барабанных палочек и т.д. Ниже приводится описание того,

как теперь в Санта-Ане обрабатывают оленью кожу.

В течение двух дней оленью кожу вымачивают в воде. Затем ее кладут на наклонно установленное бревно и с помощью коровьего ребра соскребают с нее волосяной покров. Коровье ребро используется потому, что у него тупые края, которые не порежут и не оцарапают кожу; ребро держат обеими руками и обеими же руками, как столярным рубанком, им скребут. Когда волос на шкуре не останется, ее оставят сушиться. Варят мозги некоторых животных и тщательно втирают их в кожу; иногда с мозгами смешивают измельченные семена хлопка. После этого шкуру оставляют примерно на два дня, чтобы жир мог впитаться. Потом в течение примерно одного дня шкуру снова вымачивают в воде. Вынув ее из воды, ее вешают на горизонтальный шест так, чтобы оба ее конца свисали вниз приблизительно одинаково. Шкуру выкручивают, чтобы выжать из нее воду. Затем шкуру трут о бревно или брусок. Потом ее опять оставляют сохнуть. Затем ее обрабатывают камнем, чтобы сделать мягче: один конец шкуры кладут на землю, а сверху кладут плоский гладкий камень, на который изо всех сил давят ногами. Потом шкуру из-под камня убирают. Таким образом обрабатывают всю шкуру — сначала ногами, а потом руками, чтобы сделать ее гладкой и гибкой. Края шкуры увлажняют, а затем отбивают дубинкой на гладком камне.

Некоторые, чтобы дубить оленьи шкуры, пользуются корой, но идентифицировать ее было невозможно⁸⁶.

514

«Они всегда оставляют немного оленьей шерсти на лапах, в хвостовой части или вдоль хребта, чтобы показать, что это и на самом деле был олень».

Работы по металлу. В настоящее время в Санта-Ане немного занимаются серебряным делом (изготавливают кольца и серьги) — один пожилой человек по имени Хосе Рей Ибо и молодой человек Дэвид Кристоаль. Очевидно, что жители Сайта-Аны никогда много этим делом не занимались, довольствуясь тем, что поделки из серебра они приобретали у других народов — в частности, у навахо.

Несмотря на то что в течение нескольких лет в правительственных школах-интернатах велось обучение механическим ремеслам, в настоящее время в Санта-Ане кузнечного дела фактически не существует. Их лошади не подкованы, а те работы по металлу, которые приходится делать, делаются где-нибудь в другом месте (в основном в Берналильо).

Одежда. В повседневной жизни мужчины носят рубашки, брюки и ботинки⁸⁷, приобретаемые в магазинах белого человека. Многие носят шляпы, хотя многие носят только косынки.

Некоторые пожилые мужчины по привычке носят на левом запястье тяжелую кожаную гарду для защиты от тетивы лука. Праздничный костюм обычно изготавливается в пуэбло вручную: это ярких цветов рубашка, пижамного типа штаны (зачастую с рисунком ярких цветов), доходящие до колен красноватые мокасины, яркая головная повязка из нового шелка (предпочтительно красная, хотя популярны здесь и зеленые), серебряные с бирюзой серьги, ожерелья из серебра, бирюзы или каменных либо коралловых бусин, браслеты и кольца из серебра и бирюзы. На щеках многих стариков, прямо под глазами, наискось нанесены полосы из красной охры.

У нас нет статистических данных об их прическах, однако мы полагаем, что не ошибемся, если скажем, что только немногие молодые люди старше тридцати лет коротко стригут свои волосы по моде белых людей. Волосы они носят или распущенными, или собирают их в хвост, доходящий до воротника рубашки. Те, у кого волосы длинные, подвязывают их «петлей» (вкл. 2) с помощью уз-

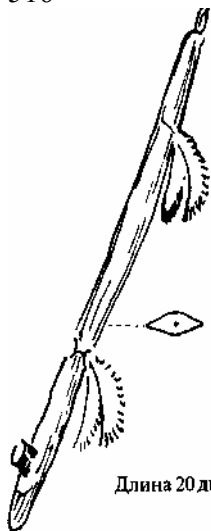
515

кой красной плетеной ленты или белой хлопчатобумажной веревки. Мальчики и многие юноши носят короткие волосы. Усы носит только один мужчина, Хосе Гарвино Лухан; бород ни у кого нет. Мужчины не бреются⁸⁸, но выдергивают волосы из своих редких бород с помощью широких металлических пинцетов.

Повседневная женская одежда состоит, как правило, из готового, купленного в магазине платья и американской выделки ботинок и чулок. Шляп они не носят; они или не покрывают голов, или носят шали. Праздничная одежда немногим отличается от повседневной — за исключением того, что она изысканнее по качеству и обычно новая. Иногда они носят мокасины и ноговицы. Старомодное темное вязаное платье без рукавов, оставляющее левое плечо голым, они носят редко (разве что во время

маскированных танцев, конкретных данных о которых у нас нет). По случаю праздников они надевают довольно много украшений — ожерелья, бусы, браслеты и кольца из серебра и бирюзы. Автор этих строк никогда не видел, чтобы женщины Санта-Аны когда-либо пользовались румянами, губной помадой или пудрой. Длинные волосы за спиной они оставляют распущенными, по бокам их подстригают, а на лбу оставляют челку. Длинные волосы они подворачивают и завязывают «петлей». Маленькие дети часто носят одежду, выдаваемую им в правительственных школах: маленькие девочки носят платья, а маленькие мальчики — комбинезоны. Одежда, как правило, кажется на несколько размеров больше.

Еда и приготовление пищи. Значительную часть употребляемого в пищу жители Санта-Аны выращивают сами, хотя много продуктов они также покупают в магазинах в Бернали-льо (а теперь благодаря хорошим дорогам и автомобилям — и в Альбукерке). В основном из продуктов они покупают пшеничную муку, сахар, сало и кофе. Покупают они и консервы, однако ассортимент покупаемых ими продовольственных товаров весьма ограничен⁸⁹ и сводится к вышеперечисленным наименованиям. В значительных количествах они выращивают и потребляют зерно и кукурузу — в той или иной форме. И зерно, и кукурузу они отвозят для помола на мельницы, находящиеся за пределами резервации, и расплачиваются за помол натурой. Из пшеничной муки они пекут большие бу-



Длина 20 дюймов

ханки в ульеобразных кирпичных печах вне дома. Кукурузу готовят разными способами. Изготавливают кукурузные лепешки и вафельный хлеб (матсиньи). Последний складывают, а не скатывают, как это делают хопи, делая из него похожие на магазинные булочки, или брикеты, имеющие примерно 5 дюймов в ширину и 9 дюймов в длину. Вафельный хлеб бывает — в зависимости от красителя — темно-красным, желтым или шиферно-серым. Арбузы и тыквы, как только их принесут с полей, складывают в кладовые, чтобы есть их зимой. Фрукты высушивают и складывают на хранение, чтобы потом их тушить. Оленина и ин-Ри^c-4. Деревянная трубка, ко-дюшати́на, если их удастся добыть [^]RU¹⁰ [^]>^m ^m*^{*}TMGM* W* во время сезона охоты осенью, <P^{ИС1} местного художника) считаются очень ценной пищей. Также время от времени они едят кроликов, перепелов и некоторых других птиц. Говорят, что рыбу едят редко; сообщают, что индейцы к ней отвращения не испытывают⁹⁰, но в реке она водится не в изобилии.

Главными блюдами, судя по всему, являются «тушеное» и хлеб. «Тушеное» делается из баранины или говядины, сваренной с рисом, лапшой, картофелем или чили, — в последнем случае образуется красноватая и необычайно «горячая» смесь. Мясо иногда и жарят, но, судя по всему, чаще всего его едят именно тушеным. Часто едят вареный рис с изюмом. Обычным десертом (когда десерт подают) бывают печеные фрукты, приготовленные либо из местных сушеных фруктов, либо из фруктов консервированных, или сладкий пудинг. Кофе, как правило, употребляют при каждом приеме пищи; его почти всегда пьют с сахаром, но обычно без молока. Жители Санта-Аны коров не доят и молока не пьют, хотя отвращения к нему не испытывают. Покупают также и консервированное молоко — или для добавления в кофе, или для использования в кулинарии. Сливочным маслом широко не пользуются.

517

Ниже приводятся рецепты, используемые при приготовлении некоторых «старинных» блюд. G'awacGoya. Положите кукурузу или пшеницу в воду, где она должна отмокать до тех пор, пока не прорастет. Потом выньте ее из воды и высушите; обжарьте ее в муке; поставьте на огонь большой глиняный горшок, налив в него совсем немного воды. В другом сосуде муку и воду смешайте до образования умеренно густого теста, а потом переложите его в стоящий на огне горшок.

Продолжайте помешивать, потому что содержимое горшка может выкипеть. После того как эта масса в течение какого-то времени покипит и больше не будет выказывать признаков повторного закипания, закройте горшок крышкой и плотно замажьте ее глиной. Оставьте горшок на всю ночь на очень медленном огне. На следующее утро еду можно есть. Она имеет желеобразную консистенцию.

Stereka. Первые три этапа будут такими же, как и при приготовлении *GawacGoya*. Потом муку (вместо того, чтобы ее варить) смешайте с водой до образования густого теста, сформируйте из него маленькие пирожки или булочки, заверните каждый из них в две оболочки кукурузного початка — одну сверху, а другую снизу — и испеките их в [находящейся вне дома кирпичной] печи [потопа].

A'BiGoya'n'i. Соберите несколько листьев и цветов растения, называемого «капо» (*Pectis* — исп. шпопсШо). Аккуратно промойте их, чтобы удалить пыль и песок. Высушите их, а потом зажарьте в муке. Смешайте эту массу с небольшим количеством кукурузной или пшеничной муки и добавьте немного соли. Раскатайте толстое тесто, сделайте из него маленькие пирожки, заверните каждый из них в две кукурузные оболочки и испеките их в печи.

Ha'Di. Очищенную кукурузу варите до тех пор, пока не повалит пар. Выньте ее из воды и тщательно высушите. Слегка поджарьте ее в широком сосуде с носиком, пока она не станет коричневатой. Потом охладите и обжарьте в муке. Теперь она готова к употреблению в пищу.

Иногда ее смешивают с кофе. А иногда ее используют отдельно, но готовят и пьют как кофе.

Yaom mic'tai (известняковая зола). Готовится обжигом известняка. Зола смешивается с пшеничной мукой при приготовлении «матсинис», «бумажного хлеба».

518

Прием пищи. Еду, как правило, подают на стол, застеленный клеенкой. Кушанья едят из больших суповых тарелок (для тушеной пищи они удобнее, чем мелкие тарелки). Около каждой тарелки кладут большую ложку и вилку, но ножа зачастую не кладут. Хлеб ломают, макают в тушеное мясо с гарниром и едят; иногда кусок хлеба используют в виде своего рода ложки, чтобы подбирать мясо и черпать суп и так все это доносить до рта. Судя по всему, у них не в обычае засиживаться за едой, даже и по вечерам; во время еды разговаривают мало; кажется, что главное дело тут — есть, пока не закончишь.

Всякого, кто постучит в дом во время еды или незадолго до нее, сразу же пригласят сесть за стол с домашними. Гостей не из пуэбло всегда, когда они приходят, кормят — независимо от времени.

Курение. Помимо церемоний, большинство мужчин и юношей⁹¹ курят табак для удовольствия. Говорили, что одна или две молодые женщины время от времени тайно покуривают сигареты, но если не считать этих исключений, ни одна женщина не курит. В основном курят именно сигареты; большинство мужчин скручивают их сами. Табак и бумагу покупают в магазинах. Только один или два мужчины курят трубки⁹². Жители Санта-Аны очень редко покупают сигары, но мало кто из мужчин откажется, если ему их предложить. Как удалось установить автору этих строк, индейцы-пуэбло дым в легкие не вдыхают. Однако они пыхтят до тех пор, пока сигареты не станут совсем короткими; обычно сигарету они держат между большим и указательным пальцами, а не между указательным и средним. Когда курильщику предложат огонька, он почти всегда возьмет протянутую спичку и скорее зажжет ее сам, чем позволит кому-то зажечь для него сигарету⁹³. Многие мужчины обычно сигарет с собой не носят, но, судя по всему, способны выкурить почти неограниченное их количество, когда они для них доступны. Автор этих строк часто замечал, что старики, которые или не могли, или не хотели с ним говорить, тем не менее охотно принимали предложенную сигарету. Но это, однако, не изменяло их поведения.

Питье. До появления испанцев индейцы-пуэбло не пили ни пива, ни каких-либо алкогольных напитков. В

519

XIX в. они пили вино, изготавливаемое из их собственного винограда. Этот обычай был заимствован у испанцев и мексиканцев. От вина они не пьянели. О пьянстве среди пуэбло мы услышали только после того, как началась американская оккупация: это стало результатом употребления виски. Но даже и тогда пьянство было очень мало распространено⁹⁴, поскольку индеец-пуэбло и по своему характеру, и по культуре испытывает неприязнь к подобного рода излишествам⁹⁵ и смотрит на пьянство с отвращением и неудовольствием, если не с ужасом⁹⁶.

И тем не менее время от времени пьянство имеет место — а особенно среди некоторых юношей, «которые думают, что это изысканно», как выражаются другие. Как это принято в среде их белых собратьев, напиваются здесь обычно по праздникам и выходным. Если судить по тем

многочисленным случаям, свидетелем которых был автор этих строк, большинство пьющих мужчин, когда они пьют, не выказывают ни вкуса, ни рассудительности, ни сдержанности. Никакой алкогольный напиток, даже и домашней выделки кукурузная водка — *mula blanca* (исп. «белый мул»), как они обычно ее называют, — не считается слишком скверным, чтобы его нельзя было пить. Среди покупаемых в магазинах алкогольных напитков предпочтение отдают более дешевым маркам. Юноши вливают в себя алкоголь до тех пор, пока не напьются, — что, как правило, не занимает много времени. Обычно после этого они становятся шумливыми, болтливыми и довольно задиристыми⁹⁷ и пользуются случаем, чтобы, не сдерживаясь, поупражняться в американском сквернословии. Это они делают без всякой меры и в присущем только им стиле. Обычно они хвастаются, обещая нагнать страху на всех и вся, и так продолжается до тех пор, пока их не заставят замолчать родственники или друзья или пока губернатор не поместит их в «кутузку» (команиру). Следующий эпизод был рассказан информатором: «Жил-был мальчик [т.е. юноша], который был хорошим боксером и борцом в индейской школе в Альбукерке. Возвращаясь домой, он обычно напивался и затевал с кем-нибудь драку, и его избивал. Однажды, когда он собирался это сделать, на него прыгнули четыре парня и устроили ему хорошую взбучку. Потом они пошли к отцу

520

этого парня и рассказали ему, что и почему они сделали. Отец ничего не сказал. После этого этот парень, когда он напивался, больше уже ни с кем не дрался».

Население. Ниже я приведу цифры численности населения Санта-Аны в разные периоды: 1790 г. — 356 человек; 1809 г. - 550; 1850 г. - 399; 1860 г. - 316; 1864 г. - 298⁹⁸; 1879 г. - 342⁹⁹; 1890 г. - 253¹⁰⁰; 1934 г. - 242¹⁰¹ человек. Хотя эти цифры, возможно, и довольно точны, однако чересчур им доверять не следует. Как это давно заметил Банделье, «в Санта-Ане... люди становятся необыкновенно подозрительны, если речь заходит об их подсчете... почти невозможно получить достоверные цифры»¹⁰².

Здоровье. На протяжении всего прошлого века и половины позапрошлого в различных пуэбло региона Рио-Гранде было много эпидемий. В 1780—1781 гг. в Санта-Ане и в других пуэбло свирепствовала особенно жестокая эпидемия оспы; она привела к столь существенному сокращению населения, что приход Санта-Аны из миссии стал приписной церковью¹⁰³. Веком позже правительственный агент по делам индейцев сообщал (в 1883 г.), что «оспа здесь [в Санта-Ане] была, но уже совершенно исчезла»¹⁰⁴. Весной 1898 г. оспа свирепствовала в Ислете, а летом она захватила пуэбло Сандиа и Санта-Ану¹⁰⁵. В сообщениях агентов по делам индейцев за последние десятилетия XIX в. часто говорилось об эпидемиях дифтерии и губительном действии туберкулеза. В отчетах агентов по делам индейцев мы не обнаружили никаких упоминаний о венерических болезнях среди пуэбло. Наши информаторы из Санта-Аны заявляют, что они могут вспомнить только одного человека из их среды, у которого была гонорея. Насколько нам известно, ни одного случая сифилиса зафиксировано не было.

На протяжении многих лет ни одного случая оспы среди различных пуэбло отмечено не было. В 1918 г. очень много людей умерло от воспаления легких: информаторы говорят, что почти каждая семья потеряла по крайней мере одного человека. В целом в настоящее время здоровье жителей Санта-Аны очень хорошее. Возможно, самыми серьезными из возникающих среди них болезней бывают трахома и туберкулез. В правительственном отчете за 1930 г. говорится, что среди индейцев-пуэбло «самой распростра-

521

ненной болезнью является трахома»¹⁰⁶. Среди жителей Санта-Аны издавна было много слепых. В 1864 г. агент Джон Уорд сообщал, что количество слепых «довольно велико, особенно в Санто-Доминго и в Санта-Ане»¹⁰⁷. Среди населения общей численностью в 298 человек там было десять слепых одновременно. Согласно тому же отчету, в пуэбло Кочити, Сан-Фелипе, Сиа, Лагуна и Акома было 12 слепых при совокупном населении в 2238 человек. Таким образом, на каждые 30 человек в Санта-Ане приходился один слепой, хотя в других вышеперечисленных пуэбло один слепой приходился только на 186 человек¹⁰⁸. В 1900 г. сообщалось, что в Санта-Ане было шесть слепых¹⁰⁹. Теперь слепых там только двое или трое¹¹⁰.

Свидетельств о случаях идиотизма или умопомешательства в Санта-Ане у нас нет, и информаторы заявляют, что, по их мнению, подобных случаев не было и в прошлом. Свидетельством того, что они четко представляют себе, что такое умопомешательство и могут его распознать, является рассказ о подобном случае в соседнем пуэбло.

Информаторы заявляют, что в Санта-Ане никогда не совершалось ни самоубийств, ни убийств. Да

и в результате наших исследований подобных случаев выявлено не было.

В течение ряда лет правительство Соединенных Штатов обеспечивало различные пуэбло бесплатной медицинской помощью. В сделанном в 1930 г. заявлении директора Агентства по делам пуэбло говорится: «Я полагаю, что в настоящее время у нас достаточно медицинского персонала, чтобы обслуживать потребности индейцев. У нас имеются три работающих на полную ставку врача и пять работающих на полную ставку дипломированных патронажных медсестер... которые в настоящее время выезжают на дежурства... [хотя] у нас нет ни соответствующим образом оборудованной клиники, ни медико-аптечных пунктов во всех пуэбло...»¹¹¹

Ситуация с медициной во многом такая же, как и ситуация с сельским хозяйством, о которой мы уже говорили: индейцы обвиняют врачей и сестер в том, что они ленивы, равнодушны или некомпетентны, а представители правительственной медицинской службы заявляют, что многие индейцы предпочитают обращаться к своим собственным

522

знахарям и смотрят на врачей и медсестер как на вторгшихся к ним чужаков или на надоедливых людей, сующих нос в чужие дела. И на сей раз, как и в случае с сельским хозяйством, мы полагаем, что в утверждениях и той, и другой стороны есть своя доля правды. Однако кое-какие наблюдения, проводившиеся автором этих строк в течение более десяти лет, склоняют его к мысли о том, что в целом представители правительственной медицинской службы делают индейцам-пуэбло очень много хорошего, — многое для предотвращения и лечения болезней. Мне кажется, что в данном случае речь идет о природе болезни и философии медицины и что в культуре пуэбло происходит одно из самых глубоких изменений: молодые мужчины и женщины прекращают прибегать к услугам действующих по старинке знахарей, в результате чего создается впечатление, будто подрываются основы всей культурной системы пуэбло.

Школа. В XVII в. среди индейцев-пуэбло Нью-Мексико испанцы учреждали миссии и пытались им дать какое-никакое образование. Однако, судя по всему, дело не пошло дальше обучения молитвам, песнопениям и обрядам католической церкви. С начала американской оккупации правительство Соединенных Штатов стало открывать школы. В 1882 г. в различных пуэбло Нью-Мексико действовали три дневные школы — в Зунии, в Лагуне и в Хемесе¹¹². Насколько нам удалось узнать, в старом пуэбло Тамаяя школы никогда не было¹¹³; единственная школа, которая у них когда-либо была, располагалась в Ранчитос.

В 1890 г., согласно подсчетам, в Санта-Ане было 75 детей в возрасте от 5 до 18 лет. 11 из них обучались в правительственной школе-интернате в Альбукерке; ни одного ребенка в какой-либо другой школе не было¹¹⁴. В 1892 г., согласно отчету доктора Дэниеля Дорчестера, директора индейских школ, в Санта-Ане было 54 ребенка школьного возраста, из которых только семеро учились в школе — в школе-интернате в Альбукерке¹¹⁵. В отчете агента по делам индейцев за 1898 г. рекомендовалось открыть школу для жителей Санта-Аны¹¹⁶. В отчете следующего года утверждалось, что школы в Санта-Ане нет; агент просит ее открыть¹¹⁷. В отчете за 1900 г. содержится намек на школу в Санта-Ане¹¹⁸. В 1902 г. агент по делам индейцев говорил, что школа в Санта-Ане «опять начала действовать под ру-

523

ководством нового учителя, и ее посещает мало учеников, хотя ходят они туда весьма регулярно». Он пишет, что школа находится «в четырех милях от железнодорожной станции Берналильо [что свидетельствует о ее расположении где-то поблизости от нынешней школы в Ранчитос]. Принадлежащие индейцам здания очень бедны, но строятся новые и более просторные»¹¹⁹.

«В начале года [1904] в Санта-Ане имелась школа... в списках учащихся числилось 12 человек. Родители предпочитали переводить своих детей в школу в Альбукерке, и школа в пуэбло была закрыта»¹²⁰. В списках дневных школ пуэбло за 1907 и 1908 гг. ни о какой дневной школе в Санта-Ане не упоминалось¹²¹. И тем не менее в Ранчитос в конце концов была открыта постоянная дневная школа, где она существует и по сей день. В отчете директора за 1930 г. содержатся следующие данные о посещаемости школы: в дневной школе в Ранчитос — 26 школьников; в правительственной школе-интернате в Альбукерке — 19; в правительственной школе в Санта-Фе — 5 и в католической школе «Лоретто» в Берналильо — 4, что в общей сложности составляет 54 школьника¹²².

Образование во всех школах довольно элементарное. В правительственных школах-интернатах детей обучают кое-каким полезным ремеслам: девочек учат готовить, вести

домашнее хозяйство, шить, а мальчиков учат столярному делу, искусству каменщиков, механике и т.д. В школе в Санта-Фе имеется отделение индейского серебряного дела, которому учит серебряных дел мастер-абориген из племени навахо. Кроме того, их учат индейскому ткачеству. Всех посещающих школу детей (но особенно детей из школ-интернатов) учат заботиться о теле и гигиене и санитарии вообще.

Продолжает оставаться спорным вопрос о том, в какой степени обучение в школе меняет юных индейцев и способствует их приобщению к американской культуре при со-ответствующей утрате культуры туземной. Можно не сомневаться в том, что обучение в школе имеет тенденцию отучать молодых индейцев от их старинных обычаев, хотя многие и заявляют, что оно на них вообще никак не влияет. «Стоит только им вернуться назад [из школы], как они сразу же возвращаются к своим старым обычаям», - говорят

524

они. Конечно же, вернувшиеся домой школьники оказываются вынуждены — хотят они этого или нет — приспособливаться ко многим старинным традиционным обычаям; давление со стороны старших, «общественное мнение» очень сильны. Более того: влияние школ — и даже школ-интернатов — не слишком велико, если сравнить его с тем мощным и глубоким влиянием дома и пуэбло, которое существовало до того, как ребенок пошел в школу, и существует в те периоды, когда он не находится в школе. Американская школа для индейского ребенка *значит* немного, чего не скажешь о его доме, о его пуэбло.

И тем не менее, по мнению автора этих строк, школы следует рассматривать в качестве эффективного средства в процессе аккультурации пуэбло, в процессе приобретения американской культуры и утраты индейских традиций. Однако эта эффективность заключается не в общем образовании, не в обучении детей грамоте и основам истории.

Насколько это удалось обнаружить автору этих строк, в школе дети не научаются практически ничему, кроме основ грамоты. Эффективность школ заключается, судя по всему, в более практических аспектах жизни. Дети постоянно сталкиваются с таким представлением о здоровье и болезни, которое отличается от их собственного: болезнь — это естественное явление, вызываемое отнюдь не колдунами, и ее можно излечить немагическими средствами. Это прямой удар, направленный против самых основ туземной идеологии, удар по знахарям как могущественной силе старой культуры. Отвратить детей от знахарей — это почти то же самое, что лишить основания старинный индейский способ жизни.

Кроме того, детей учат многое делать по-новому — готовить еду, ухаживать за детьми, вести сельское хозяйство и т.д. По мнению автора этих строк, благодаря этого рода обучению девочки изменяются в большей степени, чем мальчики¹²³; судя по всему, аккультурация в домах и домо-хозяйствах происходит быстрее, чем на полях и на пастбищах. Новые способы приготовления пищи, консервирования фруктов, использование швейной машинки и т.д. — все это способствует отучению подрастающих девочек и мальчиков от старых обычаев. И этим новым методам учат по большей части в школе.

525

Другим важным фактором, влияющим на молодых шь дейцев обоего пола, является их общение с белыми людью¹ми — и в школах, и в других местах. Пожалуй, на мальчиков и юношей это влияет больше, чем на девочек и девушек: они усваивают идею самоуправления. Независимо от того, до какой степени «управляют собой» сами американцы, факт остается фактом: они лелеют мысль (или иллюзию) о самоуправлении и в поисках правосудия обращаются в суды. Многие из возвращающихся из школ молодых людей не желают подчиняться предписаниям стариков — жрецов и знахарей. Среди молодых людей получает все большее распространение тенденция обращаться к агенту по делам индейцев, когда речь идет о юридическом разрешении спора¹²⁴. Однако здесь не стоит спешить с выводами. Отнюдь не всегда любовь к новому способу правления вдохновляет тех людей, которые взывают к американскому закону и правосудию. Часто речь идет скорее о простой целесообразности, о способе причинить вред собственному врагу в пуэбло, чем о недовольстве *принципами* индейского правления. Тем не менее создается впечатление, что абсолютный авторитет жрецов, знахарей и стариков ставится под вопрос (хотя бы даже и бессознательно), а их влияние на управление пуэбло слабеет. Здесь мы снова имеем дело с процессом, который означает утрату индейской культуры и наступление культуры американской.

Церковь. На северной стороне пуэбло Тамайя лицом к востоку стоит старая кирпичная римско-католическая церковь, построенная в стиле испанских миссий Нью-Мексико (вкл. 3). Главный ее неф — большой и длинный; в ней твердый глиняный пол и нет скамеек; в западном ее конце располагается алтарь, а над дверью в восточном конце имеется балкон. Помимо главного помещения, в ней имеется всего несколько боковых комнат¹²⁵. Перед церковью, окруженное кирпичным забором, располагается кладбище, где похоронены все умершие Сайта-Аны. Недавно (возможно, лет двадцать или около того назад) в Ранчитос, в северной деревне, была построена маленькая католическая церковь. Она была выстроена не в старом миссионерском стиле, но по образцу современных мексиканских или американских церквей. Ее небесный покровитель — святой Антоний.

526

Жители Санта-Аны находятся под юрисдикцией римско-католической миссии в Хемесе¹²⁶. Месса совершается в Тамайе только раз в году — 26 июля, в день святой Анны. На Рождество и Пасху церковные службы проводят индейский пономарь и его помощник. Священник для совершения мессы приезжает в Ранчитос раз в месяц (за исключением, возможно, декабря и января, когда большинство людей находятся в старом пуэбло).

Протестантской церкви в Санта-Ане (включая Ранчитос) в настоящее время нет; там ее никогда и не было.

Индеец-пуэбло приспособился к католической церкви двумя способами: во-первых, отчасти приняв христианские богословие, обряд и священные принадлежности и, во-вторых, тщательно скрыв от испанцев свои собственные религиозные обряды¹²⁷ и — посредством строгой дисциплины и суровых наказаний — воспрепятствовав членам своей общины распространять какую-либо информацию об этом. Католическое же духовенство, со своей стороны, было вынуждено довольствоваться тем, что индейцы приняли церковь так, как они ее приняли, и удерживать себя от вмешательства в частные дела индейцев. Давайте же теперь посмотрим, каким является теперешнее принятие католицизма жителями Санта-Аны.

Тамайя, как и все восточные пуэбло, имеет покровительствующего ее жителям римско-католического святого. Для них это святая Анна. Ее изваяние хранится в церкви Тамайи. День ее памяти, 26 июля, отмечается мессой и индейским танцем (см. главу «Праздник в честь святой Анны»)¹²⁸. Индейцы ее чествуют, а она, в свою очередь, должна помогать им — а особенно в том, чтобы вызывать дождь. Рождество Христово отмечается в церкви в рождественские дни по утрам как молитвенной службой, так и танцем. Пасха и день Всех Душ отмечаются в соответствии с обрядовыми предписаниями. Католический священник совершает мессу в церкви в Ранчитос раз в месяц. В некоторых случаях персонифицируется Сантьяго на его лошади. Католический священник венчает браки и крестит младенцев¹²⁹. Умерших хоронят на церковном кладбище, и погребальный обряд отчасти является христианским. Среди должностных лиц пуэбло имеются «бискалес» (фискалы), которые изначально были католическими церковнослужителями. Один из ин-

527

дейцев Санта-Аны служит пономарем; вместе с помощником он совершает молитвенные службы на Рождество и на Пасху. Церковные здания в Тамайе и в Ранчитос ремонтируются индейцами — по их инициативе и их силами. И наконец, жители Санта-Аны платят католическому священнику за совершаемые для них требы.

Но являются ли в силу этого индейцы Санта-Аны католиками? Мы можем ответить: «Нет, не являются». Несмотря на все вышеперечисленные ситуации, в которых индейцы ведут себя как католики, и несмотря на их категоричное утверждение о том, что они — католики, мы можем, не колеблясь, заявить, что католиками они не являются. Наше мнение по этому вопросу и причины его отстаивать излагаются нами ниже.

Индейцы не причащаются. Не ходят они и к исповеди¹³⁰. Однажды, когда автор этих строк спросил информатора из Санта-Аны, ходят ли люди из его пуэбло к исповеди, он посмотрел так, как если бы его спросили о чем-то в высшей степени нелепом, и ответил: «Конечно же нет» и с пренебрежением добавил: «*Это мексиканцы ходят*». Неисполнения этих двух предписаний по сути достаточно, чтобы подтвердить положение о том, что они — не католики. Но имеются и другие факты.

Католические святые (такие, как святая Анна, Сантьяго, св. Христофор и, согласно одному информатору, Иисус Христос) — это майяны, т.е. они принадлежат к разряду индейских

сверхъестественных существ, которые когда-то были людьми.

Индейцы Санта-Аны¹³¹ не принадлежат к Римско-католической церкви; скорее, они приняли и адаптировали частицы христианской идеологии, ритуала и некоторых священных принадлежностей, и эти частицы принадлежат им. Индейцы не ощущают, что они «принадлежат к церкви» в том смысле, что они принадлежат к организации, которая существует вне их пуэбло; они, например, не принадлежат к католической церкви в Альбукерке или в каком-нибудь другом индейском пуэбло. Например, индейцы заключают браки во всякое время в течение года. Но, хотя католический священник освящает эти союзы только один день в году, в праздник святой Анны¹³², ни одной индейской паре не пришлось бы в голову отправляться в католичес-

528

кую церковь в Берналильо, Альбукерке или даже в другом индейском пуэбло, чтобы их обвенчал священник. Однако их католическая церковь, т.е. церковь в их пуэбло, им принадлежит¹³³. Они не рассматривают Римского Папу в качестве главы их церкви или в качестве символа власти и святости. На деле, как это удалось установить автору этих строк, они вообще не думают о Папе: он находится совершенно за пределами их жизни и их мира. Да и своего местного католического священника они, как мы это вскоре увидим, не считают своим начальником, учителем или тем, кому следует подчиняться. Индейцы не «отдавали своих сердец Богу» и не отдавали себя во власть Римской церкви сами. Они ограничились только тем, что приняли некоторые понятия и обряды Католической церкви, однако все это принадлежит индейцам так же, как им принадлежат их ружья, их лошади и их молотилка, — то, что они получили от белых.

Какими бы ни были те причины, по которым индейцы адаптировали некоторые части католицизма, но, приняв их, они намерены использовать их так же, как они это делают со своими туземными религиозными обычаями, т.е. для их собственной пользы — чтобы вызвать дождь, способствовать урожайности своих полей и плодовитости своих стад. Иные из магических обрядов белого человека они хотят использовать так же, как они хотят использовать иные из его орудий и его оружие. Функции святой Анны, Сантьяго, Бокайяньи, Иисуса и местного католического священника заключаются в том, чтобы помогать народу Санта-Аны: приносить дождь, хороший урожай, увеличивать поголовье скота и обеспечивать «благополучие». Однако и сердцем, и умом они по-прежнему - индейцы. Индейцы не подверглись христианизации. Но некоторые фрагменты христианства были индианизированы. В качестве примеров преобразования некоторых фрагментов католицизма в индейскую религию и взаимоотношения индейца и католического священника приведем следующие факты.

1. «Несколько лет назад, — говорил информатор, — [католический] священник попытался помешать Сантьяго и Бокайяньи¹³⁴ войти в церковь Тамаи, когда мы проводили "кукурузный" танец [танец в честь святой Анны

529

26 июля]. Когда Сантьяго и Бокайяньи приходят [а появляются они не всегда], они всегда направляются к церкви и входят в нее помолиться [на своих "лошадях", т.е. на маленьких деревянных "лошадках", на которых они "едут верхом"]. Священник попытался помешать им войти в церковь. Однако дапоп [губернатор] сказал священнику, что это их [индейцев] церковь, что это индейский обычай и что если ему [священнику] это не нравится, то он может оставаться за пределами пуэбло».

Любопытная ситуация! Если рассматривать ее такой, какой она представляется, то мы имеем следующее: Сантьяго, католический святой, и Бокайяньи, который, судя по всему, является индейским вариантом Иисуса Христа, хотят войти в католическую церковь, чтобы помолиться по случаю дня празднования другой католической святой — святой Анны. Но именно католический священник против этого возражает. Именно индейцы настаивают на том, что святой Иаков имеет право входить молиться в католическую церковь (даже если он и на своей «лошади»). В реальности же, разумеется, эту ситуацию четко оценивают и священник, и индеец: Сантьяго - это индейский дух, а не католический. Да и вся церемония в честь святой Анны не только является индейской, но и находится в частной собственности одного конкретного пуэбло — Тамаи.

2. «Однажды священник попытался помешать Кошаи-ри войти в церковь за святой Анной, чтобы

отнести ее на площадь. Однако они [вероятно, фискалы или губернатор] сказали ему, что "это наш обычай, индейский обычай" и что они [индейцы] собираются исполнять этот обычай именно так, а если ему [священнику] это не нравится, то он может оставаться в стороне».

В этом случае католический священник, высказывая свои резоны, исходил из того, что речь идет о христианской церемонии. Однако в этом он ошибся. Если бы индейцы считали эту церемонию христианской, то тогда Коша-ири, первейшие поборники индейской религии и стародавние враги католического духовенства, ни за что бы не пришли за святой Анной. Именно потому, что они считают святую Анну одной из них, считают ее принадлежащей индейской религиозной жизни, они и пришли за ней в церковь. По сути дела, именно Кошаири в полной мере и аб-

530

солютно отвечают за церемонию в честь святой Анны. Это безусловно и окончательно характеризует этот обряд как индейский, а не как христианский.

3. 26 июля знахари в качестве почетной стражи святой Анны рассаживаются в ее маленьком домике на площади. Эти апостолы язычества, традиционные враги католицизма не стали бы этого делать, если бы они не ощущали, что святая Анна — это *их* святая и совершаемая в ее честь церемония — это индейская церемония. Кроме того, в высшей степени важный предмет, гаотийе, принадлежащий «индейской религии», помещают в дом святой Анны в день танца (см. главу «Праздник в честь святой»).

4. На стене за алтарем в церкви Тамаи находится большая картина, исполненная испанским художником. На ней изображены две фигуры в одеждах — одна большая, а другая маленькая. Согласно Принсу, большая фигура — это Иоанн Креститель, а меньшая — Иисус Христос¹³⁵. Над головой последнего парит голубь. Но вот как объясняют эту картину индейцы Сайта-Аны: «Большая фигура — это Наутсити, "мать белых людей, негров и немцев" [*sic!*— это, возможно, отзвук фобии времен Мировой войны]. Фигура поменьше — это Утктсити, мать индейцев». Таким образом они преобразовали двух мужских персонажей католической религии в двух женщин — сестер кересанского мифа о происхождении. Христианский патриархат был преобразован в матриархат пуэбло. У голубя на картине лапки красно-оранжевые, что информаторы объясняли следующим образом: «Хоока <ho-oка> (голубь) был посланцем Утктсити. Однажды она послала его по поручениям. Она велела ему ничего не трогать на дороге. Но, путешествуя, он сел на мертвое животное и испачкал его кровью лапки. С тех пор они так и остались красными». Информаторы особенно подчеркивали, что эта картина «не имеет ничего общего с католической религией»¹³⁶. Более того: один информатор заявил, что у Наутсити на груди, на веревке вокруг шеи, висит портрет Джорджа Вашингтона. Сходным образом и у Утктсити имеется портрет Марты Вашингтон!

5. Земля, которая была выделена для священника, обрабатывалась не благочестивым христианином, но человеком (Валенсией Гарсия), который был членом сообщества Коша-

531

ири и один или два срока служил военным жрецом. Так что и в данном случае мы имеем дело с такой ситуацией, которую можно объяснить лишь в том случае, если допустить, что оплачивать услуги священника является обязанностью скорее индейца, чем христианина. Валенсия обрабатывает земли не *потому*, что он — Кошаири. Но если бы обработка земель и выплата жалования римско-католическому священнику рассматривались в качестве *христианской* обязанности, то тогда член сообщества Кошаири был бы последним в пуэбло человеком, который бы за это взялся.

В целом отношения между жителями Санта-Аны и римско-католическим духовенством можно считать дружескими. Трения на религиозной почве, как в двух вышеприведенных случаях, случаются очень редко. Судя по всему, католические священники охотно предоставляют индейцев самим себе и их собственным традициям; они почти никогда не пытаются совать нос или вмешиваться в туземные индейские обычаи. Так, например, в день святой Анны священник обычно уходит сразу же после мессы; он не остается смотреть танец на площади, проводимый под руководством Кошаири.

Если отношения жителей Санта-Аны с Католической церковью можно считать довольно гладкими и мирными постольку, поскольку они касаются религиозных вопросов, то по экономическим вопросам трения, судя по всему, почти никогда не прекращаются, хотя трения эти и не сильны. Представления индейцев об их отношениях с Католической церковью можно суммировать следующим образом. 1. «Магия (или религия) белого человека, хотя она и не так хороша, как индейская, тем не менее имеет некоторую ценность, и мы вполне можем воспользоваться ею по-

стольку, поскольку в ней есть кое-что ценное». 2. «Мы заключили с Католической церковью договор, согласно которому священник оказывает нам определенные услуги, а мы ему за его услуги платим определенное жалованье». Гармонические отношения, как мы указывали, являются правилом в отношении первого из этих пунктов. Однако, судя по всему, по второму из них существуют почти постоянные трения: индейцы жалуются, что священники всегда пытаются забрать себе больше (в деньгах или в урожае), чем они имеют на это право.

532

В нижней части Ранчитос имеется участок земли, который индейцы-пуэбло выделили для католической церкви. Говорили, что его площадь составляет около 7 акров. Эта земля возделывалась, и часть урожая отдавали католическим священникам. Некоторое время назад этот участок обрабатывался «на паях» мексиканцами, т.е. часть урожая оставалась за мексиканцами, а часть отдавали католической церкви. Однако теперь (в 1935 г.) он обрабатывается индейцем из Санта-Аны по имени Валенсия Гарсия; он удерживает две трети урожая, а остальное отходит к католическому священнику.

Во время сбора урожая пшеницы в августе главный фискал обращается к каждому из обмолотивших свое зерно с просьбой выделить его для католического священника. Каждый дает столько, сколько он считает нужным. После окончания жатвы священник или приезжает на своем грузовике за пшеницей, или, вероятно, ему ее доставляют фискалы.

2 ноября, во время церемонии в память усопших, фискалы обходят пуэбло и собирают только кукурузу, чтобы отдать ее священнику.

Католический священник назначает сумму, за которую он готов совершить обряд крещения: 50 центов для взрослого и 25 - для младенца. Он же называет сумму, которую должен получить за венчание (самое большое — около 3 долларов). Священники не всегда называют те суммы, за которые они готовы совершать требы: «Если кто-то этого не хочет, то он этого и не делает». Однако если он хочет получить деньги за совершение обряда, то он не колеблется их и попросит. Тем не менее, если судить по заявлениям индейцев, священники не довольствуются тем, что им дают индейцы; они «всегда пытаются взять больше». «Время от времени, — рассказывал информатор, — священник пытается уговорить людей дать ему денег или собранного урожая *помимо* того, что было заплачено пуэбло. Был один такой священник, который пытался уговорить фискалов заставить людей дать священникам больше денег, однако фискалы этого не захотели. Один главный фискал сказал священнику, что пуэбло заплатил ему все, что ему полагалось: он совершил столько-то треб, и они ему за них заплатили. А теперь он просит заплатить ему еще, но, поскольку он не имеет на это права, люди не намерены ему платить».

533

В начале 1930-х годов на землях пуэбло Санта-Аны в Ранчитос федеральное правительство устроило оросительную систему. При постройке каналов они воспользовались землей, которая обрабатывалась. Чтобы выплатить компенсацию тем, кто таким образом лишился земли, правительство выделило пуэбло деньги, чтобы распределить их среди потерявших землю фермеров. Католические священники, согласно информаторам, потребовали для себя часть этих денег на том основании, что некоторые их земли отошли правительству. «Однако фискал объяснил священнику, что он [священник] не *владеет* в Ранчитос никакой землей; он всего лишь имеет право на часть выращенного на этих землях урожая. Следовательно, он не имел права на получение каких бы то ни было денег. Как священник ни пытался, никаких денег он не получил».

Требования католических священников давать им урожай и деньги (и все больше и больше денег) индейцам не нравятся. Более того: это вызывает их негодование и гнев. Они заявляют, что они хотят получать от римско-католических священников определенные услуги и готовы платить им за эти услуги точно так же, как они платят собственным знахарям за их услуги. Однако, настаивают они, нечего запрашивать больше положенного, и сверх этого они ничего платить не желают. Из бесед с информаторами автор этих строк вынес довольно определенное представление о том, что индейцы понимают дело так, что они заключили с католическими священниками *контракт* и что свою часть контракта они выполняют, хотя священники всегда запрашивают больше, чем это определено контрактом. Конечно, никакого письменного контракта не существует, но это, согласно представлениям индейцев, и неважно. Очевидно, что трения и недоброжелательность, связанные с оплатой католическому духовенству, волновали различные пуэбло еще со времен Онъате¹³⁷.

У нас не было возможности узнать мнение и отношение католического духовенства к вопросу об оплате, получаемой им от индейцев. Они, несомненно, считают, что в выполнении своих обязательств индейцы очень скупы — если не недобросовестны¹³⁸. Кстати сказать, если они что-то знали о том, что церковная земля в пуэбло обрабатывалась Кошаири, то на этот счет они никаких возражений не высказывали.

534

Здесь было бы уместно сделать несколько замечаний об аккультурации. Если бы первые испанские отцы-миссионеры не пытались бы навязать свою религию индейцам, то в высшей степени вероятно, что какие-то ее фрагменты индейцы бы приняли, если бы им было позволено мирно жить бок о бок с испанцами, поскольку в римско-католическом обряде и священных принадлежностях есть очень много такого, что привлекательно для индейца-пуэбло с точки зрения его собственной культуры. Роскошь облачений и церковной утвари его, несомненно, привлекла бы, хотя и не вызвала бы его зависти. Обряды Католической церкви с их подчеркнутым вниманием к форме снискали бы расположение среди ритуал-листов-пуэбло. Церковные алтари были похожи на те алтари из планок, которые имеются у сообществ-пуэбло; распятие было приравнено к молитвенной палочке¹³⁹, а потиры — к знахарским чашам. Окропление святой водой отвечало представлениям жрецов-пуэбло, которые вызывали дождь посредством образования «облаков» из пузырьков юкки и обрызгивания освященной водой. Целование руки священника без труда уподоблялось «получению дыхания» из рук жреца или собственного отца. Кажение церковным ладаном чем-то напоминало курительные обряды пуэбло¹⁴⁰. Неудобопонимаемые слова латинской литургии могли бы снискать одобрение у таких непреклонных литургистов, как индейцы-пуэбло, в священных молитвах которых имеются такие слова, смысл которых был уже давным-давно забыт. Святые Католической церкви, которые когда-то были мужчинами и женщинами, без труда приравнивались к индейским героям, которые теперь считаются духами и которым молятся. История Иисуса вполне аналогична легендам о Бошайаньи¹⁴¹. Испанцам хотелось видеть видения святых так же, как сегодняшние индейцы «видят» рогатых змей¹⁴², а католическое духовенство XVII в. было готово верить в колдовство так же охотно, как и большинство сегодняшних отсталых индейцев-пуэбло¹⁴³.

В католицизме было много того, что привлекало индейцев-пуэбло. Это станет еще более очевидным, если принять во внимание их реакцию на евангелический протестантизм¹⁴⁴. Вид человека без риз и облачения, без впе-

535

чатляющих предметов утвари и обряда, громко разглагольствующего перед индейцами о том, как им надо жить, вызывает только их презрение и неприязнь. Протестантских миссионеров неизменно прогоняли лаконичным: «Да они спятили!»

Попутно мы можем отметить и те черты католицизма, которые не гармонируют с местными представлениями и обрядами индейцев-пуэбло. Мы уже говорили об исповеди, которая индейцу-пуэбло чужда¹⁴⁵. Представление о грехе и наказании за грехи никогда не производило на индейца-пуэбло никакого впечатления. Понятия об аде и чистилище, о каре, которой божество подвергает человека после смерти, ни в малейшей мере не затронули мышление аборигенов и почти не оказали на них воздействия. Мужское, патриархальное божество католиков, безусловно, не гармонирует с матриархатом пуэбло, верховное божество которых — женщина. В некоторых случаях это приводило к замене мужского сверхъестественного существа католиков на женское: так, например, зуньи преобразовали святого Франциска в деву¹⁴⁶. В Лагуне же, с другой стороны, где влияние испанских католиков и американцев было исключительно велико, одна из двух сестер — богинь местной космологии была преобразована в мужское божество, приравненное к христианскому Богу¹⁴⁷.

Хотя Католическая церковь во многом и способствовала внедрению западной цивилизации в различные пуэбло, однако, с другой стороны, она же препятствовала дальнейшему проникновению цивилизации — а особенно с началом установления протестантско-американского режима. Римско-католическое духовенство открывало для индейских детей-пуэбло школы и проводило в них занятия, хотя там очень мало чему учили помимо того, что имело отношение к церкви. Когда пуэбло перешли под власть американской администрации, Римская церковь весьма энергично и искусно воспротивилась установлению американской

школьной системы. В 1858 г. Сэмюэль Горман, протестантский миссионер в Лагуне, говорил о враждебности католиков по отношению к школе¹⁴⁸. Из отчета директора индейских школ за 1892 г. мы узнаем, что «римские католики воспротивились [правительственным] школам»¹⁴⁹.
Пытаясь не допускать школы в пуэбло,
536

а индейцев — в школы, Католическая церковь во многом способствовала тому, чтобы держать индейцев в невежестве¹⁵⁰ и защищать их от посягательств современной американской цивилизации.

Отношение к другим пуэбло. Если говорить об отношениях жителей Санта-Аны с другими пуэбло, то, естественно, отношения эти были более тесными с теми из них, которые расположены ближе к их пуэбло географически, т.е. с жителями Сиа, Хемеса, Сан-Фелипе, Сандиа, Санто-Доминго и т. д.; их пуэбло почти не имел контактов с пуэбло, расположенными более чем в 50 милях от них. Естественно также и то, что их связи с другими кересански-ми пуэбло были сильнее, чем с некересанскими деревнями, где необходимо принимать в расчет расстояние. Судя по всему, жители Санта-Аны «ближе» всего к обитателям Сиа и Сан-Фелипе.

Когда один пуэбло празднует день своего небесного покровителя, отмечая его мессой и танцем, жители из близлежащих пуэбло приходят сюда в большом количестве, чтобы навестить празднующих и посмотреть на торжества. Нам не удалось установить, в какой мере это относится к тем случаям, когда проводятся маскированные танцы. Однако на Рождество различные пуэбло посещают друг друга не слишком активно, поскольку каждый из них занят своими собственными делами.

Пуэбло не только посещают друг друга в соответствующие дни престольных праздников, но время от времени и участвуют в танцах друг друга. Автору этих строк удалось стать непосредственным свидетелем двух случаев. 1. Четыре или пять женщин из Сандиа приняли участие в танце в честь святой Анны, проводившемся в Тамайе 26 июля.² Несколько женщин из Санта-Аны танцевали с жителями Санто-Доминго во время церемонии в честь их престольного праздника. Говорили, что в танцах в других пуэбло участвуют по обету (см. главу «Обеты»). Говорили, что такое случается довольно часто и что делают это как мужчины, так и женщины.

Знахарские сообщества иногда посещают соседние пуэбло, чтобы помогать проводить обряд инициации или лечебную церемонию. У нас имеется рассказ о церемонии инициации сообщества Каййаика в Сиа, на которой помо-

537

гали члены сообщества Каййаика из Санта-Аны и Санто-Доминго¹⁵¹. Говорили, что весной 1936 г. сообщество Кремня из Санта-Аны навещало Сан-Фелипе, чтобы помочь провести лечебную церемонию. В прошлые годы, согласно информатору, знахари сообщества Муравья из Сан-Фелипе¹⁵² имели обыкновение приходить в пуэбло Санта-Ана для проведения лечения. Нам рассказывали о человеке из Санта-Аны, которого укусила гремучая змея и которого отвезли в Сан-Фелипе, чтобы там его лечило сообщество Змеи (см. с. 850). Судя по всему, взаимное посещение друг друга знахарскими сообществами из разных пуэбло довольно распространено. Нам не удалось установить, связан ли обмен такого рода визитами с культом качин или нет, но у меня сложилось такое впечатление, что нет.

Согласно одному информатору, сообщество Кремня в Сайта-Ане когда-то прекратило свое существование: «Они снова получили его из Сан-Фелипе».

Время от времени мужчины и женщины Санта-Аны заключают браки вне пуэбло. Большинство этих браков «с посторонними» было заключено с жителями Сиа, Сан-Фелипе и Лагуны — причем их количество примерно соответствовало тому порядку, в котором они перечислены (см. с. 666). Жители Сандиа иногда просят¹⁵³ людей из Санта-Аны приезжать к ним из Ранчитос для помощи в подготовке оросительных канав к сезону. Жители Санта-Аны обычно помогают; с ними хорошо обходятся, и им хорошо платят за услуги, выдавая им много хлеба.

В целом отношения между жителями Санта-Аны и их соседями-пуэбло можно считать дружественными: такими они стали со времени восстаний пуэбло против испанцев, когда жители Санта-Аны и Сиа боролись на стороне испанцев против хемесов и некоторых кересов из Санто-Доминго.

Несмотря на то что жители Санта-Аны с индейцами из Сан-Фелипе «вели долгие тяжбы»¹⁵⁴ за

земли и оспаривали границы, отношения между двумя пуэбло не были враждебными; автор этих строк никогда не обнаруживал каких-либо проявлений ненависти или ожесточения со стороны обитателей Санта-Аны по отношению к их соседям из Сан-Фелипе.

Люди из каждого пуэбло считают себя немного выше своих соседей, и жители Санта-Аны исключением не явля-

538

ются. Нельзя сказать, чтобы они осмеивали своих соседей, но они дают понять — зачастую намеками, — что в том или ином отношении их соседи не вполне столь же хороши, как они сами. Однако они очень часто выражают ту мысль, что нельзя порицать другие пуэбло за то, что они ниже их; просто они не столь хороши, как жители Санта-Аны! Однако время от времени информаторы обвиняют своих соседей в тех или иных недостатках и их за это порицают. Вот, например, что один информатор сказал о сиа:

«Парни-сиа немного выпивают. Приезжая в Санга-Ану, они иногда бывают пьяными, вопят как хулиганы, заводят беспорядки и порой затевают драки. Губернатор [Санта-Аны] однажды посадил двух парней-сиа в кома-ниру, потому что они напились и буянили. Парни из Сан-Фелипе не такие. Парни-сиа дерутся друг с другом также и у себя дома [об этом было упомянуто с заметным неодобрением]».

Другой информатор о людях из Сандиа сказал следующее:

«Люди из Сандиа немного выпивают. Женщины напиваются так же, как и мужчины. Но [когда они пьяны,] они остаются в Сандиа; когда они приезжают в Санта-Ану, они ведут себя хорошо. Когда люди из Сандиа приезжают в Сайта-Ану (например, в праздник), они очень дружелюбны. Они приглашают нас к себе в гости в Сандиа. Но когда вы приходите к ним в пуэбло, они не хотят даже и смотреть на вас или говорить с вами».

Про людей из Ислеты говорили, что «они хорошие и дружелюбные». Судя по всему, на жителей Санта-Аны произвели впечатление сила, агрессивность и консерватизм людей из Санто-Доминго. Людей из Кочити они, судя по всему, презирают; как сказал один информатор, «они там все мексиканцы».

Другие пуэбло. Очень незначительны контакты между жителями Санта-Аны и пуэбло-тева и таос на севере и пу-эбло-акома, лагуна, зуньи и хопи на западе. Очень немногие из Санта-Аны когда-либо их навещали. Даже и в наши дни (в 1936 г.), несмотря на хорошие дороги и несколько имею-

539

щихся у них автомобилей, поездка более чем на 100 миль — случай редкий. Нам рассказывали об одном браке с девушкой-таос (брак этот был заключен, когда молодые учились в правительственной школе-интернате, но вскоре он завершился разводом) и об одном браке с девушкой-акома (ее семья перебралась на жительство в Санта-Ану), а также о нескольких браках с женщинами-лагуна, хотя ни одного брака с людьми пуэбло-хопи, зуньи или тева заключено не было.

Отношения с племенами непуэбло. Отношения жителей Санта-Аны с племенами непуэбло Нью-Мексико - их ке-ресы называют родовым термином «мокоми» — в целом были враждебными; жители Санта-Аны считали их своими природными и традиционными врагами. Возможно, главными из тех племен, от которых жители Санта-Аны страдали, были навахо, апачи и юты, хотя кересанские земли грабили и команчи. С незапамятных времен мокоми занимались грабежами различных пуэбло, убивали их самих и грабили их урожай и скот. Эти набеги прекратились только около 1880 г., когда на территории впервые была проложена железная дорога. В течение долгого времени жители Санта-Аны питали к мокоми непреодолимую ненависть, хотя, по всей видимости, и смешанную с уважением (см. главу «Легенды о войне»). Однако, несмотря на вражду, между различными пуэбло и кочевниками уже давно существует торговля, а в последние годы жители Санта-Аны принимали у себя дома навахо как гостей¹⁵⁵. Тем не менее никаких сведений о браках с мокоми у нас нет.

*Отношения с испанцами, мексиканцами и американцами*¹⁵⁶. Под властью испанцев Нью-Мексико находилось с 1541 по 1680 г. и с 1692 по 1822 г., а под властью мексиканцев — с 1822 по 1846 г., когда оно перешло под юрисдикцию Соединенных Штатов. Следовательно, жителям Санта-Аны приходилось иметь дело с людьми двух кавказских рас и с тремя чужими правительствами. Мы уже говорили об их отношениях с испанцами. Никакими существенными данными об их отношениях с мексиканскими властями мы не располагаем. Однако взаимоотношения с их мексиканскими соседями можно вкратце охарактеризовать следующим

образом. В целом эти отношения были дружественными — по крайней мере мирными.

Мексикан-

540

цы давно мечтали о землях и воде пуэбло и неоднократно пытались завладеть ими для себя. В этом они в какой-то мере преуспели, и их «права поселенцев» были в конце концов официально признаны. Кое-какие трения возникали также и в связи с владением пастбищами. Естественно, жители Санта-Аны об этом вторжении сожалели.

Обитатели Санта-Аны вместе с другими кересами долины Рио-Гранде склонны смотреть на мексиканцев с презрением. Они решительно не допускают их к своим сакральным церемониям. На браки с мексиканцами смотрят с неудовольствием — если не с порицанием; за последнее десятилетие не было заключено ни одного брака с мексиканцами, и информаторы заявляют, что ни об одном таком браке им не известно. Почти никакой торговли с мексиканцами у них не ведется, и они очень редко друг для друга работают.

Автор этих строк не очень хорошо знаком с отношением мексиканцев к индейцам. И тем не менее, насколько мне известно, они не питают к индейцам каких-либо особо враждебных чувств¹⁵⁷. Однако мексиканцы чувствуют, что есть что-то нечестное в том разграничении, которое правительство Соединенных Штатов проводит между индейцами и мексиканцами. Последние обязаны платить налоги, выплачивать закладные и аренду, а индейцы — нет. От правительства Соединенных Штатов индейцы бесплатно получают много ценных услуг — образовательных, медицинских, сельскохозяйственных и т.д., а мексиканцы их не получают. «Разве это справедливо?» — неоднократно спрашивали мексиканцы у автора этих строк.

Хотя индейцы и называют себя католиками, но мексиканцы, судя по всему, не считают их «братьями по крови во Христе»; они явно считают их по преимуществу язычниками, каковыми они несомненно и являются. Существует несколько указаний на то, что мексиканцы считают, что индейцы-пуэбло, их соседи, обладают немалой магической силой — а особенно черной магией. Молодой мексиканец из Берналильо рассказал мне такую историю:

«Несколько лет назад жившая здесь [мексиканская] девушка забеременела, и парень не захотел на ней жениться. Она была из хорошей семьи, и для всех них это

541

было большим позором. Они попытались заставить парня жениться на девушке, но он отказался. Тогда они [домашние девушки] отправились к старому индейцу в Ранчитос, о котором было известно, что он обладает этого рода силой. Они дали ему 50 долларов, чтобы он наслал на парня заклятие. Индеец пошел повидаться с парнем. Разговаривая с ним, он что-то пробормотал и быстро толкнул его рукой в живот. Через несколько дней парень заболел. Его живот начал распухать. Живот все раздувался и раздувался и стал точь-в-точь как у беременной женщины. В конце концов родители парня позвали врача. Чтобы спасти ему жизнь, врач разрезал ему живот. Внутри он обнаружил человеческую руку. Врач ее оттуда вынул, но парень все равно умер. Знаете, таким вещам я не верю, но я знаю, что это так, потому что видел это собственными глазами». Жители Сайта-Аны разделяют присущее всем пуэбло отношение к правительству Соединенных Штатов и его Индейской службе. Это отношение можно суммировать в таких словах: «Возьмите от них как можно больше [т.е. того, что вам хочется], но отдайте им как можно меньше из того, что они хотят и требуют». Индейцы не только охотно получают, но и с готовностью просят для себя те вещи и услуги, которые им хочется, — например, семена, материал для изгородей и т.д. Однако они исполнены решимости из всех сил сопротивляться всем правительственным мерам, которые будут направлены на уничтожение тех обычаев и верований, которые им так дороги. Я говорю об этом вовсе не из желания покритиковать или унижить индейцев, но скорее для того, чтобы указать, что индеец-пуэбло не глуп, что он знает, чего он хочет, и довольно ловко этого добивается. Индейцы-пуэбло, судя по отношению к ним многих белых людей — как из Бюро по делам индейцев, так и не из этой организации, знают, что с американскими индейцами обращались несправедливо и что теперь белые готовы искупить свои прежние несправедливые поступки. И они очень даже не прочь нажиться на этом отношении.

Жители Санта-Аны общаются не только с чиновниками Индейской службы, но и с другими белыми людьми-

542

ми. Отношения эти разнообразны, что, разумеется, зависит от отношения и статуса последних. Белых ни под каким видом не допускают ни на какие сакральные церемонии, и индейцы

предпринимают все усилия, чтобы белые ничего не узнали об их обычаях. Автор этих строк полагает, что хотя жители Санта-Аны, равно как и их соседи-пуэбло, по отношению к белым поверхностно-дружелюбны, однако они видят в них врагов и неизбежное зло, считая их людьми, которых следует как только можно эксплуатировать. В настоящее время двое обитателей Санта-Аны (оба - мужчины) состоят в браке с белыми; они единственные, о которых нам это известно.

Проблемы Санта-Аны. Имеются два источника проблем, с которыми сталкиваются люди. Первый из них — их отношение к природе — к среде их обитания в смысле климата, топографии, флоры и фауны. Второй — их отношение к другим людям. Еще до того, как в XVI в. к индейцам-пуэбло пришли испанцы, они довольно успешно разрешали проблемы, возникающие из их отношений с окружающей средой. А теперь, благодаря хорошей оросительной системе, проблему простого выживания за счет плодов земли можно считать решенной. Однако проблемы, возникающие из отношений с другими людьми и культурами, по-прежнему весьма существенны. Здесь необходимо высказать ряд соображений по этим проблемам — как для того, чтобы оценить нынешнюю ситуацию в Санта-Ане, так и для того, чтобы предсказать возможный ход событий в будущем. Какими бы многосторонними и многочисленными ни были эти проблемы, мы полагаем, что их можно эффективно рассматривать под двумя заголовками — «Собственность» и «Сохранение культуры». Они, конечно, являются не двумя различными проблемами, а скорее наиболее заметными аспектами той проблемы, которую представляет собой сама Санта-Ана, - проблемы сохранения ее независимости, ее индивидуальности, целостности ее культуры.

Несомненно, *земельная проблема* является в жизни индейцев-пуэбло самой главной. Волнения могут возникать в связи с отправкой детей в школу, борьбой с «идольскими» (по мнению испанского духовенства) или «непристойными» (по мнению американцев) танцами или вопросами ме-

543

дицинского обслуживания. Однако за всем этим стоит важный, во всех аспектах, вопрос землевладения. Со времен испанских завоевателей и вплоть до эпохи исследований, проводившихся в 1931 г. Комитетом сената Соединенных Штатов по делам индейцев, земельный вопрос был, так сказать, основой отношений индейцев с белыми¹⁵⁸. Когда индейцы-пуэбло уверены в том, что они владеют своими землями, они чувствуют себя в безопасности и фактически независимыми, тогда как без земель их ожидала бы скорая и абсолютная гибель. И они это прекрасно понимают. Земли — это их жизнь; лишите их земель — и они погибнут.

Испанская корона даровала землю каждому нью-мек-сиканскому пуэбло; испанцы пытались защитить их земельные владения. Во многом такое же положение преобладало и на протяжении правления мексиканцев. Однако, несмотря на многочисленные декреты и законы, предназначенные для защиты индейцев, было немало случаев эксплуатации их земель и вторжения на них¹⁵⁹.

Ситуация с землями пуэбло весьма усложнилась после того, как в 1849 г. началось американское правление. Без конца принимались законы, судебные решения, предписания, давались толкования. До недавних времен этот вопрос, в силу его запутанности, было почти невозможно разрешить — казалось невозможным определить юридический и политический статус индейца-пуэбло и земель, которыми владел и он, и мексиканские поселенцы¹⁶⁰. Однако в последние годы — в основном благодаря деятельности Земельного отдела пуэбло — ситуация с землей во многом прояснилась. Естественно, эти десятилетия путаницы и неопределенности статуса, тяжб с поселенцами и споров о границах оказали на индейца-пуэбло глубокое влияние.

В 1864 г. Джон Уорд, один из самых умных и сочувственно настроенных агентов по делам индейцев, которые когда-либо имелись у нью-мексиканских пуэбло, в своем отчете писал¹⁶¹: «Кроме того, я почтительно напоминаю вам о необходимости поторопить работников отдела с тем, чтобы были выданы патенты различным пуэбло. Они очень об этом беспокоятся, и я, безусловно, чувствую себя неловко, не зная, какие мне еще отговорки выдумать, чтобы

544

объяснить им, почему они до сих пор так и не получили этих патентов».

В декабре 1858 г. конгресс Соединенных Штатов подтвердил права на земли для 17 нью-мексиканских пуэбло и в ноябре 1864 г. выдал индейцам патенты¹⁶². Однако среди этих 17 пуэбло Сайта-Аны не было. И только в 1869 г. конгресс подтвердил земельные притязания

жителей Сайта-Аны, но патент им не выдавался до 1883 г.!¹⁶³

Тем временем возникали вопросы о гражданстве и налогообложении. Из отчетов директора и агента за 1867 г. мы знаем, что судья штата Нью-Мексико по имени Слоуф вынес решение, что индейцы-пуэбло — это «граждане, а не индейцы, и потому они могут голосовать, занимать должности, возбуждать судебные дела и преследоваться по суду... и они могут продавать и отчуждать их [т.е. земли] когда и кому захотят»¹⁶⁴. Это решение, как о нем метко сказал Джон Уорд, привело бы «7 тысяч честных и трудолюбивых индейцев, спокойно живущих в своих деревнях... и во всех отношениях самодостаточных... к бедности и краху»¹⁶⁵. Рассматривая в 1876 г. дело Джозефа, Верховный суд Соединенных Штатов «постановил, что индейцы-пуэбло имеют полное право на свои земли и потому могут передавать их кому они захотят»¹⁶⁶.

Главная цель, скрывавшаяся за такого рода постановлениями и решениями белых, заключалась, конечно, в том, чтобы лишить индейцев их земель и воды, передав то и другое во владение мексиканцам и американцам. В отчете индейского агента за 1885 г. мы читаем такую печальную историю¹⁶⁷: из-за земельного спора белый человек выстрелил в индейца из Сан-Фелипе и убил его; ему удалось избежать ареста. Белые вторгались на земли индейцев-пуэбло, обманывали их при покупке земли. «Все пуэбло Нью-Мексико испытывали притеснения со стороны белых из-за земель». Пуэбло были обложены налогами. Индейцы отказывались сообщать о численности принадлежащих им коров, лошадей и овец, «думая, что агент собирается обложить их налогом». Индейцы Сайта-Аны, Сан-Фелипе и Санто-Доминго послали губернатора последнего пуэбло в Вашингтон «разузнать, какие шаги правительство предпримет в их пользу»¹⁶⁸.

545

«Сильное противодействие со стороны части индейцев» вызвало, как сообщал в 1904 г. агент по делам индейцев, решение Верховного территориального суда о том, что индейцы-пуэбло являются гражданами и потому должны платить налоги¹⁶⁹. Было принято множество решений, в которых говорилось, что индейцы-пуэбло являются «индейцами в подлинном смысле этого слова, и потому неиндейские законы Соединенных Штатов к ним неприменимы»¹⁷⁰. В смысле *realpolitik* это означало, что индейцам принадлежала ценная собственность, которой их хотели лишить белые¹⁷¹. Однако в деле Сандовалья (1913) Верховный суд Соединенных Штатов постановил, что индейцы-пуэбло «тем не менее являются индейцами» — т.е. несмотря на то, что они были «скорее оседлыми, чем кочевыми... и имели желание жить в мире и заниматься ремеслами»¹⁷²; несмотря на тот факт, что они владели собственностью, на которую посягали белые. В соответствии с этим решением индейцы были лишены права отчуждать свои земли. Однако политики пытались замолчать последствия этого решения¹⁷³. Актом о землях пуэбло от 1924 г. был учрежден Земельный отдел пуэбло, который начал свою деятельность в следующем году. Благодаря его трудам были разрешены сотни тяжб и вынесены постановления по многочисленным спорам. Так что теперь, «впервые с конца XVII в., индейцы-пуэбло Нью-Мексико свободны от земельных споров»¹⁷⁴. По крайней мере в настоящее время индейцы-пуэбло, судя по всему, уверенно владеют своими землями. Однако они по-прежнему начеку, по-прежнему мнительны. Они очень хорошо знают, что постановления одной администрации зачастую отменяются их преемниками и что даже самое благородное из судебных решений может быть пересмотрено позже. Индейцы по-прежнему «настороже», и можно с уверенностью сказать, что такими они будут оставаться еще долго. Нельзя исключить того, что в будущем белые люди и их политики могут снова посягнуть на их владения.

Свободный от налогов, не зная ни рент, ни закладных, индеец-пуэбло живет на своей земле безопасно и независимо. С водой из реки и с небес, с мотыгой и семенами он может и сегодня, как и во время оно, добывать себе пропитание от матери-земли. Любопытно заметить, что многие

546

из тех индейцев, которые искали счастья в мире белого человека, вернулись домой в годы так называемой «депрессии» (1930 г. и ел.). Примером этому в Санта-Ане служит Мануэль Гонсалес. Безработица и нужда - эти бедствия индейцам-пуэбло не грозят до тех пор, пока они владеют своими землями.

Сохранение культуры и будущее. Индейские пуэбло -это маленькие островки аборигенной культуры в огромном и бурном море современной цивилизации. Раньше или позже они будут поглощены и уйдут в небытие. Как мы уже указывали, процесс растворения и окончательного

исчезновения замедляется потому, что индейцы владеют землями. Индейцы предприняли героическое усилие по сохранению своей культуры, «отгородившись» от белых, установив своего рода «карантин» от них: не допуская их на свои церемонии и считая разглашение информации белым самым тяжким двойным преступлением — изменой и кощунством. Однако, несмотря на все это, полным ходом идет процесс культурного осмоса; образ жизни и представления белого человека вторгаются в мир аборигенов, размывая старинные обычаи индейцев. Концом, безусловно, станет растворение и единообразие.

Внедрение новых инструментов, новых видов растений и новых пород животных, новых методов изготовления вещей началось со времени появления первых испанцев; в последние 50 лет этот процесс значительно ускорился. Зерно дома больше уже не мелют¹⁷⁵; пользуются расположенными вне пуэбло мельницами других людей. Теперь используются плуги, грабли, косилки, культиваторы и даже молотилка. Нередки здесь фотоаппараты; появились даже и радиоприемники, устанавливающие связь с внешним миром. Да и автомобили уже во многом способствовали тому, чтобы прорвать ту изоляцию, в которой жители Санта-Аны жили веками. Нам почти нечего добавить к тому, что мы уже говорили о влиянии школ на перемены в культуре. Школа, несомненно, является мощным фактором преобразования культуры пуэбло — и не столько благодаря арифметике, истории, грамматике и географии, которым учат детей, поскольку это имеет относительно небольшое значение, сколько благодаря новым понятиям в сфере медицины, управления, правосудия и

547

другим знаниям, которые они приобретают в школе. В этом отношении школы-интернаты оказывают куда более мощное влияние, чем дневные школы в пуэбло. И главной чертой школ-интернатов (а возможно, и всей школьной системы для индейцев) с этой точки зрения является то, что они не только вызывают желание сравнивать свой собственный народ с другими, но и просто вынуждают их это делать. В старые времена лишь очень немногие индейцы знали о своих соседях что-нибудь помимо общезначимого. Каждый взрослый считал само собой разумеющимся, что способ жизни его народа является самым лучшим, если не единственным, способом жизни. Обычай был сакрален; никому не приходило в голову отступать от него. А вот в школах-интернатах молодежь встречается с людьми как из других пуэбло, так и из кочевых племен. Зачастую им приходится четко осознавать культурное разнообразие; уникальность и природное превосходство их собственной культуры постепенно становятся все менее и менее очевидными. В конце концов они обнаруживают, что люди из других пуэбло часто «столь же хороши», как и они сами, и что даже некоторые из мокоми (навахо, апачи) в конце концов хорошие люди. Мир больше уже не вращается только вокруг их собственного пуэбло. Это не значит, что исчезла любовь к их собственному дому или даже что они не продолжают предпочитать его другим. Однако убеждение в том, что их собственный народ — самый лучший, что их собственные обычаи безусловно необходимы в силу их превосходства, — это убеждение, столь существенное для представления о собственной культуре как о чем-то сакральном и священном, стало сохранять все труднее и труднее. И, как следствие этого, вернувшийся из школы ученик уже меньше предан «старинным обычаям»; его меньше огорчают нововведения, и зачастую он жаждет перемен. В нынешней ситуации церковь для пуэбло не является важной силой в процессе аккультурации. Индейцы давным-давно договорились с Римско-католической церковью, и их отношения с этим институтом многие десятилетия оставались стабильными. Сейчас нет никаких признаков того, что в ближайшем будущем протестантские церкви будут оказывать на пуэбло большое влияние.

Мы уже затрагивали вопрос об изменении представлений о болезнях, их причинах и лечении (см. главу «Здоровье,

548

школы»). Благодаря школам и визитам врачей и сестер Индейской службы, благодаря посещениям больниц и клиник свойственная индейцу-пуэбло философия медицины стала претерпевать радикальные перемены. И эта революция захватила гораздо больше сфер и проникла гораздо глубже, чем об этом может свидетельствовать медицина как таковая. Это затрагивает не только знахарей, но и туземных жрецов и всю религиозную структуру. Так называемые знахари не только лечат болезни; они еще и жрецы, которым боги вверили заботу о духовном и телесном здоровье народа. Вера не критична, она не разбирает: вы или «верите» в знахаря или, как правило, в него не верите. Когда поколебалась вера представителей молодых поколений в знахарей как в людей, способных исцелить болезнь, то это неверие будет распространяться и на их неврачебные функции. Скоро они «не будут верить в знахарей и в их деяния». По мнению автора этих строк, медицинский отдел Индейской службы Соединенных Штатов глубоко, хотя и несколько опосредованно, вторгается в самую жизненную суть того сложного целого, о котором иногда говорят как о религии индейца-пуэбло, а иногда — как о культуре пуэбло. И именно в этой сфере сильнее, чем где-либо еще, современная наука борется с первобытным

супранатурализмом индейца и наносит ему поражение. И, учитывая такую значимость философии болезни у кере-сов, можно сказать, что направленный против нее удар поразит также и всю культуру. Деньги в различных пуэбло появились сравнительно недавно. Со времени прихода белого человека на протяжении десятилетий, если не столетий, обмен товарами был бартерным, оплата производилась натурой. На самом деле отношение индейца-пуэбло к деньгам весьма существенно отличается от отношения к ним белого человека. Индеец-пуэбло смотрит на деньги во многом так же, как он смотрит на кофе, одеяла, бирюзу или какие-либо другие полезные ценности. В обрядовом обмене подарками между хозяином и гостем деньги зачастую даются в качестве «подарка»¹⁷⁶. До недавних пор деньги вообще не играли никакой роли *внутри* пуэбло. В их среде не существовало ни купли и продажи, ни работы за жалование. Однако теперь мало-помалу происходят изменения. Люди из Санта-Аны более или менее привыкли работать за деньги на

549

правительственных стройках в окрестностях¹⁷⁷. И говорят, что этот обычай появился также и в Сайта-Ане. То же самое можно сказать и о купле-продаже: говорят, что в пуэбло стали продавать и покупать скот, повозки и даже земли и дома, хотя получить какие-либо конкретные данные на этот счет было почти невозможно.

Переход от безденежной экономики к экономике монетарной был сопряжен, конечно, с глубокими изменениями. Для части населения он повлек за собой большие трудности — если не лишения. Дополнительными и неизбежными следствиями использования денег¹⁷⁸ являются концентрация и экспроприация. В настоящее время мы можем только строить предположения о том, какой прогресс в этом направлении произойдет в Санта-Ане в будущем и какими будут последствия. Однако мы можем быть уверены в том, что в том процессе культурного преобразования, который неизбежно будет осуществляться в ближайшие полвека, очень большое значение приобретет экономический — а особенно денежный — аспект¹⁷⁹.

Партии. Нормальный ход развития в процессе аккультурации среди пуэбло предполагает следующее: на определенном этапе появляются «партии» — прогрессивная, или «про-американская», и консервативная, или реакционная, антиамериканская группа¹⁸⁰. Ядро прогрессивной «партии» обычно, хотя и не всегда, образуют ученики, возвращающиеся из школ-интернатов. Эти группы борются друг с другом — соответственно тем силам, которыми они располагают. Иногда пуэбло разделяется надвое, причем одна фракция оставляет пуэбло, или, как в случае с Ораиби (хопи), ее оттуда изгоняют. Иногда две фракции надолго заходят в тупик. Однако раньше или позже прогрессивная «партия» одерживает верх, и, когда это преобладание достигается, происходит (как, например, в Лагуне) быстрая дезинтеграция социополитической и религиозной структуры.

Около 1917 г. в Санта-Ане поселилась прогрессивная семья из Акомы, возглавившая проамериканскую «партию». В пуэбло возникли большие разногласия, и так продолжалось до тех пор, пока этих акома не изгнали. С тех пор, судя по всему, в Санта-Ане все было спокойно. Несмотря как на кое-какие факты, связанные с должностью касика, так и на то, что у них имелось два сообщества Сикаме, что могло слу-

550

жить указанием на разногласия и латентно существующие фракции, в этом пуэбло не удалось обнаружить ни двух противоборствующих «партий», ни двух политических «философий». Разумеется, имеются как люди прогрессивных воззрений, так и те, которые яростно противятся проамериканским тенденциям, однако пока что эти тенденции еще не выкристаллизовались настолько, чтобы в результате возникли фракции. Но со временем это произойдет. На протяжении жизни ближайшего поколения (или около того) мы имеем все основания ожидать, что прогрессивная партия появится, окрепнет и в конце концов победит¹⁸¹. И эта победа повлечет за собой дезинтеграцию той культурной организации, которой является Санта-Ана. Жители Санта-Аны, вероятно, станут во многом такими же, как сегодняшние жители Лагуны, — американскими гражданами, фермерами с индейской родословной — людьми, которые производят, покупают и продают, но не голосуют и не платят налогов.

В данном случае важное значение имеет переселение из Тамайи в Ранчитос. С одной стороны, в результате переезда индейцы подверглись куда более интенсивному воздействию культуры белых, чем это имело место во времена, когда индейцы жили в старом пуэбло изолированно, и, с другой стороны, они и сами пространственно (а в конечном счете и духовно) удалились от своих сакральных зданий и принадлежностей. Несколько лет назад, когда в Ранчитос впервые возникла правительственная школа, ученики занимались в ней в июле и августе и уходили на каникулы в декабре и январе, потому что «индейцы отправляются в свой старый пуэбло, чтобы проводить там

[в это время] ежегодные религиозные танцы»¹⁸²; теперь же каникулы проводятся летом, и, кроме того, разрешается отдыхать от занятий в течение примерно двух недель рождественских праздников¹⁸³.

Жизнь в Ранчитос вольготнее, дома разделены большим пространством, и здесь не так наблюдают за поведением; и в поведении, и в мировоззрении здесь наблюдается больше замкнутости и независимости. Можно с уверенностью ожидать, что когда несколько десятилетий спустя история Санта-Аны будет написана, переселение в Ранчитос будут считать важной вехой в процессе дезинтеграции их культуры¹⁸⁴.

551

Космология и жизнь пуэбло

Индейцы Санта-Аны знают, на что похожа Вселенная; они знают, какая у нее форма и какова ее природа. Они знакомы со всеми богами и духами; они знают, где они живут и что делают. Они знают, как и где возникло человечество и что с ним произошло после его появления. И они знают, как они, Тамайаме (люди Тамайи), обрели свою социальную организацию, свои церемонии и священные принадлежности. Земля — это центр и главный объект во Вселенной. Солнце, Луна, звезды, Млечный Путь и т.д. являются, так сказать, «аксессуарными» Земли; их функция состоит в том, чтобы приспособить Землю для обитания человечества. Фактически все во Вселенной (и, вероятно, все в жизни индейцев) имеет духовную природу, т.е. является богом или духом. Начиная от могущественного солнца в небе и до скромного и неразличимого глиняного горшка, который разбивают на могиле покойного, — все или имеет духа, или духом является.

Солнце, *оса-тс* — это необыкновенно могущественное и важное сверхъестественное существо. Обычно его считают существом мужского пола и говорят о нем как о «нашем отце», хотя иногда его называют и «нашей матерью»¹. Как мы вскоре увидим, солнце в жизни народа играет очень важную роль. Небо, *h'o' -wak^{1a}* — это важное духовное существо; о нем чисто упоминают в таких ритуальных фразах, как «[военный вождь отвечает за] *h'a'-'atsi* (землю), *h'o' -wak^{1a}* и *hano* (народ) *sicti* (простой)». Земля, разумеется, тоже имеет неопределимое значение: она — «наша мать», *naiya h'a' -'atsi* (мать-земля). Данными о Луне мы не располагаем². *Cumai koli³*, *Ginarrstan* и *Gairjyuma* — это названия звезд, часто «упоминаемых в молитвах». Млечный Путь называется *Wa-kastyawe*, однако его значение как духа установить не удалось.

Земля — плоская и квадратная⁴. Под этим миром имеются четыре нижних мира: самый нижний из них — белый мир, дальше идет красный, потом синий, а четвертый, расположенный прямо под этим, — желтый. В каждом углу земли имеется дом, в котором живет дух, или бог. В *GyiDis-uc-uk⁰*, северо-западном углу, живет Тситиостинако <*Tsityosti-nako*>, женщина мышления (или планирования). Она живет в Доме

552

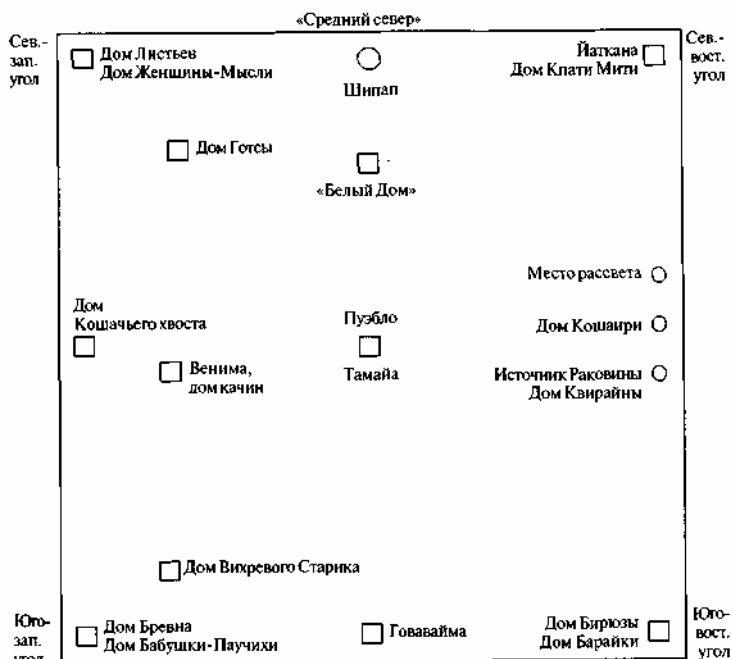


Рис. 5. Карта мира

Листьев, *Masanyi Katcrutya⁵*. В юго-западном углу, *Bunuykocuk⁰*, в Доме Досок (или Балок), *I-ca'ak^{1a}*

Katcrutya, живет Бабушка-Паук, Gamack³ Вава. Дом Бирюзы, Ciwuni Kai⁶, находится в юго-восточном углу, Коуапа-оЖ⁰; там живет Во'raika (Бабочка), «телохранитель касика». А в северо-восточном углу, Н'а-nyiticuk⁰, в Ya'-takana⁷, живет Сратимити, Молодая Птица-Пересмешник.

Где-то в мифологическом пейзаже располагаются четыре дома со следующими названиями: 1.

Wa"Bi>n^yi Kai (wa' -B)n^yi — это раковина, *Halioti cracherodii*, из нее делают ожерелья и серьги); 2.

Naiyawun^yi Kai (naiyawun^yi⁸ — это «раковина или бусина»); 3. Wa'awun^yi Kai (предоставивший эту

информацию информатор сказал, что он не знает, что значит wa'awvn^yi, однако в нашей истории о Готсе и Грудях Добычи wa'awun^yi - это знахарская чаша); 4. Ca'atsina⁹ Kai. Точное местонахождение этих домов установить не удалось. Однако число «четыре» наводит на

553

мысль, что они располагаются в четырех углах, или в четырех сторонах света. Кажется в высшей степени вероятным, что в каждом из этих домов живет носящий свое имя дух, но ничего по этому поводу нам не известно. Наш информатор только сказал, что «эти дома упоминались в [некоторых] песнях» в вышеозначенном порядке.

Женщина-Мысль, Тситиосшнако, — это важное существо, о котором мы знаем так мало. Наши информаторы из Санта-Аны мало что сказали о ней, кроме того, что ее функция заключалась в том, чтобы создавать проекты или планировать, и, вероятно, возникало то, о чем она подумала¹⁰. В Лагуне говорят, что она — «творец всего»¹¹; создавалось все, о чем бы она ни подумала¹². И в Сиа тоже Суссистиннако была творцом¹³. Говорят, что она жила в самом нижнем из миров¹⁴, хотя «в начале» она «появляется» и в северо-западном углу¹⁵. Другой любопытной характеристикой Женщины-Мысли является то, что она «выглядит как мужчина (koita)»¹⁶. В Сиа, «несмотря на то, что ее имя оканчивается на -нако»¹⁷, она описывается как существо мужского пола¹⁸. Но и Стивенсон тоже говорит, что Суссистиннако — это паук¹⁹. Говорили, что у Женщины-Мысли есть сестра по имени Коткуминако²⁰. Бабушка-Паук — это благожелательное существо, которое обычно помогает людям, находящимся в затруднительном положении²¹. В легендах говорится, что она имеет вид паука, и ее зачастую описывают живущей в подземном доме со своими сыновьями (или внуками), которые ловят и едят «снежных птиц»²². Для нас ново упоминание о Бабочке, «телохранителе касика», живущей на юго-востоке.

На полпути между четырьмя углами расположены четыре стороны света — Kikyami — север; Vimami — запад; Koami — юг и Nanami - восток. О них часто упоминают как о «среднем (sina) севере», «среднем западе» и т. д., т. е. как о расположенных на полпути между «углами». Вдобавок к этим направлениям имеются: ginami — зенит, nikami - надир и sinatsatya — «середина», центр Вселенной. В каждом из шести направлений имеется своя гора. Их названия таковы: Kawestima - север; Tspina²³ - запад; Daotyuma - юг; Ktsana — восток; Koatyuma — зенит и Stiyeitcana — надир²⁴. На каждой горе живет сверхъестественное существо; их главная функция состоит в том, чтобы управлять погодой, приносить дождь или снег. Сакак живет на северной горе;

554

про него говорят, что он выглядит как человек. Он является персонификацией зимы²⁵. Cmwitira, тоже антропоморфный, живет на западной горе. Mayotcina, который «похож на гофера»²⁶, живет на южной горе. Mayotcina помогает с урожаем. Кто бы где бы что ни сажал, он говорит: «Natyо [приди, помоги мне], Mayotcina». Cruwisigyama²⁷, «похожий на птицу», живет на восточной; Mastyagyama²⁸, «похожий на лисицу» — на зенитной и Morigyama²⁹, «похожий на крота» — на надирной горах³⁰ соответственно. У каждого из шести направлений имеется свой собственный цвет: желтый — у севера; синий — у запада; красный — у юга; белый — у востока; коричневый — у зенита и черный — у надира³¹. У каждого из шести направлений имеется свое собственное животное³²: пума — у севера; ягуар или медведь — у запада; дикая кошка — у юга; волк — у востока; орел — у зенита; землеройка — у надира и барсук — у «середин»³³.

На востоке расположена Yastya («начало дня») Kot («гора»); именно здесь встает солнце. Однако «место восхода» называется Koaikuts. Заходя, солнце входит в Дом Кош-киного Хвоста (atcuwa katcrutya) на западе. На юге расположен Gowawaima³⁴, дом Mayotcina; там в изобилии имеются плоды земные, пчелы и цветы.

На западе, в Wenima (или Вениматсе), живут катсины. Это — духи, тела которых похожи на человеческие, но их головы имеют нелепый вида наделены иногда человеческими, а иногда животными чертами. Имеется много различных видов катсин. Некоторые существуют только как индивиды (такие, как Херута); это — хотканьи (вожди) катсин. Другие составляют классы с неопределенным числом каждый — такие, как катсины Утки, или Акувы. Таким образом, судя по всему, имеется великое множество катсин, которые не различаются ни по именам, ни по характеристикам. Хотя и говорят, что мертвые становятся катсинами³⁵, однако, судя по мифам о возникновении, представляется очевидным, что «в начале» имелись катсины, которые не зависели от рода человеческого. Главная функция катсин — приносить дождь.

На востоке живут две очень важные группы духов — Ко-шаири и Квирайны. Это антропоморфные духи. Они очень тесно связаны с солнцем. Кошаири живут в Коаикутс, в Месте Восхода, точно к югу от Yastya Kot, Горы Рассвета. Квирайны живут в 1 'uanu (раковина) Gawaic, которая находит-

555

ся точно к югу от дома Кошаири. Кошаири и Квирайны помогают приносить дождь и способствуют росту урожая. Кошаири обладают также и функциями клоунов.

На северо-западе, но не в северо-западном углу, находится дом Готсы - хранителя, или владельца, диких животных. Tssts cro-wi, змея Воды — большая змея с направленным назад рогом на голове — живет на земле. Она заботится о водах земли. На юго-западе, около дома Бабушки-Паука, живет Вихревой Старик, Natcranu hatctse. Yockoma mi-ti, Юноша Кукурузной Кочерыжки — это дух, который когда-то жил с народом Санта-Аны; судя по всему, его значение ограничивается фольклором, где он является довольно популярным персонажем. Koraí Mi-ti, Юноша Огня, живет в каждом очаге. Он защищает здоровье и людей; они молятся ему о помощи. Для него в очаг бросают остатки еды.

Кроме того, имеются сонмы духов, которые, по всей вероятности, являются «просто духами». Говорят, что они живут повсюду — в горах, в полях, в ручьях и в оросительных канавах. Они — маййаньи³⁶, копиктайя³⁷, скайвайоти-еньи <skaiwayotyenyi>. Трудно дать определение этим терминам. Очевидно, что у индейцев нет четкого представления об этих понятиях. Наши информаторы не смогли отличить одну разновидность от другой; некоторые, чтобы избежать попытки дать определение, говорили, что «все они — одно и то же». Они не могли бы вам сказать, на что эти духи похожи. Они благожелательно настроены. К ним обращаются в молитвах; им приносят еду; для них изготавливают молитвенные перья.

За исключением некоторых маййаньи, все эти духи по именам не различаются. Говорят, что Женщина-Паук, Юноша-Стрела, Старик-Канюк, Тсаквена, святая Анна и святой Христофор — это маййаньи. Вероятно, являются ими также Сантьяго и Бокайяны. Легендарный вождь команчей, потерпевший поражение в борьбе с жителями Санта-Аны, стал маййаньи, как стал им и смелый человек из Санта-Аны, который, согласно легенде, был убит вои-нами-навахо (см. «Легенды о войне» в главе «Война»). Говоря о святом Христофоре, один информатор заметил: «Теперь он святой, но на этой земле он был человеком. Своими подвигами он завоевал звание покровителя путешественников. Теперь он умер, но в духовном смысле он все

556

еще трудится, защищая путешественников. Он — маййаньи». Сходным образом и святая Анна — это маййаньи; она «трудится» для народа Санта-Аны. Таким образом оказывается, что многие человеческие существа, которые благодаря своим доблестям или деяниям стали дороги человечеству, после своей смерти обратились в маййаньи. Однако почему Старик-Канюк, Юноша-Стрела и Женщина-Паук были приравнены к католическим святым и индейским героям — это вопрос. «Обычно люди делали маленькие мокасины, штаны из оленьей кожи, выносили их [на холмы] и давали их маййаньи — чтобы им было тепло».

Istoa mi-t', Юноша-Стрела, помогает путешественникам и защищает их. Перед тем как отправиться в путешествие, нужно призвать на помощь Юношу-Стрелу; нужно сказать: «Istoa Mi-t', natyuo [говорится, что это означает и "торопись", и "добро пожаловать"; так молящийся обращается к духу, когда спрашивает у него милостей] Vasamitcuoyotse, защити меня и сопроводи меня в моем путешествии ["Ва" — "я хочу, чтобы ты" или "ты должен"; "cami" - "защити меня"; "tcuoyotse" — "отведи меня вперед"]». В мифах Юноша-Стрела часто помогает путешественникам и сопровождает их. Чтобы заручиться помощью при путешествии, можно призвать также и Старика-Канюка.

Тсаквена — это, может быть, катсина; по крайней мере, он живет в Вениме. «Он заставляет шиван тушить лесные пожары». Он «заботится» о растительности на земле. В Санта-Ане его персонифицируют в танце Тсаквены. Нам не удалось установить, почему о нем упоминают как о маййаньи, если обычные катсины к таковым не относятся.

Маййаньи, Копиктайя и скайвайотиеньи <skaiwayotyenyi> настроены благожелательно. Однако имеется и разряд злобных духов — канадайя (обычно переводится «колдуны»). На деле эти духи являются человеческими существами, хотя и обладают огромной сверхъестественной силой и постоянным и сильным желанием вредить людям (или, по крайней мере, индейцам; иногда допускается, что канадайя не могут вредить белым людям). Колдуны могут являться в самом разном обличье — в виде собак, койотов, сов или Кошаре — однако этим они просто обязаны своей силе; по сути их природа — человеческая. Причиняя людям зло, они несут им болезни и

смерть. Успешно с ними могут бороться только знахари.

557

Помимо канадаййа, имеется и еще одна разновидность злых духов, называемых «кроадиама». Говорят, что они «похожи на канадаййа» тем, что они злые. Однако в реальной жизни людям они не вредят. Судя по всему, они фигурируют только в легендах.

Имеется и несколько «местных» духов, «дома» которых расположены близ Санта-Аны. Имеется Na-tsара, живущий в известном месте на дороге между Тамайей и Ранчитос. Спящие дети просыпались, когда их подносили к дому Na-tsара. Им не разрешали плакать, когда они проходили мимо дома Наткапы. «Наткапа тебя заберет, если ты не перестанешь плакать», — говорили им. Кройопе («Рассказчик») живет в известном месте на краю плоскогорья к востоку от Тамайи: «Там есть скала с отверстием в ней. Она называется mokaitc карс ("место, где сидел горный лев"). Это дом Кройопе». Когда людям хочется поупражняться в произнесении церемониальной речи (такой, которую произносит человек, когда он принимает должность в День Царя), им нужно отправиться в дом Кройопе, дать ему петану и кпайак (молитвенную муку и перья) и попросить его помочь им. Там же они и упражняются в произнесении речей.

А теперь давайте опять обратимся к происхождению человечества и мифологической истории тамайама («народа Тамайи»). Эта «история» особенно замечательна тем, что в ней рассказывается, как люди Санта-Аны получили ту социальную организацию, те обряды и священные принадлежности, которыми они обладают сейчас³⁸.

В начале³⁹ были боги. Люди были внизу, в земле. Там они были с их матерью Иатик. Среди них были жрецы, должностные лица, знахари, боги и даже колдуны. Были там также птицы и животные. Для них пришло время выходить наружу. С помощью разных птиц, животных и насекомых⁴⁰ люди поднялись наверх, пройдя через четыре нижних мира: они добрались до этого мира, карабкаясь по деревьям. Они вышли в месте, находившемся на севере. Земля была слишком мягкой для того, чтобы по ней можно было ходить. Боги сделали ее твердой; выступили звезды, а солнце-и луна начали двигаться по постоянным орбитам. Место возникновения было слишком сакральным, чтобы там можно было жить, так что люди двинулись к югу. Иатик осталась в Шипапе. Однако прежде чем люди тро-

558

нулись в путь, Иатик дала им кукурузу: кукурузе предстояло ее заместить. «Кукуруза - это мое сердце, — сказала она, — она будет для моего народа как молоко из моих грудей»⁴¹. Именно поэтому сегодня у кересов имеется священный фетиш кукурузного початка. Он заменяет их мать и называется йатик йайа [мать]. Кроме того, было приказано, чтобы во главе народа встал жрец; ему предстояло стать их матерью вместо Иатик. Это был ткрайкатси, Ти-амуны, kasik (касик). Этот жрец имеется у них и сегодня. Его обязанность — заботиться о своем народе так, как это сделала бы мать (Иатик).

Было также установлено, чтобы после смерти люди возвращались к своей матери в Шипап.

Именно поэтому теперь покойных через четыре дня после смерти ритуально отправляют «на север» с тем, чтобы они могли снова войти в подземный мир.

С людьми были две сестры — Наутситьи и Утктситьи. Они затевали множество состязаний, чтобы выяснить, кто из них сильнее. В конце концов они разделились: Наутситьи пошла на восток; она стала матерью белых людей. Утктситьи стала матерью индейцев.

Люди двинулись к югу в место, именуемое Белым Домом (Каскаткругиа). Там они жили долго. Именно там произошло большинство тех событий, в результате которых возникли и раз и навсегда установились те обычаи, которые имеются теперь у индейцев. В те дни люди жили с богами: катсины приходили танцевать; Кошаири и Квирай-на приходили из своих домов на востоке; там были и Ма-севи с Ойойеви, близнечные боги войны, и Каййаик. Люди все узнали о мире, о богах, о том, как с ними обращаться; были учреждены многие обычаи; были приобретены священные принадлежности; люди научились обрядам.

Но так продолжаться не могло; их жизнь с богами в Белом Доме подошла к концу. Боги вернулись в свои дома в разных местах земли (рис. 5). Однако прежде чем отправиться, они назначили жрецов или организованные сообщества, чтобы те заняли их место, и каждый бог — или группа духов — научил своих человеческих преемников исполнению обрядов, существенно необходимых для человеческого (т.е. для кересанского, индейского) благополучия. Таким образом, Масеви и Ойойеви организовали сообщество Опи, или Во-

559

инов, и научили их, как правильно убивать людей и снимать с них скальпы, как заботиться о

скальпах. Двух человек избрали замещать Масеви и Ойойеви и носить их имена; это нынешние военные жрецы. Кошаири и Квирайна организовали сообщества людей, чтобы те заняли их место. Они научили их песням и обрядам, которые благоприятствовали плодородию и помогали урожаю расти. Новых Кошаири научили, как смешить и развлекать людей. Было организовано сообщество Каййаика, или Охотников. Им были даны песни и обряды, имеющие силу над дикими животными, и их научили тому, как правильно обращаться с убитой дичью. Были организованы группы людей, которых научили танцевать и петь как настоящие катсины. Боги и духи, прежде чем отправиться по домам, сказали своим соответствующим человеческим преемникам, что они всегда будут им помогать, — но при условии, если они будут жить согласно данным им предписаниям; они должны быть добросердечными, молиться и делать приношения их духовным покровителям, давая им пищу, перья и т. д. Так индейцы и получили свою культуру — свои дома, свое оружие, свои инструменты и возделываемые растения, свои кланы, своих жрецов и свои сообщества, свои песни, молитвы, церемонии и священные принадлежности. Потому-то теперь они именно так живут, работают и поклоняются сверхъестественным силам — и все это потому, что давным-давно их образ жизни был установлен богами. А в силу того что этот образ жизни имеет божественное происхождение, он всегда будет совершенным и его всегда будет достаточно. Игнорировать или нарушать, утрачивать обычаи стародавних времен значит, согласно туземным ощущениям и представлениям, навлекать на себя несчастья и бедствия и даже обрекать себя на погибель. Именно поэтому жрецы, знахари и старики вообще призывают всех соблюдать обычаи предков. Короче говоря, они живут в соответствии с сакральными формулами — формулами, возникшими в мифические времена по воле богов. Смерть и уничтожение — вот наказание за нарушение этих формул или отказ от них.

Ниже/, в качестве образчика кересанской мифологии, мы приводим краткую версию мифа о Возникновении из Санта-Аны

Санта-Аны.

560

Возникновение

«Касик и военный вождь разговаривали в подземном мире. Там внизу все было темно. Им было интересно узнать, есть ли там, наверху, какой-нибудь свет. Они попросили деревья подняться наверх и посмотреть, есть ли там наверху какой-нибудь солнечный свет. Сначала поднялся трехгранный тополь, но никакого солнечного света увидеть он не смог. Потом попытался кедр, но тоже вернулся вниз. Потом отправилась попытаться ель. Но ель увидела, что ей нужно отверстие, и потому она спросила Срика Мити, Мальчика-Дятла, может ли он сделать отверстие. "Да, если ты сделаешь мне молитвенные палочки", — ответил дятел. Касик позвал ткайяньи Диами (знахаря Орла; шамана Орла позвали потому, что речь шла о большой высоте). Он велел ткайяньи Диами сделать для дятла несколько молитвенных палочек.

Ткайяньи Диами принялся работать. На четвертый день он совершил свою церемонию. Потом он позвал Мальчика-Дятла и дал ему молитвенные палочки. Мальчик-Дятел их взял и сказал, что ему потребуется четыре дня, чтобы продолбить отверстие, но сначала ему нужно что-нибудь, чтобы на это встать. Ель согласилась помочь. Так Мальчик-Дятел взлетел на верхушку ели и начал долбить потолок. Он работал четыре дня и в конце концов пробил маленькую дырочку; сверху стал пробиваться слабый свет. К ткайяньи Диами обратились с просьбой совершить их церемонию, чтобы благословить [т.е. сделать сакральным] отверстие. Так ткайяньи Диами начали работать. Наваи ["глава", т.е. глава сообщества Орла] заглянул в свою знахарскую чашу и увидел отверстие наверху. Он сказал, что все будет хорошо.

В ту ночь Мальчик-Дятел вернулся и сообщил, что он пробил дырку, но что ему нужна помощь, чтобы сделать ее больше. Касик и военный вождь принялись это обсуждать и стали думать, какое им нужно животное, чтобы этому помочь. Наконец они решили попросить Диупи (барсука). Они за ним послали и велели привести его в хотканитсу. Когда он там очутился, они ему сказали, чего они от него хотят. Он сказал, что поможет, но что сначала ему должны дать тсивапаткраньи [связки молитвенных перьев], молитвенные палочки и пыльцу, а потом он бу-

561

дет думать, как ему туда добраться. Тогда они сделали молитвенные палочки и молитвенные перья

и дали их барсуку вместе с пыльцой. Потом они спросили орла, не доставит ли он барсука наверх. Орел согласился.

На следующий день рано утром прилетел орел. Барсук сказал ему, что ему нужно на что-нибудь встать, поскольку он не может работать, стоя на ветках дерева. Поэтому орел взлетел на верхушку ели и построил для барсука гнездо. Потом он слетел вниз, чтобы забрать барсука. Орел велел ему лечь на его (орла) спину и закрыть глаза. Так барсук и сделал, и орел с ним взлетел на вершину ели. Барсук принялся за работу. Чтобы расширить отверстие, ему пришлось потратить четыре дня. К ели обратились с просьбой о помощи: по мере того как барсук будет долбить отверстие все выше и выше, ель должна будет расти для того, чтобы барсук мог доставать до отверстия. Так барсук и принялся за работу.

В конце первого дня орел спустил барсука вниз. Он отправился к касику и Масеви, чтобы сообщить им о своих успехах. Он сказал, что докопал до второго мира. Он их спросил, не повредил ли он земле, прилагая к ней такие усилия. Касик и Масеви сказали: "Да". Поэтому барсук сказал, что он попросит Наткраньи Хаттсе (Вихревого Старика) помочь ему с тем, чтобы люди не ослепли от производимой им пыли. Но он сказал, что ему хотелось бы получить еще четыре молитвенные палочки, еще две тси-вапаткраньи, еще пыльцы и немного меда. Они сделали молитвенные палочки и связки перьев, но им пришлось искать мед. Они попросили колибри слетать к шмелю (сткому) и попросить у него немного меда. Шмель дал ей меда. Колибри отнесла его касику и военному вождю. Они поблагодарили ее и сказали: "Впоследствии тебе предстоит стать полезной птицей, и твоими перьями люди будут пользоваться для того, чтобы с ними молиться".

Когда касик и Масеви все приготовили, они позвали барсука и дали ему молитвенные палочки, молитвенные перья, пыльцу и мед. Барсук их взял и потом спросил орла, не доставит ли он его в дом Вихревого Старика. Орел сказал, что он это сделает; барсук сел ему на спину, и они туда направились. Барсук постучал в дверь дома Вихревого Старика. Вихревой Старик был дома, но он был в плохом настроении. "Кто там?" — грубо спросил он. — "Это я, Диу-562

пе Хаттси", — ответил барсук. — "Что тебе надо?" — "Мне бы хотелось с тобой повидаться, — ответил барсук, — но больше не задавай мне никаких вопросов; нотсинийко⁴². Ты получишь награду, если меня послушаешь". Вихревой Старик перестал сердиться и открыл дверь. "Обуна, тко-койа, — войди, сядь", — сказал он барсуку. Барсук вошел и сказал: "Гуатзина!" — "Рава эх", — ответил Вихревой Старик. Они пожали друг другу руки. "Я пришел с тобой повидаться", — сказал барсук. — "Думаю, бедняга, ты чем-то взволнован", — сказал Вихревой Старик. Барсук опять обратился к Вихревому Старику прежде, чем последний открыл дверь, и сказал, что пришел к нему за помощью и что ему (Вихревому Старику) будут оказаны почести, если он поможет. Барсук продолжал рассказывать о том, как он пробивал отверстие в верхние миры, и что он уже достиг второго мира, но что при работе он создавал так много пыли, что от нее слепли люди. Поэтому-то он и пришел к Вихревому Старику просить помощи; он хотел, чтобы Вихревой Старик помогал ему в течение трех дней. Рассказывая это, барсук подавал Вихревому Старику молитвенные палочки, связки перьев, пыльцу и мед: все это было завернуто в оленью шкуру. Когда барсук кончил, Вихревой Старик взял сверток и сказал: "Хеме енудако — хорошо. Будет сделано". Он попросил барсука возобновить свою работу. А когда тот опять примется за дело, он, Вихревой Старик, выйдет из своего дома. Барсук вернулся на спине орла.

На следующее утро барсук возобновил свою работу. Он начал докапываться до третьего мира. Когда барсук начал свою работу, Вихревой Старик вышел из дома. До того места, где работал барсук, он добрался прежде, чем смогла бы разлететься пыль. Вихревой Старик схватил всю пыль и удерживал ее в своем вихре целый день. Ночью барсук перестал работать и сказал Вихревому Старику, что тот может пойти домой отдохнуть. Барсук отправился в хотканитсу, чтобы сообщить о своих успехах касику и Масеви. Он сказал им, что докопался до третьего мира. "Как он выглядит?" — спросили они его. — "Он выглядит хорошо, — ответил он. — Он синий"⁴³. Барсук сказал: "Завтра будет последний день".

С помощью Вихревого Старика барсук работал весь день. Ель росла так, чтобы барсук мог доставать до отверстия, над

563

которым он трудился. В конце дня барсук прокопал отверстие до четвертого мира. Солнце уже почти зашло. Барсук выглянул наружу и увидел заход солнца. Это было очень красиво. Его лучи упали на лицо барсука. Орел тоже подлетел посмотреть. Потом они спустились вниз. Барсук

отправился в хотканитсу с отчетом. Он сказал, что докопался до четвертого мира. Он рассказал им о закате и о том, как выглядит четвертый мир. "Там все очень красиво, - сказал он им. — Там много облаков⁴⁴ и все цвета". Когда барсук начал свою работу, он был весь черный. Но когда он выглянул на солнце, его лучи образовали белую полосу, которая протянулась от его головы к спине. И орел тоже был отмечен солнечными лучами. Касик и Масеви сказали им: "Впоследствии вы всегда будете так выглядеть".

Касик и Масеви подумали, что отверстие в верхний мир следовало бы подрезать так, чтобы оно не смогло затянуться снова. Они стали думать, кто бы это мог сделать. В конце концов они нашли цикаду, Тсика, и спросили ее, не сможет ли она обработать отверстие. Она сказала, что сможет, но что ей нужна петана из сирамов⁴⁵, обжаренных в муке. Масеви велел нескольким женщинам сделать это для цикады; они приготовили для нее несколько бобов и завернули их в листья кукурузного початка. Они ей их дали. Тсика вышла и воспользовалась этим [т.е. совершила с этим молитву]. Потом она принялась за работу. Она начала с первого мира. У нее был особого рода сок, которым она воспользовалась для обработки отверстия. Работа заняла у нее четыре дня. Когда ей удалось пролезть через отверстие наружу, она вернулась в хотканитсу и сообщила касику и Масеви, что она закончила. Все было готово. Касик и Масеви созвали всех людей и велели им приготовиться. "Завтра мы тронемся в путь", — сказали им они. Ель это услышала и сказала, что она недостаточно высока, чтобы достать до четвертого мира, и что ей не по силам подрасти еще. Касик и Масеви поблагодарили ее и сказали, что впоследствии люди будут использовать ее для молитв. Именно поэтому в наше время люди пользуются во время танцев веточками ели. Касик и Масеви стали искать другое дерево. И они нашли другое. Им было вечнозеленое голубоватое дерево хейак [пихта Дугласа, *Pseudotsuga mucronata*]. Хейак согласилась помочь и сказала, что этой ночью она начнет расти. Так оно и произошло.

564
ло, и на следующее утро она уже достигла четвертого мира. Взошло солнце. Хейак сообщила собравшимся внизу людям, что солнце взошло и все стало ярким и красивым. Масеви велел людям нарисовать под глазами полосу с помощью йакатки и сткамуну, чтобы им не ослепнуть от солнечного света. Потом они тронулись в путь.

Первыми шли Масеви и Ойойеви, а за ними - касики: двое ткрайкатси и двое говийе. Потом шел шаман сообщества Кремня, потом ткайяньи [знахари] сообществ Огня, Си-каме, Диаме, Калины, Каййаика, а потом — народ. Подъем занял у них два дня. Перед тем, как тронуться в путь, Масеви и говийе спросили, есть ли среди них кто-нибудь, кто не хочет идти. Был один человек, который был выше даже ка-сиков. Он добрался аж до второго мира, а потом вернулся назад. Он был найя ткрайкатси; он был тиамуньи.

Тронувшись в путь, они не знали, куда им поворачивать и каким путем идти. Они совершили церемонию. Ткайяньи сообщества Каоваты (говорят, что это синонимично Капине) называли направления. Продолжая петь, они доходили до слова, которое нравилось Каовате. Тогда он их останавливал и давал это имя направлению. (На алтаре из планок сообщества Каоваты в Тамайе имеются стрелы, указывающие в разные направления.)

В течение некоторого времени они оставались в Ши-папе [месте возникновения]⁴⁶, где совершали церемонии. Они поблагодарили хейак (пихтовое дерево) и сказали, что впоследствии оно станет носителем народа и что его титулом станет CumaDaik⁰, "Носитель народа". (В старые времена река в Тамайе была глубже и люди пользовались лодками; они делали их из хейака. Перестав пользоваться лодками, они их сдвинули и сделали из них мост.)

После того как они вышли, они предприняли путешествие вокруг мира: они побывали в стране хопи и обошли вокруг гор Сандиа, а потом пошли на запад⁴⁷ к Белому Дому. Из Белого Дома они стали спускаться к югу до тех пор, пока не дошли до Тамайи. Там они и остановились.

Познакомившись с мифологической основой Тамайи, с представлениями ее народа и ее культурой, давайте теперь обратимся к реальной повседневной жизни и посмотрим, как она протекает из года в год. В поведении сообщества пуэбло

565

мы можем выделить две разновидности, или два страта, поведения: 1) публичное, официальное, общинное; 2) личное и частное. Существует много всего такого, что делает или чем занимается пуэбло как политически организованное целое. Церемониальная жизнь сообщества включает защиту от внешних врагов (в прежние времена) и действия, предпринимаемые против врагов и нарушителей спокойствия внутри сообщества (т.е. против «колдунов» и против всякого, кто игнорирует или нарушает старые традиции или кто тем или иным образом угрожает солидарности

пуэбло).

Касик является в каком-то смысле главой организации пуэбло. Однако это не означает, что он активно занимается делами пуэбло. Главная функция касика — религиозная. Он является главным посредником между народом и духовным миром. Касик посвящает себя не людям, но богам. Однако это делается для того, чтобы заручиться их помощью и благословением ради процветания народа.

Общинными же делами пуэбло занимается военный жрец, Масеви — по крайней мере, он занимается теми делами, которые касаются «старинных индейских обычаев»; губернатор занимается определенными секулярными делами в пуэбло. Именно Масеви является инициатором многих церемоний (он о них «просит»). Все церемонии должны совершаться под его руководством. Теперь же, когда «настоящего касика» в Тамайе нет, роль военного жреца даже еще заметнее, чем прежде. Так, например, теперь он следит за солнцем, что, по всей вероятности, прежде было обязанностью касика. И, как мы уже отмечали, губернатор занимается некоторыми делами пуэбло.

Поведение того типа, который мы назвали личным и частным, имеет место в отношениях между родственниками, друзьями и соседями. Оно регулируется обычаем вообще и правилами родства в частности. Сплетни и общественное мнение, выражаемое в похвалах и насмешках, способствуют, как правило, гладкому течению социальной жизни. И только в редких случаях пуэбло — в лице Масеви или дапопа — приходится вмешиваться и принимать меры.

Течение дел пуэбло мы будем описывать по ходу нашего рассказа. Функции различных должностных лиц, совета пуэбло, тайных обществ и различных церемониальных групп — все это будет изложено в нашей, главе о

I 566

социальной организации. Их обязанности и функции будут проиллюстрированы в наших рассказах о различных церемониях. О частной жизни людей Тамайи будет рассказано в главах «Родство» и «Индивидуальный жизненный цикл». В главе «Управление и социальная жизнь» будет конкретно говориться о ходе жизни и дел пуэбло.

Чтобы читатель мог составить полное представление о годовом круге деятельности народа Тамайи, мы предлагаем следующий календарь событий.

Старый год заканчивается, а новый начинается в ханий-ко куко (юго-восточном углу), в зимнее солнцестояние. В течение нескольких недель и месяцев солнце двигалось к югу, а день укорачивался. Теперь, когда окатк (солнце) достигает юго-восточного угла, оно ненадолго останавливается, а потом поворачивает назад к северу; дни становятся длиннее, и начинается новый год. Это событие в Тамайе церемониально отмечается знахарскими сообществами.

Около середины декабря люди начинают покидать Ранчитос и перебираться в Тамайю: там они останутся примерно до конца января. С собой они берут еду и те инструменты и мебель (прежде всего стулья), которые им понадобятся. Берут они с собой детей и собак. Они отпирают дома и в них убираются, готовясь к Рождеству. Несколько человек по очереди сторожат Ранчитос.

Вечером 24 декабря церковь уже готова к проведению служб для празднования Рождества Христова; выносят маленькое изваяние Иисуса и готовят свечи. Каждая желающая это сделать семья изготавливает из глины маленькие фигурки животных и вместе с зажженной свечой вскоре после полуночи помещает их перед алтарем. Около 3 часов ночи начинается молитвенная служба. Ее в нетопленной церкви проводит пономарь. После этого совершается несколько танцев. Танцы длятся четыре дня и четыре ночи с 25 по 28 декабря включительно. 27 и 28 декабря объявляют о назначении должностных лиц на будущий год. Новые должностные лица вступают в должность накануне 1 января или сразу же после завтрака 2 января. Иногда в день Нового года они проводят танец Буйвола или церемонию Конийсатсе.

6 января, в День Царя, в честь новых должностных лиц проводится танец. Иногда позже в их честь проводится та-

567

нец оленьих катсин. В январе проводится несколько маскированных танцев (очевидно, четыре). Согласно одному информатору, в День Волхвов для новых должностных лиц они устраивают танец катсин Утки, а около 10 января — катсин Оленя «для дождя или снега»; около 15 января ради будущего урожая проводится танец катсин Вайяака, а в конце месяца ради «дождя летом» — катсин Тсайяйти-уви. Очевидно, что количество и даты проводимых в январе и в начале февраля танцев катсин изменяются. Охота на кролика, «круговая охота в сторону севера» проводится примерно в середине месяца с целью заготовления мяса для

хотканитсы. Очень скоро после этого проводится маскированный танец. Во второй половине января в кивах проводится церемония, известная под названием «Аове»; ее цель состоит в том, чтобы «помочь получить урожай».

На протяжении первой недели февраля сообщество Сикаме проводит танец катсин Акувы. Другой маскированный танец проводится вскоре после этого. Потом люди начинают возвращаться в Ранчитос. Наступает время сажать пшеницу (вторая половина февраля). В течение второй половины месяца они начинают готовить свои оросительные каналы. Во второй половине апреля они проводят охоту на кролика Ганадиама, чтобы обеспечить хотканитсу мясом. Кукурузу сажают примерно 1 мая. В старые времена, когда они еще жили в Тамайе, около 1 мая знахарские сообщества обычно удалялись в уединение, но теперь они уединяются в июне. В начале мая проводится летняя церемония солнцестояния — ханийкикийа («северо-восток»). Она знаменует приближение солнца к самой северной точке восточного горизонта. Для этой церемонии знахарские сообщества отправляются в Та-майю; на ней присутствует совсем немного людей, потому что они слишком заняты своими полевыми работами. Около 22 и 23 июня люди начинают собираться в Тамайе, чтобы провести там неделю. Те, кто слишком занят своими сельскохозяйственными работами, туда не приходят или приходят только на два или три дня. Знахарские сообщества удаляются в уединение накануне дня Иоанна Крестителя для совершения своих летних вызывающих дождь обрядов. 24 июня, в день Иоанна Крестителя, утром они проводят танец ховинайе, а в полдень — обряд

568

«выхвати петуха» («гальо»). С крыш тех домов, где живут тезоименитые святому Иоанну люди, бросают продукты и другие подарки. 29 июня, в день святого Петра, они опять проводят танец ховинайе и обряд «гальо». Раньше они обычно отмечали день святого Антония (святого покровителя Ранчитос) 13 июня, но теперь вместо этого в этот день они отправляются на праздник в Сандиа.

В мае, июне и июле люди очень заняты. Каждый день по много часов кряду (а часто даже и ночью) они трудятся на своих полях, возделывая кукурузу и занимаясь орошением. Время от времени они косят люцерну. Бобы сажают около 10 июля.

Около 24 июля люди опять прекращают свои труды в Ранчитос, чтобы провести один-два праздничных дня в Тамайе. 25 июля, в день Сантьяго, они проводят обряд «выхвати петуха», и Сантьяго с Бокаййаньи обычно приезжают на своих лошадях, чтобы танцевать для людей. 26 июля — это день святой Анны, святой покровительницы народа Санта-Аны. По этому поводу они отмечают ее память торжественной мессой в католической церкви и веселым индейским танцем на площади. В это время люди много празднуют и ходят друг к другу в гости. Все одевают свои праздничные одежды и хорошо проводят время.

Август - это месяц сбора пшеницы. Зерно собирают, обмолачивают и складывают на хранение. Кукурузой не занимаются. Сентябрь и октябрь - время жатвы. Собирают кукурузу и бобы. Обычно в честь жатвы проводится маскированный танец: как правило, приходит катсины Тсаййаитиуви. Во время жатвы они часто проводят охоту на кроликов для женщин. Ноябрь начинается с праздника мертвых в день Всех Душ — 2 ноября. В это время приносят продукты для всех умерших, отправившихся в подземный мир. В это же время с римско-католическим священником расплачиваются за совершенные им в течение года требы; расплачиваются с ним зерном и фруктами. Около середины ноября начинается сезон охоты на оленя, и большинство молодых людей с удовольствием отправляются в горы, чтобы попытаться добыть оленей и индеек. Масеви наблюдал за восходом солнца с сентября и теперь объявляет, что опять настало время для ханий-ко. Так заканчивается еще один год и начинается новый.

569

Социальная организация

Должностные лица

В Сайта-Ане имеются две группы должностных лиц: первая является туземной, а вторая была учреждена испанцами. В состав туземной группы входят: касик, иногда именуемый «ткрай-катс», а иногда — «тиамуньи» <tianrunyi>; го-вийе, являющийся помощником и преемником

касика; два военных жреца, представляющих близнецных богов войны — Масеви и Ойойеви; четверо говатканьи, помогающих военным жрецам, и Хозяин Канавы, или наделенный жреческими полномочиями управляющий оросительными канавами.

Испанская группа должностных лиц была учреждена в 1620 г. королевским декретом короля Испании¹. Это, несомненно, было сделано для того, чтобы обеспечить различные пуэбло такими должностными лицами, с которыми могли бы иметь дело испанцы, поскольку вражда между католическими испанцами и «идолопоклонническими» индейскими жрецами и знахарями делала трудным (если не невозможным) эффективное общение между ними.

Испанская группа должностных лиц может быть подразделена на две части — секулярную и церковную. Секулярная группа состоит из губернатора, или дапопа; его заместителя — заместителя дапопа и четырех «капитанов», помощников губернатора. Церковная группа состоит из индейских должностных лиц, связанных с Римской католической церковью. Во главе стоит главный «бискале» (фискал). Следом идут заместитель «бискала», а потом — четыре «малых бискала», являющихся помощниками.

Все должностные лица за исключением касика (и, конечно, пономаря и его помощника) ежегодно назначаются касиком.

Касик. Касик в Санта-Ане обычно имелся, но его должность в какой-то степени прекратила существование. Последний настоящий касик умер за несколько лет до 1910 г. С того времени и примерно до 1920 г. человек, который был последним говийе (помощником и преемником) касика, слу-

570

жил в качестве касика, но никогда в эту должность не вводился. Незадолго до своей смерти говийе созвал собрание совета и сказал им, что ему нужен преемник. Своим преемником он избрал Мануэля Пенью². Совет этот выбор одобрил, и с того времени Мануэль Пенья служил касиком³.

Один информатор утверждал, что Мануэль Пенья был избран действовать в качестве касика потому, что он был членом сообщества Сикаме Квиник-Хакавы — одного из двух сообществ, уполномоченных вводить в должность касиков. Мануэль главой этого сообщества не был, но в силу того, что он был гораздо старше его главы (т.е. тем человеком, который был членом сообщества дольше всех), он много лет действовал в качестве главы сообщества. Другой информатор заявил, что Мануэль Пенья просто «объявил себя» касиком (т.е. сам утвердил себя в этой должности), когда умер старый говийе. Можно уловить легкий намек на то, что когда Мануэль Пенья принимал на себя должность касика, это сопровождалось неким соперничеством (если не недоброжелательностью), однако ничего определенного узнать не удалось. Во всяком случае, в качестве касика он действовал с начала 1920-х годов, и говорили, что народ называл его касиком. Помощника у него не было, а его преемник еще не был избран.

Термин «касик» является, конечно, испанским. Туземным названием этого должностного лица в Санта-Ане было ткрайкатсе⁴, или тиамуньи <Tianrun^yi>⁵. Он был главным должностным лицом пуэбло, самым значительным, самым сакральным. В первую очередь он был жрецом. Его обязанностью было «заботиться о своем народе»⁶, т.е. поститься, молиться, совершать обряды и проводить достойную жизнь с тем, чтобы все духи и сверхъестественные силы ниспослали бы на людей Санта-Аны свое благословение⁷. Именно он был уполномочен или имел право совершать все общинные обряды и церемонии пуэбло. Он ежегодно назначал должностных лиц. После смерти его преемником становился его помощник, говийе, избиравшийся военными жрецами. В должность касиков возводило одно из двух сообществ Сикаме в сотрудничестве с военными жрецами. Касики избирались безотносительно к клановой принадлежности. Касик не обязательно должен был быть членом знахарского сообщества.

Последний ка-

571

сик не был знахарем, как не был им и его говийе. Однако членство в знахарском сообществе не могло помешать человеку стать касиком. В настоящее время, как мы уже видели, Мануэль Пенья считается действующим касиком потому, что является членом знахарского сообщества, «которое сможет создавать новых касиков».

Почти никакой подробной информации о священных принадлежностях, обряде и обязанностях

касика нам получить не удалось, поскольку последний настоящий касик умер много лет назад. Один информатор сказал, что Мануэль Пенья как действующий касик имел «йайю [мать, фетиш] из орлиных перьев», который он получил от своего знахарского сообщества. У его предшественника, покойного говийе, как сказал тот же информатор, йайи не имелось. Имеются некоторые факты, указывающие на связь между должностью касика и розовым цветом. Много лет назад автор этих строк заметил, что единственный розовый дом в Акоме был домом касика⁸. В то время ему сказали, что это объясняется лишь капризом жены касика. Однако также следует заметить, что люди из клана Антилопы (к которому всегда должен принадлежать касик в Акоме) раскрашивают себя в розовый цвет для церемониальной борьбы с катсинами⁹. А в Тамайе (т.е. в старом пуэбло) большая гостиная в доме Мануэля Пеньи, действующего касика, была выкрашена в розовый цвет, когда несколько лет назад ее рассматривал автор этих строк. Ни в каком другом доме Санта-Аны я никогда не видел стен, покрытых розовой штукатуркой. Хотя, конечно, это сходство может быть чистым совпадением.

В прежние времена существовали касики двух видов. Если нового касика вводило в должность сообщество Сика-ме Квиника, то тогда «люди должны были о нем заботиться». Это значит, что они должны были засеивать, пахать его поля, собирать с них урожай и обеспечивать его дровами, а женщины пуэбло должны были по очереди приносить ему уже приготовленную пищу; двое говатканьи должны были охранять его днем и ночью; смена охраны происходила каждое утро на рассвете. Если нового касика вводило в должность сообщество Сикаме Квиника, то ему приходилось постоянно поститься — несколько раз по четыре дня с интервалами в восемь дней. Во время этих постов ему можно было есть только кашу из кукурузной муки

572

(*hayanuyi* или *hotcaots'*); ему нельзя было есть ни жира, ни соли. Однако если касика вводило в должность сообщество Сикаме Квиник-Хакавы, то тогда люди не должны были «о нем заботиться». Люди — по решению и под руководством военного вождя — должны были заботиться о полях касика¹⁰. Однако они не были обязаны обеспечивать его ни дровами, ни едой — за исключением кроликов и перепелов с общинной охоты¹¹. И касик мог не подвергать себя периодическим четырехдневным постам.

Ни в одном другом кересанском пуэбло подобной ситуации обнаружить не удалось. Насколько нам известно, во всех других кересанских пуэбло существует только один тип касиков; только в Сайта-Ане имеется (имелось) две разновидности. Существование двух типов касиков в Санта-Ане зависит от существования там двух типов ткайаньи сообщества Сикаме. Санта-Ана уникальна также и в этом отношении: ни в одном другом кересанском пуэбло не было обнаружено более одного (или более одной разновидности) сообщества Сикаме.

Говийе. Это должностное лицо является помощником и преемником касика. Как уже говорилось, последний говийе умер примерно пятнадцать лет тому назад, прослужив много лет в качестве касика.

Обязанностью говийе было содержать хотканитсу в чистоте, приносить в хотканитсу воду и дрова. В день праздника в честь небесной покровительницы, святой Анны, говийе готовит пищу для Кошаре и для танцоров кив. На общинной охоте он готовит еду для должностных лиц.

Когда касик умирает, его преемником становится его помощник, говийе, и избирают нового говийе. Однако это долгий и сложный процесс.

После смерти касика должно пройти четыре года прежде, чем говийе будет официально введен в должность в качестве его преемника. Все это время говийе «действует как касик», но его по-прежнему называют «говийе». Однако по истечении четырех лет военный вождь, Масеви, должен вынести решение о вступлении в должность нового касика. Говорили, что это решение «принадлежит Масеви»; если он не хочет, чтобы новый касик был введен в должность, то ничего и не произойдет. Если же, однако, военный вождь решит, что нового касика стоит ввести в долж-

573

ность, то тогда каждый вечер в течение четырех дней подряд он будет официально являться к говийе и будет просить его позволения ввести в должность нового касика. Если говийе ему в таком разрешении откажет, то военному вождю придется подождать еще год, прежде чем испросить это разрешение снова. Если же, однако, говийе разрешение предоставит, то тогда каждый вечер в течение четырех дней подряд военный вождь будет созывать собрание всех должностных лиц и будет просить у них разрешения ввести в должность нового касика. Если они откажут ему в своем разрешении, то военному вождю, прежде чем опять обратиться с просьбой, придется подождать еще один год. Однако если они дадут ему свое разрешение ввести в должность нового

касика, то тогда в течение четырех вечеров подряд Масеви будет созывать совет и спрашивать их разрешение. Если они ему в разрешении откажут, то, прежде чем опять обратиться с просьбой, ему придется подождать еще год. Если же они дадут ему свое разрешение, то тогда Масеви объявит название того сообщества Сикаме, которое, по его мнению, должно вводить нового касика в должность (это, конечно, будет Сикаме — или Квиника, или Квиника-Хакавы - с соответствующими вышеописанными последствиями). Масеви говорит совету, что в течение восьми дней, прежде чем прийти к решению, он размышлял о выборе группы Сикаме. Затем Масеви объявляет, что говийе будет введен в должность в качестве их нового касика. В собрании объявляется перерыв.

Вскоре после этого собрания совета Масеви отправляется к говийе и официально объявляет ему, что ему предстоит стать касиком. Он говорит говийе, что он спрашивал каждого четыре раза и что они приняли его в качестве их нового касика. Говийе может отказаться, «если он сможет привести вескую причину» этого. Говорили, что, если он хочет, он может оставаться говийе и позволить, чтобы ткрайкатсем (касиком) стал кто-нибудь другой. Если говийе соглашается стать новым касиком (что, по всей видимости, происходит почти всегда), то тогда Масеви спрашивает его, примет ли он «заместителя», т.е. говийе. Если говийе откажется принять заместителя, то тогда военный вождь больше не будет обсуждать этот вопрос, но продолжит излагать план возведения в должность касика.

574

Если говийе согласится стать новым касиком, то тогда его отец или другой близкий родственник мужского пола созывает собрание всех близких родственников говийе; это собрание будет происходить в доме или говийе, или одного из его близких родственников. Отец говорит родственникам говийе, что он (говийе) должен стать новым касиком пуэбло. Потом он выбирает двух молодых девушек — возможно, дочерей говийе или других близких родственниц — и велит им посетить каждый дом в пуэбло, где и сообщить эту новость. Они совершают это официальным, ритуальным, образом; объявление включает в себя молитву об успехе того человека, которого предстоит ввести в должность.

Если говийе согласится принять помощника (нового говийе), то тогда военный вождь созывает собрание совета. На этом собрании Масеви подробно, ничего не опуская, расскажет обо всем, что он делал до сих пор¹². Теперь, говорит он им, он спрашивает разрешения «посетить все дома пуэбло»¹³, чтобы избрать четырех человек¹⁴ (из числа которых потом будет выбран новый говийе). Совет дает ему разрешение, и глава каждой семьи выражает свое мнение. После того как совет дает разрешение избрать четырех человек, Масеви называет их имена и спрашивает членов совета, примут ли они их. Совет имеет право отказаться принимать людей, однако возражения должны быть подкреплены основательными причинами. Если совет откажется принять кандидата, то тогда Масеви выберет на это место кого-то еще. Когда наконец избранные военным вождем четыре человека будут одобрены и приняты советом, в собрании будет объявлен перерыв.

Некоторое время спустя Масеви созывает четыре собрания, которые должны быть проведены в течение четырех вечеров подряд. В этих собраниях будут участвовать Масеви и Ойойеви; их помощники — гватканьи; говийе и все навайя-титкра (пожилые мужчины, кому 40 лет и больше). Губернатор, его заместитель и помощники, фискалы, «хозяин канавы» и т.д. в качестве должностных лиц могут и не присутствовать, однако если они находятся в числе навайя-титкра, то присутствовать они должны. Гаотканьи становится стражем у двери. Цель этих собраний состоит в том, чтобы объявить имя человека, которому предстоит

575

стать новым говийе и которого, посоветовавшись, Масеви и Ойойеви выбрали из числа четырех кандидатов. Четыре кандидата здесь не присутствуют — за исключением тех случаев, если им случится быть навайя-титкра. Масеви называет совету имя человека, избранного им и Ойойеви, и просит, чтобы совет дал свое согласие. Старики «говорят об этом». На четвертый вечер решение наконец принимается. (Если совет отвергает человека, избранного военными вождями, то вполне вероятно, что они, т.е. военные вожди, могут представить другого кандидата из числа уже одобренных четырех человек, однако никаких конкретных данных по этому вопросу получить не удалось.)

Потом Масеви созывает собрание всех взрослых мужчин пуэбло. Он объявляет им имя того человека, который был избран военными вождями и по одобрении навайя-титкра должен стать следующим говийе. Кроме того, он объявляет название того сообщества Сикаме, которому предстоит вводить в должность нового говийе (это будет та же самая группа,

которая будет вводить в должность нового касика). Масеви испрашивает одобрения и у них тоже. Когда одобрение будет дано (а оно, очевидно, почти обязательно будет дано после того, как выскажут свое одобрение навайя-титкра), Масеви объявит, что он пойдет повидаться с наваи сообщества Сикаме и позже сообщит им об этом. В собрании объявляется перерыв. Потом Масеви и Ойойеви идут в дом того человека, которого выбрали новым говийе, и официально (ритуально) информируют его об этом. После ухода военных вождей отец назначенного или другой близкий родственник собирает семейное собрание всех близких родственников и рассказывает им об этом. Он выбирает двух внуков или других молодых родственников женского пола и велит им зайти в каждый дом в пуэбло и рассказать, что такого-то и такого-то избрали следующим говийе. Девушки это делают в ритуально предписанной манере, включая в объявление молитву об успехе будущего говийе.

На утро после последнего собрания совета, на рассвете, Масеви идет с официальным ответным визитом к наваи сообщества Сикаме; он посещает его в церемониальном доме сообщества, послав к нему в предыдущую ночь гаотканьи с сообщением, чтобы в это время и в этом ме-

576

сте он ожидал посещения военного вождя. После предписанных обрядом приветствия и курения Масеви говорит наваи сообщества Сикаме, что все должностные лица, все навайя-титкра и все люди согласились, чтобы такой-то и такой-то были их новым касиком и говийе, и спрашивает его, будет ли он вводить их в должность. Наваи сообщества Сикаме не отказывается. Получив согласие на введение в должность новых должностных лиц, наваи сообщества Сикаме назначает дату этого события. Между этим визитом и вступлением в должность должно пройти не более четырех лет, однако наваи сообщества Сикаме может установить любой период времени меньше этого.

Наваи сообщества Сикаме призывает двух кандидатов к касику и говийе в церемониальную комнату сообщества. Присутствуют все члены сообщества. Наваи говорит им, что им предстоит стать ткрайкатсем и говийе соответственно, и сообщает им, когда состоится их вступление в должность. К макушке головы будущего касика наваи сообщества Сикаме привязывает два пера воробьиной пустельги (*Falco sparveriusphalaend*); на голову того, кому предстоит стать говийе, он привязывает одно перо воробьиной пустельги, а другое — из крыла утки. Эти перья они должны носить у себя на голове четыре дня. По окончании этого срока наваи сообщества Сикаме снова призывает их в дом сообщества, снимает с их голов перья и убирает их. Потом он отпускает кандидатов, призывая их молиться по утрам и ночам, быть мудрыми и добрыми.

С наступлением весны, перед началом посадочных работ, наваи сообщества Сикаме призывает в дом сообщества Сикаме двух кандидатов и спрашивает их, как они поживают. Он говорит им, чтобы они сажали свою кукурузу и заботились о ней точно так же, как они заботились бы — или будут заботиться — о своем народе, когда они станут касиком и говийе, — так, чтобы початки у них не засохли и т. д.

Когда ростки кукурузы достигнут примерно шести дюймов в высоту, наваи сообщества Сикаме снова призовет к себе кандидатов и спросит их, как они поживают. Он скажет им, чтобы они усердно работали. То, как они заботятся о своей кукурузе, будет служить указанием на то, как они будут заботиться о своем народе после того, как их возведут в новые должности.

577

Летом, когда кукуруза начнет выпускать хохолки и формировать пыльцу, наваи сообщества Сикаме снова призовет их в дом сообщества — на каждом из этих собраний будут присутствовать все члены сообщества — и спросит их, какие они делают успехи. Он будет увещевать и ободрять их.

Когда осенью кукуруза созреет, наваи сообщества Сикаме снова, в четвертый раз, позовет кандидатов в дом Сикаме. На этот раз он велит им собрать свой урожай, «все, что было им дано, радоваться урожаю и быть благодарными». Если урожай хорош, то это знак того, что кандидаты станут хорошими должностными лицами.

Этот обряд продолжают совершать каждый год до тех пор, пока не произойдет окончательное введение в должность — независимо от того, сколько длится период — два года или четыре.

Когда, наконец, этот период завершится, наваи сообщества Сикаме велит им еще раз собрать свой урожай и скажет, что по окончании жатвы их возведут в должность. Он скажет им, когда состоится церемония введения в должность. Люди отправляются домой и сообщают своим домашним, что на сей раз они будут в последний раз собирать свой урожай до того, как их возведут в должность в качестве новых должностных лиц. Родственников пошлют в пуэбло, где они зайдут в каждый дом с сообщением об этом. Все люди будут помогать им собирать их урожай. Когда кандидаты соберут свой урожай, наваи сообщества Сикаме призывает их в церемониальную комнату сообщества. Он спрашивает их об их урожае. Затем он сообщает им, что через четыре дня начнется церемония введения в должность.

На следующее утро наваи сообщества Сикаме идет сообщить Масеви и Ойойеви, когда предстоит начать церемонию введения в должность. Военные вожди сообщают эту новость семьям кандидатов. А они, в свою очередь, созывают всех своих соответствующих родственников и сообщают им новости. И, наконец, женщинам — родственницам из семьи каждого кандидата — велит ходить из дома в дом по всему пуэбло и сообщать новости.

По окончании четырех дней, предшествовавших церемонии введения в должность, наваи сообщества Сикаме призывает кандидатов в дом Сикаме. Он говорит им о

578

том, «как это будет», т.е. как их введут в должность, как им нужно будет себя вести и т.д. Их будут убеждать не красть, не ругаться и не делать ничего «плохого», им нужно будет «держаться подальше от женщин» и поститься. Этого режима они должны будут придерживаться начиная с рассвета следующего дня. Наваи сообщества Сикаме опять привязывает перья к макушкам их голов, как это он делал тогда, когда вызывал их в первый раз.

Кандидаты постятся четыре дня. Ночью четвертого дня два кандидата и все члены сообщества Сикаме встречаются снова. На следующее утро все они начинают четырехдневный пост. Ночью четвертого дня кандидатов официально делают новыми касиком и говийе соответственно: это происходит в хотканитсе. Там должны быть Масеви, Ойойеви и говатканьи. Может там присутствовать и всякий другой, кто этого пожелает. Церемония введения в должность состоит из вручения каждому из них крючковой палки (*ma-tsawe*), к которой около крюка привязана связка перьев воробьиной пустельги, а ниже, к самому посоху, привязана другая связка перьев — перьев орла. Во время этой церемонии оба кандидата носят плащи (или накидки?) из шкуры медведя (с шерстью на ней); этот плащ называется «дискама» (оболочка кукурузного початка). Говорят, что обряд введения в должность является одинаковым и для касика, и для говийе: оба принимают одного и того же типа посохи, оба носят одного и того же рода облачение и одинаково облачаются властью и вводятся в должность.

В день после церемонии введения в должность проводится танец в честь новых касика и говийе; «они могут устроить кукурузный танец». Женщины готовят большой пир. Утром того дня, когда проводится танец, все отправляются в дома новых должностных лиц и торжественно кланутся им в верности.

Военные вожди. Их двое. Их зовут Масеви и Ойойеви — в честь тех близнецных богов войны, которых они представляют. Масеви также называют Тсиакийя, а Ойойеви — заместителем Тсиакийя. Их ежегодно выбирает касик безотносительно к их клановой принадлежности.

О Масеви и Ойойеви в настоящее время как индейцы, так и этнологи обычно говорят как о военных *вождях*, (иногда — «капитанах»). Однако они являются как жрецами, так и вожд-

579

дями, и их функции являются как жреческими, так и политическими. На языке кересов военных вождей и их помощников, говатканьи, называют *tea' -tua* («внешние») ¹⁵ хотканьи («должностные лица»). Слово «внешние», вероятно, относится к их военным функциям в прежние времена, когда их внимание было направлено на внешних врагов пуэбло. Однако теперь военные вожди фактически не имеют никаких дел с «внешним»; это сфера компетенции губернатора. В настоящее время военные вожди — это вожди «внутренние», каковыми они реально являются в двух смыслах — как во внутренних делах пуэбло, так и внутри индейской культуры.

В прежние времена главной функцией военных вождей была функция военная: их обязанностью было предводительствовать в военных экспедициях и организовывать пуэбло для защиты во времена опасности. После американской оккупации Нью-Мексико военные действия быстро пошли на убыль, полностью прекратившись до окончания XIX в. Однако с прекращением военных действий должность военного вождя не ушла в прошлое ¹⁶. Наоборот, она была сохранена, и, пожалуй, эта должность теперь еще более значима, чем прежде. Однако ее функции существенно изменились.

Хотя можно по праву сказать, что касик является главой политико-религиозной организации пуэбло,

однако в реальности именно военные вожди руководят церемониальной жизнью, контролируют ее и ее осуществляют, действуя в политических делах пуэбло в качестве исполнительных должностных лиц¹⁷. Судя по всему, касик является фигурой более или менее символической. Он является хранителем духовного благосостояния своих людей. Он молится и постится для того, чтобы им помогали духи. Однако его роль в жизни пуэбло почти целиком пассивная; у него очень мало общего с людьми и с их повседневной жизнью, секулярной или религиозной. Но вот военные вожди всегда находятся в гуще событий. Они отвечают за почти все совершаемые церемонии. А в тех случаях, когда они не проводят церемоний сами (или не осуществляют за ними непосредственного надзора), с ними необходимо заблаговременно посоветоваться о том, как их проводить; перед проведением церемоний они должны дать на них свою санкцию. Таким образом, они тесно связаны со всеми видами церемониальных действий — с праздником в честь святой Анны, с летними уединениями для молитв о

580

дожде, с общинными охотами, с открытием оросительного канала. В прежние времена они руководили общинными работами на полях касика; во время проведения маскированных танцев они приводили шиван на площадь; они охраняют собрания знахарских сообществ во время их лечебных церемоний — как общинных, так и частных; они должны следить за тем, чтобы кивы были оштукатурены и содержались в порядке; они священнодействуют во время танцев скальпов; они отвечают за общинный выпас лошадей. Важная функция военных жрецов заключается в наблюдении за солнцем для определения времени проведения церемоний солнцестояния: Масеви начинает наблюдать за восходом солнца в сентябре для определения зимнего солнцестояния, а в марте или в апреле — для определения летнего солнцестояния. Другая важная функция военных жрецов заключалась в введении в должность нового касика и в избрании его преемника, говийе.

Будучи должностными лицами пуэбло, военные вожди с белыми людьми — с «американцами» или мексиканцами — не общаются. Их функции ограничены чисто индейскими делами. Более того: их действия ограничены церемониями, управлением и религией пуэбло; они не имеют никакого касательства к частным или домашним спорам среди людей.

Военные жрецы являются хранителями обычая. Они строго следят за тем, чтобы все соблюдали старинные традиции¹⁸. Нарушителей обычаев (а особенно тех обычаев, которые считаются священными) военные жрецы наказывают. Особой их обязанностью является следить за тем, чтобы в пуэбло не было колдунов; их обязанность — обнаруживать колдунов и казнить тех, кто был обвинен в колдовстве¹⁹. Лишь военные жрецы могут созывать собрание совета в том случае, если предстоит обсуждать вопросы индейской политики или религии.

В мифах и легендах Масеви фигурирует как старший из близнецных богов войны и, судя по всему, является наиболее важным из них обоих: он представляется более агрессивным, более инициативным, и о нем упоминается чаще. В настоящее время в Санта-Ане, как и в других кересанских пуэбло (за исключением Акомы и Лагуны), Масеви является более значительным из двух военных жрецов.

Фактически Ойойеви, судя по всему, считается помощником Масеви,

581

о чем свидетельствует назначение помощника Тсиакйи. Почти всегда именно Масеви выступает первым, принимает решения, отдает приказания и т.д. Как правило, информаторы, говоря о военных жрецах, упоминают только Масеви. Однако когда их спрашивают об этом впрямую, они утверждают, что Ойойеви тоже активно действует. Нет сомнения в том, что статус Ойойеви ниже статуса Масеви. В церемониальных действиях Масеви всегда присоединяется к киве Бирюзы безотносительно к его принадлежности к киве в качестве частного лица. Ойойеви присоединяется к киве Тыквы. Когда обе кива-группы участвуют в танце или в церемонии, группа Бирюзы всегда выступает первой. Это объясняется тем, что к ней присоединился Масеви, что является еще одним указанием на превосходство Масеви. Репетируя песни по таким случаям, как праздник святой Анны или Аове, Масеви всегда присоединяется к группе Квиник-Хакавы сообщества Сикаме, а Ойойеви — к группе Сикаме Квиника (Сикаме Квиник-Хакавы отвечает за киву Бирюзы, а Сикаме Квиника - за киву Тыквы).

И у Масеви, и у Ойойеви имеется свой должностной посох (*ya-pi*). Это тоненькая деревянная палочка около 30 дюймов в длину и диаметром как у обыкновенной стрелы. Она выкрашена шоколадного цвета коричневой краской. В конце года, по окончании срока их службы, военные вожди возвращают свои посохи касику; касик вручает трости их преемникам. Согласно информаторам, кроме этих посохов, у военных вождей нет ни фетишей, ни других принадлежностей.

Выводы. Военные вожди - в прежние времена военные должностные лица и военачальники — в наше время являются самыми важными (фактически, но не в теории) должностными лицами Санта-Аны. Их функции таковы: 1) санкционировать все церемонии пуэбло и руководить большинством из них (или надзирать за ними); 2) беречь и сохранять индейские обычаи, наказывая нарушителей и уничтожая колдунов.

Говатканьи (единственное число — гаотканьи). «На церемониальном языке» они зовутся Тсамахийа

(см. Глоссарий); так обращается к ним касик, вручая им должностные посохи во время их введения в должность. Их посохи очень похожи на посохи военных вождей: они такой же длины, хотя немного тоньше; они выкрашены красной охрой. Говатканьи являются помощниками военных вождей; они выполняют их по-

582

ручения, разносят вести, стоят стражами у двери дома знахарского сообщества, когда его члены проводят церемонию, сопровождают знахарей, когда те ходят по «официальным» делам, священнодействуют во время охоты на кроликов, а потом собирают дичь и т.д. Одна функция говатканьи заслуживает особого упоминания: это общинный выпас лошадей.

*Выпас лошадей*TM. Мужчины Санта-Аны подразделены на четыре занятые выпасом лошадей группы: 1. G'iDitsatya, «северные равнины»; 2. Bunyitsa, «западные равнины»; 3. Kwitsitcrutya, «южный хребет»; 4. H'a-nuysatya, «восточные равнины». Членство в этих группах определяется местом жительства в Тамайе. Те, кто живет в северном ряду домов, относятся к группе 1. Те, кто живет в западной части второго ряда домов (с севера), относятся к группе 2. Группа 3 состоит из людей, живущих непосредственно в северном ряду домов и в домах к востоку от кивы Тыквы. Остальные дома — дома в восточной части упомянутого для 2-й группы ряда домов; дома в восточном конце маленькой площади и т.д. — составляют группу 4. Эти группы пасут лошадей по очереди и в вышеперечисленном порядке. Только несколько человек из группы выпаса занимаются своим делом одновременно — по четыре, по пять или по шесть человек. Члены группы занимаются выпасом по очереди, хотя мужчина может, когда придет его очередь, послать вместо себя сына. Группа выпаса несет свою вахту целую неделю; лошадей выводят вечером в воскресенье, и их или приводят назад утром следующего воскресенья, или оставляют на пастбище под присмотром двух пастухов. Гаотканьи, избранный главным военным вождем, надзирает за пастухами. Масеви направляет их туда, куда нужно вести лошадей. В прежние времена пастухи обычно приводили лошадей утром того дня, когда запланировано проведение обряда «выхвати петуха». В состязании пастухи будут противостоять другим людям.

«Хозяин воды». В исследованиях кересов неоднократно упоминается о «хозяине воды». О нем упоминается только как о человеке, который наблюдает за распределением воды через систему оросительных канав. Нигде не говорится, чтобы он был должностным лицом или жрецом, и в кересанском языке не возникло эквивалента термину «хозяин воды». Однако теперь создается такое впечатление, что «хозяин воды» — по

583

крайней мере в Санта-Ане — является важным должностным лицом и жрецом. Получить данные об этом лице было весьма непросто. Большинство информаторов «не могли вспомнить» кересанского названия этого должностного лица. Один информатор привел «*мауего*^{4^}» в качестве кересанского термина, а другой его подтвердил, однако это может быть искажением испанского слова (*mayor* — старший). Как сказал один информатор, существует «маленькое животное»: оно называется *maiyeroty* (ни одного подобного названия в нашем перечне кересанских названий животных не фигурирует); это маленькое животное «помогает орошать».

«Хозяин воды» ежегодно назначается касиком. У него есть помощник, заместитель. «Хозяин воды» отвечает за всю оросительную систему. Он наблюдает за открытием канав ранней весной и за их содержанием и использованием весной и летом. Он отдает приказы, регулирующие распределение и потребление воды. Он выслушивает споры об использовании воды и пытается разрешить их миром. Однако он не уполномочен выносить вердикты и налагать наказания. Тем не менее он имеет право созывать собрание совета пуэбло для обсуждения вопросов, находящихся в его компетенции. Кроме того, он имеет право использовать «капитанов» или младших фискалов в качестве вестников или посыльных.

Однако функции «хозяина канавы» не являются всецело секулярными: они являются также и жреческими. Он должен помогать при ритуальном открытии канавы (исполняемом Кошаре), а каждое утро и каждую ночь он должен молиться маййаньи, скайвайотиеньи <*skaiwayotyenyi*> и Тситс Крови (Змее Воды), прося их помочь держать канавы полными воды. Он молится с мелкой мукой, полученной из маленьких белых бобов (*Phaseolus vulgaris*); это единственный известный автору этих строк случай, когда молитвенную муку делают из чего-то иного, кроме кукурузы.

А теперь мы приступаем к описанию «испанской группы» должностных лиц.

Губернатор. Его называют Да-пор (перевода нет; см. Глоссарий). У него имеются два должностных посоха: один представляет собой трость с серебряным набалдашником. Длина ее — около 30 дюймов. На набалдашнике изваяна покрытая лаком фигурка какого-то четырехпалого животного (надписи нет). Говорят, что эта трость была получена

584

от «испанского короля» и с давних времен передавалась из рук в руки. Другая трость с серебряным набалдашником имеет на набалдашнике такую надпись: «Губернатору пуэбло Сайта-Аны от А.

Линкольна, президента Соединенных Штатов, 1863»²¹. Она имеет около 30 дюймов в длину и покрыта лаком. Обе трости украшены несколькими короткими шелковыми лентами разных цветов.

У губернатора нет функций, относящихся к аборигенной индейской религии или сакральным обычаям; его обязанности всецело секулярные. Функции губернатора можно подразделить на две категории. 1. Он является главным посредником между пуэбло и внешним (неиндейским)²² миром. 2. Он несет ответственность за различные внутренние дела в пуэбло. Автор этих строк полагает, что значимость второй категории на протяжении нескольких последних десятилетий возростала.

Относительно функции губернатора как посредника можно сказать следующее. Сношения правительства Соединенных Штатов с пуэбло осуществляются через губернатора. Сходным образом и всякое дело, которое любая внешняя (неиндейская) организация (такая, как церковь или общество), институт или отдельный человек (например, один из тех мексиканских фермеров, которые живут близ Ранчитос) имеет с пуэбло Санта-Аны, осуществляется через губернатора.

В самом пуэбло на губернатора начинают смотреть как на хранителя «закона и порядка». Автор этих строк полагает, что отчасти это объясняется давлением со стороны Индейской службы Соединенных Штатов, которая — по крайней мере пока - желает, чтобы у индейцев было самоуправление, а отчасти (по крайней мере в некоторых случаях) этому способствует прогрессивный элемент в пуэбло, представители которого хотят вырвать теократический контроль из рук жрецов и знахарей и секуляризовать его в лице губернатора. Время от времени губернатор вмешивается в возникающие в пуэбло споры или ссоры, однако все без исключения информаторы высказываются в том духе, что он «этого не делает, кроме тех случаев, когда он это должен сделать», т.е. кроме тех случаев, когда волнения приводят к нарушению общественного порядка. Фактически губернатору не положено, вероятно, играть даже роль миротворца (не говоря уж о применении дисциплинарных мер или наказаний) — кроме тех случаев, ког-

585

да ситуация бывает довольно серьезной. Утверждать свою власть губернатору мешает лишь одно — то, что срок его службы составляет только год, по окончании которого он снова становится частным лицом и может пострадать за действия, совершенные им в качестве губернатора.

Губернатор отвечает за команиру (тюрьму) в Тамайе, и один или два раза он запирает туда парней, которые во время праздника напивались и безобразничали. Однако, судя по всему, это всегда были парни из других пуэбло.

Губернатор является хранителем общинной молотилки. Он хранит деньги пуэбло, и все выплаты общинного характера производятся через него.

Губернатор имеет власть и обязанность созывать совет для обсуждения всякого находящегося в его ведении дела пуэбло.

И наконец, губернатор отвечает за распределение неиспользуемой земли: когда человек желает получить какую-нибудь неиспользуемую землю, «он ее просит». При совершении обряда распределения земли к губернатору обращаются так: «EMos <исп.> [Бог] Rey <исп.> [Король] sanaictia [наш отец]».

Автор этих строк полагает, что за последние несколько десятилетий должность губернатора приобретала все большее значение и что в будущем ей суждено становиться еще важнее.

Несколько поколений назад важными лицами в пуэбло были касик, военные жрецы и знахари. Теперь же должность касика постепенно исчезает. Власть жрецов и знахарей обречена слабеть по мере того, как старинные обычаи отступают под влиянием американской цивилизации. Контакты с внешним миром (в частности, с правительственными агентствами Соединенных Штатов) становятся все более многочисленными и существенными. Эти контакты осуществляются в основном через губернатора и способствуют усилению его значимости. И наконец, в пуэбло существует уже отмеченная нами тенденция к секуляризации управления и администрирования, тенденция изымать управление из рук жрецов и знахарей и передавать его в ведение губернатора.

Заместитель губернатора. Его называют заместителем дапопа, или «дапоп коматс» (помощник).

У него имеется должностной посох — покрытая лаком трость с металлическим набалдашником и без надписи; говорили, что ее передавали из рук в руки со времен испанского завоевания. Функция заместителя губернатора заключается в том, чтобы

586

«помогать дапопу». Судя по всему, он не обладает ни правами, ни обязанностями, которые осуществлялись бы независимо от губернатора²³.

«Капитаны». Имеются четыре или пять²⁴ «капитанов». О них часто говорят как о «yo-men^yi дапопа [его руках]». Они являются помощниками губернатора: в основном они выполняют его поручения. У каждого из них имеется свой должностной посох «как у дапопа». Вместе с

младшими фискалами «капитаны» должны по очереди служить сторожами в Тамайе, когда люди находятся в Ранчитос, и в Ран-читос, когда люди находятся в Тамайе. Кроме того, летом они должны следить за тем, чтобы коровы не забредали на поля и чтобы они не уходили слишком далеко.

Фискалы (произносится Biskales, или Bickales). В прежние времена эти должностные лица были приписаны к римско-католической церкви в пуэбло. Их обязанностью было прислуживать священнику²⁵ и разными способами ему помогать, обеспечивать его пищей и понуждать индейцев посещать церковь. В наши дни их функции ограничиваются заботой о церкви и ее охраной, сбором урожая и фруктов, которыми с католическим священником расплачиваются за его услуги. Кроме того, они должны стоять снаружи у церковных дверей в то время, когда группа танцоров исполняет танец перед церковью, а после танца благодарить за него в своей речи. Они же обязаны хоронить умерших. Кроме того, «младшие фискалы» должны служить сторожами (как и «капитаны») в старом пуэбло или в Ранчитос — в зависимости от того, какой из этих поселков в данное время пустует. Главный фискал стоит во главе фискалов; помощник фискала является его заместителем, а четверо «младших фискалов» служат его помощниками и посыльными.

Пономарь. Когда в пуэбло совершают римско-католические службы, человек из Санта-Аны служит пономарем. Он помогает священнику, когда тот приезжает совершать мессу в день святой Анны, однако на Рождество и на Пасху, когда священник не приезжает, он совершает молитвенные службы сам с помощью своего «помощника». Говорят, что пономарь служит пожизненно, однако не удалось выяснить, каким образом он эту должность получает.

Представляется более чем вероятным, что он берет на себя эту должность добровольно, вследствие обета (см. «Обеты» или «Клятвы»),

587

однако в точности мы этого не знаем. Сейчас (в 1935 г.) пономарем является Сан-Лоренсо Тенорио из клана Голубя; его помощник — Хосе Кристо Ратон из клана Орла. Любопытен тот факт, что Сан-Лоренсо является также и членом танцевальной катсина-группы Утки — значимой и сакральной организации в «индейской религии». Это не означает, что Сан-Лоренсо разрывается между двумя желаниями или что он не знает, чему он должен хранить верность; просто это является одним из многочисленных свидетельств того, что эти части римско-католического обряда и принадлежностей, адаптированные индейцами, были индианизированы (см. «Церковь» в главе «Окружение и фон»).

*Кахера*²⁶. В Санта-Ане имеется должностное лицо, именуемое кахера. Этимология этого термина неизвестна; никакого его перевода раздобыть не удалось. Символом должности кахеры является европейского (или американского) типа барабан, во многом похожий на так называемый «барабан-ловушку»; в него бьют двумя палочками²⁷. Барабан передается от кахеры к его преемнику. Очевидно, что кахера действует только в церемониях испанско-католического происхождения (таких, как праздник в честь святой Анны, Рождество, праздники Сантьяго и Бокайяньи и обряд «выхвати петуха»)²⁸. На Рождество и 26 июля, когда празднуется день святой Анны, кахера стоит снаружи церкви, около двери, и энергично бьет в барабан по окончании церемонии, когда из церкви выходят люди. Когда Сантьяго и Бокайяньи проезжают через деревню на своих «лошадях», кахера, сопровождая их, бьет в свой барабан. Значение этого обряда установить не удалось; «он всегда это делает» — вот и все, что удалось узнать от информаторов.

Кахера служит пожизненно. Доподлинно не известно, каким образом он получает эту должность, однако существуют признаки того, что эту должность он получает вследствие обета или принесенной клятвы. Нынешним (в 1935 г.) кахерой является Хосе Рафаэль Гальегос из клана Стрелы. Согласно одному информатору, Хосе также принадлежит и к той танцевальной качина-группе, которая персонифицирует Тсаййатиуви, что является еще одним примером слияния католицизма и «индианизма».

Избрание должностных лиц и их введение в должность. Рассказы информаторов об избрании должностных лиц и их

588

введении в должность значительно различаются в деталях, однако в главном они, по сути, одинаковы. Один информатор сказал, что назначения производятся каждый год или через

год, по усмотрению касика. Касик, сказал он, первые четыре месяца года проводит в размышлении о том, стоит ли в конце года назначать новых должностных лиц или нет. Если он решает назначить должностных лиц на будущий год, то тогда следующие четыре месяца (т.е. май, июнь, июль и август) он посвящает тому, что выбирает главных должностных лиц, а четыре следующих месяца выбирает их помощников, «младших» должностных лиц. Другие информаторы утверждали, что назначения производятся ежегодно. Один информатор сказал, что касик назначает только старших должностных лиц и что их помощники избираются их соответствующими предшественниками, тогда как другие информаторы говорили, что касик избирает всех должностных лиц. Кроме того, имеются некоторые расхождения относительно сроков и порядка событий. Один из рассказов таков.

Вечером 27 декабря Масеви созывает на собрание в хотканитсе всех должностных лиц. Он говорит им, что утром он и Ойойеви пойдут к ткрайкатси и скажут ему, что сроки их должностных полномочий истекли. Масеви велит должностным лицам находиться в хотканитсе вечером 28 декабря: в это время он сообщит им то, что сказал ткрайкатси. Утром 28 декабря Масеви у Ойойеви призывают ткрайкатси. В этот вечер они сообщают должностным лицам о том, что он решил. Если ткрайкатси не собирается называть имена новых должностных лиц, то тогда прежним должностным лицам придется служить еще один год. Но вот если предстоит избрать новых должностных лиц, то Масеви объявит имена старших должностных лиц (но не их помощников). Утром 29 декабря Масеви посылает говатканьи, «капитанов» и фискалов в дома новоназначенных должностных лиц²⁹, чтобы сообщить им, что в будущем году им предстоит служить. Вечером 1 января или утром 2 января, сразу же после завтрака, на собрании в хотканитсе должностных лиц вводят в должность. На этом собрании введения в должность объявляются имена новых «младших должностных лиц» (а должно означать, что в то время они были избраны — может быть, их предшественниками).

589

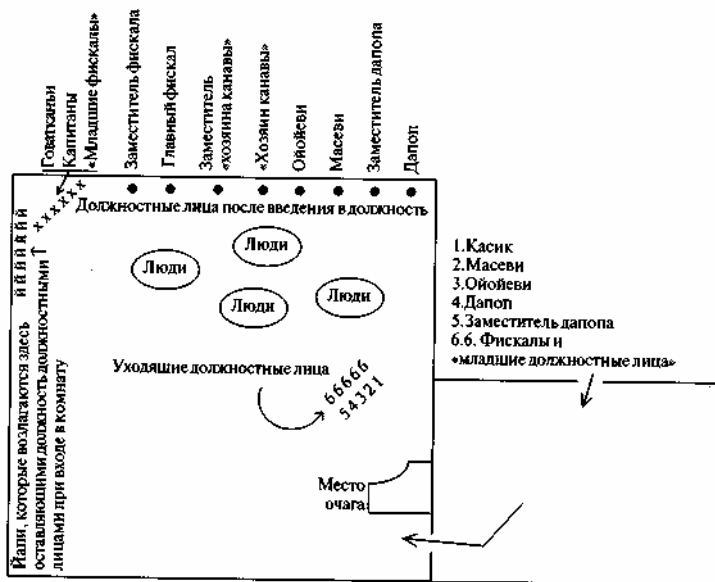


Рис. 6. Хотканитсе: введение должностных лиц в должность

В другом рассказе сообщается, что имена назначенных объявляются на собрании тех, кто оставляет должность, в день после Рождества и на собрании всех взрослых мужчин в хотканитсе вечером 28 декабря. Введение в должность происходит вечером 1 января или утром 2-го.

Далее приводится наиболее подробный из полученных рассказов.

Масеви посылает гаотканьи в пуэбло, чтобы тот сообщил всем старшим должностным лицам, что их приглашают в хотканитсу ужинать и отчитываться. Для должностных лиц это означает, что они будут замещены, и поэтому они сообщают об этом своим домашним. После этого члены семьи подходят к йапи должностного лица (который считается одушевленным) и обращаются к нему.

Они говорят ему, что когда год назад он появился в их доме, они его приветствовали и приняли как новорожденного младенца; они рады, что приветствовали его; они рады, что весь этот год он жил с ними; пока он был в их доме, все шло хорошо; теперь же, когда он собирается их покинуть, они спрашивают у него йаньи (благословение, «силу»); они на-

590

деются, что в будущем они получают от него удачу. Таким образом они прощаются с йапи. Потом должностное лицо относит свой йапи в дом к своей матери, где все члены ее домохозяйства таким же образом с «ним» прощаются. Потом он относит свой йапи в хотканитсу и помещает его в северном конце у западной стены. Потом вместе с другими должностными лицами он садится перед очагом.

Тем временем губернатор посылает своих «капитанов» обойти пуэбло и созвать всех взрослых мужчин в хотканитсу. Выполнив это поручение, «капитаны» возвращаются в хотканитсу и докладывают: они оповестили таких-то и таких-то, им не удалось застать таких-то и таких-то или такой-то и такой-то просит, чтобы по такой-то и такой-то причине его освободили от присутствия. Если причину находят уважительной и достаточной, то губернатор ее принимает, а в противном случае он снова посылает за этим человеком «капитанов», и его заставляют прийти. Когда люди соберутся в хотканитсе, младшие должностные лица — говатканьи, «капитаны» и младшие фискалы — делают из оболочек кукурузного початка сигареты (викпи) и раздают их старикам. Гаотканьи становится стражем или снаружи первой двери хотканитсы, или, если погода довольно суровая, — снаружи второй (внутренней) двери.

Когда все люди соберутся, дапоп скажет Масеви, что они готовы начать обряд введения в должность (рис. б). Масеви говорит касику, что они готовы начать. Затем дапоп произносит речь: он говорит, что они собираются утвердить новых должностных лиц, что они должны не ссориться, но работать вместе, что люди должны уважать новых должностных лиц, признавать их власть и т.д. Затем Масеви обращается к собравшимся, говоря по сути то же самое. Потом касик выступает с длинной речью; он благодарит прежних должностных лиц за их службу и верность и говорит, что они собираются утвердить новых должностных лиц, что их нужно уважать, что должна царить гармония. В заключении он раздает (буквально) йаньи как прежним, так и новым должностным лицам. Закончив, он называет имена новых должностных лиц в следующем порядке: дапоп (губернатор), заместитель дапопа, Масеви, Ойойе-ви, «хозяин канавы» и его заместитель и, наконец, главный фискал и его заместитель. Называя имя каждого че-

591

ловека и его должность, касик говорит: «Если нет возражений...» Все дают свое согласие.

Однако иногда назначенные люди возражают. За свою службу (зачастую довольно трудную) ни одно должностное лицо не получает никакого вознаграждения. Если человеку не удастся исполнять свои обязанности расторопно, тактично и эффективно, то это, скорее всего, приведет к тому, что должностное лицо удостоится какого-либо неприятного комментария. А если так, то нет ничего удивительного в том, что время от времени люди отказываются принимать должности. Однако их почти всегда (если не неизменно) вынуждают соглашаться³⁰.

«Несколько лет назад человек был назначен на должность главного военного вождя, Масеви. Он заявил, что не желает принимать должность. В качестве причины он привел тот факт, что за несколько лет до этого, когда он был помощником "хозяина канавы", кто-то высказал в его адрес уничижительное замечание. Однако другие сказали ему, что это было всего лишь частным делом и не имело никакого отношения к делам пуэбло. Таким образом они вынудили его согласиться».

Другой случай.

«Много лет назад люди, которых избрали занимать должности, стали ссориться. Они пытались от этих должностей избавиться. Ночью, когда проводилось вступление в должность, они разругались. В конце концов касик взял назад все их йапи. "Уходите, — сказал он им, — живите как хотите. Но если сюда за чем-нибудь придет какой-нибудь белый человек, разбирайтесь с этим сами. Если что-нибудь случится, не ругайте меня; ругайте себя". Люди сдались и приняли свои должности».

Назвав имена всех старших должностных лиц, касик садится и ждет, не скажет ли кто-нибудь чего-нибудь. Если никто не захочет выступить, то касик встанет и объявит, что теперь они приступят к введению в должность новых должностных лиц. Он велит (прежнему) губернатору достать свой йапи. Губернатор снимает свои

башмаки и берет свой йапи с северного конца западной стены. Он приносит его касику и вручает его ему со словами: «Я сделал все, что мог, и надеюсь, что еще могу получить йаньи от йапи и т. д.». Касик принимает йапи.

Потом оставляющий должность губернатор подходит к своему преемнику и подводит его к касику. Касик говорит назначенному, что теперь его собираются ввести в должность губернатора, и просит его встать на колени. Если в это время назначенный хочет обратиться к людям, то он испрашивает разрешения у касика, который охотно его дает. Тогда назначенный поворачивается к людям и говорит: «Будете ли вы меня поддерживать, работать со мной, признавать мой авторитет как губернатора и т.д.?» Все они говорят: «Да!» Тогда назначенный поворачивается к касику и говорит, что готов принять должность. Касик просит его встать на колени. Назначенный снимает свой правый мокасина и становится на оба колена. Касик протягивает ему его йапи, однако продолжая держать его и сам во время обращения к нему. Касик говорит ему, что теперь он — дапоп. Он рассказывает ему об обязанностях его должности и говорит ему, что «Dios Rey <исп. Бог Царь>» поможет ему. Когда касик закончит говорить, он отпустит йапи и новый губернатор встанет с колен. Экс-губернатор ведет своего преемника к месту вдоль северной стены и делает для него сиденье, складывая свое (экс-губернатора) одеяло так, чтобы тот мог на него сесть, а затем приносит новому дапопу сигарету из оболочки кукурузного початка.

Остальных должностных лиц вводят в должность тем же самым образом.

После того как введут в должность старших должностных лиц, касик говорит оставляющему должность губернатору, что надо ввести в должность его «младших должностных лиц», т.е. «капитанов». Губернатор говорит оставляющим должность «капитанам», чтобы они привели к касику своих соответствующих преемников. Обряд бывает коротким. Каждый из оставляющих должность «капитанов» протягивает свой йапи касику со словами: «Я отдаю его обратно и все, чего ожидаю, — это йаньи». Потом он подводит своего преемника к касику. Этот человек снимает свой правый ботинок и становится на оба колена. Касик предъявляет ему его йапи. Прежний «ка-

593

питан» подводит своего преемника к седалищу, дает ему свое (экс-«капитана») одеяло для сидения и протягивает ему сигарету. Касик приказывает Масеви ввести в должность новых говатканьи; это делается тем же самым образом. Затем касик велит главному фискалу ввести в должность младших фискалов.

После того как введут в должность всех должностных лиц, уходящие со службы младшие должностные лица дают наваййатиткра (старикам, отцам поселка) еще сигарет. Затем Масеви объявляет, что обряд введения в должность закончен, и спрашивает касика, имеет ли он что-нибудь сказать. Касик выступает с речью, говоря людям, что теперь у них есть новые должностные лица, что они должны уважать их авторитет, работать с ними не ссорясь и т.д. Затем слово берет экс-дапоп, говоря по сути то же самое. Затем в том же духе говорит и Масеви. Затем касик велит экс-губернатору позволить новому губернатору, если ему хочется, выступить. Экс-губернатор спрашивает своего преемника, хочет ли он что-нибудь сказать. Как правило, новый губернатор выступает с краткой речью, побуждая людей к гармонии, сотрудничеству и добрым отношениям. Потом приглашают высказаться Масеви, нового «хозяина канавы» и нового главного фискала. Все они говорят по сути то же самое. Главный фискал объявляет о завтрашней церковной службе.

Потом оставляющий свою должность Масеви отпускает людей, а потом отпускает их и экс-губернатор. Люди выходят, оставляя новых и старых должностных лиц. Потом касик приказывает прежним должностным лицам передать свою власть новым. Каждое из оставляющих свой пост должностных лиц подходит к своему преемнику, кладет одну руку на йапи, а другую - на голову своего преемника и в самом деле говорит: «Теперь я передаю тебе мою власть. Я хочу помогать тебе в твоих новых обязанностях и желаю тебе успеха». Новое должностное лицо отвечает: «Я буду на тебя рассчитывать, надеясь на твою помощь, ты получишь йаньи и т.д.».

Новые должностные лица надевают свою обувь и садятся на свои места. Масеви говорит касику, что старые должностные лица передали власть своим преемникам. Касик подзывает к себе прежних должностных лиц и благословляет их, говоря им, что они должны сотрудничать

594

с новыми должностными лицами, уважать их. Затем прежние должностные лица пожимают руки сначала касику, а потом — новым должностным лицам (за исключением младших должностных лиц). Затем они выходят в первую комнату, где должностные лица (только старшие должностные лица) пожимают каждому руки «для сотрудничества» и каждому желают удачи. Новый губернатор обращается с речью к новым должностным лицам, говоря им, что ждет гармонии, дисциплины, верности. Потом касик отпускает должностных лиц. Потом Масеви отпускает касика и назначает гаотканьи, который должен проводить его домой. Потом каждый идет к себе домой. Йапи остаются в хотканитсе до Дня Царя.

В День Царя, 6 января, в честь новых должностных лиц жители пуэбло устраивают танцы. Они исполняют танец ховинайе (так называемый «кукурузный» танец наподобие того, который исполняют в день святой Анны, 26 июля). Танцуют обе кива-группы.

Первой выходит кива-группа Бирюзы. Они танцуют перед церковью в честь стоящих здесь фискалов. По окончании танца главный фискал обращается к танцорам, говоря, что он принял должность главного фискала, что он будет делать все от него зависящее, работать для людей и т.д. Затем танцоры направляются в команиру, где они танцуют для губернатора, его заместителя и собравшихся там «капитанов». По окончании танца дапоп держит речь, говоря по сути то же самое, что сказал главный фискал³¹. Затем танцоры идут к какати, главной площади, и танцуют для ткрайкатси, Масеви и Ойойеви, которые стоят на крыше хотканитсы. Ткрайкатси отвечает речью, а затем говорит Масеви.

Тем временем к церкви выходит и танцует кива-группа Тыквы. Заместитель фискала отвечает речью. Затем главный фискал, его заместитель и младшие фискалы запирают церковь и следуют за танцорами в команиру. Заместитель дапопа обращается к танцорам после того, как они закончат танец. Затем дапоп, его заместитель и «капитаны» присоединяются к фискалам и следуют за танцорами на главную площадь; они поднимаются на крышу хотканитсы, где они присоединяются к ткрайкатси, Масеви и Ойойеви³². Когда танцоры закончат свой танец, с речью выступает ткрайкатси, а потом говорит Ойойеви.

595

Потом должностные лица спускаются вниз и входят в хотканитсу. К ним обращается Масеви, говоря им о том, что теперь они — новые должностные лица, что они должны упорно и верно работать, что они должны трудиться сообща, трудиться для людей и т.д. Потом он их отпускает. Он говорит новым должностным лицам, что теперь они могут взять с собой домой свои йапи. Танец длится весь день. Жены, матери и сестры всех должностных лиц - независимо от того, «младшие» это должностные лица или «старшие», — приносят пищу и другие подарки (в числе которых могут быть живые кролики или куры) на площадь, чтобы бросить их танцорам по окончании танца. Подарки просто бросают на площадь; танцоры, зрители и гости (которыми могут быть белые люди, мексиканцы или навахо) устраивают за них потасовку. «Некоторые подарки они бросают после танцев группы Бирюзы, — сказал один информатор, — но большинство подарков они бросают после танцев даньи».

Новые должностные лица относят свои йапи к себе домой, где их домашние «принимают их как членов семьи». Затем каждое должностное лицо относит свой йапи в дом своей матери, где его приветствуют таким же образом. Потом со своим йапи он возвращается к себе домой в сопровождении несущих продукты родственников. Родственники нового должностного лица приходят в его дом, чтобы навестить йапи, «если они хотят выказать это уважение». В начале каждой трапезы должностное лицо приглашает свой йапи разделить с ним пищу.

Сообщества

В структуре культуры пуэбло важное значение имеют разного рода сообщества. В Санта-Ане это знахарские сообщества, сообщества Кошаири и Квирайны, сообщество Опи, или Воинов, и сообщество Каййаика, или Охотников. Затем имеются танцевальные качина-группы и кива-группы. И, наконец, хотя речь тут не идет ни о сообществе, ни даже о формальной группе (хотя это класс или группировка, признаваемая самими индейцами), мы имеем хано сик-ти, или простой народ.

596

Знахарские сообщества. Рассказы информаторов о количестве и разновидностях знахарских сообществ в Санта-Ане не вполне последовательны. Однако определенные факты представляются совершенно установленными. Имеются два сообщества Сикаме — Сикаме Квиника и Сикаме Квиника-Хакавы. Имеется сообщество Кремня и сообщество Орла. Сообщество Капины (или Каоваты) считают исчезнувшим. Затем могут быть сообщества Медведя и Огня³³ — или реликты

этих сообществ.

О сообществе Сикаме у нас имеются сведения в шести из семи кересанских пуэбло³⁴, но только в Санта-Ане было обнаружено две группы знахарей Сикаме. Это любопытный факт. Отличительные термины, «квиник» и «квиник-хакава», относятся, как говорят, к южному и юго-восточному расположению их соответствующих домов в пуэбло Санта-Аны (см. схему пуэбло, рис. 2). Говорят, что когда люди вышли из нижнего мира, имелась только одна группа знахарей Сикаме. Однако во времена миграции к югу у них возникла ссора: наваи [глава] поссорился со своим помощником. Последний совместно с теми членами сообщества, которые встали на его сторону, покинул главную организацию; они изготовили новые алтари и обрядовые принадлежности и стали группой Квиника-Хакавы. Впоследствии две группы опять соединились в месте, называемом Уо-скома («кукурузная кочерыжка»). Примерно в это время ткрайкатси умер. Умер также и его говийе. Масеви захотел, чтобы у них был новый ткрайкатси, но Сикаме Квиника (изначальная организация) отказалась вводить его в должность, потому что Масеви признал Сикаме Квиника-Хакавы в качестве законной группы. Таким образом, после долгой ситуации безвыходности Масеви попросил Сикаме Квиника-Хакавы ввести в должность нового ткрайкатси. Так они и сделали, однако в результате статус ткрайкатси стал существенно отличаться; он уже не был таким же «сакральным» (см. рассказ о введении в должность ткрайкатси и говийе). Таким образом возникли две группы Сикаме. Однако, как сказал один информатор, «в иерархии Сикаме группа Сикаме Квиника имеет более высокий ранг, чем Квиника-Хакавы». В старые времена Сикаме Квиника было настоящим «поставщиком» касиков (ткрайкатси). И, как говорят, в нынешнем пуэбло группа Сикаме Квиника более влиятельна.

597

Сикаме Квиника не только от Сикаме'Квиника-Хакавы, но и от других знахарских сообществ Санта-Аны отличается и в двух других аспектах: заупокойный обряд Сикаме Квиника проводит только три дня, тогда как другие сообщества требуют, чтобы он продолжался четыре дня (см. главу «Смерть»), и Сикаме Квиника в уединениях и во время церемоний солнцестояния соблюдает более строгий пост, чем другие сообщества: во время уединений и церемоний солнцестояния они всегда соблюдают хоткаос хо-тиасиньи, тогда как другие сообщества соблюдают его во время церемоний солнцестояния только раз в четыре года.

Из вышеизложенного должно быть очевидно, что группа Квиника-Хакавы возникла путем отделения от родительского организма, ныне называемого Сикаме Квиника. И хотя группа Квиника-Хакавы и была признана законной, однако она не вполне обладает той же властью и тем же престижем, что и группа Сикаме Квиника.

Как и в других кересанских пуэбло, в Санта-Ане ткайя-ньи (знахари) Сикаме тесно связаны с Квирайной, что доходит до почти полной тождественности членства³⁵. В приводимом ниже списке каждый человек принадлежит к обеим группам (если это не оговаривается особо).

Группа Сикаме Квиника — Квирайны: Хосе Мария Аугустин, наваи (глава), Хосе Лино, Луис Пенья (только Сикаме), Агнес Лопес (к'оуа'wi [женщина] Квирайны).

Сикаме Квиника-Хакавы — Квирайны: Фелипе Монтойя, наваи³⁶, Мануэль Пенья³⁷, Элиас Армихо, Мигель Лопес (только Сикаме).

Хотя членство ткайяньи в сообществах Сикаме и Квирайны почти идентично, однако говорят, что человек может принадлежать к одному из них, не принадлежа к другому. Тем не менее людям из сообщества Квирайны не позволяют посещать собрания сообщества Сикаме — если только они не являются ткайяньи как Сикаме, так и Квирайны.

Сообщество Квирайны пользуется теми же самыми церемониальными домами, что и их соответствующие группы Сикаме. Обе группы ткайяньи сообщества Сикаме соблюдают табу на употребление мяса дикого кролика (*Lepus*) и медоноса Скалистых гор (*Cleome serrulata*). Никакой причины этого ограничения обнаружить не удалось³⁸.

598

Глава сообщества Сикаме Квиника-Хакавы отвечает за киву Бирюзы; наваи сообщества Сикаме Квиника — за киву Тыквы. Масеви обязательно должен получить у них разрешение на использование кив по таким, например, случаям, как праздник в честь

святой Анны.

И Сикаме Квиника, и Сикаме Квиника-Хакавы несут ответственность за одну из танцевальных групп качин (это будет обсуждаться при рассмотрении культа качин). Тесная связь имеется между сообществом Кремня и Кошаири: все шаманы сообщества Кремня являются также и Кошаири³⁹; трое из шести Кошаири являются знахарями Кремня, а трое — нет.

Членство в сообществе Кремня — Кошаири (1935): Иси-доро Наранхо, наваи (глава) обеих сообществ; Хосе Лоретте (член сообществ и Кремня, и Кошаири); Фелипе Ортис (член сообществ и Кремня, и Кошаири); Валенсия Гарсия (только Кошаири); Донисио Лухан⁴⁰ (только Кошаири); Хосе Роман⁴⁰ (только Кошаири); Беатрис Монтойя Пино, коуа'wi Кошаири, прошла инициацию около 1937 г.

Человек может быть членом сообщества Кошаири, не принадлежа к сообществу Кремня, и наоборот. Однако глава группы Кремня—Кошаири должен быть ткайяни сообщества и Кремня, и Кошаири. Сходным образом глава каждой группы Сикаме - Квирайны должен быть и ткайяни Сикаме, и Квирайны.

Последний снимавший скальпы в Санта-Ане человек, Са'aitiwa (Хесус Мойя), умерший осенью 1933 г., был знахарем сообщества Кремня⁴¹. Наваи сообщества Кремня священнодействует в Ахене, военном танце. Сообщество Кремня у кересов довольно тесно связано с войной и военными церемониями. Говорили, что сообщество Кремня однажды свое существование в Санта-Ане прекратило, но было снова восстановлено из Сан-Фелипе.

В состав сообщества Орла входят: Мигель Сильва Монтойя (наваи), Томас Гарвисо, Франсиско Ратон, Хосе Кристо Монтойя, Вирхинию Тенорио.

Это сообщество также называется сообществом Муравья (Si'!), поскольку оно наделено силой лечить болезни, вызванные муравьями.

Сообщество Орла отвечает несколько танцевальных ка-чина-групп или одну такую группу (см. главу «Организа-

599

«
ция качин»). Кроме того, оно отвечает за танец, называемый «Даба». Ткайяни сообщества Орла являются единственными, которые могут носить маски Гомайявака.

Один информатор («А») сказал, что раньше «в Санта-Ане было много ткайяни сообщества Кохайя⁴² ["медведь"], но теперь их нет ни одного». Позже он сказал, что остался один знахарь сообщества Медведя — Рафаэль Ар-михо. Информатор «Б» сказал, что теперь в Санта-Ане знахарей Медведя нет — да и никогда, насколько он знает, не было. Однако в совершенно другой связи, обсуждая организацию качин, информатор «А» сказал, что персонификаторами катсин Тсайяитиуви теперь являются ткайяни сообщества Кохайя, и снова назвал имя Рафаэля Армихо. В начале нашего систематического обсуждения культуры Санта-Аны информатор «А» сказал, что в Санта-Ане знахарей Хаканьи (Огня) нет. Однако несколькими неделями позже он сказал, что «остался один ткайяни сообщества Хаканьи: это Антонио Гальего». Он сказал, что единственный шаман Медведя и единственный шаман Огня «работали вместе; у них был один совместный [церемониальный] дом». Ткайяни сообщества Огня отвечает за одну из танцевальных групп качин. Прежде именно он персонифицировал Тсайяитиуви, но «теперь это делает ткайяни сообщества Медведя; я не знаю, почему они поменялись», — сказал «А». При обсуждении знахарских сообществ информатор «Б» сказал, что теперь в Санта-Ане нет ни одного ткайяни сообщества Огня — да на его памяти их никогда и не было. Однако при обсуждении организации качин он, когда его спросили об этом впрямую, допустил, что сообщество Огня отвечает за определенную танцевальную качина-группу, хотя раньше он говорил, что за это отвечает одна из групп Сикаме. В качестве причины неупоминания сообщества Огня он привел тот факт, что «остался только один ткайяни сообщества Хаканьи». Этим человеком, сказал он, был Рафаэль Армихо - тот же самый человек, который, по словам информатора «А», был единственным оставшимся в живых шаманом Медведя! Это несколько дезориентирует, однако доказательство существования сообщества Огня в Санта-Ане представляется вполне убедительным; по крайней мере, оно гораздо убедительней, чем для сообщества Медведя.

Все информаторы говорили, что в Санта-Ане обычно существовало сообщество Каоваты⁴³. Все, кроме одного, информаторы заявляли, что это сообщество прекратило свое существование; один из них датой его исчезновения назвал 1914 г. В 1941 г. один информатор утверждал, что еще оставался один член сообщества Каоваты, — старая слепая женщина по имени ТсаоДиуе. Говорили, что люди из сообщества Каоваты — это «то же самое, что люди из сообщества Капи-ны»⁴⁴. В длинной фольклорной легенде, которая была услышана в Санта-Ане (хотя ее можно услышать и в других местах), сообщество Каоваты играет выдающуюся роль. В этой же легенде ее членов отождествляют с людьми из сообщества Капины. Каовата отличается от других знахарских сообществ тем, что его членов заблаговременно, за четыре дня, об уединении не оповещают, но могут потребовать отправиться туда в любое время. Оставаясь в уединении, они соблюдают строгое табу, не позволяющее им ни в какое время — ни днем, ни ночью — встречаться с женщинами. Люди из сообщества Каоваты глотали деревянные мечи и стрелы и лечили болезни. Кроме того, они пользовались механическим молниевидным каркасом (таким, каким пользовались в церемониях хопи), который они называли Ботровикти, «молния». Чаши, изображенные на фресках кивы в Куауа (воспроизведены в книге «Landmarks of New Mexico» Хьюетта и Маузи), один информатор назвал «чашами Каоваты». Один информатор сказал, что когда сообщество Каоваты перестало существовать в Тамайе, его алтарь и другие священные принадлежности взяло себе сообщество Кремня и до сих пор их у себя удерживает. Другой информатор сказал, что сообщество Кремня вынесло принадлежности «на холмы и их закопало».

Членство. Говорят, что и женщины, равно как и мужчины, тоже могут вступать в знахарские сообщества, однако они не «лечат». Короче говоря, создается такое впечатление, что женщинам позволяют вступать в знахарские сообщества, но реально им не разрешают учиться тем знаниям и обрядам, которым учатся мужчины, или исполнять какие-либо другие функции, кроме помощи мужчинам: они лишь приносят воду для знахарских чаш и выполняют другую грубую работу. Таких женщин-помощниц, или членов сообщества, называют койави <koya"wi> («женщины»).
601

Койави сообщества Квирайны является Агаес Лопес (Аг-нес Лопес Ромеро), 1850 г. рождения, из клана Орла, вдова. Она принадлежит к группе Сикаме Квиника — Квирайны. Однако неясно, считают ли ее принадлежащей к числу ткай-аньи как сообщества Сикаме, так и сообщества Квирайны.

Беатрис Монтойя, 1878 г. рождения, из клана Голубя, жена Хосе Бобе Пино, является членом группы Кремня-Ко-шаири; ее называют койави Кошаири. Правда, создается такое впечатление, что она принадлежит только к Кошаири. Однако говорилось, что всякую женщину, принадлежащую к группе Кремня-Кошаири, назвали бы койави Кошаири; всякую женщину, принадлежащую к той или иной группе Сикаме-Квирайны, назвали бы койави Квирайны. Как называли бы женщин, принадлежащих к другим знахарским сообществам, узнать не удалось, хотя, вероятно, и их тоже назвали бы «койави». Других женщин-«ткайаньи» нет.

Вступление в знахарское сообщество. Существуют два способа вступления в знахарское сообщество — добровольный и по принуждению. Человек, пока он находится в добром здравии, может попросить, чтобы его приняли в сообщество. Или же человек, если он болен, может попросить знахарское сообщество лечить его, пообещав вступить в него после выздоровления. Решить вступить в знахарское сообщество, будучи в добром здравии, — это, как сказал один информатор, «то же самое, что стать кахерой», т.е. стать им по обету. Вероятно, что этого рода решения принимаются в результате несчастий, страхов или наваждений, от которых должно излечить вступление в сообщество⁴⁵. Принудительный прием в знахарское сообщество происходит тогда, когда кто-нибудь попадает в «ловушку», устроенную для этой цели шаманами.

Добровольное вступление. Ниже приводится описание процедуры, осуществляемой в том случае, когда решение принимается здоровым человеком. Однако она будет по сути такой же, как и в тех случаях, когда обещание вступить в сообщество зависело от лечения, проводившегося сообществом.

Когда человек (назовем его Хуаном) решает вступить в знахарское сообщество, он сообщает об этом своим близким родственникам. Созывают собрание всех его близких родственников, которым сообщают о решении. «Они это обсуждают». Если они дают свое согласие, то отец (или другой старший взрослый родственник-мужчина) берет

602

щепоть церемониальной кукурузной муки, на которую дунул Хуан, заворачивает эту муку в оболочку кукурузного початка и относит ее наваи избранного общества с молитвенной просьбой

Хуана о его приеме. Отец Хуана возвращается и сообщает собранию родственников о том, что сказал наваи; очевидно, что он всегда принимает этого рода просьбу⁴⁶. Затем родственники расходятся по домам⁴⁷.

Наваи, принявший просьбу Хуана, раздает молитвенную муку членам своего сообщества и говорит им о желании Хуана. Затем наваи зовет Хуана и говорит ему о том, что они его приняли, что теперь каждое утро в течение четырех дней он должен вызывать у себя рвоту и поститься. Он говорит Хуану о том, когда его окончательно примут в сообщество; между этим временем и окончательной инициацией должен пройти по крайней мере один сезон урожая от сева до жатвы. Может пройти и больше одного сезона, однако «они не ждут больше четырех лет».

Ранней весной того года, когда должна произойти инициация, наваи призывает в свой церемониальный дом кандидата. Он «с ним говорит», рассказывая ему о том, как он [Хуан] попросил вступить в [названное] сообщество, как они его приняли и как он должен себя вести до инициации. Наваи велит Хуану, кандидату, посадить теперь свою кукурузу. «Он говорит ему, как ее сажать и как о ней заботиться», поскольку как он это сделает, так он потом и будет выполнять свои функции ткайяни - хорошо или плохо. Затем наваи отпускает кандидата. Потом сестра Хуана обходит пуэбло, останавливаясь у каждого дома и официально сообщая о том, что в этом году состоится прием Хуана в такое-то сообщество и что теперь он собирается сажать свою кукурузу.

Когда кукуруза Хуана вырастет примерно на шесть дюймов в длину, наваи опять призовет его в церемониальный дом сообщества. Он спросит Хуана, как он поживает, даст ему советы и его ободрит. Когда кукуруза начнет выбрасывать хохолки, а потом когда она совершенно созреет, наваи позовет Хуана в церемониальный дом, чтобы его проинформировать, проинструктировать, воодушевить и дать ему совет⁴⁸. «Все люди [пуэбло]» собирают урожай Хуана для него.

Окончательная инициация происходит осенью после сбора урожая. Наваи спрашивает отца Хуана, готовы ли он и его семья (для инициации они должны приготовить

603

большое количество пищи и муки). Отец Хуана созывает на семейное собрание всех близких родственников Хуана и говорит им, что скоро произойдет инициация.

Наваи призывает Хуана в церемониальный дом. Он говорит Хуану, что теперь он должен провести в доме сообщества четыре дня и ночи, где ему придется поститься (т.е. есть только кукурузную кашу без соли). Каждый день его родственники посылают ему кашу. Она должна быть приготовлена только в новой посуде, а дети не должны видеть, как ее готовят. На четвертый вечер знахарское сообщество начнет двух- или четырехдневный пост; наваи должен решить, каким ему быть. Кандидат должен будет поститься вместе с ними.

По окончании поста будет совершена инициация. Об этом официально, оповестят всех родственников кандидата. Женщины приносят в дом всякого рода пищу - хлеб, тушеные продукты, фрукты. Знахари прерывают свой пост и устраивают обильный ужин; в это время они могут есть все⁴⁹.

После ужина начинается церемония инициации. Неясно, могут ли родственники-мужчины быть свидетелями окончательного обряда инициации или нет, однако считается, что да⁵⁰. А вот женщинам-родственницам выделяется отдельная комната. Церемониальный дом охраняется двумя говатканьями. Вне дома, рядом с ним, около костра сидят Ма-севи, Ойойеви, губернатор и другие должностные лица. Обряд инициации длится примерно с 8 часов вечера до 1 или 2 часов ночи. Об обряде инициации фактически ничего не известно⁵¹. Говорили, что кандидат одевается точно также, как ткайяни, что его заставляют танцевать и петь и что во время инициации ткайяни стегают его бичами⁵².

По окончании обряда входят все родственники и желают новому знахарю удачи. Потом входят должностные лица и приветствуют его. Наваи «рекомендует нового члена власти Масеви». Родственники просят Масеви раздать «гонорар», т.е. кукурузную муку, пшеничную муку и другую пищу, вручив его как знахарям, так и тем, которые служили в качестве сторожей говатканьями. Затем всех отпускают; все закончено.

Хотя это рассказ о приеме в знахарское сообщество во многих аспектах не слишком подробен, однако один факт в нем освещается более четко, чем в каком-либо другом зафиксированном до сих пор рассказе. Речь идет о тесной связи между принимаемым в сообщество индивидом и всем пуэбло. Сре-

604

ди некоторых исследователей различных пуэбло (включая и автора этих строк) существовала тенденция рассматривать знахарские сообщества в качестве более или менее частных корпораций, а вступление в них — в качестве частного дела⁵³. В каком-то смысле это правда. Однако это не вся правда. Хотя принесение обета вступить в сообщество и является сугубо частным делом, однако инициация является чем-то таким, что самым тесным образом связано с самим пуэбло в его официальном аспекте. Свидетельством этого является то, что посланец кандидата официально оповещает каждое домохозяйство в пуэбло. Об этом также свидетельствуют присутствие должностных лиц в ночь инициации и официальная передача нового знахаря во власть Масеви⁵⁴. Прием нового знахаря — это в той же степени функция *пуэбло*, как и индивидуальное, или домашнее дело. Даже и лечение индивида, по его просьбе, сообществом (а не только одним или двумя врачами) — это функция пуэбло, за которую отвечает Масеви⁵⁵ (см. рассказ об обряде лечения *synapanoua*). Социальная организация пуэбло представляет собой слишком тесное единство и потому не может чрезмерно попустительствовать тому, что является всецело индивидуальным; жизнь каждого индивида должна быть тесно связана с жизнью сообщества, племени.

*Заманивание*⁵⁶ *новых членов*⁵⁷. Знахарские сообщества могут, вербуя новых членов, заманить их только во время уединений; во время церемоний инициации заманивание не разрешается (кроме того, Масеви и говатканьи находятся здесь для того, чтобы не подпускать к дому не состоящих в сообществе людей). Более того, если уединение было устроено по требованию Масеви, то им не позволено никого заманивать. Знахарские сообщества могут заманивать людей только во время уединений, проводимых по их собственной инициативе.

«Ловушка» представляет собой участок земли вокруг церемониального дома, обозначенный пером орла в каждом из углов участка. Если кто-нибудь пересечет воображаемые линии между этими перьями, то знахари его поймут и заставят вступить в их сообщество — если только его семья не удастся добиться его освобождения. Семья попавшегося в ловушку может «выкупить его, если они смогут понять язык ткайяньи»; т.е. знахари, обращаясь к ним с требованиями, пользуются специальной терминологией. Если семья сможет понять, чего просят шаманы, и сможет принести это, то

605

тогда попавшегося отпустят на свободу⁵⁸. Домашним жертвы позволено попытаться «нанять» шамана из другого сообщества, чтобы тот представлял их во время переговоров с тем сообществом, которое удерживает попавшегося. У семьи жертвы имеется два дня, в течение которых она может добиваться освобождения; т.е. до наступления крайнего срока должно миновать два полудня; если жертва попала в полдень, то этот день не засчитывается.

Во главе каждого знахарского сообщества стоит человек, именуемый *навай*⁵⁹. Он является самым старшим членом сообщества, считая свой возраст скорее с даты инициации, чем с даты рождения⁶⁰. Он несет ответственность за сообщество, он созывает на собрания других членов, он отвечает за церемонии и руководит ими. Как уже отмечалось выше, *навай* сообщества Сикаме Квиника отвечает за киву Тыквы; *навай* сообщества Квиника-Хакавы отвечает за киву Бирюзы. У каждого знахарского сообщества имеется свой церемониальный дом, где оно хранит свои принадлежности, куда оно удаляется в уединение и где оно проводит некоторые другие собрания. Расположение этих домов указано на схеме пуэбло.

Принадлежности⁶¹ знахарского сообщества включают в себя деревянные алтари из планок (аитсин); фетиши кукурузного початка (иарико); особые знахарские чаши; каменные фигурки Масеви, Ойойеви, животных-знахарей и, пожалуй, других духов; шкуры (вместе с шерстью и когтями) передних лап медведей; ожерелья из медвежьих когтей; камышовые свистки; муку и краски для изготовления мозаичных алтарей (йапаисиньи); краски для раскрашивания лица; кремниевые ножи для сражений с колдунами; трещотки; перья из крыла орла.

В мифе о возникновении говорится, что различные знахарские сообщества «поднялись наверх» с людьми.

Функции знахарских сообществ. Главной функцией знахарских сообществ является вызывание дождя⁶². Это делается преимущественно благодаря их уединениям, постам и церемониям дождя. Однако в Санта-Ане они также отвечают за танцевальные группы качин и за маскированные танцы (в которых персонифицируются качины — антропоморфные духи, приносящие дождь), что является еще одной чрезвычайной важности функцией вызывания дождя. Кроме того,

606

посредством церемоний солнцестояния знахарские сообщества контролируют солнце и времена года. Другая важная функция знахарских сообществ состоит в том, чтобы сражаться с колдунами, очищать от них пуэбло и лечить вызванные ими болезни. В прежние времена у знахарей имелись важные функции, связанные с войной: с помощью разных магических средств они укрепляли воинов и придавали им силы, лечили раненых. Они принимали снимающих скальпы и помогали при их приеме в сообщество Опи (Воинов). И наконец, знахари хранили скальпы побежденных врагов и о них заботились. Разумеется, теперь эти функции уже почти перестали существовать. На знахарских сообществах лежит обязанность и задача готовить умерших к погребению и отправлять души обратно в Шипап.

Помимо этих специальных церемониальных и магических функций знахарские сообщества (или, пожалуй, лучше сказать, знахари) обладают в жизни пуэбло и другой важной функцией — функцией сохранения нравственности и поддержания «обычаев старых времен». В сугубо неофициальной манере знахари многое делают для того, чтобы поощрять и поддерживать в пуэбло своего рода дух единения. В силу своего положения и статуса знахарей они оказывают огромное влияние на других людей. Очевидно, что все, почти без исключения, знахари являются пламенными ревнителями старых традиций, древних обычаев и сожалеют о современных новациях. Таким образом, в пуэбло они оказывают мощное влияние как консерваторы, если не как реакционеры. Время от времени знахарские сообщества посещают соседние пуэбло, чтобы помогать в проведении инициации или лечебных церемоний, совершаемых соответствующими аналогичными сообществами. Весной 1936 г. сообщество Кремня из Санта-Аны побывало в Сан-Фелипе, чтобы помочь сообществу Кремня этого пуэбло провести лечебную церемонию⁶³.

Кошаири и Квирайна. Это два различных, но тесно друг с другом связанных тайных общества. Членство в одном из них препятствует членству в другом. Однако как в структуре, так и в функциях они довольно похожи. Каждое из них состоит из мужчин, являющихся полноправными членами, и нескольких женщин, которые просто помогают. У каждого сообщества имеются свой глава, особый церемониальный

607



Рис. 7. Костюм Кошаири (рисунок местного жителя)

дом, характерный костюм и набор церемониальных принадлежностей. Каждая группа тесно связана с одним из знахарских сообществ: Кошаири - с сообществом Кремня, а Кви-райна - с сообществом Сикаме. У каждого сообщества имеется свой мифический дом на востоке, около того места, где встает солнце; «настоящие» Кошаири и Квирайна живут в этих домах, тогда как в пуэбло находятся всего лишь их представители в человеческом облике. Оба сообщества уделяют самое пристальное внимание плодородию полей, росту урожая. Оба сообщества сопровождают - поодиночке или вместе — маскированные персонификации качин. И то и другое сообщество

полностью отвечает за некоторые церемонии (такие, как танец в честь святой Анны 26 июля); тот факт, что и то и другое сообщество может отвечать за проведение этой церемонии, является убедительным свидетельством их равнозначности - по крайней мере в этом от-
608

ношении. Главные различия между этими двумя сообществами таковы: 1) различия в costume, благодаря которым и то и другое сообщество без труда может распознать даже посторонний; 2) Кошаири зачастую действуют как клоуны и исполняют непристойные обряды, тогда как Квирайны или не обладают этими функциями, или осуществляют их только в ограниченных пределах.

Как и все, что имеет значение для кересанской социальной или церемониальной организации, сообщества Кошаири и Квирайны имеют мифологическое объяснение. Далее кратко излагается миф, который повествует о том, как народ Санта-Аны получил эти два общества.

«Это было в Белом Доме. Там они обычно проводили танцы катсин: Тсаййатиуви <Tsayiai'tyuiwi>, Сакак <Сакак> и Акува <Асува> обычно приходили и танцевали для людей. Там был Квирайна. Он был затейником. Но им было не очень весело. Дочери ткрайкатси при виде их не смеялись. Это заметил Хоотива <Но-'otiwa>, дедушка (девочек). Он пошел в Коайкутк (место восхода). Он сделал маленького Кошаири. Он вывел своих внуков на охоту. Они выпили воды из ручья. В воде они увидели Кошаири. Так Хоотива <Но-'otiwa> сделал своим маленьким внукам Кошаири. Маленький мальчик кричал и плакал. Хоотива <Но-'otiwa> попросил разрешения у его матери, Уастра («коралл») Ма-к' («дева»). Тогда он сделал Кошаири и для своего младшего внука. Они проводили танец в Белом Доме. Хоотива <Но-'otiwa> и два его внука-Кошаири вернулись туда. Солнце не давало людям их увидеть. Это было на четвертый день танца тсайаитиуви. Двое Кошаири поднялись на вершину дома ткрайкатси: Хоотива <Но-'otiwa> пришел и смешался со зрителями. Наконец люди увидели Кошаири. Дочери ткрайкатси заинтересовались. Какое-то время спустя Кошаири спустились с крыши дома. Они "веселили" (т.е. действовали как клоуны, шуты, как это делают теперь Кошаири). Люди начали смеяться. Смеялись все — даже и дочери ткрайкатси. Тогда Квирайна начал завидовать Кошаири. Он послал юго-западный ветер, чтобы испортить танец. Однако Кошаири соорудили большой костер, который отогнал ветер.

609



Рис. 8. Квирайна (с рисунка местного художника)

Какое-то время двое Кошаири оставались на площади, забавляя и развлекая людей. Наконец они отправились к себе домой на восток; уходя с площади, они пели. Дочери ткрайкатси последовали за двумя Кошаири. Потом ткрайкатси позвал Кошаири назад. Он выдал своих дочерей замуж за Кошаири. Потом они ушли, взяв с собой своих жен, и пришли в свой дом в Коаиутке»⁶⁴.

Таким образом, «настоящие», изначальные, Кошаири имели свой извечный дом на востоке, в месте, где встает солнце. Сначала они появились среди людей давным-давно, когда люди жили в Белом Доме. Однако когда мифическая эра кончилась, т.е. когда люди покинули Белый Дом и переехали на жительство в их теперешние пуэбло, настоящие Кошаири вернулись на жительство назад — в место, где встает солнце. Однако было устроено так, что представлять их могли обычные люди — если только они надлежащим

образом пройдут инициацию, будут как полагается одеты и оснащены. Таким образом было основано то сообщество Кошаири, которое нам теперь известно в теперешних пуэбло⁶⁵. Однако когда они действуют как Кошаири, то в этом случае как бы присутствуют сами настоящие Кошаири, поскольку давным-давно было устроено так, что с ними будут духи и сила настоящих Кошаири.

Сходным образом Квирайны имеют свой дом на востоке, в 1 'уануи («раковина») Kawaic («источник»), который расположен точно к югу от Коаикутка, на восточном горизонте. Хотя обе группы живут около места восхода, представляется, что Кошаири более тесно связаны с солнцем, чем Квирайны⁶⁶.

Как уже отмечалось выше, существует тесная связь между сообществами Кошаири и Кремня, между сообществами Квирайны и Сикаме. Имеются две группы Квирайны, 610

каждая из которых связана с одним из сообществ Сикаме⁶⁷. В нашем рассказе о сообществах Кремня и Сикаме мы уже приводили списки людей, являющихся членами сообществ Кошаири и Квирайны. Стоило бы напомнить, что глава сообщества Кремня является также и «главой Кошаири»; глава каждой из групп Сикаме является также и главой соответствующей группы Квирайны. Ни один из тех, кто является Кошаири, не принадлежит ни к какому другому знахарскому сообществу, кроме сообщества Кремня; ни один из тех, кто является Квирайной, не принадлежит ни к какому другому знахарскому сообществу, кроме сообщества Сикаме. Причина этой тесной связи между ткайяни Кремня и Кошаири, с одной стороны, и между знахарями Сикаме и Квирайны — с другой, далеко не ясна. Однако в этом отношении Санта-Ана не уникальна; это является характерной чертой кересанской культуры.

Те Кошаири, которые являются также и знахарями Кремня, и те Квирайны, которые также являются знахарями Сикаме, конечно, принимают участие в лечебных церемониях.

Однако сообщества Кошаири и Квирайны как таковые лечений не проводят.

Вступление в сообщества Кошаири, Квирайны. Человек может вступить в одну из этих групп по своей собственной воле, либо взрослый может «отдать» сообществу маленького ребенка или же, как часто выражаются информаторы, «ввести его» туда. В последнем случае вместо ребенка через церемонии инициации придется пройти родителю. Однако в обоих случаях процедура введения и инициации будет той же самой.

Пример. Хуан хочет стать Кошаири. Он сообщает об этом своему отцу или старшему близкому родственнику мужского пола. Отец должен собрать сходку близких родственников Хуана с обеих сторон семьи; он сообщит им, что Хуан хочет стать Кошаири. Они это обсуждают и дают свое согласие. Отец Хуана посылает в пуэбло свою дочь (или молодую близкую родственницу женского пола), чтобы она обошла все дома и сообщила всем, что Хуан хочет стать Кошаири. Потом отец Хуана идет повидаться с главой Кошаири, взяв с собой сверток кукурузной муки. Он дает муку наваи сообщества Кошаири, сопровождая это молитвенной просьбой Хуана о приеме. Наваи сообщества Кошаири раздает муку другим Кошаири, сообщая о

611

просьбе Хуана. Они берут муку и молятся с ней. На следующий день Кошаири начинают вызывать у себя рвоту и поститься. Это они делают на протяжении четырех дней подряд. Вечером четвертого дня они делают Хуана Кошаири во время проводимой в их доме церемонии. Говорят, что никому из тех, кто не является Кошаири, даже и близким родственникам кандидата, присутствовать не разрешается⁶⁸. Однако, согласно одному информатору, в церемониях инициации ни то, ни другое сообщество масками не пользуется⁶⁹, что может служить указанием на то, что церемония инициации не является частным делом.

Говорят, что для Квирайны процедура бывает точно такой же.

Вот рассказ о действительном случае.

Беатрис Монтойя из клана Голубя, дочь Фелипе и Бе-нины Монтойя и жена Хосе Бобе Пино, в 1933 г. была матерью четверых детей. В следующем году она родила еще одного ребенка, который умер при родах. «Она была так этим опечалена, что решила присоединиться к Кошаири». Ее отец,

принадлежавший к клану Кукурузы, был весьма старым; он довольно плохо слышал и видел и потому попросил Донисио Лухана, тоже из клана Кукурузы⁷⁰, вручить петану наваи сообщества Кошаири вместе с просьбой Беатрис о ее приеме в сообщество Кошаири. «Ее должны были принять туда осенью 1934 г., если к тому времени у нее будет готово все, что ей нужно. А если нет, то ее примут в начале 1935 г., в феврале».

Согласно более позднему рассказу, осенью 1935 г. она принята не была, однако в первой половине 1937 г. ее «ввели».

Говорили, что и Кошаири, и Квирайна могут «заманивать» людей и принимать их точно так же, как это делают знахарские сообщества⁷¹.

У сообщества Кошаири и у каждой из групп Квирайны⁷² имеется свой привратник, или кокгайна. Когда сообщество проводит собрание или церемонию, он сидит около дома. Он впускает только членов сообщества (и, возможно, Масе-ви). Когда сообщество соорудит свою «ловушку», чтобы кого-нибудь поймать и ввести в сообщество, кокгайна следит и хватается всякого, кому случится попасться в ловушку. Все необходимые сведения, поступающие от нечленов сообщества, он передает Кошаири в их дом. Кокгайне позволе-

612

но входить в церемониальный дом, однако, как говорят, его не допускают в комнату, где выложены священные принадлежности и проходит церемония. Кокгайна не является ни знахарем, ни членом того сообщества, которое он охраняет.

Нам не удалось выяснить, каким образом человек становится кокгайной. Когда человеку предстоит стать кок-гайной сообщества Кошаири или Квирайны, наваи этой группы должен сообщить об этом Масеви, и тогда сестра будущего кокгайна должна будет обойти пуэбло, сообщив об этом в каждом домохозяйстве. Это, разумеется, обычная модель, которой следуют в случаях вступления в сообщество и принесения обета взять на себя ту или иную церемониальную обязанность. Кокгайной сообщества Кошаири является Хосе Гарсия из клана Индейки, сын Бриты Гарсия. Его предшественником был брат матери Хосе. Флоренсио Роман - кокгайна группы Квиника-Квирайны, а старик по имени Тсоадаи был кокгайной группы Квиника-Хакавы Квирайны. Однако он умер, и имени его преемника (если он был) узнать не удалось.

В летние уединения (какаити) Кошаири «уходят» вместе со знахарями Кремня, а Квирайны «уходят» вместе с Сика-ме. Ни Кошаири, ни Квирайны не могут проводить летнее уединение в одиночку⁷³. Однако в январе и Кошаири, и Квирайны (каждое сообщество само по себе) устраивают уединение без своих коллег из сообществ Кремня и Сикаме. После уединения каждое сообщество устраивает танец. Танец Кошаири называется *owitcraiyuogo'm*; информатор «не знал» названия танца Квирайны. Для этого танца Кошаири надевают на себя рубашки; «гасоны» (пижамного типа брюки); ожерелья из бус; мокасины и покрывающие спину белые церемониальные плащи, или «манты» (*naback'*). Под каждым глазом у них имеется нанесенная белой краской полоса, к макушке привязан маленький пучок листьев кукурузного початка. В правой руке у каждого из них — веточка ели, а в левой — флейта. Для своего танца Квирайны одеваются сходным образом; на головах у них даже имеются листья кукурузного початка, однако вместо белых полос под каждым глазом у них имеются желтовато-оранжевые полосы. Нам не удалось узнать, берут ли с собой Квирайны, как и Кошаири, флейты. Нам не удалось установить цель этих уединений и танцев; информаторы «этого не знали».

613

Костюм и символы. «Типичный», так сказать, костюм Кошаири можно описать следующим образом: все тело вымазано белой глиной; вокруг тела, рук и ног идут черные горизонтальные полосы (иногда вместо полос у них имеются черные пятна); вокруг глаз и рта имеются черные круги; волосы вымазаны толстым слоем жидкой белой краски из глины и завязаны в два «рога» листьями от кукурузного початка; имеется старый черный рваный шерстяной лоскут набедренной повязки (иногда подобный черный лоскут обматывается и вокруг шеи); ноги, как правило, босые, хотя иногда они бывают обуты в мокасины; иногда вокруг каждой ноги прямо под коленями обматываются мотки черной пряжи; иногда от каждого плеча к талии противоположной стороны тянется «веревка», или полоса, из меха кролика; имеется ожерелье из «желтых ягод» («иерусалимская вишня», *Solarium sp.*)TM (рис. 7). Проходя через пуэбло перед танцем в честь святой Анны, они несут с собой маленькие связки оленьих копыт, которыми они трясут как погремушками. Во время танца они могут или держать по еловой ветке в каждой руке, или не держать ничего. Во время зимнего танца, в котором участвуют

только Кошаири, у каждого из них в руках по флейте.

Символом, или «эмблемой» (если воспользоваться словом, обычно употребляемым индейскими информаторами), Кошаири являются сухие листья оболочка кукурузного початка, разорванные на длинные тонкие полосы. Кроме того, Кошаири привязывают перья восточного траурного голубя (*Zenaidura macroura marginellcr*, кересанское слово — ho-oка) к волосам всех тех людей, которые готовы принять участие в танце в честь святой Анны. Эти перья также считаются «эмблемой Кошаири».

Квирайны вертикально разделяют свое тело краской пополам. Правую половину они раскрашивают в оранжевый цвет, а левую — в белый⁷⁵. Волосы на макушке собираются в один хвост. На лице чередуются оранжевые и черные вертикальные полосы. Набедренная повязка у них такая же, как у Кошаири; бусины ожерелья сделаны из сердцевин кукурузного стебля. В основном они — синего цвета, а некоторые — красные (рис. 8). Эмблемой Квирайны являются перья пустынной воробьиной пустельги⁷⁶ (*Falco sparverius phalaena*; кересанское слово — TciLika). Люди из

614

группы Квиника-Квирайны носят два пера воробьиной пустельги и одно — диами кпайак (короткое пушистое перо орла). Люди из группы Квиника-Хакавы — Квирайны носят только два пера воробьиной пустельги. Эти перья во время танца в честь святой Анны привязываются также и к кастоткоме, когда его проводят Квирайны.

Сообщество Каййаика, или Охотников. Это — организация ткайаньи (знахарей), задача которых — помогать людям добывать дичь. Перед началом общинной охоты Каййаики совершают обряды, дающие охотникам «власть над дичью», и наделяют их способностью без труда добывать больше дичи. Кроме того, они отвечают за так называемый танец Буйвола, в котором персонифицируются бизон, олень и антилопа; вероятно, и этот танец тоже оказывает влияние на дичь.

Сообщество Каййаика состоит только из мужчин. Это тайная организация; лишь те, кто должным образом прошел инициацию, могут обладать той наукой и теми знаниями, которыми они, как говорят, обладают. У них имеется церемониальный дом⁷⁷ (см. схему пуэбло), в котором совершаются обряды и хранятся священные принадлежности⁷⁸.

Членство в сообществе Охотников является добровольным; человек может попросить о вступлении в него или ввести туда маленького сына. Мотивы вступления в сообщество Каййаика очень похожи на те, в силу которых вступают в знахарские сообщества, в сообщества Кошаири, Квирайны и в танцевальные группы качин: если человек сильно болел и «был этим обеспокоен», он может попросить о вступлении в сообщество Каййаика. Если у человека болен сын, он может «ввести его туда» (так обычно выражаются). Говорили, что именно таким был случай с Абелем Луханом; его родители «ввели» его туда, когда он был довольно маленьким мальчиком. Если мальчик слишком мал для того, чтобы пройти через обряд инициации, то его отец сделает это за него: «мальчик получит йяньи [силу, благословение] точно так же».

Когда человек (назовем его для удобства Хуаном) решит вступить в сообщество Каййаика (или когда родитель решит ввести в сообщество ребенка; в обоих случаях процедура будет той же самой — с вышепречисленными оговорками), он сообщит об этом своим ближайшим родственни-

615

кам. Его отец (или близкий старший родственник мужского пола) созывает сходку всех близких кровных родственников Хуана с обеих сторон семьи, а не только из его собственного клана. Они «это обсуждают» (и, очевидно, всегда соглашаются). Затем отец посылает сестру Хуана обойти все дома в пуэбло, официально оповестив каждого, что Хуан решил стать Каййаиком. Тем временем отец Хуана идет повидаться с наваи сообщества Каййаика, чтобы рассказать ему о решении Хуана. Наваи созывает собрание всех членов сообщества и информирует их о желании Хуана. Хуан сообщает, когда он желает пройти инициацию. Чтобы принять человека в сообщество Каййаика, требуется четыре дня⁷⁹. На протяжении этого времени кандидат каждое утро постится и вызывает у себя рвоту. Днем он остается у себя дома, а каждый вечер ходит в церемониальный дом сообщества Каййаика. На протяжении этих четырех дней и ночей все члены сообщества Каййаика остаются в своем

церемониальном доме. Они постятся и каждое утро вызывают у себя рвоту.

На четвертый вечер проводится заключительная церемония инициации; «в это время они делают его Каййаиком». По окончании церемонии наваи сообщества Каййаика обращается к Масеви и Ойойеви со словами: «Теперь этот человек (называется его имя) стал Каййаиком, и впредь всякий должен признавать его таковым. В будущем, когда бы вам ни потребовался Каййаик, вы можете позвать его во всякое время, днем или ночью». Потом наваи возвращает нового Каййаика его отцу (или старшему близкому родственнику мужского пола).

В настоящее время (в 1937 г.) в сообществе Каййаика в Санта-Ане имеются всего четыре члена. Бонифасио Роман — его наваи (глава), а Хосе Абель Лухан, Эстеван Лухан и Хосе Крус Монтойя — его члены.

Сообщество Воинов, или Они. До недавних пор в Санта-Ане, как и в других кересанских пуэбло, существовало сообщество Воинов — организация людей, которые в ритуально предписанной манере убивали и скальпировали врагов в «битве». После того как боевые действия в стране пуэбло прекратились, во второй половине XIX в. это сообщество убивающих людей в Санта-Ане свое существование прекратило. Однако теперь в Санта-Ане имеется сообще-

616

ство людей, которые при определенных, предписанных ритуалом, условиях убивают медведя, «горного льва» или орла. Эти люди и то сообщество, которое они составляют, называются Опи; так назывались и убивавшие людей. Нам неизвестно, является ли это всего лишь средством продлить существование сообщества Опи — путем замены убийства людей на убийство животных, — или же две разновидности Опи всегда существовали одновременно. О существовании «животных Опи» в каком-нибудь другом пуэбло, кроме Санта-Аны⁸⁰, — за возможным исключением Кочити⁸¹ — ничего не сообщалось.

В старые времена цель сообщества Воинов была двоякой — военной и церемониальной. В случае войны Опи должны были вступать в бой первыми, сражаясь наиболее успешно. Снимая скальпы с убитых врагов, «заботясь о скальпах» в пуэбло и совершая обряды и танцы со скальпами, Опи приносили в пуэбло йаньи (силу, благословение). Конкретно, в применении к идеям пуэбло, это означало принесение дождя — и, возможно, здоровья и силы. Нам неизвестно, какую цель сообщество животных Опи преследует сегодня — если только она не заключается в том, чтобы сохранять некоторые блага (йаньи), изначально полученные от тех, кто убивал людей, что достигается лишь благодаря поддержанию существования сообщества и проводимым время от времени танцам скальпа или военным танцам.

Нынешними (в 1935 г.) членами сообщества Опи в Санта-Ане являются: Хосе Крус Монтойя, Рафаэль Антонио Кристоаль и Крусито Лоретто, которые стали членами сообщества благодаря тому, что они убивали медведей, а также Мануэль Санчес, убивший орла. Людей никто не убивал. О скальпах обычно заботился Хесус Мойя, знахарь сообщества Кремня и «медвежий» Опи. Он умер около 1933 г. Рассказ о приеме в сообщество Опи людей, которые убили медведя, «льва» и т.д., будет приведен в нашем разделе о войне.

Организация качин

Организация качин существует с целью персонификации катсин, или шиван, антропоморфных духов, которые приносят дождь. Персонификации осуществляются в маскированных танцах для того, чтобы пролился дождь и напи-

617

тал водой поля и урожай. Наши данные по этому вопросу были получены от четырех информаторов, причем в некоторых пунктах различались не только их рассказы, но даже и употребляемая терминология.

Организация качин в Санта-Ане разделена на пять групп, каждая из которых управляется знахарским сообществом. Человек может принадлежать только к одной из этих пяти групп. Членами групп могут быть лица обоего пола; членство в группе пожизненное. Маленького ребенка в организацию может ввести один из родителей — мужчина или женщина; во всех остальных случаях членство сугубо добровольное. Причины вступления в организацию или введения туда маленького ребенка таковы: 1. «Если у кого-то есть ребенок, который все время болеет, то он, чтобы помочь этому ребенку, может ввести его (или ее) в общество». 2. «Если человеку не везло или его одолевало множество болезней, то он может принять решение вступить в общество». 3.

«Если человек начинает думать или видеть сны⁸² об этом, то он может решиться на вступление». Короче говоря, человек или приносит обет вступить в организацию, или вводит туда ребенка либо для того, чтобы обеспечить те или иные блага — хорошее здоровье, защиту от злых влияний или благополучие вообще⁸³, — что должно последовать за его вступлением в организацию, либо подчиняясь внутреннему порыву или судьбе⁸⁴, которая открывает себя в размышлениях или снах. *Вступление в организацию качин.* Далее мы расскажем о том, каким образом молодого человека, решившего стать персонификатором качины, принимают в организацию качин. Для девушки процедура будет той же самой. Такой же будет она и в тех случаях, когда несмышленное дитя «вводится» туда родителями — за исключением того, что обрядам инициации вместо ребенка будет подвергнут родитель; это потому, что ребенок слишком мал.

Хуан — молодой человек, решивший, что он «хочет присоединиться к шиванам», т.е. стать персонификатором качин. О своем решении он говорит отцу, называя ту танцевальную группу качин, к которой он хочет присоединиться. Отец созывает собрание близких родственников Хуана, выбрав их поровну с обеих сторон семьи. Родственникам сообщают о желании Хуана. Затем отец Хуана относит Масеви кулек с

618

мукой, завернутой в оболочку кукурузного початка. Он сообщает Масеви, что его сын хочет вступить в такую-то и такую-то группу качин (давайте для удобства назовем ее качина-группой Утки). Масеви относит муку главе (опти, отцу) качи-на-группы Утки и говорит ему, что Хуан хочет стать членом его группы. В доме Масеви отец Хуана дожидается его возвращения от главы качина-группы. Масеви возвращается в свой дом и говорит отцу Хуана, что ему танцевальной группы согласился принять Хуана в ее члены и что для церемонии инициации ему назначил такую-то и такую-то дату. Отец Хуана возвращается к себе домой и сообщает об этом собравшимся родственникам. Родственники расходятся по домам. Во время церемонии инициации они принесут еду.

Теперь Хуан должен избрать своего «отца-качину». Им должен быть человек из той группы, к которой присоединился Хуан, из катсина-группы Утки. Этот церемониальный отец будет «спонсором» приема Хуана в сообщество. Церемониальный отец должен выбрать принадлежащую к его собственной танцевальной качина-группе женщину, которой предстоит стать «матерью-качиной» Хуана. Идея заключается в том, что когда человек вступает в сообщество качин, ему предстоит «родиться заново», родиться в сообщество. Именно поэтому ему нужно иметь родителей, которые должны быть членами общества. Потому-то и приходится выбирать качину-отца и качину-мать. После инициации Хуан должен обратиться к каждому из своих качина-родителей, к его (ее) супруге (супругу) и детям, воспользовавшись теми терминами родства, которые уместны для этого отношения «родитель — ребенок».

Когда настанет время инициации, ему танцевальной группы качин пошлет за Хуаном. Он велит ему каждое утро, четыре дня кряду, вызывать у себя рвоту — начиная с завтрашнего утра — и «держаться подальше от женщин». Однако он не обязан поститься; он может есть все, что пожелает. Вечером четвертого дня, когда Хуан очистит себя рвотными средствами, его примут в качина-группу Утки.

Церемония инициации всегда происходит в Тамае, в доме того знахарского сообщества, которое отвечает за ту танцевальную качина-группу, в которую предстоит вступить. Говорили, что для церемонии инициации должна быть проведена большая подготовка со стороны род-

619

ственников и друзей кандидата; они должны приготовить много еды и дров. Об инициации заблаговременно оповещают весь пуэбло.

Церемонию проводит знахарское сообщество. Присутствуют также и члены танцевальной качина-группы. Во время церемонии «отец и мать» кандидата «о нем заботятся»; его обычные отец и мать должны ждать окончания церемонии в своем собственном доме. Церемония продолжается до двух или трех часов ночи. Когда она наконец закончится, качина-родители в сопровождении всех тех членов качина-группы, которые окажутся близкими родственниками принимаемого, приведут нового члена к нему домой. Качи-на-отец возвращает юношу его собственному отцу со словами: «Я возвращаю тебе *моего* сына». Потом качина-отец советует собственному отцу юноши, как о нем заботиться. Отец Хуана отвечает: «Неме! Wu-e! Да будет так! Благодарю!» Он обнимает своего сына и приветствует его возвращение. Он говорит, что «рад видеть его вернувшимся в таком же добром здравии, как и когда он уходил и т.д.». Потом отец Хуана прощается с качина-родителями. Они уходят со словами: «Druwawicatsi! Rawayas^pa'aitca. Прощайте, желаем доброго

утра». Со всякими другими родственниками, которым случится при этом присутствовать, прощаются в той же манере, и они таким же образом уходят.

С наступлением утра Хуан опять вызывает у себя рвоту и днем постится. Так продолжается четыре дня.

Когда человека примут в организацию качин, ему дадут маску⁸⁵, которую он будет надевать всякий раз, участвуя в танце качин. Качина-танцор хранит свою маску у себя дома⁸⁶. После смерти танцора маску возвращают главе его танцевальной группы: ому группы посылает члена танцевальной группы в дом покойного забрать ее. Он идет в заднюю комнату, где в корзине, прикрытая, лежит маска. При этом присутствует Масеви, который наблюдает за изъятием маски; всех детей и всех других непосвященных людей он прогоняет, чтобы они не видели, как передают маску. Качина-танцор берет корзину с маской и вносит ее в гостиную, где собрались взрослые родственники покойного. Они посыпают ее мукой и молятся. Затем качина-танцор берет тщательно закрытую маску и относит ее ому танцевальной группы покойного.

• 620

Танцевальные качина-группы. Имеются пять танцевальных групп со взаимоисключающим членством. Каждая группа: 1) имеет главу, которого называют опго, «отец»; 2) имеет ведущего певца, называемого *maí'sDo*; 3) управляется знахарским сообществом; 4) во время маскированного танца отвечает за персонификацию особых катсин.

Танцевальная группа, которая персонифицирует катсин Утки (Ваиюки), управляется знахарским сообществом Орла. В ее состав входят следующие лица:

Барела, Эстебан - род. 1858⁸⁷; клан Орла, кива Тыквы; *Гонсалес, Мануэль* - род. 1898; клан Орла, кива Тыквы; *Мануэль, Хесус* - род. 1885; клан Койота, кива Тыквы; *Монтойя, Хосе КристсР** - род. 1871; клан Голубя, кива Тыквы, знахарь Орла;

Монтойя, Валентина - род. 1905; клан Койота, кива Тыквы;

Отеро, Эмилиано — род. 1897; клан Голубя, кива Тыквы; *Ротон, Франсиско* - род. 1854; клан Кукурузы, принадлежность к киве в точности не известна (хотя члены клана Кукурузы должны принадлежать к киве Бирюзы), знахарь Орла;

Санчес, (Хосе) Иларио - род. 1889; клан Голубя, кива Тыквы;

Тенорио, Сан-Лоренсо - род. 1889; клан-Голубя, кива Тыквы.

Группа, персонифицирующая катсин Ваййаки⁸⁹, также управляется сообществом Орла. Ее состав таков:

Гарсия, Хосе (Бенито) - род. 1911; клан Индейки, кива Бирюзы;

Монтойя, Порфирио — род. 1897; клан Койота, кива Тыквы;

Санчес, Хосе — род. 1900; клан Кукурузы, кива Бирюзы; *Санчес, Вентуро* — род. 1880; клан Орла, кива Тыквы; *Тенорио, Сантьяго* — род. 1897; клан Орла, кива Тыквы; *Тенорио, Вирхинио* — род. 1875; клан Голубя, кива Тыквы, знахарь Орла;

Трухильо, Насарио - род. 1854; клан Сийаны, кива Тыквы.

621

Катсина-группа Акувы (нет перевода), управляемая знахарским сообществом Сикаме Квиника, состоит из:

Лино, Хосе — род. 1885; клан Орла, кива Тыквы, знахарь Сикаме-Квиника;

Лоретта, Крусито — род. 1864; клан Индейки, кива Бирюзы;

Мартин, Хосе — род. 1882; клан Койота, кива Тыквы, ому; *Мончаго, Хинио* — род. 1875; клан Койота, кива Тыквы; *Монтойя, Мигель А.* — род. 1879; клан Индейки, кива Бирюзы, *maí'sdo*;

*Санчес, Франсиско*⁹⁰ — род. 1909; клан Орла, кива Тыквы; *Санчес, Хосе Рамон* — род. 1900; клан Орла, кива Тыквы; *Саннес, Мануэль*⁹⁰ — род. 1865; клан Сийаны, кива Тыквы.

Катсины Тсаййаитиуви (перевода нет) персонифицируются следующей группой⁹¹, управляемой знахарским сообществом Огня:

Армихо, Рафаэль — род. 1892; клан Койота, кива Тыквы, знахарь Огня;

Аугустин, Севриано — род. 1887; клан Индейки, кива Бирюзы, ому;

Гальегос, Антонио — род. 1867; клан Орла, кива Тыквы, знахарь Огня;

Гальегос, Хосе Рафаэль — род. 1890; клан Койота, кива Тыквы;

Наранхо, Исидро — род. 1870; клан Орла, кива Тыквы, наши группы Кремня-Кошаири.

Группа катсин Оленя⁹², управляемая сообществом Сикаме Квиника-Хакавы, состоит из:

Кристоваль, Рафаэль - род. 1863; клан Орла; говорят, что он принадлежит к киве Бирюзы, хотя и относится к клану Орла;

Ибо, Хосе Рей — род. 1879; клан Орла; говорят, что принадлежит к киве Бирюзы, хотя и относится

к клану Орла; ому;
Монтойя, Хосе Крус — род. 1882; клан Голубя, кива Тыквы; *Роман, Бонифасио* — род. 1897; кива Бирюзы.

622

Анализ этих списков членства свидетельствует о следующем.

1. Имеются два знахаря Орла в катсина-группе Утки, один знахарь Орла — в группе Вайака. Обе эти группы связаны со знахарским сообществом Орла. Ни в какой другой танцевальной качина-группе знахарей Орла нет.
2. Имеется один знахарь Сикаме Квиника в танцевальной катсина-группе Акувы, которая связана со знахарским сообществом Сикаме Квиника; ни в какой другой танцевальной группе знахарей Сикаме Квиника нет.
3. Имеются два знахаря Огня в танцевальной качина-группе Тсаййаитиуви, которая связана со знахарским сообществом Огня; ни в какой другой танцевальной группе знахарей Огня не обнаружено.
4. В танцевальной катсина-группе Оленя не состоит совсем ни одного знахаря. Таким образом, мы видим, что, за единственным исключением, связь между танцевальной качина-группой и соответствующим ей знахарским сообществом так или иначе выражается в обоюдном членстве. Отметим, что к киве Тыквы принадлежат 24 качина-танцора, а к киве Бирюзы — 8 или 9. Однако поскольку те кланы, которые, как говорят, принадлежат к киве Тыквы, насчитывают 192 человека, тогда как в кланах, связанных с кивой Бирюзы, состоит всего около 43 человек, процент людей из кивы Бирюзы, принадлежащих к танцевальным качина-группам, в действительности выше процента людей из кивы Тыквы. Более того: все информаторы настаивают на том, что никакая принадлежность к клану или киве не имеет ничего общего с членством в качина-организации. *Женщины в качина-организации.* В маскированных танцах в Сайта-Ане, как и в других кересанских пуэбло, большинство танцоров носят маски одного типа (скажем, маски катсины Оленя) и танцуют все вместе в одну линию. Несколько танцоров в масках иного типа (или типов) сопровождают основную компанию, однако танцуют

623

в большей или меньшей степени сами по себе, то здесь, то там, около шеренги танцоров. Первый класс шиван (катсин) мы называли «линейными танцорами», а второй — «боковойми танцорами». Характеризует танец именно та маска, которую носят «линейные танцоры»; «боковых танцоров» можно считать действующими в дополнение к главным, или «линейным», танцорам⁹³.

Женщины, являющиеся членами качина-организации в Сайта-Ане, во время танцев маски носят, но персонифицируют лишь женских шиван (катсин): котсининако (буквально «желтые женщины»; лицевые части масок — желтого цвета) и батиаинако <Batuyainako> (с сине-зелеными лицами). Женские катсины фигурируют только как «боковые танцоры», сопровождающие того или иного из главных шиван, — Утки, Оленя, Тсаййаитиуви, Акувы и Вайяка.

От каждого из двух информаторов мы получили список имен женщин — членов качина-организации. В одном из них десять имен, а в другом — восемь. И хотя каждый из информаторов утверждает, что представил полный список, в обоих перечнях совпадают только два имени. И на этот раз у нас есть основания полагать, что каждый информатор скрыл имена лиц, с которыми он тесно связан — или церемониальными, или семейными узами.

Согласно информатору «А», каждая женщина принадлежит к одной и только к одной из вышеперечисленных пяти танцевальных качина-групп. Агнес Лопес (Ромеро), Росалита Отеро, Альфреда Гарсия, Флора и Рамона Лопес (совсем юные дочери Рафаэлы Лопес) являются батиаинако <Batuyainako> и принадлежат к катсина-группе Тсаййаитиуви. Паблина Лухан, Нистория Монтойя и Мэри Маседония являются котсининако и принадлежат к катсина-группе Акувы. Бенина Монтойя и Висента Роман, котсининако, принадлежат к катсина-группе Оленя. В результате катсина-группы Утки и Вайяка остаются без женщин.

Согласно информатору «Б», Росита Монтойя, Алеханд-ра Ратон, Канделария Тенорио, Рафина Пенья и Брита Гарсия являются батиаинако <Batuyainako> и принадлежат к

катсина-группе Вайяака. Котсининако распределены среди остальных четырех групп, однако конкретную принадлежность каждой женщины установить не удалось. Согласно информатору «Б», котсининако таковы: Пруденсия Мануэль, Нистория Монтойя, Росалита Отеро, Кресенсия Пенья и Мария Санчес.

Относительно членства женщин в качина-организации мы можем представить следующие выводы. 1. Женщины играют определенно менее значительную роль, поскольку они персонифицируют только женских шиван, а последние имеют чисто вспомогательное значение по отношению к главным шиванам («линейным танцорам»), которые персонифицированы мужчинами. 2. Информация о женщинах в качина-организации представляется менее точной и более трудной для получения, чем о мужчинах. 3. Каждая женщина в качина-организации (возможно, как и мужчины) принадлежит к конкретной группе катсин.

Сравнительные замечания о качина-организации. Качина-организация в Санта-Ане в некоторых аспектах столь заметно отличается от организации в других кересанских пуэбло (особенно в Санто-Доминго и Сан-Фелипе), что ситуацию в Санта-Ане мы не можем оценить до тех пор, пока не сопоставим ее с другими пуэбло и не противопоставим ее им.

В Санта-Ане женщины не только являются членами качина-организации, но и, как говорят, носят маски в танцах шиван⁹⁴. Среди кересанских пуэбло это почти единственный случай. В Акоме девушек в качина-организацию принимают, но в маскированных танцах⁹⁵ они никогда не участвуют. В 1890 г. миссис Стивенсон утверждала, что в Сиа в танцах качин женщины носят маски⁹⁶, однако мои информаторы-сия уверяли, что они их не носят. В Хемесе женщины участвуют в танцах катсин в масках женских шиван, но обряд инициации они не проходят⁹⁷. В Сан-Фелипе⁹⁸, Санто-Доминго⁹⁹ и Кочити¹⁰⁰ женщин не только не допускают в качина-организацию, но и держат их в абсолютном неведении (предположительно) относительно того, что танцоры-шиваны — это люди, а не боги. В Зуньи девушкам сообщают секреты культа качин, но только в редких случаях их принимают в сообщество качин и позволяют им участвовать в маскированных танцах¹⁰¹. Таким образом, мы видим, что Санта-Ана представляет собой в высшей степени исключительный — если

625
не уникальный — случай, если говорить об обычае принимать женщин в организацию качин и позволять им носить маски качин.

В Санто-Доминго, Сан-Фелипе, Акоме и, возможно, в Кочити качина-организация тождественна кива-организации, а кива-группы являются также и танцевальными качина-группами. В Санта-Ане танцевальные качина-группы не имеют ничего общего с кивами или с кива-организацией. В этом отношении Сиа, судя по всему, довольно похож на Санта-Ану.

Все мужчины в Санто-Доминго, Сан-Фелипе и, вероятно, в Кочити, а также как юноши, так и девушки в Акоме и Сиа (за уже отмеченными исключениями) были вынуждены вступать в качина-организацию; это было племенной обязанностью. От всех мужчин в Зуньи требовалось становиться членами качина-организации. Однако в Санта-Ане членство в ней абсолютно добровольное. И здесь тоже мы обнаруживаем, что Санта-Ана поразительно отличается от других, если не является уникальной.

В Акоме, Санто-Доминго, Сан-Фелипе, Кочити и Сиа маски качина-организации хранятся у вождей кив (сообщества Великана в Кочити), которые являются должностными лицами качина-организации. В Санта-Ане, как мы уже видели, каждый член качина-организации хранит свои маски у себя дома. Однако маску не хоронят вместе с ним после смерти, но возвращают главе его танцевальной качина-группы. Так что и здесь существующий в Санта-Ане обычай заметно отличается от того, что имеет место в родственных ей (кересанских) пуэбло.

Эти особенности Санта-Аны — ношение масок женщинами, сугубо добровольное членство, индивидуальное хранение масок — требуют объяснения. И хотя, судя по всему, мы не можем дать полного и удовлетворительного объяснения, однако полагаем, что можем предложить некоторые

проливающие свет гипотезы.

Во-первых, среди кересов вообще существует, судя по всему, очень тесная связь между знахарскими сообществами и качина-организацией. Может быть даже и так, что качина-организация в действительности зависит от знахарских сообществ. Многие маскированные танцы проводятся непосредственно после того, как знахарское сообщество

626

вернулось из своего уединения, и являются, судя по всему, следствием или кульминацией уединений. В Сан-Фелипе существует такое представление, что, когда знахари удаляются в уединение, они «идут назад в Шипап», место возникновения, чтобы получить помощь (т.е. дождь) от матери, Иатику. Когда знахарское сообщество возвращается из своего уединения, проводится маскированный танец: «Они (знахари) привели с собой назад (из Шипапа) шиван»¹⁰². Вполне вероятно, что некоторые подобного рода представления преобладают в других кересанских пуэбло. Таким образом, мы можем предположить существование тесной — если не обязательной — связи между знахарскими сообществами и качина-организацией — при том, что последняя более или менее зависит от первой.

Во-вторых, в таких больших и культурно хорошо сохранившихся пуэбло, как Санто-Доминго, Сан-Фелипе и Ачо-ма, качина-организация представляется отличной от знахарских сообществ в силу того разделения труда и дифференциации структуры, которые характерны для сообществ-пуэбло. Но даже и в тех пуэбло, где качина-организация представляется отдельной структурой, где танцевальные качина-группы являются также и кива-группами и где главы качина-групп являются также и вождями кив, — даже и в таких пуэбло (Санто-Доминго, Сан-Фелипе) качина-организация зависит от знахарских сообществ; сомнительно, чтобы маскированные танцы могли проводиться без сотрудничества (если не без руководства и управления) знахарских сообществ.

Санта-Ана и Сиа — меньшие по размеру пуэбло, чем Санто-Доминго или Сан-Фелипе, и их церемониальная организация, возможно, не столь хорошо сохранилась. Мы предполагаем, что причиной того, что качина-организация в этих двух пуэбло не отождествляется с кивами и кива-организацией, но непосредственно зависит от знахарских сообществ, является то, что эти пуэбло недостаточно велики для того, чтобы как испытывать потребность в том разделении труда и той структурной дифференциации, которые мы обнаруживаем в Санто-Доминго и Сан-Фелипе, так и содействовать этому. Короче говоря, сущность отношения между знахарскими сообществами и

627

качина-организацией в Санта-Ане и Сиа точно такая же, как в Санто-Доминго и Сан-Фелипе, однако в последних двух пуэбло качина-организация *представляется* отличной и независимой организацией, тогда как в Санта-Ане и Сиа зависимость качина-организации от знахарских сообществ (которая, мы полагаем, в реальности существует в Доминго и Сан-Фелипе) является прямой, непосредственной и очевидной.

В Сиа, согласно как миссис Стивенсон, так и информаторам автора этих строк, качина-организация все еще остается племенным делом; к ней обязан принадлежать всякий. Это характерно для качина-организации во всех других кересанских пуэбло и в Зуњи. Однако, как мы видели, в Санта-Ане членство в качина-организации необязательно и является не племенным долгом, но сугубо личным, индивидуальным, добровольным делом. Мы предполагаем, что причиной этого является следующее: в Санта-Ане зависимость качина-организации от знахарских сообществ стала столь тесной, столь непосредственной, что эта организация утратила свой характер племенной, общинной организации, к которой должен принадлежать каждый, и уподобилась модели знахарских сообществ, которые являются, так сказать, частными корпорациями, относительно небольшими группами с добровольным членством. Короче говоря, преобладание знахарских сообществ над качина-организацией стало в Санта-Ане столь значительным, что оно сформировало качина-организацию по образу и подобию знахарских сообществ. Именно поэтому мы обнаруживаем скорее различные танцевальные качина-группы (каждая из которых является маленьким тайным обществом, состоящим только из добровольцев), чем большую организацию, которая включает в себя всех имеющихся в пуэбло взрослых индивидов или, пожалуй, только мужчин. Именно поэтому качина-организация и не связана с кивами. Кивы являются племенными, общинными, общественными организациями. Знахарские сообщества — это (по крайней мере, в одном аспекте) частные корпорации. Дома знахарских сообществ являются не общественными, как кивы, но частными помещениями знахарских сообществ. Следовательно, в результате

доминирования знахарских сообществ над качина-организацией в Санта-Ане качина-орга-
628

низания обособилась от кив и кива-организации — или же никогда не была достаточно независимой для того, чтобы быть тождественной кивам.

Персонификация качин женщинами, безусловно, нигде среди пуэбло не является характерной чертой качина-организации. Мы полагаем, что относительно свободная персонификация женщинами в Санта-Ане объясняется той теорией, которую предлагаем мы: качина-организация в Санта-Ане приобрела скорее характер знахарских сообществ как частных корпораций, чем тот племенной, общинный, общественный характер качина-организации, который имеется в других местах. Кроме того, членство женщин в знахарских сообществах является у кересов чем-то обычным, хотя статус женщин-шаманов ниже статуса мужчин. Женщины в Санта-Ане свободно участвуют в маскированных танцах потому, что танцевальные качина-группы приобрели характер таких знахарских сообществ, в которых наличие женщин стало обычным. Но, как и в знахарских сообществах, в персонификации качин женщины играют менее значительную и скорее подчиненную роль, поскольку они могут носить маски лишь женских шиван, вспомогательных «боковых танцоров».

Равным образом наша теория объясняет и то индивидуальное хранение масок качин (или индивидуальное владение ими), которое среди кересов мы обнаруживаем только в Санта-Ане. Во время своей инициации каждый член знахарского сообщества получает определенные предметы священных принадлежностей, фетиши и т.д., которые с этой поры он хранит в своем собственном доме и которые после его смерти возвращаются главе его сообщества. Танцевальные качина-группы в Санта-Ане, уподобившись модели знахарских сообществ (вследствие доминирования последних над первыми), теперь проявляют себя как знахарские сообщества. Поэтому танцевальная маска для качина-танцора является тем же, чем фетиш кукурузного початка, иарико, является для знахаря - принимаемой при инициации и поступающей в частное владение вещью, хранимой в доме владельца до его смерти, когда ее возвращают главе группы.

Таким образом, подводя итоги, мы можем сказать: 1. Имеется существенная зависимость персонификации ка-

629

чин, качина-организации от знахарских сообществ. 2. Там, где мы имеем дело с большим и культурно хорошо сохранившимся пуэбло (Санто-Доминго, Сан-Фелипе), качина-организация будет иметь вид отдельной и обособленной организации, отождествляемой с кивами, и будет общинной и мужской по характеру. 3. Однако там, где пуэбло невелики и в какой-то степени утратили или сократили свою церемониальную жизнь (следует помнить, что Санта-Ана утратила своего касика, а в Сиа многие годы была только одна кива), зависимость качина-организации от знахарских сообществ будет непосредственной и заметной. 4. Это преобладание знахарских сообществ зашло в Санта-Ане столь далеко, что качина-организация приняла форму и образ самих лечебных сообществ. 5. После того как качина-организация обрела характер знахарских сообществ, женщины получили свободу персонифицировать качин так же, как женщины-члены знахарских сообществ выполняют в лечебном обряде менее значительные функции; маски приобрели характер личного фетиша, подобного фетишам кукурузного початка у знахарей. Эта теория правдоподобна и многое объясняет. Однако это все-таки только теория, и ее следует считать таковой.

Кива-организация

В Санта-Ане имеются две кивы — кива Тыквы (Danyí) и кива Бирюзы (Cumiwi). Как и хотканитса, это общественные, общинные здания¹⁰³ (в отличие, например, от частных церемониальных домов знахарских сообществ). Периодически «все в пуэбло», независимо от принадлежности их к той или иной киве, их штукатурят и ремонтируют под руководством военного жреца, Масеви. Они используются только в церемониальных целях: танцевальные группы используют их для одевания и для подготовки к танцам; в кивах проводятся некоторые танцы (такие, как Аове); в кивах танцоры отдыхают между представлениями и репетируют песни и т.д. Никому не разрешается находиться в кивах обутым, кроме как в день святой Анны, когда это допускается потому, что «она была испанской».

630

Кива-организация включает всех жителей пуэбло; всякий принадлежит или к киве Тыквы, или к

киве Бирюзы. Членство детерминировано клановой принадлежностью: люди, принадлежащие к кланам Койота, Голубя, Кедр, Орла, Воды и Сийаны, относятся к киве Тыквы, а члены кланов Огня, Индейки и Кукурузы принадлежат к киве Бирюзы¹⁰⁴. И в этом отношении Санта-Ана опять-таки уникальна: насколько нам известно, ни в каком другом кересанском пуэбло членство в киве не зависит от клановой принадлежности¹⁰⁵. В Санто-Доминго, Сан-Фелипе, Кочити и Аcome ребенок присоединяется к киве своего отца¹⁰⁶. Ситуация в Лагуне и Сиа неясна, но мы имеем основания с уверенностью говорить о том, что членство в киве клановой принадлежностью не детерминировано. Нам неизвестно, в чем смысл уникальной среди кересов — в этом отношении — практики Санта-Аны и как ее следует объяснять.

За кивы несут ответственность знахарские сообщества: Сикаме Квиника отвечает за киву Тыквы, а Сика-ме Квиника-Хакавы — за киву Бирюзы. Главы этих сообществ, Хосе Мария Аугустин и Фелипе Монтойя соответственно, являются, как говорят, «главами» кив Тыквы и Бирюзы соответственно: один информатор говорил о главах кив как о мадаико <maDaiko> (перевод не определен)¹⁰⁷. Перед тем как воспользоваться кивой, необходимо оповестить глав кив и, предположительно, получить их разрешение; это делает Масеви. Возжи, или главы кив, созывают людей для репетиций песен и танцев при подготовке к церемониям — таким, как 26 июля, день святой Анны.

У каждой кива-группы имеются свои собственные барабанщики; судя по всему, в исполняемых по всей форме танцах и церемониях (и, возможно, в их репетициях) в барабаны бьют только особые, посвященные, люди. Все барабанщики - мужчины; женщины в барабаны никогда не бьют. Согласно одному информатору, барабанщики называются a-tcinu'i, что очень похоже на один из терминов для обозначения дома (если не идентично ему). Человек становится барабанщиком по обету или в результате торжественной клятвы; он служит пожизненно. Ниже приводится перечень барабанщиков кивы Тык-

631

вы вместе с обозначением клановой принадлежности каждого из них: Эстебан Барела (клан Орла), Хесус Мануэль (Койот), Хосе Крус Монтойя (Голубь), Исидро Наранхо (Орел), Иларио Санчес (Орел) и Мануэль Сан-чес (Сийана)¹⁰⁸. Барабанщики кива-группы Бирюзы таковы: Хосе Гарсия (Бирюза), Хосе Рей Ибо (Орел) и Фели-пе Санчес (Кукуруза)¹⁰⁹.

Когда военные жрецы принимают участие в церемониальных действиях, связанных с кивами, Масеви всегда выступает с кива-группой Бирюзы безотносительно к его собственной принадлежности к клану и киве, а Ойойе-ви — с кива-группой Тыквы. Когда обе кива-группы принимают участие в некоторых церемониях (таких, например, как танец в честь святой Анны), кива-группа Бирюзы всегда выступает первой — «это потому, что Масеви всегда выступает с кивой [группой] Бирюзы».

Двойная организация

Как мы уже видели, народ Сайта-Аны разделен на две группы, каждая из которых отождествляется с кивой. Это разделение имеет клановую основу: люди из одних кланов принадлежат к киве Тыквы, а из других - к киве Бирюзы. Однако эти «половины» не экзогамны и не имеют ничего общего с родством в отрыве от их клановой основы. Их функция — сугубо церемониальная. Каждая «половина» функционирует только в качестве организации для исполнения церемонии или танца. Иногда действует только одна кива-группа, но, как правило, участвуют обе. Однако им не положено исполнять одно и то же. Одна может исполнять танец одного вида, а другая - другого; или же они обе могут участвовать в одном и том же танце. В танце каждая «половина» обычно участвует в свое время, хотя иногда они танцуют одновременно. Масеви всегда присоединяется к группе Бирюзы, а Ойойеви - к группе Тыквы безотносительно к их собственной соответствующей принадлежности к клану и киве.

Наличие двух взаимодополняющих сообществ, Коша-ири и Квирайны, в Санта-Ане, как и в других кересанс-ких пуэбло (за исключением, возможно, Аcome), является признаком дуализма.

632

Другим примером двойственности социальной организации является наличие двух сообществ Сикаме (Квиника-ка и Квиника-Хакавы), однако эта черта, как мы уже видели («Знахарские сообщества»), представляется аномальной и ограничена Санта-Аной. Дуализм сообществ Сикаме связан с двухкивной системой; глава сообщества Сикаме Квиника отвечает за киву

Тыквы, а глава Квиника-Хакавы - за киву Бирюзы.

Таковы масштабы двойной организации в Санта-Ане. Очевидно, что «половины» не являются фундаментальной чертой социальной организации. Они всего лишь сопутствуют организации и проведению церемоний.

Хано сикти

«Хано» значит «народ», а «сикти»¹¹⁰ - «простой». Таким образом, хано сикти - это простой народ, люди, которые не являются ни знахарями, ни жрецами, ни должностными лицами. Хано сикти не образуют ни сообщества, ни даже формально организованной группы. Однако тем не менее они составляют общественно значимый класс, отличающийся и распознаваемый в самой культуре. Во многих обрядовых фразах мы встречаем намеки на хано сикти. Довольно обычной является фраза «*ha-atse howak' hano sicti*» - «земля, небо и простой народ». Жрецы должны сохранять благополучие земли, неба и простых людей; и в мифах, и в официальных речах сегодняшнего пуэбло мы обнаруживаем немало выражений этой мысли.

Обязанностью жрецов, должностных лиц и знахарей является «заботиться о народе»¹¹¹, защищать его и использовать свою силу для того, чтобы у людей в изобилии имелись плоды полей и дичь. Короче говоря, обязанность жрецов и должностных лиц состоит скорее в том, чтобы служить народу, чем управлять им.

Клан

Клан в Санта-Ане является матрилинейной, экзогамной, родственной группой, которая имеет имя. Хотя среди названий кланов представлены растения и животные, но

633

между таким растением или животным и членами соответствующих кланов никакой «тотемической» связи не существует: нет сведений о происхождении от эпоними-ческих животных или растений, нет табу на их истребление или употребление в пищу¹¹² и, насколько удалось обнаружить, нет никаких ритуалов или фетишей, которые так или иначе были бы с ними связаны.

Кересанского эквивалента слову «клан» нет. Вместо этого используется слово «хано» — «народ»: Аака хано -клан Кукурузы; Истоа хано — клан Стрелы.

Для Санта-Аны у нас имеется четыре списка кланов: один был составлен Бурком¹¹³ в 1881 г., другой в 1896 г. Ходжем¹¹⁴, третий в 1920 г. — Парсонс¹¹⁵, а составление четвертого завершено автором этих строк в 1935 г. (см. табл. 1). Бурк составил свой список, расспрашивая своих информаторов о том, какие кланы существуют в Санта-Ане, и, вероятно, Ходж и Парсонс сделали то же самое. Однако список, составленный автором этих строк, основан на той клановой переписи пуэбло, в результате которой была установлена клановая принадлежность каждого человека (или, по крайней мере, ее пытались установить; в отношении некоторых людей она остается сомнительной).

Бурк вспоминает: «Спрашивая о "хано" [hano, кланы], я встретился со значительными трудностями... [однако мне удалось] получить ответы от многих интервьюируемых». Он утверждает, что в Санта-Ане нет следующих кланов: «...Cibola <исп.> [Бизон], Chamisa <исп.> [Atriplex], Sol <исп.> [Солнце], Agua <исп.> [вода], Encina <исп.> [дуб], Verenda <исп.> [антилопа] или Saro <исп.> [жаба]»¹¹⁶. Бурк является единственным, кто сообщил о кланах Барсука и Змеи. Они имеются в других кересанских пуэбло; в Санта-Ане со времен Бурка они могли исчезнуть (или же его информатор мог просто сказать «да» — как они часто делают, когда их спрашивают: «Есть ли у вас "хано" Барсука и Змеи?»).

Похоже на то, что перечисленные Бурком и Парсонс люди из кивы Бирюзы составляли скорее одну из двух кива-групп, чем клан. Клану Муравья, Ящерицы и Дуба фигурируют только в списке доктора Парсонс.

634

Таблица 1

Бурк, 1881 г.	Ходж, 1896 г.	Парсонс, 1920 г.	Уайт, 1935 г.
Барсук		Муравей	
Медведь		Медведь	
Кукуруза	Кукуруза	Кукуруза	Кукуруза
Койот	Койот	Койот	Койот

Голубь Орел	Голубь Орел Огонь	Голубь Орел Огонь Ящерица Мышь	Голубь Орел Огонь ¹¹⁷ Сийана <Siya'ana> (мышь, крыса)
Попугай Змея	Попугай	"Дуб" Попугай *Солнце	Солнце ¹¹⁸
Индейка Бирюза	Индейка	Индейка Бирюза Вода Белая Раковина (Йашие)	Индейка Вода ¹¹⁹ Йактка[?]

¹ Прекратил существование

Один из информаторов Уайта всегда говорил о клане Койота <Crutso-na> как о Стреле (Istoa); он был членом этого клана. Однако информаторы из других кланов всегда говорили об этом *хано* как о *stotso-na*. Один из них, когда его спросили, почему некоторые называют этот клан кланом Стрелы, ответил: «Может быть, они не думают, что "Койот" — хорошее имя». Говорили, что клан Огня свое существование в Санта-Ане прекратил. В 1920 г. доктор Парсонс сообщила, что к тому времени осталось только «двое живых». Про Хесуса Мойя, Опи и «последнего, кто ухаживал за скальпами» (он умер несколько лет назад в преклонном возрасте), говорили, что он был последним членом клана Огня, однако один информатор сказал, что, по его мнению, изначально Мойя прибыл из Хемеса. В настоящее время (1935-1938) в Санта-Ане имеется один человек, про которого говорят, что он принадлежит к клану Огня: это Дороти (или Дульсиния) Сабакин, женщина-альбиное из Хемеса, кото-

635

рая вышла замуж за Бонифасио Романа. Некоторые информаторы выражали сомнение относительно ее клановой принадлежности — было неясно, принадлежит ли она к клану Солнца или Огня, — однако общее мнение определенно склонялось в пользу последнего¹²⁰. У Дороти был один ребенок, дочь (в 1935 г.). Таким образом, можно считать, что клан Огня был привнесен в Санта-Ану из Хемеса.

Сийана <Si'ya'na> в Сайта-Ане переводилось и как «мышь» (идентифицировано как *Mus musculus*), и как «крыса» (*Rattus norvegicus*)¹²¹. Один информатор сказал, что этот клан мог «также быть назван "Диантс" [Кедр, *Pinus edulis*]».

В Санта-Ане имеется только один взрослый член клана Солнца (не считая Дороти из Хемеса): это Ида Хант, жена Хосе Э. Кристобалю. Ида Хант родом из Акомы. Она — дочь Эда Ханта, который со своей семьей покинул Акому и переехал в Санта-Ану, где в 1920-х годах он жил несколько лет. В 1935 г. у Иды было трое детей — два мальчика и девочка. Хотя Хосе Э. Кристобалю и его семья живут в Берналильо (там Хосе работает в магазине), у них по-прежнему «есть дом» в Тамайе, и они поддерживают довольно тесный контакт с людьми Сайта-Аны. Таким образом в Санта-Ане и мог возникнуть клан Солнца.

Клан Воды (tsits) в Санта-Ане появился из Сан-Фелипе. В Санта-Ане имеется тринадцать членов клана Воды, двенадцать из которых являются потомками Исабель Барелы, жены Эстебана Барелы¹²². Исабель родилась и воспитывалась в Сан-Фелипе¹²³, но много лет жила в Санта-Ане — со времени ее вступления в брак с Эстебаном Барелой.

Таким образом, в настоящее время в Санта-Ане мы имеем три клана, которые постепенно укореняются, будучи «импортированными» из соседних пуэбло. По всей вероятности, этот процесс в большей или меньшей степени шел столетиями. Влияние этого процесса на клановую историю и организацию пуэбло представляется вполне очевидным.

Данные о клане Йактки¹²⁴ в Санта-Ане неопределенны. Только про одного человека, Андреса Лухана, говорили, что он является членом клана Йактки, но поскольку он очень старый (род. 1854) и не имеет близких родственников, информаторы не могли быть уверены в его клановой принадлежности; один из них думает, что он принадлежит к клану Голубя.

636

Хосе Лоретто (род. ок. 1855) — очень старый человек, который уже много лет живет в Санта-Ане. Его происхождение и клановая принадлежность довольно неопределенны — по крайней мере для молодого поколения. Некоторые информаторы говорили, что он прибыл из Зуны; другие говорили, что он — «отчасти мокоми [кочевник]». Про него говорят, что он принадлежит к клану Барсука (Диупи)¹²⁵.

Если учесть те исключения и ограничения, которые содержатся в списке Уайта относительно кланов Огня, Солнца, Воды и Йактки, то стоит заметить, что между его списком кланов Сайта-Аны и списком Ходжа имеется очень тесное соответствие. Имеются только два расхождения: Ходж называет клан Попугая, а Уайт — нет, Уайт называет клан Сийаны, а Ходж — нет. Главное различие между списком Парсонс и списками Уайта и Ходжа заключается в том, что она называет еще несколько кланов, которые они не приводят. Похоже, что ее информаторы ее или не поняли, или неправильно проинформировали. Клановый список Уайта был составлен после выяснения клановой принадлежности каждого человека в Санта-Ане от по крайней мере двух информаторов, а во многих случаях — от трех.

Сравнение этих списков показывает, что в последние годы клан Попугая свое существование прекратил (если не считать, конечно, что «Попугай» — это просто «другое название» какого-то другого клана). Что касается клана Сийаны, то можно сказать, что или Бурк и Ходж его не учли или он был привнесен в Санта-Ану недавно. Ни из какого другого кересанского пуэбло не поступало известий ни о каком клане «Сийаны», так что представляется неправдоподобным, чтобы он мог появиться именно так. Принадлежащий Ходжу длинный перечень кланов всех нью-мексиканских пуэбло не включает ни «Мыши», ни «Крысы», ни «Сийаны». Если и «Попугай», и «Сийана» использовались для обозначения одного клана (как «Стрела» и «Койот»), то тогда отсутствие одного и присутствие другого в списках Уайта и Ходжа объяснимы. Но это только предположение.

Любопытную ситуацию мы имеем с кланом Индейки. Один информатор сказал, что некоторые члены клана Индейки (Теины) выделялись посредством термина караве: они были караBetsina. Он не знал смысла караве

637

(«может быть, это слово из другого племени», — таким было его мнение). Он назвал имена семи человек, про которых говорили, что они — караве.

Двое из них — это Мигель Армихо и его брат Сан-Иси-доро Армихо. Их мать была из клана Койота. Всего у нее было четверо сыновей. Из них Мигеля и Сан-Исидро она «препоручила караBe tsina». Другими людьми, принадлежавшими к числу karase tsina, были, согласно этому информатору, Луис и Мануэль Пенья (братья) и Флоренсио, Хосе и Мерехильдо Роман (братья). Во время проведения более ранней переписи кланов один информатор сказал, что Луис и Мануэль Пенья были из клана Койота, а другой сказал, что они были из клана Индейки. Гораздо позже, когда в наших обсуждениях стал фигурировать термин karase, про них сказали, что они из клана Индейки, но караве. При составлении клановых списков все информаторы сначала заявляли, что Флоренсио, Хосе и Мерехильдо Роман были из клана Индейки: только позже их стали выделять как караBe. Однако поскольку они являются сводными братьями, представляется вероятным, что все они являются сыновьями одной и той же женщины, потому что их фамилии различаются (однако это не больше, чем предположение; данных об их родителях получить не удалось). Информатор, который ввел понятие караBe, сказал, что эти люди «не посещают собраний клана Индейки».

Поскольку не удалось обнаружить ни одной из женщин-карае, так как двое из семи карае были мужчинами, принятыми в клан Индейки, и поскольку все мужчины караве являются сыновьями только двух (по всей вероятности) женщин, реально мы имеем скорее два случая карае, чем семь. Кажется вероятным, что караBe являются членами клана Индейки, но по каким-то причинам отличаются друг от друга — возможно, клановой принадлежностью.

Затем другой информатор сказал, что имеется несколько членов клана Белой Индейки. Он привел имена трех человек: Севриано Аугустин, Эстеван Барела и Альфонсо Гарсия. При составлении первоначального перечня кланов все информаторы соглашались с тем, что Аугустин и Барела — люди из клана Индейки; согласно двум информаторам, Гарсия принадлежал к клану Орла, а согласно третьему — к клану Индейки. И здесь также представляется вероятным, что «Белая

638

Индейка» — это всего лишь отдельное название для некоторых людей из клана Индейки, но причины этого отличия пока неизвестны. Было невозможно установить генеалогическую связь

этих людей с другими членами различных кланов.

Наше мнение о том, что караВе Индейки и Белой Индейки — это всего лишь определенные люди в клане Индейки, выделяемые по некоторым неизвестным причинам (вероятно, по клановой принадлежности), в какой-то мере подтверждается заявлением информатора о том, что «некоторые члены» клана Орла — это Баистканьи Диами. Кто они такие и что значит «баистканьи», установить не удалось.

Членство в кланах. Человек является членом клана потому, что он в нем родился, или потому, что его туда ввели по всем правилам. В отношении тех чужаков, которые могли перебраться на жительство в Сайта-Ану в результате вступления в брак или по другим причинам, от информаторов мы получили некоторые данные, но не получили никаких эксплицитных разъяснений правил процедуры. Когда женщина из какого-нибудь другого пуэбло, в котором есть кланы, выходит замуж за мужчину из Санта-Аны и перебирается на жительство в Санта-Ану, она вступает (не удалось установить, то ли официально, то ли нет)¹²⁶ в тот клан Санта-Аны, который является таким же, как и ее собственный, если таковой в Санта-Ане существует; если же нет, то она становится основательницей нового клана (как мы видели на примерах женщин из Хемеса, Акомы и Сан-Фелипе). Информаторы заявляли, что они не знают, что произойдет в том случае, если женщина, выйдя замуж в Санта-Ане, прибудет из того пуэбло или племени, в котором нет кланов; они полагают, что никаких подобных случаев никогда не бывало. Нам рассказывали об одном юноше из Санта-Аны, который, обучаясь в школе в Санта-Фе, женился на девушке из (бескланового) Таоса¹²⁷, однако этот союз вскоре завершился разводом, и девушка никогда не приходила жить в Санта-Ану. Мужчину, который женится на женщине из Санта-Аны и переберется на жительство в ее дом, в клан не примут — если только не случится так, что здесь будет представлен его собственный. Говорили, что ни одного неиндейца¹²⁸ — ни мужчину, ни женщину, — вступившего в брак в Санта-Ане, в клан не примут. Эва Гонсалес, жена Мануэля Гонсалеса — это белая

639

женщина, которая жила в Санта-Ане примерно с 1933 г. В клан ее не приняли. В 1938 г. автору этих строк сказали, что она усыновила индейского ребенка. Однако непохоже, чтобы впоследствии это сказалось на клановом статусе усыновленного ребенка.

Принятие в клан. Если в течение какого-то времени человек болел или имел другие неприятности (или если подобным образом страдал член его семьи), то он (или она) может принять решение о вступлении в другой клан. Суть, разумеется, заключается в том, что вступление в клан приведет к улучшению несчастного положения, сделает жизнь более надежной и счастливой, — вероятно, привлечет больше йаньи (силы, благословения) на вступившего в клан и его родственников. Женщина может решить «отдать» в другой клан одного из своих детей. Беременная женщина может пообещать определенному клану того ребенка, которого она носит (одного или со всеми детьми, которых она может носить впоследствии). Или же она может отдать одного ребенка одному клану, а второго — другому. Понятно, что вступление женщины в другой клан не затрагивает клановой принадлежности ее детей, рожденных до ее вступления в клан. Решив вступить в другой клан или отдать туда ребенка, человек должен избрать кого-то из этого клана, кто будет его «родителем»¹²⁹. Процедура будет одной и той же и для женщин, и для мужчин; мы опишем ее так, как если бы в другой клан собралась вступить женщина, «Мария»¹³⁰. Процедура останется по сути той же самой, будет ли Мария вступать в другой клан сама или она соберется отдать в него одного из своих детей.

«Мария» выбрала своих «родителей» и решила, в какой клан она хочет вступить (т.е. в клан «отца» или «матери»). Потом она сообщает об этом членам своей семьи. Созывается собрание «близких родственников» (прежде всего из клана Марии); они собираются в том доме, где живет Мария. «Они говорят об этом». Затем отец, брат или другой взрослый близкий родственник Марии идет к той чете, которую избрала Мария, и говорит им, что Мария хочет вступить в такой-то и такой-то клан и что она хочет, чтобы они были ее «родителями». Он говорит им, чтобы на следующий день, рано утром, они дождались другого визита у себя дома.

640

Примерно в то же время, когда оповещают будущих «родителей», близкий взрослый родственник Марии (им может быть или тот же, который оповестил родителей, или кто-то еще) идет к знахарю (всякому, кого может избрать Мария и ее семья, однако если есть знахарь, который приходится близким родственником, то предпочтение отдадут ему) и говорит ему, что Мария желает вступить в такой-то и такой-то клан, что она выбрала своими «родителями» тех-то и тех-то и что она хочет,

чтобы он помог. Знахарь приносит в дом Марии немного ритуальной кукурузной муки и оболочек кукурузного початка, велит ей дунуть на муку, которую он затем заворачивает в оболочку кукурузного початка, делая маленький сверток.

На следующий день, рано утром, отец Марии (брат или другой близкий взрослый родственник) относит сверток с мукой в дом будущих «родителей» Марии. «Гуатзина!» — приветствует он их. «Рава-эх! [Хорошо!] Ткокойа [садись!]» — отвечают они. Вестник садится. Хозяин дает ему церемониальную сигарету из листа кукурузного початка, «если он хочет выказать ему это уважение». Когда вестник «немного» покурит, он скажет: «Я пришел с тобой повидаться». «Интересно было бы знать, зачем», — отвечает хозяин (хотя, разумеется, он очень хорошо это знает). Потом вестник «вступает в церемониальную беседу», т.е. в стереотипной ритуальной манере сообщает чете, что Мария хочет, чтобы они стали ее новыми родителями. Кроме того, он говорит им, почему Мария хочет, чтобы ее приняли. Вестник предъявляет чете сверток с кукурузной мукой и сообщает им весть. Чета сверток принимает (обычай не позволяет им отказываться), и в формальной речи они принимают Марию как свою собственную дочь и как дочь того клана, который выбрала Мария. Так визит завершается, и вестник уходит.

Потом новые родители Марии созывают собрание всех членов того клана, который должен ее принять. Когда все они соберутся в доме «родителей», последние говорят, что они (родители) собираются принять Марию как своего ребенка и что она будет принята ими как член их клана. Родитель, который говорит людям из своего клана о предполагаемом приеме, обходит комнату и дает каждому члену клана щепотку муки из завернутого в кукурузный лист свертка. Оставшуюся муку «отец», «мать» или какой-нибудь близкий его или ее

641

родственник обносят вокруг всего пуэбло и заносят в каждый дом: каждому человеку в каждом домохозяйстве дают по щепотке муки, раздавая муку до тех пор, пока она не кончится. Таким образом, всех жителей пуэбло формально оповещают о том, что Марию примут в такой-то и такой-то клан и что такие-то и такие-то будут ее родителями.

После того как собравшиеся члены клана немного «поговорят об этом», родитель, принадлежащий к принимающему клану, скажет: «Теперь я пойду в дом нашего нового ребенка и приму ее. Это может сделать и всякий из вас, кто захочет пойти со мной и ее поприветствовать». Потом родители идут в дом Марии, предварительно оповестив ее о своем посещении. Их сопровождают все члены принимающего клана, которым захочется пойти.

Придя в дом Марии, они «могут сначала немного поговорить или же могут принять своего ребенка сразу же». «Родители» совершают усыновление в ритуально предписанной манере: они кладут свои руки на плечи своего «ребенка» и обращаются к ней по всей форме, говоря ей о том, что теперь она - их дочь и что впредь она должна считать их отцом и матерью и считать их дом своим домом, «как если бы она родилась в нем» и т.д. Затем все сопровождающие родителей члены принимающего клана принимают ребенка точно так же — за исключением, разумеется, слов о том, что они принимают ее в свою семью: они говорят о том, что принимают ее в свой клан. Потом церемониальные родители Марии говорят ее кровным родителям, что они приняли ее в свою семью и в такой-то и такой-то клан. Теперь ритуал общения между родителями и ребенком завершен; ритуал принятия в клан будет завершен позже.

Какое-то время спустя после того, как Мария будет формально принята ее «родителями», последние позовут ее к себе домой. Там соберутся все члены принимающего клана (или большинство); на сей раз прием в клан будет завершен. Прежде всего «мать» Марии моет голову своего нового ребенка мыльной субстанцией из юкки. Затем голову Марии «моют», одна за другой, все женщины принимающего клана¹³¹; они просто зачерпывают рукой немного мыльной пены и быстро втирают ее в голову Марии. Вымыв ей голову, каждая женщина может дать ей новое имя: она протянет ей початок кукурузы со словами: «Вот [про-

642

износя новое имя], как эта кукуруза выросла и созрела, так и тебе нужно вырасти и созреть». (Если принимают уже взрослую женщину, то она, вероятно, благословит ее — ниспошлет йаньи посредством кукурузного початка.) Теперь Мария стала членом нового клана.

После того как человек был таким образом усыновлен мужем и женой, он, разумеется, будет звать их «отцом» и «матерью» и обращаться к их близким родственникам в соответствии с новым статусом родства. Членов того клана, в который его примут, он будет называть терминами, соответствующими их отношению к этому клану. Понятно, что человек, когда его принимают в другой клан, жертвует членством в том клане, в котором он родился, поскольку один человек не

может принадлежать к двум кланам одновременно.

Размер кланов. Клан Орла — самый большой¹³². Согласно нашей переписи, завершенной в 1935 г., в нем насчитывается 69 членов. Следующим является клан Голубя — 46 членов. Далее идут: Койот — 43 члена, Индейка (включая карабе и «Белую» Индейку) — 28, Сийана — 21, Кукуруза — 13, Вода — 13, Солнце — 4 и Огонь — 2 члена. Затем, вероятно, кланы Барсука и Йактка — по одному старику в каждом.

Таблица 2

	Кукуруза	Койот	Голубь	Орел	Сийана	Индейка	Вода	
Кукуруза	0	1	2	3	0	1	0	7
Койот	0	1	4	4	2	1	1	13
Голубь	0	3	0	6	0	1	0	10
Орел	1	2	4	0	1	1	3	12
Сийана	0	2	1	1	0	0	0	4
Индейка	1	3	4	4	2	0	0	14
Вода	0	0	0	0	0	0	0	0
Итого	2	12	15	18	5	4	4	60

643

В этой таблице мужчины отмечены в горизонтальных колонках, а женщины — в вертикальных. Таким образом, три женщины из клана Орла и один мужчина из клана Орла после брака перешли в клан Кукурузы; четыре женщины и трое мужчин из клана Голубя заключили браки с лицами из клана Койота.

Клан и брак. Нельзя вступать в брак с человеком из собственного клана. Однако в настоящее время (в 1935 г.) в Сан-та-Ане имеется один случай внутрикланового брака: Элихио Монтойя, сын Викторианы Монтойя из клана Койота, женился на Рефине Антонио, тоже из клана Койота. Оба они довольно молоды, а их брак был заключен за несколько лет до 1935 г. Никаких подробностей об этом браке разузнать не удалось, но говорили, что «вначале это вызвало некоторое смятение, но когда выяснилось, что они не являются близкими родственниками, возмущаться перестали». Их генеалогическое родство установить не удалось. Большинство информаторов говорили, что заключение брака с человеком из клана отца «допускается, если она (он) не является слишком близким родственником». Один информатор сказал, что «этого не стоило бы делать, но некоторые это делают».

Были получены клановые данные для 60 браков в пуэбло Санта-Аны (т.е. исключая браки с чужаками). Они представлены в таблицах 2 и 3.

Таблица 3

	Кукуруза	Койот	Голубь	Орел	Сийана	Индейка	Вода	
Кукуруза	0							0
Койот	1	1						2
Голубь	2	7	0					9
Орел	4	6	10	0				20
Сийана	0	4	1	2	0			7
Индейка	2	4	5	5	2	0		18
Вода	0	1	0	3	0	0	0	4
	9	23	16	10	2	0	0	60

644

Количество браков между всякими двумя кланами приблизительно пропорционально их

совокупной численности.

Таблица 4

	Количество членов	Количество браков
Орел - Голубь	115	10
Орел — Койот	112	6
Орел - Индейка	97	5
Голубь — Койот	89	7

Если мы будем учитывать только тех людей из каждого клана, которые заключили браки, то мы получим:

Таблица 5

Клан	Мужчины	Женщины	Всего
Орел	12	18	30
Голубь	10	15	25
Койот	13	12	25
Индейка	14	4	18
Кукуруза	7	2	9
Сийана	4	5	9
Вода	0	4	4
			120

Опять-таки мы обнаруживаем, что количество браков между любыми двумя кланами приблизительно пропорционально совокупной численности лиц, которые посредством брака присоединились к этим кланам.

645

Таблица 6

Кланы	Количество лиц, вступивших в результате брака в эти два клана	Количество браков между ними
Орея — Голубь	53	10
Койот — Орел	52	6
Койот— Голубь	47	7
Орел — Индейка	47	5
Индейка — Голубь	42	5
Индейка — Койот	41	4
Орел — Кукуруза	39	4
Орел — Сийана	38	2
Голубь — Кукуруза	34	2
Голубь — Сийана	33	1
Койот - Кукуруза	33	1

Орел -Вода	33	3
Койот — Сийана	32	4
Индейка — Кукуруза	28	2
Койот — Вода	28	1
Индейка — Сийана	27	2

В соответствии с вышеприведенными цифрами, представляется, что тенденция к заключению браков между кланами Орла и Голубя, Орла и Воды, Койота и Сийаны гораздо сильнее, чем этого можно было бы ожидать на основании только случайности. Однако фигурирующие здесь цифры столь незначительны, что почти бессмысленно де-

646
 лать расчеты на основе вероятности. В случае браков между кланами Койота и Сийаны мы обнаруживаем, что Эуалия Мончаго (Сийана) вышла замуж за человека из клана ее отца (Койот); таким образом объясняются два из четырех браков Койот - Сийана. Элвира Санчес (Сийана) и брат ее матери Мигель Лопес заключили браки с людьми из клана Койота; вот еще два других брака Койот - Сийана. Браки Орел - Вода - это браки Исабелы Барела (женщины из Сан-Фелипе), ее дочери Эмилии и дочери (Риты Армихо) ее дочери (Лусинды). Таким образом, мать, дочь и внучка вышли замуж в один и тот же клан. Родство между их соответствующими мужьями — Эстеваном Барела, Вентуро Санчесом и Сантьяго Тенорио - установить не удалось. У нас нет объяснений для пропорционально большой численности браков между кланами Орла и Голубя. Информаторы заявляют, что клановая принадлежность никоим образом не влияет на выбор супруга (супруга) - за исключением того, что нельзя заключать брак с человеком из своего собственного клана. Вероятно, дети из двух семей могут быть склонны к заключению перекрестных браков; это, разумеется, должно сказаться на численности браков между двумя данными кланами. Однако в подобных случаях, как мы предполагаем, браки будут совершаться скорее в силу семейных соображений, чем исходя из клановой принадлежности. К несчастью, статистическими данными на этот счет мы не располагаем. Однако мы думаем, что у нас есть все основания заключить - исходя как из наших собственных данных, так и из утверждений информаторов, - что клановая принадлежность не является фактором, влияющим на выбор супруга (за исключением, разумеется, правила клановой экзогамии). *Кланы и церемониалит.* Все информаторы заявляли, что нет ни клановых церемоний или обрядов, ни клановых священных принадлежностей или фетишей, ни клановой раскраски лица после смерти¹³³. И тем не менее обнаружилось одно исключение относительно обряда: оно касается культа качин. Говорили, что клан Сийаны является «отцом ши-ваны сообщества Квиника-Акувы». Это произошло потому, что «однажды они прекратили свое существование и клан Сийаны дал им новую жизнь». Когда приходят шиваны, Мануэль Санчес представляет клан Сийаны (членом которого он является); он выходит и приветствует их, когда они

647
 выходят танцевать на площадь. Осталось невыясненным, почему именно клан Сийаны возродил шиван сообщества Квиника-Акувы или каким образом это возрождение произошло. Не была установлена и причина того, почему в этом случае именно Мануэль Санчес представляет клан Сийаны. Не удалось обнаружить и никакой связи между каким-либо другим кланом и группой танцоров-шиван или другой церемониальной группой.

Клан, должность и членство в сообществах. Клановая принадлежность в Санта-Ане не имеет ничего общего с какой-либо должностью. Не имеет она отношения и к членству в каком-либо из сообществ¹³⁴.

Клан и владение землей и домами. Не имеется ни клановых земель, ни клановых домов, ни клановых кладбищ.

Клановые имена и имянаречение. Говорят, что ни один клан не «владеет» каким-либо особым набором имен, а имена не указывают на клановую принадлежность человека или его отца. Обряд имянаречения на четвертое утро после рождения ребенка совершается сестрами отца младенца, однако это не обязательно является функцией или прерогативой клана.

Клановая структура. Клан является просто группой людей, каждый из которых называет себя «Яка хано», или «Диами хано». В действительности у клана нет главы, хотя информаторы,

если их спросить, скажут, что «старейшего мужчину клана вы можете назвать навай [главой]». Ни одну женщину «матерью» клана не называют. Клановых должностных лиц нет¹³⁵.
Клановые социальные функции. При всех прочих равных условиях человек чувствует себя ближе к члену своего собственного клана, чем к человеку из другого клана. Однако мы не знаем, каким образом определить степень клановой солидарности в Санта-Ане. Группы людей часто работают вместе при сборе урожая, строительстве домов и т.д. Эти группы обычно состоят из близких родственников семьи и людей из клана того лица или тех лиц, которые находятся в наиболее близких отношениях. Когда кто-нибудь выражает желание вступить в сообщество или принимает назначение на такую должность, как, например, го-вийе, в первую очередь об этом информируют его непосредственных родственников (очевидно, с обеих сторон се-

648
мьи), а потом — всех членов его клана, которым сообщают об этом вестники, посылаемые с этой целью.

Итоги по кланам. Клан в Санта-Ане — это матрили-нейные, экзогамные, «нетотемические» родственные группы. Они не имеют ничего общего ни с церемония-лизмом (за исключением одного случая с кланом Сийаны), ни с принадлежностью к должностным лицам или сообществам пуэбло. Нет у клана никакой собственности - ни земли, ни домов. Функции клана таковы: 1. Объединение родственников. 2. Регулирование брака (поскольку действует клановая экзогамия). 3. Налаживание определенного взаимодействия, солидарности и обмена опытом между членами клана. Таким образом, клан — это почти исключительно родственная группа; его функции как в сфере религии и церемониализма, так и в политической или церемониальной организации пуэбло фактически сводятся к нулю.

Родство

*Термины родства*⁶. Наши данные о терминах родства были получены от четырех взрослых мужчин-информаторов; мы не имели возможности воспользоваться услугами информатора-женщины. Это было двойной неудачей: во-первых, потому, что используемые женщинами термины родства в некоторых случаях отличаются от тех, которыми пользуются мужчины, и мы располагаем только мужскими свидетельствами о женском словоупотреблении; и, во-вторых, потому, что в вопросах родства женщины зачастую бывают лучшими информаторами, чем мужчины. Генеалогические данные использовались для проверки смысла употребления терминов родства в той мере, в какой это было возможно. Термины родства почти всегда снабжены префиксами, представляющими притяжательное личное местоимение: *sa-*, «мой»; *ka-*, «его» и т.д. — в прямом или в косвенном обращении. Однако два термина, *omi* и *yaуа* (никакие другие нам неизвестны), используются без притяжательного префикса; эти термины используются только в прямом обращении. Некоторые термины используются и мужчинами, и женщинами; некоторые - только мужчинами, а другие —

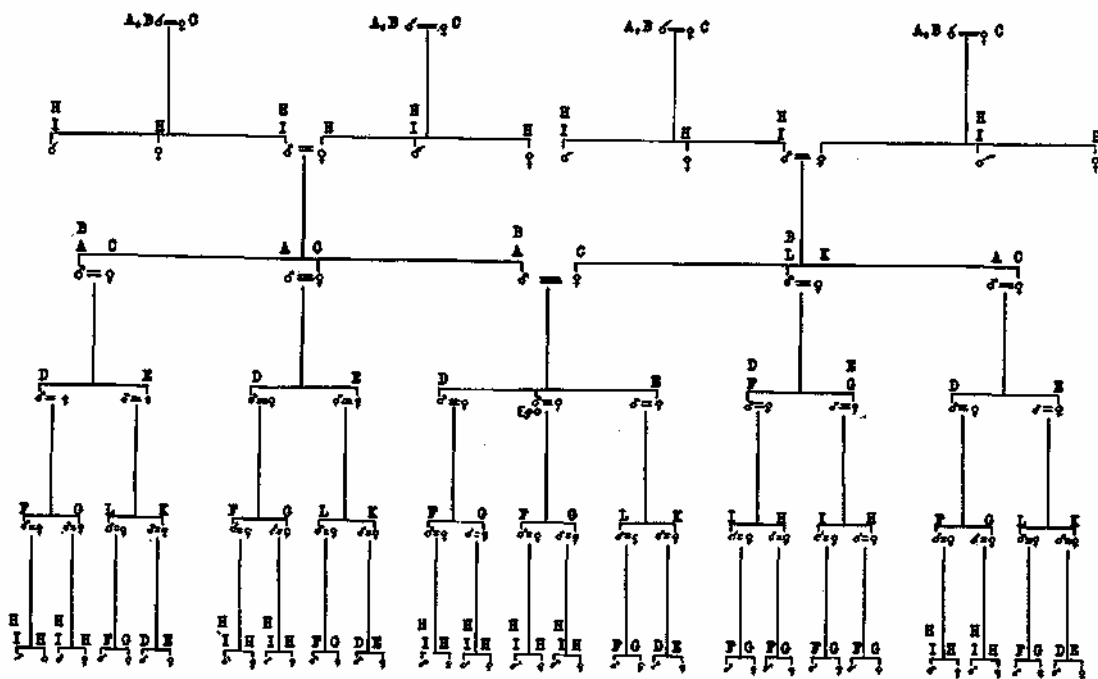


Рис. 9. Термины кровного родства — от лица мужчины

только женщинами. В приводимых ниже перечнях «от л. м.» значит «от лица мужчины»; «от л. ж.» — «от лица женщины», а «от л. м. и ж.» — «используется как мужчинами, так и женщинами». Применение терминов и их использование обозначено на прилагающихся схемах. В приводимом ниже перечне каждый термин сопровождается буквой, которая используется в схемах вместо термина родства.

sapa'ct[^] (A), отец; отец отца отца; отец матери отца; отец отца матери; отец матери матери; прямое и косвенное обращение; от л. м. и ж.

omv (B), то же самое, что sapaictTM, за исключением того, что используется только в прямом обращении.

sapa'ya (C), мать, мать матери матери; мать отца матери; мать отца отца; мать матери отца; прямое и косвенное обращение; от л. м. и ж. Ya'ya и его сокращение ya используются вместо sapa'ya, очевидно, представителями обоих полов, иногда только в прямом обращении.

sadyum (D), «брат»; прямое и косвенное обращение; от л. м. (только).

sakoi tc^r (E), «сестра»; прямое и косвенное обращение; от л. м. (только).

sami'-t' (F), «сын»; сын «внука» или «внучки»; сын «sapa'we»; прямое или косвенное обращение; от л. м. (нет данных для употребления от л. ж.).

sama-k^{ra} (или sama'a-k^{ra}) (Y), «дочь»; дочь «sa'pawe»; дочь «внука» или «внучки»; прямое или косвенное обращение; от л. м.

sa'pawe (L), брат матери; сын сестры; прямое или косвенное обращение; от л. м. (только).

sawa'a (K), дочь сестры; прямое и косвенное обращение; от л. м. — брата матери; прямое и косвенное обращение; от л. ж.

zawa'va (H), отец отца; мать отца; отец матери; мать матери и их соответствующие сиблинги; от л. м. Кроме того, чьего-либо сына или чью-либо дочь называют «сыном» или «дочерью»; от л. м.; короче говоря, «дедушка или бабушка» или «внук или внучка» от л. м.

Согласно нашим данным, женщины называют отца матери (но не мать матери) и отца отца (но не мать отца) (короче говоря, «дедушку», но не «бабушку») термином zawa'va. Сыновей, но не дочерей кого-либо, называемого

651

«сыном» или «дочерью», женщины также называют словом zawa'va (короче говоря, «внуком», но не «внучкой»). Однако наши данные по этим вопросам слишком скудны, чтобы дать определенное заключение.

sa'omoto (I), отец отца и его брат; брат матери отца; отец матери и его брат; брат матери матери;

короче говоря, всякий мужчина в дедовском (втором восходящем) поколении; прямое и, возможно, косвенное обращение; от л. м. (только). Кроме того, сын всякого, называемого «сыном» или «дочерью», прямое и, возможно, косвенное обращение; от л. м. (только).

sawa'tc¹ (R), брат; прямое и косвенное обращение; от л. ж. (только).

sa'a'oc (S), сестра; прямое и косвенное обращение; от л. ж. (только).

saoa'o (T), мать матери, мать отца; дочь всякого, именуемого «сыном» или «дочерью»; прямое или косвенное обращение; от л. ж. (только).

Для каждой из нескольких родственных связей мы имеем два термина: «отец», «дедушка» и «внуки», брат матери, сын брата матери и дочь. Рискнем объяснить эти удвоения следующим образом.

Два термина для отца: опги, мы полагаем, используются только в прямом обращении. Sanaictyu, согласно нашему пониманию, может быть использовано или в прямом, или в косвенном обращении. Однако в прямом обращении опги, как правило, отдают предпочтение перед sanaictyu¹³⁷.

Представляется вполне вероятным, что наши два термина для «дедушки» и «внука», от л. м., появились из-за неверного понимания, возникшего между информатором и исследователем. В Кочити, Сан-Фелипе и Санто-Доминго «дедов» и «внуков» называют saotomo, от л. м.¹³⁸. В Акоме и Лагуне их называют sapana, от л. м. Таким образом, ни в одном из других кересанских пуэбло (за возможным исключением Сиа, для которого мы не располагаем адекватными данными) ни «дедушка», ни «внук» не называются sarara. Большинство наших информаторов из Санта-Аны для «деда» или «внука» привели saotomo вместо sarara. Наш лучший информатор дал нам термин saotomo, но однажды он дал sarara. Следовательно, на основании данных

652

как из других пуэбло, так и из Санта-Аны мы можем сделать вывод, что использование sarara для обозначения «дедушки» и «внука», от л. м., является ошибочным. Без всяких колебаний мы квалифицировали бы это как ошибку, если бы не тот факт, что обычаи и терминология родства в Санта-Ане, судя по всему, претерпевают изменения, и не стоило бы с такой уж готовностью считать это само собой разумеющимся.

Обращаясь теперь к двум терминам для брата матери и для его сына и дочери, мы отмечаем наличие двух моделей¹³⁹: 1) брата матери называют «дядей», а его детей — «сыном» и «дочерью»; 2) брата матери называют «отцом», а его детей — «братом» и «сестрой». Мы полагаем, что теперешнее наличие и использование этих двух моделей в Санта-Ане указывают на переход от одного типа, или модели, системы родства к другому. Наше мнение таково, что та модель, в которой брата матери называют «дядей», а его детей — «сыном» и «дочерью» (что характерно для терминологии типа кроу), является более ранней из двух моделей. Мы полагаем, что эта модель разрушается и уступает место той модели, в которой брата матери называют «отцом», а его детей — «братом» и «сестрой». Мы полагаем, что у нас имеется достаточно причин и фактов, подтверждающих это мнение, однако обсуждение этого вопроса нам придется отложить, посвятив ему другое время и место.

Интересна существующая в Санта-Ане терминология для отношения «дедушка (бабушка) - внук (внучка)». Термины поистине обоюдны: человек называет своего дедушку тем же самым термином, которым он называет своего внука, а свою бабушку — тем же самым термином, что и свою внучку.

Однако терминами для родителей «дедушки» и «бабушки» являются не (как это можно было бы предположить) «прадедушка» и «прабабушка», но «отец» и «мать»¹⁴⁰. Сходным образом дети «внука» и «внучки» — это «сын» и «дочь», а не «правнук» и «правнучка». Таким образом, мы имеем чередование терминов; сын, внук, сын — в нисходящих поколениях. Итак, мы видим, что родственники чередующихся поколений терминологически помещаются в одну и ту же категорию двумя различными способами. Во-первых, мой дедушка (и, конечно, внук) и я находимся в

653

одной категории: мы называем друг друга одним и тем же термином. Во-вторых, моего отца и моего прадеда, моего сына и моего правнука я помещаю в одну и ту же категорию, называя их «отцом» и «сыном» соответственно.

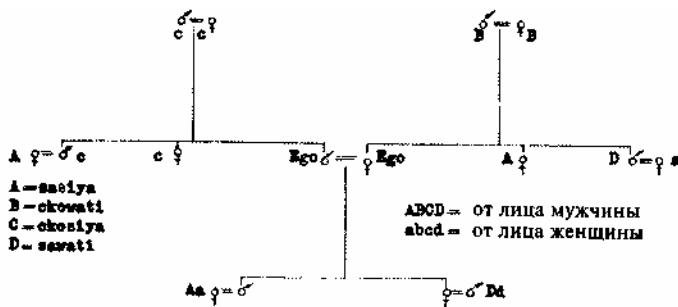


Рис. 10. Термины свойства

Имеется и другой пример того, что люди в чередующихся поколениях терминологически помещаются в один и тот же класс. Моя сестра (от л. м.) — это «сестра», ее дочь - это моя «племянница». Дочь моей племянницы - это опять моя «сестра».

Термины свойства. Термины свойства таковы:

sabiya: сестра моей жены; жена моего сына, от л. ж.; жена моего брата, от л. м. и ж.

skobiya¹⁴¹: «Он или она, чьей невесткой я являюсь», «он или она, чьей золовкой (свояченицей) я являюсь».

sawat': брат моей жены, муж моей дочери, от л. м. и ж.

skowat': «Он или она, чьим зятем я являюсь».

Применение этих терминов проиллюстрировано на рис. 10.

Мы замечаем, что Буа относится к женщине, даже если мужчина может быть обозначен термином skobiya: «Он, чьей невесткой я являюсь». Неясно, почему женщина называет жену своего брата sabiya (моя невестка), а сестру своего мужа — skobiya («она, чьей золовкой я являюсь»), однако хороший информатор настаивал на том, что дело обстоит именно так.

Wat' относится к мужчине, даже если женщина может быть обозначена термином skowat': «Она, чьим зятем я являюсь». В соответствии с женским словоупотреблением мужчина может назвать сестру жены и брата жены словом skowat': «Он или она, чьим шурином я являюсь». Однако термины были приведены здесь такими, какими они были получены. И тем не менее представляется вероятным, что в

654

отношении к свойственникам на уровне собственного поколения допустимы некоторые вариации. Таким образом, представляется вероятным, что sawat' может быть использовано для «брата моего мужа», равно как skobiya и skowat' могут, как и sabiya, использоваться для «сестры моей жены». Однако прежде чем сформулировать сколько-нибудь точные правила, нам необходимы дополнительные данные.

Иногда, согласно информатору, человек может обратиться к своему тестю (свекру) и теще (свекрови) как к «отцу» и «матери» вместо того, чтобы использовать термины свойства. Сходным образом к своему зятю и невестке человек может обратиться как к «сыну» и «дочери».

Родственное поведение. Информаторы заявляли, что человек «не ближе к родственникам своей матери, чем к родственникам своего отца», что к ним одинаково относятся и с ними одинаково обращаются. Однако мы отмечаем, что многие в Санта-Ане брата матери все еще называют «дядей», а его детей — «сыном» и «дочерью», что указывает на наличие той особой связи между мальчиком или девочкой и родственником матери, которая все еще остается в силе. Мы склонны полагать, что в прежние времена родство с родственниками матери было значительно более тесным, чем с родственниками отца, однако возникшая в последние годы тенденция (которой суждено развиваться и в будущем) нацелена на уравнивание родственников с материнской и отцовской стороны.

Особое отношение возникает между новорожденным младенцем того или другого рода и сестрами его отца: именно они моют его голову и дают ему его первое имя (или имена).

Особое отношение между мужчиной и его сестрой существует в таких ситуациях, как охота и война. Когда человек находится на охоте, брат и сестра считаются очень близкими друг другу.

Отношение представляется имеющим магический характер; сестра так или иначе помогает брату добывать дичь. И именно сестра принимает оленя и ритуально приветствует его по возвращении охотника. Подобным образом именно сестра принимает мужчину, только что возвратившегося с охоты на убитого им медведя, орла или пуму, — что дает ему право стать («животным») Опи.

Следовательно, представляется вероятным, что в прежние времена между воином и его сестрой существовало особое отношение. В одной из наших легенд о

войне (история о Gidarawe) говорится, что вождь коман-чей просил, чтобы ему позволили послать весть сестре домой прежде, чем его замуруют в пещере, где он умрет.

В мифах Санта-Аны особая родственная связь существует между мальчиком и его бабушкой (с какой именно, не уточняется). Мальчик (герой) обычно живет один со своей бабушкой; она помогает ему побеждать трудности и соперников.

Что касается свойственников, то говорили, что человек «должен обращаться с ними уважительно» — особенно со своими свекром и свекровью (тестем и тещей). Однако правило, согласно которому тесть (свекр) и невестка (а также свекровь и зять) должны избегать друг друга, не соблюдается.

Возраст и половозрастные термины¹⁴²

Младенец, мальчик или девочка: o-we

Юноша, от 13 до 20 лет: irrodetsa¹⁴³

Девочка, до половой зрелости: ma-kirtsa¹⁴³

Девушка, после первых месячных: tsetcratsa

Женщина, от 20 до 35: tsetcratsa

Женщина средних лет: nayetsa

Женщина старше средних лет: goyaotsa

Женщина, общий термин: G'o-witsa

Мужчина: hatctse

Мужчина, очень старый: hasti-tsa

Согласно хорошему информатору, ни один из вышеприведенных терминов не зависит от брачного статуса человека или от того, является ли он или она родственником. Старые мужчины и старые женщины могут обозначаться «вежливым» термином cronawaiya-tsa. Говорят, что «gautina» обозначает взрослого не состоящего в браке человека любого пола¹⁴⁴.

Домохозяйство

В отношении состава домохозяйств наблюдается значительное разнообразие. Некоторые семьи состоят только из мужа, жены и детей. Некоторые состоящие в браке супруги живут с родителями мужа, а другие — с родителями жены. Мужчины без жен живут, как правило, со своими родителями, сестрой или ребенком. Некоторых детей «берут на воспитание» замужние сестры или тетки. Похо-

656

же, что переезд в Ранчитос, строительство новых домов, многие из которых стоят обособленно, в стороне от других, — все это изменяет организацию домохозяйства.

Индивидуальный жизненный цикл

Зачатие посредством магии. Женщина, которая хочет иметь ребенка, но не может его родить, может прибегнуть к сверхъестественной помощи. Она может попросить своего отца сходить к главе избранной ею танцевальной качина-группы и сказать ему, что она хочет иметь ребенка. Опто (глава) сделает для нее катсину oak¹⁴⁵ — «младенца» - катсину, маленькую деревянную фигурку с лицом, глазами иртом¹⁴⁶. Вследующий раз, когда эта качина-группа будет проводить маскированный танец, один из качина-танцоров вынесет этого качину-младенца на площадь. После первого танца Кошаири позовет женщину на площадь. Катсина, у которого с собой кукла, или «младенец», выйдет вперед, покажет ей маленькую деревянную фигурку и обратится к ней (только жестами; шиваны никогда не говорят) следующим образом (Кошаири будет переводить жесты на язык слов): «Вот для тебя младенец. Возьми его, храни его и заботься о нем так, как если бы это был твой собственный младенец. Ты всегда хотела ребенка. Возьми этого ребенка, прими его в свое сердце, и твое желание будет исполнено. Это принесет ему все йаньи [силу, благословение] от нашей матери в Вениме»¹⁴⁷. Женщина уносит младенца-катсину до-мой и заботится о нем так, как если бы он был ее настоящим ребенком. Она может положить его на доску-люльку для переноски младенцев и повесить ее на стену. При

Перо
индейки



Ветки

Высота — 10 дюймов

каждом приеме пищи она приглашает его есть¹⁴⁸.

Рис. 11. Катсина-оак в люльке-доске (рис. местного художника)

657

Говорят, что у Кошаири имеется особая церемония для женщин, желающих иметь детей, но никаких данных по этому вопросу получить не удалось.

Беременность. По истечении значительного времени с начала беременности женщинам не позволяют заниматься штукатурными работами. Во время общинных работ на кролика глава сообщества Каййаика надевает на запястья беременной женщины браслеты из юкки, чтобы «ребенку не было причинено никакого вреда». Если во время беременности женщина ходит на колонку за водой с двумя ведрами, то у нее должна родиться двойня. Если муж и жена, вместе гуляя во время беременности жены, обойдут столб с противоположных сторон и тем самым разделят свои пути, то женщина «по всей вероятности родит двойню».

Роды. Во время родов женщине обычно помогают ее мать или те женщины-соседки, с которыми она наиболее дружна. Если во время родов возникают трудности, то призывают на помощь умелую повитуху. Говорят, что знахари при родах не помогают.

Прием младенца. Если ребенок рождается мертвым, то знахарь как можно скорее хоронит его в яме, выкопанной в полу задней комнаты (см. «Смерть»). Если ребенок рождается живым, то помогавшие при родах женщины кладут младенца в постель, приготовленную для него в корзине. Послед они посыпают петаной (молитвенной мукой), выносят его к реке и туда его бросают. Как только отец получает весть о том, что у него родился ребенок, он сразу же идет в дома своих сестер и говорит им об этом. Они идут к нему домой. Каждая берет с собой котону (полностью наполненный зернами кукурузный початок, отобранный для церемониального использования) и предьявляет его матери младенца. Сестры отца младенца каждый день в течение четырех дней после родов моют ребенка¹⁴⁹. Когда ребенку будет один день, его отец возьмет веревку из выращенного и спряденного дома хлопка и обмотает ее вокруг его запястий и лодыжек; этим веревкам разрешают оставаться там до тех пор, пока они не отвалятся. Это делается для того, чтобы «отметить ребенка, показав, что он родился живым, с тем, что, если он умрет, Йатик узнала бы, что он родился живым, и приняла бы его».

658

На четвертое утро после рождения младенца сестры отца идут до рассвета в дом новорожденного; каждая берет с собой початок кукурузы (котону). Они будут давать имя ребенку. Прямо перед рассветом одна из сестер отца выносит ребенка за дверь и несет его к восходу. Она показывает ребенка восходящему солнцу, вознося молитвы и разбрасывая петану в шести направлениях. Она дает ребенку имя. Потом она возвращается домой с ребенком. Дойдя до двери, она восклицает: «Kaiya! Внутри!» Мать отвечает: «Natyu-o! Входи!» Затем женщина вносит ребенка в дом со словами:

D'onai	Tse'etsi	raiyatyamo	k'itranice	ho'o-ka
здесь	я пришел,	мальчик		голубь
ha'notse'e	[произносит имя ребенка]			D'a-sic ^{ra}
клан				это имя
G'ace	G'awiyanyu	naibmai ⁴		s'i!
его	со всеми благословениями я буду			внутри

Мать опять говорит: «Nayu-ol!» и берет ребенка в руки. Другие сестры отца ребенка тоже могут, если хотят, дать новорожденному имя; они будут повторять эту словесную формулу, но не вынесут ребенка за дверь. Таким образом на четвертый день своей жизни ребенок может получить три или четыре имени. В этом случае родители будут пользоваться тем именем, которое им больше нравится.

Кроме того, если сестры отца младше его и «если они не чересчур застенчивы», то они по одной будут танцевать и петь для ребенка. По завершении танца они говорят: «Желаю этому ребенку вырасти».

Отец берет те кукурузные початки, которые его сестры дали его жене, и вешает их в углу. Когда приходит время сева, он очищает эту кукурузу, смешивает ее с другой и сажает ее: как растет кукуруза, так будет расти и ребенок.

Ребенка кладут на колыбельную доску (owitsfmi), к которой для защиты ребенка привязан наконечник стрелы. Для дополнительной защиты родители могут получить от знахаря и особое снадобье и тоже привязать его к доске-люльке. Если матери приходится оставлять ребенка на 10 или 15 минут, то за колыбелью она оставя-

659

ет baiyakani (кочергу, которой помешивают в огне) или домашней выделки метлу (ya-Bis) для защиты младенца в ее отсутствие. Пол ребенка к выбору этих приспособлений никакого отношения не имеет.

В течение трех месяцев после родов мать пьет настой, изготовленный из проваренных веточек куста можжевельника (каньи); некоторые женщины пьют его четыре месяца. Вода, которую они пьют, должна вскипеть и быть, когда ее пьют, теплой. В течение некоторого времени после родов женщине не положено есть неваренные фрукты или овощи; они должны быть хорошо проварены. Ей совсем нельзя есть арбузы; если их едят члены ее домохозяйства, то они должны их есть отдельно от нее, а потом вымыть руки. Вся ее пища должна быть хорошо проварена. Информатор говорил об одной женщине, которой после родов не позволяли есть мясо дикого американского кролика; никаких причин этого табу не приводилось¹⁵⁰. Женщина была из Сиа; в этом пуэбло она родилась и воспитывалась. В течение четырех месяцев после родов женщине не позволено вступать в половые отношения. Отец новорожденного никаким ограничениям не подвергается — за исключением того, что в течение четырех месяцев после рождения младенца ему нельзя спать с женой.

Известно об одной незамужней женщине, которая родила ребенка; обряд привязывания хлопчатых веревок к запястьям и лодыжкам младенца совершил мужчина из ее собственного клана, и именно его сестры мыли ребенка и давали ему на четвертый день имя. Не удалось установить ни отношение этого мужчины к матери, ни того, как он и его сестры смогли совершать обряды.

Имена. Большие трудности возникли при получении информации касательно имен; все без исключения информаторы отказывались сообщать что-либо, кроме самой скудной информации и тривиальных данных. Судя по всему, среди кересанских индейцев-пуэбло существует представление, что определенные вещи являются личными и частными и что информацию о них распространять не следует. Похоже, что имена относятся к этой категории; они принадлежат людям, являясь их личной, частной собственностью, и было бы неправильно распространять о них информацию. Не удалось раздобыть фактически никаких данных об имена-

660

речении, кроме вышеприведенных. Имеется несколько указаний на то, что люди (по крайней мере, мужчины) на протяжении своей жизни время от времени получают имена: когда они достигают пубертатного возраста, когда они убивают своего первого койота или кролика, когда их принимают в качина-организацию и т.д., однако никакой определенной информации на этот счет получить не удалось.

Ниже приводится краткий перечень личных имен мужчин и женщин в Санта-Ане; первые четыре имени являются женскими, а остальные - мужскими: a-kuro («цветущее дерево»); matsai; Tsidaidyuwi (смысл неизвестен; Tsaiyaiyuwi — популярная катсина); sti tcraie (растение, называемое по-испански «dondia»); warima, гора на Западе; gaikwi; hi-tcra'ai, тополь трехгранный; hase-tc^a; можжевельник; tciaiyu, знахарь; kodyuma, два холма вместе; ha-ai'dyuwi; stiu, «деревья, растущие на холмах»; stcamo-na (перевода нет; см. Глоссарий), черный блестящий порошок, используемый при раскрашивании лиц; wa'cogo; bakwaga, саламандра.

От другого информатора получены следующие имена — как мужские, так и женские.

Обычное слово	Мужское	Женское
Dawatc (луна)	Dawayei	Dawadyeitsa
cpwuk ¹⁸ (росток ивы)	cpuwutiwa ¹⁵¹	cpudyai'itsa
a-tcuwa (кошкин хвост)	atcaitiwa	atcai'itsa
Bo-Laika (бабочка)	Bo-Laitiwa	Bo-Laiti
Dyami (орел)	Dyamitiwa	Dyamidai'itsa
ya-k ^a (кукуруза)	ya-katiwa	yakadyeitsa

Некоторые имена — такие, как *otonyi* (корзина), — пригодны только для девочек; другие — такие, как *Gotsatiwa* (дух-покровитель диких животных), — пригодны только для мальчиков.

Человек берет или получает свое испанское имя от отца, матери или крестных. Очевидно, что, как правило, человек получает свое испанское имя от отца, однако

661

имеется несколько таких случаев, когда его получают от матери, — ее девичью фамилию.

Крещение. Некоторые родители хотят, чтобы их детей крестил католический священник в церкви в Тамайе или в Ранчитос. Они выбирают мужа и жену, которым предстоит стать крестными ребенка. Один из крестных ребенка или отец ребенка — если крестных нет в живых — относит горсть петаны той чете, которая была выбрана. Он по всей форме оповещает о том, что пришел дать им петану и обратиться с просьбой. Мужчина и женщина протягивают руки, чтобы взять муку, причем женщина держит свои руки под руками мужа. Вестник кладет муку в руки мужа и говорит им, что такие-то и такие-то хотят, чтобы они были крестными его ребенка. Потом он кладет немного муки в руки женщины и обращается и к ней тоже. Вестник уходит, и муж с женой, если они дают свое согласие (что, судя по всему, они неизменно делают), отправляются ко всем своим соответствующим родственникам и говорят им, что им предстоит стать крестными такого-то и такого-то.

Крестные навещают младенца прежде, чем придет время его крестить. Потом, когда снова придет священник совершать мессу, они возьмут его в церковь; крестная (или *comadre* <исп. кума>, если воспользоваться термином, общераспространенным среди мексиканцев и самих индейцев) принесет младенца. По окончании обряда крестные сначала относят младенца к себе домой. Они дают ему подарок. Родители ребенка, как правило, на крещальную службу не приходят, но остаются у себя дома до тех пор, пока ребенка не принесут назад. Крестные возвращают ребенка его родителям. *Comadre*, внося ребенка в дом, делает это во многом так же, как это на четвертое утро после рождения делают сестры отца. Родители ребенка устраивают пир в честь младенца — для крестных и для всех родственников, которых они пригласят. После крещения родители и крестные могут обращаться друг к другу «*comadre*» или «*compadre*» <исп. кум> в зависимости от пола того человека, к которому обращаются. После крещения крестные обращаются к их «ребенку» как к сыну или дочери, а он обращается к ним как к отцу и матери. В одном конкретном отмеченном случае отец и крестный находились друг с другом в отношении *nawe* (брат матери — сын сестры).

662

Детство. Ребенка любого пола называют *o-we*. Когда ребенок достаточно подрастет для того, чтобы ходить, мальчика начнут звать *mudetsa*, а девочку — *makutsa*.

Дети желанны; бездетность считается несчастьем. Нередки усыновления. К детям относятся очень ласково. Так с ними, по видимости, обращаются все — и более старшие дети, и взрослые. Говорили, что детей почти никогда не бьют. Однако, несмотря на ту снисходительность, с которой, судя по всему, обращаются с детьми, по отношению к своим родителям и старшим вообще они выказывают такое уважение и послушание, которые весьма впечатляют — по крайней мере, согласно стандартам нашей собственной культуры. С самого раннего детства детей учат — как эксплицитно, так и посредством мифов и легенд — добродетелям социальной жизни пуэбло: уважительности, доброжелательности, любезности, трудолюбию, верности, благочестию и (особенно в прежние времена) смелости и мужеству. Время от времени детям делают внушения, запугивая их рассказами о том, что их «заберет» некая птица или мифическое существо. Один информатор сказал, что, когда он был ребенком, его воспитывали, запугивая некоей птицей.

Впоследствии, когда он стал уже почти взрослым мальчиком, ему случилось убить одну из этих птиц. Он отнес ее домой и спросил, что это за птица. Когда ему это сказали, он был поражен, обнаружив, что это была та же самая птица, название которой нагоняло на него страх. Он был изумлен и огорчен тем, что когда-то мог бояться такую безобидную маленькую птичку. Похоже, что и в Санта-Ане, как и в других пуэбло, имеются маскированные пугала, но данных о них получить не удалось.

Не существует ничего, что ограничивало бы социальное общение между мальчиком и его сестрой или между мальчиками и девочками; они довольно свободно играют, когда хотят, вместе.

Заботу о маленьких детях зачастую поручают их бабушкам или дедушкам и старшим дочерям.

Таким образом мать освобождается для домашней работы и работы на огороде. Детство проходит в играх, а когда дети взрослеют, мальчики начинают помогать своим отцам, братьям или дядям в их работе, и, аналогично, маленькие девочки учатся помогать в исполнении женских обязанностей.

663

Когда у ребенка выпадает зуб, ему велят вынести его к (восходящему) солнцу и сказать: «Вот, Солнце и Великан [скоуо], вот мой зуб».

Обрядов половой зрелости нет ни для мальчиков, ни для девочек. Девочку до ее первой менструации называют *ma-kortsá*, а потом она — *tsetcratsa*.

Ухаживание и выбор пары. Говорят, что сексуальный опыт мальчики приобретают от старших девушек, замужних женщин или учительниц в правительственных школах. Первый сексуальный опыт девушки приобретают от старших юношей и мужчин. Похоже, добрачное целомудрие не считается добродетелью ни в Санта-Ане, ни в других пуэбло.

Судя по всему, инициативу в ухаживании девушки берут на себя столь же часто, как и юноши. Говорят, что нет ничего особенного в том, что брачные предложения делаются девушками («особенно, — заметил информатор, — если парни застенчивы», как это зачастую бывает).

Истинная любовь в Санта-Ане протекает не спокойнее, чем где бы то ни было.

Случай 1. Мария (это имя, как и следующие имена, естественно, вымышленное) часто и сильно ссорилась с Хуаном, ее возлюбленным, потому что Антонио сказал ей, что Хуан собирался жениться на другой девушке. Однажды во время ссоры Мария дала Хуану пощечину. В другой раз она в припадке гнева в присутствии Хуана отшвырнула подаренные ей украшения. Позже выяснилось, что Марию ввел в заблуждение Антонио, который хотел расстроить их брак, чтобы самому жениться на Марии.

Случай 2. Хуану завлек и бросил ее возлюбленный. «Она обезумела и бежала в Альбукерке, где вышла замуж за работавшего там парня хопи». Она умерла при родах.

Случай 3. Анна была помолвлена за Пабло. Накануне их свадьбы она разорвала помолвку. Из многих неформальных разговоров с информаторами (т.е. разговоров без блокнота, когда беседа протекает более свободно) у меня сложилось довольно определенное впечатление, что выбор супруга (супруги) обычно совершается самостоятельно. Родители, конечно, иногда пытаются повлиять на решение сына или дочери или даже заставить их. Иногда дети уступают родителям, а иногда противятся.

664

Хуана хотела выйти замуж за одного молодого человека. Ее родители не позволяли ей этого сделать. «Поэтому она сошла с ума и начала погуливать [т.е. блудодей-ствовать]». Вне брака она родила нескольких детей. «Она сказала своим родителям: "Вот вы не позволили мне выйти замуж [как я хотела], так что теперь вам придется заботиться о моих детях!"».

Мария вышла замуж вопреки энергичным возражениям ее родителей против выбранного ею мужа. После свадьбы она много ссорилась с мужем. Он ее бил. Когда жизнь с мужем становилась невыносимой, Мария возвращалась в дом своей матери. Однако мать отсылала ее обратно. «Ты вышла за него замуж вопреки нашей воле, — говорила она Марии, — так что теперь тебе придется к нему вернуться».

Холостяков в Санта-Ане почти нет. Хотя перепись и выявила несколько не состоящих в браке взрослых, было обнаружено всего два человека средних лет или старше, которые, согласно информаторам, никогда не состояли в браке. Это были мужчины: Элихио Андрее из клана Стрелы, брат Виктории Лопес, который несколько раз был Масеви и является одним из самых богатых людей в пуэбло, и Хосе Лино из клана Орла, член сообщества Сикаме-Квирайны.

Как мы уже видели, незамужние женщины время от времени рожают детей; в 1935 г. автору этих строк было известно два таких случая. Однако это были молодые женщины, и они могли выйти замуж до достижения среднего возраста, хотя, конечно, они могли никогда не выйти замуж. Незаконнорожденность, судя по всему, не причиняет несчастья ни матери, ни ребенку¹⁵².

Брак в Санта-Ане, как и во всех других юго-западных пуэбло, моногамный, т.е. у человека одновременно может быть только один супруг (супруга). Однако на протяжении жизни у человека может быть несколько супругов (супруг) по причине повторных браков после смерти супруга или после развода.

Брак в пределах собственного клана запрещен; он считается кровосмесительным. Был обнаружен только один случай внутрикланового брака — брак Элихио Монтойи (сына Викторианы) из клана Стрелы с Рефиной Антонио (или Гальегос). «Вначале это вызвало переполох», но когда было доказано и показано, что они не являются близки-

665
ми кровными родственниками, с браком согласились (или, по крайней мере, стали относиться к нему терпимо); пара продолжала жить в Санта-Ане.

Браки с людьми не из племени Санта-Аны редки. Очевидно, что враждебное отношение к супругам со стороны в Санта-Ане не такое сильное, как в Санто-Доминго¹⁵³, но их наверняка не поощряют. Браки с индейцами не одобряются.

У нас имеются данные об одиннадцати браках между туземцами из Санта-Аны и чужаками. В восьми случаях люди из Санта-Аны были мужчинами. В результате заключения этих браков с чужаками из Санта-Аны уехали четверо мужчин и две женщины, а в Санта-Ану приехали три женщины (одна из них — белая), но ни одного мужчины; остальные два брака касаются мужчин из Санта-Аны, которые так или иначе не жили в Санта-Ане. Девять супругов-чужаков — индейцы, двое — белые (женщины), и обе они — «американки» (т.е. мексиканки); ни одна из них до брака не жила по соседству. Пятеро из пришлых индейских супругов говорили по-кересански; все они были индейцами-пуэбло. Информаторы заявляли, что им не известно ни одного брака, который когда-либо заключался между туземцем из Санта-Аны и мо-коми («кочевником» — навахо, апачи), мексиканцем или негром. Частные случаи этих браков приведены ниже.

1. Хосе Лупе Гарсия, сын Бриты Гарсия из клана Индейки, женился на женщине из Лагуны и переехал жить в Лагуну¹⁵⁴.

2. Хосе Антонио Монтойя из клана Стрелы, сын Мигеля Сильвы и Роситы Монтойя, поступил так же.

3. Бонифасио Роман из клана Кукурузы, сын Флоренсио Романа (но не сын нынешней, в 1935 г., жены Флоренсио, Тереситы Лопес из клана Орла) женился на Дульсине (или Дороти) Сабакин из клана Огня, девушке-альбиноске из Хемеса; она живет в Санта-Ане и имеет одного ребенка, девочку (в 1935 г.).

4. Лупита из клана Голубя, сестра Рафины Монтойя (жена Луиса Пенья), вышла замуж за мужчину из Сан-Фелипе и перебралась туда на жительство.

5. Эстебан Барела из клана Орла женился на Исабель из клана Воды, из Сан-Фелипе. Она много лет жила в Санта-Ане и имела нескольких детей и внуков.

6. Хосе Э. Крестобаль из клана Голубя, сын Рафаэля Кри-

666
стобалья из клана Орла, женился на Иде Хант из клана Солнца, из Акомы. Ида является дочерью Эда Ханта, который со своей семьей переехал в Санта-Ану, где они жили несколько лет (до брака Иды). Может быть так, что люди из семьи Хант были приняты в Санта-Ану, и в этом случае Иду можно рассматривать как жительницу Санта-Аны. Хосе и Ида живут в Берналильо, хотя у них по-прежнему «есть дом» в Санта-Ане.

7. Намито Монтойя, который ходил в Индейскую школу Соединенных Штатов в Санта-Фе (под именем «Пайн»), из клана Стрелы, сын Викторианы, женился на девушке таос и развелся с ней. Очевидно, это произошло в ту пору, когда он жил и учился в школе в Санта-Фе; девушка никогда не жила в Санта-Ане.

8. Мануэль Гонсалес из клана Орла, сын Хосе Кристо и Нестории Монтойя, женился на белой женщине по имени Эва. Во время Мировой войны Мануэль какое-то время находился в армии Соединенных Штатов. Впоследствии он жил и работал на чужбине. Во время «депрессии» 1932 г. безработный Мануэль вернулся домой вместе с женой. Они думали, что как только Мануэлю удастся опять найти какую-нибудь работу, они оба уедут из пуэбло. Однако еще в 1941 г. они оба все еще жили в Санта-Ане. Эва усыновила ребенка (его имя неизвестно, но он был

индейским ребенком из Санта-Аны) и стала одеваться так, как это принято в пуэбло. Теперь она принимает участие в танцах в честь святой Анны и танцует довольно хорошо. • Говорят, что она многое понимает из того, что слышит по-кересански, но говорить на этом языке она не умеет.

9. Фелипе Санчес из клана Кукурузы, брат Хосе Санчеса, женился на состоятельной белой женщине. Фелипе гастролировал по стране с индейской водевильной группой. После этой женитьбы в пуэбло он не жил.

10. Неустановленная, упоминавшаяся выше девушка, которая бежала в Альбукерке потому, что ее обманул любовник, и вступила там в брак с юношей-хопи. Она никогда не возвращалась в пуэбло; через год (или примерно через год) после свадьбы она умерла при родах.

11. Осенью 1938 г. (Хосе) Иларио Санчес женился на женщине-сандиа и жил в Сандиа. Чем закончился его предыдущий брак с Марией Лопес, установить не удалось.

667

Информаторы заявляют, что все браки в Санта-Ане были освящены католическим церковным обрядом, совершаемом священником в День Царя (6 января) или в день святой Анны (26 июля). По всей вероятности, это не так. Во-первых, в Санта-Ане имеют место и разводы, и повторные браки, а поскольку Римская католическая церковь не позволяет или не признает разводов, священник наверняка не станет венчать того, кто расстался (или «развелся») со своим прежним супругом (супругой), оставив его (ее) ради другого (другой). Во-вторых, непохоже на то, что каждая соединившаяся в браке чета всегда станет беспокоиться о том, чтобы их союз освятил священник, — даже и несколькими месяцами позже. В-третьих, по мнению автора этих строк, весьма вероятно, что в Санта-Ане есть много таких людей, которые не слишком-то подчиняются римско-католическим церковным правилам, чтобы придавать им большое значение. Однако индейцы из восточных пуэбло очень чувствительны к моральным стандартам и моральной критике американцев, и потому информаторы зачастую спешат отвергнуть мысль о том, что их люди могли сделать что-нибудь «безнравственное» в американском смысле.

Отношения между мужем и женой. Термином для обозначения мужа является *satcu Saokwi* — это термин для «моей жены», однако говорят, что слово *sa'ayuetyeni* «более вежливое». Мужчина может обращаться к своей жене «*ka-paiya*, его (или ее) мать», если у них только один ребенок, и *ka-paiyas* («их мать»), если у них больше одного ребенка. Масштабы распространения технонимии определить не удалось¹⁵⁵.

Немного удалось узнать о нормах и правилах поведения в отношении между мужем и женой. Они должны «уважать друг друга». Естественно, каждый должен выполнять свои обязанности, работая в поле и в доме. Общее впечатление, сложившееся на основе наблюдений и бесед как с информаторами, так и с людьми помимо особых информаторов, таково, что, как правило, отношения между мужем и женой в высшей степени гармоничны: каждый «уважает» другого, и каждый выполняет свои обязанности. О супружеских раздорах почти ничего не слышно. Даже когда муж и жена расстаются, они, судя по всему,

668

внешне при этом ничего не выказывают, какими бы напряженными ни были их внутренние чувства. Однако семейные ссоры иногда случаются. Мы уже отмечали один случай, когда муж поколачивал жену; говорили, что она «выбегала на улицу, а муж гнался за ней и ее хлестал».

Иногда женщины ссорятся друг с другом из-за мужчин. Согласно циркулировавшим в пуэбло слухам, Мария Лопес, жена Иларио Санчеса, однажды прониклась подозрениями к Дороти — женщине-альбиноске из Хемеса, которая вышла замуж за Бонифасио Романа; она думала, что Дороти «чересчур дружна» с ее мужем Иларио. Так что однажды Мария «схватила» Дороти, и между ними завязалась потасовка: они вырывали друг другу волосы, били друг друга ногами и царапались. Они дрались на улице, около своих домов. Одна из дочерей Марии вышла из дома и тоже вступила в драку, помогая матери; больше никто не вмешивался. После драки семья Санчеса провела приватное домашнее собрание для выяснения дела. В результате расследования им не удалось доказать, что Дороти или Иларио были повинны в неподобающем поведении. Ходили и другие слухи: одна

женщина сказала, что она слышала, будто Дороти сделала то-то и то-то. Слухи, обрастая подробностями, переходили от одного к другому до тех пор, пока кто-то сказал, что такой-то и такой-то видел Дороти и Иларио делающими то-то и то-то. Хотя по этому поводу удалось получить мало точной информации, но похоже на то, что замужние и женатые нередко друг с другом флиртуют (по крайней мере некоторые). Обвинение в прелюбодеянии мало что значит, кроме тех случаев, когда виновных застают на месте преступления. Как сказал информатор, если мужчина обнаруживает свою жену изменяющей ему, «он может отстегать мужчину, если ему это удастся¹⁵⁶, а если нет, то он так или иначе постарается с ним расквитаться». Автору этих строк рассказывали об одном мужчине из Санта-Аны, который несколько лет назад оставил пуэбло из-за того, что жена ему изменяла. Какое-то время он жил среди хопи, а потом - среди мокоми (вероятно, навахо). «Он был стариком, когда вернулся в Санта-Ану. Его жена хотела его простить, но он ее не простил».

Время от времени информаторы заявляют, что разводов в Санта-Ане никогда не бывает («мы не можем этого де-

669

дать потому, что мы католики», — часто говорят они). Однако в результате изучения семейных отношений выясняется, что происходит много разводов и повторных браков. Но когда предметом обсуждения являются скорее «семейные отношения», чем «развод», информаторы свободно рассуждают о разводах и повторных браках — по крайней мере, тех людей, с которыми они находятся не в слишком тесных родственных отношениях. Обитатели Санта-Аны, судя по всему, женятся, разводятся и заключают новые браки во многом так, как им хочется, мало сообразуясь с правилами католической церкви — за исключением тех случаев, когда эти правила соответствуют тому, что доставляет им удовольствие и кажется целесообразным.

Вступление в сообщество. Среди тех «жизненных кризисов», которые могут произойти с человеком в Санта-Ане, большое значение имеет вступление в тайное сообщество — в знахарское сообщество, сообщество Кошаири, Квирайны, Каййаика, Опи или в одну из танцевальных групп катсин. Конечно, в такого рода общество вступает не каждый, но многие это делают¹⁵⁷.

Вступление в тайное сообщество (за возможным исключением танцевальных групп катсин) считается новым рождением: человек «рождается заново», приобретает новых (церемониальных) родителей и новое имя. Об этом событии оповещают всех жителей пуэбло, и новый член общества формально препоручается Масеви, который может «призвать его всякий раз, когда потребуются его услуги». Вступление в тайное сообщество должно несомненно рассматриваться в качестве критического события, оказывающего глубокое влияние на всю последующую жизнь человека. Сходным образом, когда кто-то получает какую-либо постоянную должность вследствие обета — такую должность, как кахеры, или барабанщика, или (возможно) кокгайны, — то такой шаг должен считаться в жизни человека критическим. Важной вехой в жизни человека считается, возможно, даже и единичное исполнение какой-либо церемонии вследствие обета (такое, как персонификация Сантьяго или Бокайяньи). Назначение на самые важные должности пуэбло — такие, как должности военного жреца, губернатора, главного фискала или (возможно) «хозяина канавы», — это, несомненно, тоже важное событие. При рассмотрении жизненного цикла индивида необходимо уделить надлежащее

670

внимание как такого рода событиям, так и жизненным кризисам, свойственным всему человечеству.

Смерть. У каждого есть тсатс-винок (буквально — «дыхание-сердце»; см. Глоссарий), или «душа» (перевод информатора) и тсайотиеньи <tscsyotyenyi>¹⁵⁸ (дух-хранитель); и то и другое он получает при рождении в Шипапе от Иарико, «матери всего». Тсайотиеньи присматривает за своим подопечным на протяжении его жизни, защищая его от вреда и удерживая его от зла. Когда бы кто ни садился есть, он возьмет кусочек еды и, прежде чем попробовать пищу самому, предложит ее тсайотиеньи. Когда человек умирает, и тсатс-винок, и его тсайотиеньи покидают его тело и в конечном счете возвращаются к его матери в Шипап.

Когда приходит смерть, тсатс-винок оставляет тело. В течение четырех дней он задерживается в доме покойного и в других домах, посещавшихся им при жизни. На четвертый день после смерти знахари посылают тсатс-винок в Шипап. В этом путешествии тсатс-винок сопровождает тсайотиеньи, несущий с собой молитвенные палочки, которые являются пропуском для входа в

Шипап. Когда они туда придут, тсайотиеньи скажет кокгайне (привратнику) верхнего мира (имеется привратник для каждого из четырех миров), что такой-то и такой-то из такого-то и такого-то клана, мужчина (женщина или ребенок), прибыл и хочет увидеть свою мать. Тсайотиеньи дает молитвенную палочку кокгайне и сообщает весть. Привратник передает молитвенную палочку назад, от одного кокгайне к другому до тех пор, пока не достигнет Иарико. Иарико спрашивает, почему такой-то и такой-то возвращается. Тсайотиеньи говорит, почему. Затем запоминающий дух предьявляет отчет как обо всех приношениях, которые покойный сделал духам, так и обо всем плохом, что он сделал. Выслушав этот отчет, Иарико решает, в какой именно мир ей послать тсатс-винок. Если отчет не очень хорош, то она отошлет душу в первый, т.е. самый верхний, мир. Если отчет превосходен, то она допустит его в четвертый, самый глубокий, нижний мир. Родственники покойного могут при помощи молитв переводить его из одного мира в другой до тех пор, пока он не достигнет самого глубокого мира¹⁶⁰. Там он станет шиваной¹⁶¹ и будет отослан Иарико в одно из направлений, чтобы там жить и помогать своим людям, принося им дождь.

671

Реально существуют две заупокойные церемонии. Во время первой из них тело умершего передается земле. Она происходит как можно скорее после смерти. По своему характеру эта церемония преимущественно испанская и католическая. Вторая церемония совершается на четвертый день после смерти. Ее целью является отправление сердца и души покойного обратно в Шипап. По своему характеру эта церемония всецело индейская.

Удалось получить совсем немного информации о поведении умирающего и его родственников. Один информатор рассказал о старике, свидетелем смерти которого он был. Когда старик увидел, что к нему приближается смерть, он позвал к себе всех своих родственников или членов домохозяйства. Он довольно пространно говорил им о том, как им подобает жить. Он сказал им, что они всегда должны всех уважать, относиться ко всем по-доброму, жить согласно их обычаям и т.д. Непосредственно перед смертью он сказал: «Sutranaiyic Dowai heme sikoBictaiyaco Gidraiwamatsany'i — Наша мать и все копиктайя [благосклонные духи] вам помогут». Другой случай — это случай со старой женщиной, свидетелем смерти которой был другой информатор, оставивший ее описание. Женщина, будучи при смерти, распорядилась раздать свою собственность детям и внукам. Поскольку еще раньше часть своего «состояния» она отдала Марии, одной из своих дочерей, умирающая решила больше ничего ей не давать. Другие дети послали за Марией с тем, чтобы она сама могла услышать, что хочет сделать ее мать, дабы она не оспаривала то решение о наследстве, о котором ей сообщат другие. Мария пришла и выслушала мать. Судя по всему, она была недовольна тем, как ее мать намеревалась завещать свое имущество, и потому, не дожидаясь смерти матери, вернулась к себе домой. Последние слова матери касались ее собственности. Как только она испустила дух, дети пощупали ее пульс. Когда ее сердце перестало биться, кто-то пошел оповестить об этом главного фискала.

Когда умирает человек, его отец или взрослый близкий родственник мужского пола оповещает об этом главного фискала и пономаря, которому предстоит хоронить покойного. Также он оповещает знахаря (всякого, кого изберут он или его родственники)¹⁶², которому предстоит подгото-

672

вить тело к погребению. Покойного всегда готовят к похоронам в его доме в старом пуэбло Тамайя. Его тело хоронят как можно скорее после наступления смерти. Если смерть случится ночью, то тело похоронят на следующее утро. Если смерть случится в дневное время, то похороны, если это возможно, будут проведены в тот же день, а если нет, то тогда на следующее утро. Одним из тех, кто определяет время похорон, является главный фискал.

Главный фискал, когда ему сообщат о смерти, проинформирует об этом своего заместителя и своих помощников; они должны будут выкопать могилу и помочь ему при погребении. Пономарь выбирает место для могилы и также священнодействует при похоронах. В настоящее время всех умерших хоронят на церковном кладбище в Тамайе; в старые времена к северу от теперешнего кладбища располагалось другое кладбище, огороженное стеной, однако теперь им не пользуются, и старые стены рухнули. Умершего всегда хоронят головой к церкви, т.е. к западу. Умерших хоронят на одном кладбище без различия полов¹⁶³. Младенцев, умерших вскоре после имянаречения, хоронят к югу от церковной двери в нише между контрфорсами. Знахарей хоронят к северу от двери против стены, между контрфорсами.

Родственники покойного обмывают тело и обряжают его в его (или ее) лучшие одежды. Любая желающая это сделать женщина может прийти и помыть Голову покойного; это значит «выказать

ему уважение». Потом знахарь подготавливает тело для погребения. Лица обычных людей после смерти не раскрашивают. На лица членов сообщества Кошаири, под каждым глазом, наносят краской две белые горизонтальные отметины, а к их волосам привязывают лист оболочки кукурузного початка. На лица знахарей прямо под глазами наносится пересекающая лицо горизонтальная полоса из сткамоны (черного блестящего вещества). Лица ткрайкатси и говийе посыпают пылью кукурузы или «кошкиного хвоста». Под каждым глазом человека, состоящего в сообществе Опи, наносится полоса из йакатки (красной охры); на эти полосы напыляется сткамуна, а к макушке прикрепляют немного воботка (птичьего пуха)¹⁶⁴.

На полу знахарь расстилает одеяло (обычно старое и сильно заношенное, т.е. не имеющее большой ценности) и

673

кладет на него тело. Затем в каждую руку покойного он вкладывает по пучку перьев индейки и еще один пучок кладет под голову. Раскрошив пригоршню хлеба, он вкладывает его в каждую руку. Потом он заворачивает тело в одеяло и завязывает его женским плетеным поясом. Он «убивает» одеяло, втыкая в него нож, однако те одежды, в которые обряжен покойный, ритуально не убиваются. Вместе с телом кладутся все украшения или другие предметы, с которыми хотел быть похоронен покойный или с которыми хотели похоронить его родственники. Друзья и родственники входят с маленькими кусочками хлеба, которые они кладут около тела; это пища для его путешествия [в подземный мир. — *Пер.*]: она должна быть похоронена вместе с ним¹⁶⁵.

Когда знахарь завершит подготовку к похоронам, он скажет: «Готово». Тогда к церкви отправится вестник (член домохозяйства), чтобы оповестить главного фискала. Прибыв туда, вестник вместе со всеми поджидает фискалов. Вскоре они прибывают и приносят с собой лестницу. Все они идут туда, где лежит тело. Главный фискал велит им всем (включая знахаря) преклонить колени. Потом он начинает молиться по-испански, и все за ним повторяют. Когда он закончит, фискалы положат тело на лестницу¹⁶⁶ и вынесут его за дверь головой вперед. Все прощаются с покойным и говорят, что он возвращается назад к *sutranaiyise*, нашей матери. Главный фискал сопровождает выносимое из дома тело. Выйдя за дверь, он оборачивается и ногой чертит на земле знак креста. Потом они идут к кладбищу. У ворот кладбища пономарь встречает несущих тело фискалов. Фискалы поворачивают тело кругом так, чтобы ноги были ближе к воротам, а потом его кладут на землю. Пономарь молится по-испански. Его помощник звонит в колокол на церковной башне. По окончании молитвы фискалы поднимают лестницу с ее ношей, снова поворачивают ее назад и входят на кладбище. Они опускают тело в могилу и закапывают его. В это время пономарь молится. У могилы находятся только эти должностные лица; родственники и друзья остаются в доме покойного или в своих собственных домах. По окончании похорон фискалы спускаются к реке и, прежде чем идти домой, моют руки и заступы. Пономарь моет руки святой водой в церкви.

674

Возвратившись в дом покойного во время похорон, отец покойного (или его близкий родственник мужского пола) говорит несколько слов в утешение родственникам. Потом то же самое делает и знахарь. Отец протягивает знахарю петану (молитвенную муку) и просит его о йаньи (благословении), «чтобы больше никто не умер».

Потом знахарь начинает готовиться к тому, чтобы отослать сердце и душу покойного обратно в Шипап. На полу около стены он рассыпает петану, контуры которой образуют маленький квадрат. Потом он просит хороший кукурузный початок, *Baiyakani* (кочергу, которой помешивают в очаге), и кремень. Он кладет их внутрь этого квадрата из петаны и покрывает их *paBask'* (церемониальным одеялом: оно белое с красной каймой), или *osi-st* (яркого цвета шелковым «спинным фартуком», который женщина носит на спине, когда «хорошо одета»). Затем ткайяньи разводит в очаге огонь и велит родственникам покойного поддерживать его в течение четырех дней. Кроме того, он просит их не покидать дом в течение четырех дней за исключением тех случаев, когда это абсолютно необходимо. Потом он уходит. Родственники делают что велено. В течение четырех дней на полу около кочерги, кукурузы и кремня они жгут свечи.

На четвертый день после смерти в дом покойного возвращается тот знахарь, который готовил

тело к погребению. Его сопровождает знахарь, член того же сообщества, к которому принадлежит и он сам; этот лекарь должен служить его помощником. (Мы будем говорить о помощнике как о Б, а о другом знахаре — как об А.) Ткайаньи А простит своего помощника сделать «дорогу» до двери от того места, где на полу лежат кукуруза, кочерга и кремь; они собираются отправить душу умершего в Шипап, и это — та дорога, по которой она должна уйти. Затем знахарь Б берет у женщин из домохозяйства глиняную чашу. Он «убивает» ее, откалывает от ее края маленький кусочек. Женщины приносят еду (по большей части хлеб); это должно стать последней трапезой покойного. Ткайаньи Б кладет пищу в сосуд и протягивает его А, который, взяв его, остается на миг перед «алтарем», а потом уходит. Он выносит сосуд с едой к северу — в том направлении, в котором душа покойного отправляется в Ши-

675

пап, — и отбрасывает все это — и сосуд, и его содержимое — в сторону. Это — еда для души и ее духа-хранителя во время их путешествия в Шипап. Также он кладет для покойного несколько тсвайткраньи (пучков молитвенных перьев). Пока А отсутствует, Б велит родственникам дать покойному его последнюю пищу. Каждый берет по горсти еды и идет к могиле, на которую бросает пищу. Они обращаются к умершему, говоря ему, что теперь они дают ему его последнюю пищу.

Потом знахарь А возвращается в дом и садится около кукурузы, кочерги и кремня. Он велит своему помощнику вернуть одеяло <исп. manta>, кукурузный початок и кочергу их соответствующим владельцам. Потом он (А) делает небольшой хаатси <ha-atsi> (буквально — «земля»; сухая картина из муки и красителя) на том месте, где лежат кукуруза и кочерга¹⁶⁷. Он просит принести ваикти (глиняную чашу) и ватиуони (большой сосуд для воды). Потом оба знахаря смешивают снадобье из порошкообразных трав и воды. Пока оба знахаря поют, ткайаньи Б обходит комнату кругом, рассыпая повсюду снадобье и «отгоняя» душу покойного своим пучком из орлиных перьев. Женщины из других домов, посещавшие покойного при жизни, просят знахарей прийти к ним и избавить их от духа умершего. Тогда знахари отправляются в дома, распыляют там снадобье и с помощью орлиных перьев отметают и отгоняют дух покойного. Потом они возвращаются.

Отец покойного (или его родственник мужского пола) прощается со знахарями и благодарит их за их услуги. Знахарь А велит своему помощнику дать всем присутствующим выпить снадобье и окропить их. Глиняные чаши возвращают их владельцам. Пучком орлиных перьев знахари разматают «дорогу» и хаатси, а то, из чего она состояла, кладут в одеяло. Знахарь Б обходит комнату кругом, кладет в каждый угол и на пол, посреди каждой стены, по шепотке петаны. Знахарь А говорит родственникам, что теперь церемония закончена, что тсатс-винок покойного отправился назад в Шипап и что больше им теперь уже не следует его оплакивать¹⁶⁸, если они не хотят, чтобы их слезы пали на покойного и Иатик его бы не приняла. Он велит им за него молиться, чтобы он был счастлив.

676

Родственники покойного дают знахарю за его услуги корзинку с хлебом. Знахари прощаются и уходят. Потом люди прощаются и расходятся по домам.

Мертворожденных младенцев как можно скорее хоронят в яме, выкопанной в полу задней комнаты, — или в Ранчи-гос, или в старом пуэбло. Это делает знахарь, которого попросит об этом отец ребенка. В первую ночь после похорон знахарь [куда-нибудь] уходит и молится за ребенка, разбрасывая за него хлебные крошки. Согласно информатору, никаких обрядов, кроме этого, не бывает, поскольку младенца никогда не принимали в сообщество как человеческое существо. Однако другой информатор говорил, что для мертворожденных младенцев обычна церемония, которую на четвертый день после смерти совершают знахари. Первое утверждение представляется более вероятным.

Трапеза по покойному. В течение года каждый человек должен брать в левую руку ломоть хлеба и каждый вечер выходить за дверь, предлагая умершему пищу и молитвы. Но один раз в год, 1 и 2 ноября, в День Всех Святых и День Всех Душ, в честь покойных совершают большую церемонию. Существует поверье, что в это время мертвые возвращаются в Санта-Ану и для них нужно устроить пир.

Вечером 1 ноября люди идут в церковь (в старой Санта-Ане). Фискалы с помощью

нескольких мальчиков постоянно звонят в церковный колокол (к колоколу привязана достающая до земли веревка). Когда главный фискал полагает, что собралось достаточно народу, он оповещает пономаря, который затем ведет их через весь пуэбло. Они ходят от дома к дому с криками: «Oremo, oremo». У каждой двери, есть кто-нибудь дома или нет, они звонят в алтарный колокольчик и произносят краткую молитву по-испански. Если дома есть люди, они выходят в дверь с пищей — хлебом, дынями, фруктами или тушеной едой — и бросают ее в толпу. Посещается каждый дом.

Пищу, собранную во время этого обхода, относят в маленький дом на северной стороне церковного двора, где ее раскладывают на простыне, расстеленной на полу. Пономарь, молясь по-испански, благословляет пищу. Затем, говоря по-кересански, он приглашает умерших прийти и разделить трапезу. Спустя какое-то время он говорит: «Полагаю, что им уже достаточно. Теперь вы

677

можете подойти и поесть». Затем люди (по большей части молодые люди) едят пищу. Все расходится по домам, кроме фискалов и их помощников, которые продолжают звонить в церковный колокол: они звонят всю ночь и все следующее утро до тех пор, пока не совершат мессу.

Утром 2 ноября все фискалы обходят пуэбло, созывая людей на мессу. Мужчины и неженатые юноши собирают семена всех выращиваемых ими растений и лоскутки ткани, которые женщины выбрасывают после шитья одежды, и кладут их в одеяло, из которого они делают узел. Его они относят в церковь и кладут на пол около стоящего посреди церкви маленького черного католического алтаря. Женщины вносят большие корзины с пшеницей, кукурузой, разного рода семенами, хлебом, оставшимися от шитья лоскутками и ставят их на пол около принесенного мужчинами узелка. Пища — это приношение покойным (а лоскутки ткани предположительно предназначаются для них, чтобы шить одежду, хотя информатор этого и не говорил). На полу около узелков ставят зажженные свечи.

Затем католический священник совершает мессу.

После мессы все идут на кладбище перед церковью, где поколениями хоронили всех умерших Санта-Аны. Католический священник благословляет умерших и кропит могилы. Когда священник благословит корзины с плодами и пищей и окропит их, люди возвращаются назад в церковь. Потом священник произносит проповедь об умерших. По ее окончании главный фискал отпускает людей. Однако каждого человека он просит прийти позже, вынуть из корзины кукурузу и пшеницу и положить в боковую комнату для священника или в его грузовик; это его плата за совершение мессы.

Rautina (люди) позже возвращаются, чтобы это сделать. «Из того, что останется, они берут все, что им хочется». Рассыпанное зерно собирают и выносят за пределы пуэбло в северном направлении (в том направлении, которым идут умершие, когда они направляются в Ши-пап) и там его бросают. Никакой еды для покойных не закапывают¹⁶⁹ и никаких молитвенных палочек¹⁷⁰ не изготавливают и не выкладывают.

678

Управление и социальная жизнь

Некоторые виды деятельности в Санта-Ане являются предметом официальной заботы пуэбло как политически организованного сообщества; пуэбло их осуществляет и управляет ими посредством своих органов или агентств. Таким образом, фактически вся церемониальная жизнь пуэбло протекает под номинальным — если не непосредственным — руководством военного вождя; Кошаре ритуально открывает оросительную канаву; губернатор выделяет земельные участки, хранит средства пуэбло и т.д.; знахарские сообщества устраивают уединения ради дождя, совершают общинные лечебные церемонии, ритуально наблюдают за солнцестояниями; Каййаики отвечают за охоту, а в прежние времена Масеви и Опи организовывали пуэбло для военной обороны и наступления.

Однако имеются и другие виды деятельности, целый сегмент жизни пуэбло, о котором пуэбло как пуэбло, т.е. как политически организованное сообщество, не заботится вовсе. Если Хуан и Хосе, добываясь руки Марии, стали непримиримыми соперниками; если Хуана бросила Пабло; если А, продавая или покупая лошадь, надул Б; если человек, позаимствовав ружье,

возвращает его сломанным или заржавевшим; если Педро напивается и затевает драку с Мигелем; если две женщины вырывают друг у друга волосы из-за мужчины (реальный случай); если миссис Пино прелюбодействует или если Доминго крадет у Сандро два доллара - то пуэбло как политически организованное целое ни на одно из этих дел внимания не обратит. Это дела личные и частные, которые имеют отношение к заинтересованным лицам — родственникам, друзьям. Поскольку значительная часть обычной, повседневной жизни состоит из подобного рода случаев, то, как мы видим, управление делами пуэбло, в его официальном аспекте, определенно ограничивается тем и сводится к тому, что касается сообщества *как сообщества*. Например, случай словесного оскорбления и оскорбления действием будет рассматриваться как дело личное и частное, которое не касается пуэбло.

679

Но вот если один насылает на другого чары и вызывает у него болезнь, то это — дело пуэбло потому, что под угрозой оказалось целое сообщество. Или другой случай: один человек может лишить другого достаточно ценной собственности путем кражи или мошенничества, и это будет считаться частным делом. Но вот если кто-нибудь украдет и продаст несколько церемониальных повязок для рук или маленький, грубой выделки каменный фетиш, то это будет делом пуэбло, поскольку тут непосредственно затронута благополучие сообщества. Инцидент, конечно же, может начаться как частное дело, но потом, в силу его значительности, он станет делом общественной, официальной заботы пуэбло. Ссоры как таковые считаются делом частным и личным. Но если ссора приобретет такие размеры, что станет угрожать целостности пуэбло, то тогда пуэбло должно предпринять официальные действия — не столько для того, чтобы уладить отношения между спорщиками, сколько для того, чтобы защитить от вреда себя.

«Личное и частное», с одной стороны, и «общественное, официальное, затрагивающее жизнь пуэбло» — с другой, — таковы две различные категории, которые во многих случаях имеют силу и многое объясняют, но вот в других случаях силы не имеют. Имеется разряд таких явлений в жизни пуэбло, которые в равной степени принадлежат к обеим категориям. Возьмем, например, персонификацию Сантьяго. Если «человека что-то тревожило» или если «он часто болел, был очень несчастен или ему снились дурные сны», то он может принести обет персонифицировать Сантьяго или Бокайяньи в надежде на то и в ожидании того, что вследствие этого ему (магически) будет оказана помощь. С его точки зрения, это личное и частное дело; ему не нужно сообщать причину своего обета даже близким родственникам. Однако реальная персонификация этих майяньи (духов), Сантьяго и Бокайяньи, является функцией *пуэбло*; ее нельзя осуществить без официальной санкции пуэбло, выраженной через посредство военного жреца, и помимо особых поводов — таких, как день Сантьяго или святой Анны. Таким образом персонификация становится как общественной, так и частной функцией. И хотя от персонификатора не требуют объяснять *причину* его

680

обета (что является делом частным), но он по всей форме должен известить свою семью, военного вождя и, наконец, весь пуэбло, для чего его сестра или дочь, посетив каждый дом, должна официально объявить о его обете.

Существует ряд таких ситуаций, в которых в равной степени представлены и выражены и частные, и общественные элементы. Другими примерами являются вступление в одно из знахарских сообществ, сообщества Кошаре, Квирайны или Кайяика, танцевальную качина-группу, вступление в должность говийе или касика, переход в другой клан. Когда человек хочет, чтобы его лечило знахарское сообщество, то это личное и частное дело. Однако совершение церемонии является функцией пуэбло, будучи непосредственной прерогативой военного вождя. Таким образом, лечебная церемония является одновременно как частным и семейным делом, так и делом официальным, делом пуэбло.

О способе правления в сообществе пуэбло будет рассказано ниже, в главе о различных видах деятельности пуэбло — таких, как уход за оросительными канавами, борьба с колдовством, - церемонии дождя и солнцестояния, общинные охоты, танцы качин и т.д. Однако прежде чем приступить к рассказу о них, нам следует дать описание организации, управления пуэбло — совета пуэбло. В этой общинной организации и через ее посредство разрешаются многие дела, связанные с управлением пуэбло. Обратимся же теперь к рассмотрению состава совета и

посмотрим, как он действует.

Совет. В прежние времена совет состоял только из *nawaiyatitcra*¹ или *tseyatitcra*²; теперь он включает в себя всех мужчин — глав семейств³. Женщины членами совета не являются и его собрания не посещают. Целью деятельности совета является обсуждение тех проблем, которые касаются всего пуэбло в целом и которые слишком важны или слишком необычны для того, чтобы ими могли заниматься должностные лица пуэбло в процессе рутинного исполнения своих обязанностей, а также принимать решение относительно этих проблем. Совет может быть созван Масе-ви, губернатором, главным фискалом или «хозяином канавы»⁴. Масеви созывает совет, когда должны обсуждаться вопросы, касающиеся аборигенной индейской религии или

681

«старых традиций». На собраниях, созываемых губернатором, рассматриваются секулярные проблемы пуэбло — экономические, политические или социальные, - а также проблемы отношений с белыми («американцами» или «мексиканцами», как называют их индейцы) - отношений с агентствами федерального правительства или правительства штата, вопросы сдачи или получения в аренду пастбищных земель соседним пуэбло, права пользования водными ресурсами и т.д. На собраниях, созываемых главным фискалом, рассматриваются проблемы, возникающие в процессе отношений между пуэбло и Римско-католической церковью. «Хозяин канавы» созывает совет в том случае, когда необходимо сообщить разрешить проблемы, связанные с орошением. Если обычный человек (т.е. тот, кто не является ни жрецом, ни должностным лицом; короче говоря, один из хано сикти) желает созвать совет для обсуждения той или иной проблемы, то он может сделать это, обратившись к тому должностному лицу, в юрисдикции которого эта проблема находится.

Собрания почти всегда проводятся вечером, однако обсуждение может продолжаться и на следующий день, или, если это необходимо, совет может быть созван в дневное время. Собрания совета проводятся как на хуторах Ранчи-тос, так и в пуэбло старой Санта-Аны. Когда совет проводится в Ранчитос, он собирается или в доме того должностного лица, которое его созвало, или в каком-то доме, арендованном им для этой цели. Когда совет собирается в Та-майе, он проводится в хотканитсе⁵ в том случае, если он был созван Масеви, и в доме губернатора - когда он созывается этим должностным лицом. Когда на собрание совета созывает Масеви, между объявлением об этом и его проведением должно пройти четыре дня. Когда совет собирает какое-нибудь другое должностное лицо, необходимости в этом нет. Время его проведения они могут назначать по своему усмотрению: обычно оно длится день или около того.

На собраниях совета старики много курят. Когда они входят в комнату совета, им дают тсамистима (сигареты, сделанные из местного табака, называемого *hami Vafcctc*; *hami* - это обычное слово для табака, — завернутого в лист оболочки кукурузного початка). Их дают говатканьи или «капитаны» (первые в том случае, если собрание было со-

682

звано Масеви, а вторые — если губернатором. Младшие фискалы, вероятно, будут делать это на собраниях совета, созываемых главным фискалом). Эти младшие должностные лица делают одновременно несколько сигарет, зажигают их в маленьком сосуде с горячими угольями и по мере необходимости передают их старикам. Иногда они держат в руках одновременно несколько зажженных сигарет, покачивая ими назад и вперед, чтобы они не погасли. Искулив первую сигарету, курильщики делают свои собственные сигареты, зажигая их от тлеющего конца сухого стебля подсолнуха, который дает одно из младших должностных лиц. Табак предоставляется тем должностным лицом, которое созвало совет. На собраниях, созываемых Масеви, двое военных жрецов курят длинную деревянную трубку, называемую *a'tc'k'a'mi* (трубку обычного типа, которую курят американцы, называют *sa-k'*⁶).

Должностное лицо, созывающее собрание, призывает к порядку и его открывает. Этот человек формулирует цель собрания, довольно подробно пересказывая те события, которые к нему привели. Потом вопрос ставится на обсуждение. Выражать свое мнение позволено всякому члену совета. Однако, насколько можно судить по рассказам информаторов, многие молодые люди обычно «робеют» и в основном предоставляют дискутировать старикам, хотя теперь выступают и многие из тех молодых людей, которые лучше, чем старики, знакомы с обычаями белых людей и которые «прогрессивны». Особенно активно они выступают по вопросам, касающимся белых людей, но при обсуждении «индейской религии и старинных традиций» держатся более

сдержанно. Обсуждение продолжается до тех пор, пока не выступит каждый желавший высказаться; судя по всему, иногда человек может выступать два раза или даже больше, просто повторяя самого себя, — явление, известное и в других культурах. Как правило, согласно информаторам, большинство членов совета единодушны или приходят в ходе обсуждения к единому мнению. Если же, однако, один или всего несколько человек продолжают решительно возражать остальным, то их просят объяснить причину сопротивления. Если его (или их) возражения покажутся совету разумными, то обсуждение будет продолжаться до тех пор, пока не будет достигнуто единодушие; или,

683

если единодушия достичь невозможно, собрание будет прервано, чтобы возобновить свою работу в другое время. Один информатор сказал, что если один человек (или, пожалуй, двое) будет не соглашаться с остальными и если совет почувствует, что причины этого несогласия довольно несущественны, то они могут пренебречь его мнением и принять свое решение вопреки его возражениям. Однако, судя по всему, такого рода случаи происходят крайне редко. Судя по всему, совет, как правило, или приходит к единодушному решению, или, зайдя в тупик, объявляет перерыв, чтобы позже собраться для дальнейшего обсуждения.

Демократия или олигархия? Является ли образ правления в Санта-Ане⁶ демократическим, теократическим, аристократическим или олигархическим? Привычка давать явлениям ярлыки зачастую непреодолима. Очень жалко, если ярлык просто заменяет собой сами явления и скорее скрывает, чем обнаруживает истинную природу явлений. Однако исследователь не имеет права успокаиваться до тех пор, пока он так или иначе не охарактеризует изучаемые им явления; ярлыки, если их тщательно отбирать и применять с умом, могут иметь силу и способствовать объяснению.

Способу правления в Санта-Ане присущ отчетливо супернатуралистический (религиозный) характер. Способ существования человека, согласно индейской точке зрения, был предопределен богами, и высшим долгом человека является жить согласно этим божественным правилам. А в Санта-Ане, как и в других местах, именно жрецы и знахари знают лучше других, что представляют собой эти правила, и следят за тем, чтобы эти правила исполнялись. Глава «правительства» пуэбло, касик, является жрецом. Жрецами являются и военные вожди, самые могущественные и влиятельные лица в повседневной жизни пуэбло. Стоит уточнить, что касик и военные вожди не являются должностными лицами и *в дополнение к этому жрецами*. Они являются жрецами — должностными лицами; в качестве должностных лиц они действуют как жрецы. В Санта-Ане «жрец» — это политический, относящийся к управлению термин, являющийся в то же время термином церковным и религиозным. Кроме того, имеются знахарские сообщества, сообщества Кошаири и Квирайны (особенно Кошаири), которые оказывают большое влияние на управление пуэбло. Они делают

684

это, исполняя божественное предписание. Таким образом, власть в Санта-Ане является божественной и абсолютной, которой можно только подчиняться; ничего другого здесь не потерпят. И эта власть почти полностью сосредоточена в руках жрецов и знахарей, которые ее осуществляют, ее интерпретируют и следят, чтобы люди жили в соответствии с ней. Однако следует напомнить, что, во-первых, жрецы и знахари используют принадлежащую им власть во благо народа; такова теория пуэбло, которая достаточно адекватно выражается в делах. Во-вторых, жрецы и знахари должны и сами подчиняться божественным правилам и законам так же, как это должны делать обычные люди.

Выбор должностных лиц пуэбло (за исключением каси-ка) зависит от касика; в этом вопросе люди не имеют голоса. Однако быть должностным лицом — это скорее долг, чем привилегия; это бремя, не вознаграждаемое ничем, кроме статуса; люди не ищут должностей, но, наоборот, часто стремятся от них уклониться⁷. Назначение всех должностных лиц касиком, хотя оно и автократично по форме, не является несовместимым с демократическим способом правления. Все важные дела, не относящиеся к чисто рутинным, выносятся на обсуждение собраний совета. Свободные обсуждения и дебаты допускаются; каждый имеет право быть выслушанным. Меньшинство защищено требованием единодушия в решениях совета. Жрецы, должностные лица и знахари должны исполнять решения совета так же безусловно, как и простые люди. Обычный человек может стать инициатором проведения собрания совета, обратившись к соответствующему должностному лицу с просьбой о его проведении. Таким образом, форма и функционирование совета пуэбло по сути своей демократические. Однако мы не должны упускать из виду и тот факт,

что многие из молодых людей «слишком робки» (как выражаются сами индейцы), чтобы выступать на собраниях совета, и что жрецы и знахари, пользуясь авторитетом сверхъестественной власти, имеют больший вес и могут принимать односторонние решения; обычный человек должен сильно подумать, чтобы возразить тому, кто в силу своей должности служит богам.

Несмотря на значимость совета, некоторым может показаться, что пуэбло управляется «правлящим классом». Эти люди могут давать указания касику, который осуществ-

685
ляет божественную власть, владеет всей землей, назначает должностных лиц; они могут давать указания военным жрецам-вождям, говорящим с авторитетом военных богов, которых они представляют; они могут давать указания и знахарям, и Кошаири и Квирайне, которые служат пожизненно и обладают в политических делах сакральной властью. Кто-то, может быть, склонен считать этих жрецов-вождей и знахарей правящим классом. Пожалуй, в каком-то смысле так оно и есть. Однако факты значат больше, чем лозунги и ярлыки. И в этой связи стоит принять во внимание следующие факты.

Хотя касик и представляет Иатик, в высшей степени могущественное и важное божество, и в качестве ее представителя обладает огромной властью и авторитетом, однако Иатик велела ему *заботиться о народе*, а не править или повелевать им. На это имеются многочисленные указания как в мифах и легендах, так и во всех остальных источниках. В теории касик владеет всей землей, однако он обязан бесплатно наделять неиспользуемой землей всякого, кто о ней попросит. А если так, то он не хозяин угодий, а просто клерк, который заботится о передаче неиспользуемых земель. Касик действительно назначает всех должностных лиц, но никаких выгод от этих назначений он не имеет. Исполнение должностей, на которые назначает касик, являются долгом и обязанностью человека, не ожидающего за это никакой другой награды, кроме «спасибо». Таким образом, касик является не политическим «боссом», осуществляющим надзор, но исполнительным лицом в пуэбло, распределяющим общинные обязанности между взрослыми мужчинами — членами пуэбло. И касик не меньше, чем любое из назначаемых им должностных лиц, зависит от одобрения или неудовольствия «общественного мнения» сообщества. Ни одна из должностей жреца-вождя или положение знахаря по наследству не передается. Таким образом, это невозможно, чтобы контроль над различными пуэбло оказался в руках нескольких семей. Мы уже говорили о хано сикти (простом народе) как о той группе, которая, хотя она довольно аморфна и не имеет ясных очертаний, тем не менее распознаваема. Жрецы, старшие должностные лица и знахари к числу хано сикти не принадлежат; не принадлежат к ним и персонификато-

686
ры катсин, когда они носят маски. Однако старшие должностные лица, военные жрецы, губернатор, главный фискал и т.д. снова становятся хано сикти, когда истекает срок их годовой службы. Поскольку должности не являются наследственными, на различные должности происходят как постоянный приток из резерва хано сикти, так и обратный отток. Члены танцевальных групп катсин являются хано сикти всегда, кроме маскированных танцев; здесь опять-таки нет разрыва между тсайаньи (персонификатор катсины) — это ши-вана-ткайаньи и хано сикти. В Санта-Ане, взрослое население которой составляет около 155 человек, около 65 человек являются членам одного или нескольких сообществ или качина-групп. Когда мы примем во внимание, что многие из этих 155 взрослых — это молодые мужчины и женщины в возрасте от 16 до 22 лет, и потому им не столь просто стать должностными лицами или членами церемониальной группы, как пожилым, и когда, кроме того, мы примем во внимание, что из этих 155 человек исключены *все* женщины, которых касик на должности не назначает, то мы увидим, что те 65 человек, которые занимают имеющие политическое или церемониальное значение должности, входят почти в каждую из имеющихся в пуэбло семей. По всей вероятности, в пуэбло совсем немного домохозяйств, не включающих в себя членов того или иного сообщества, качина-группы или старшего должностного лица.

Таким образом, если и может появиться мысль, будто в руках жрецов-вождей и знахарей сосредоточена большая политическая власть пуэбло, то мы можем без колебания сказать, что эти лица не являются «правлящим классом» в обычном смысле этого слова. Во-первых, у совета пуэбло слишком много власти, чтобы он мог допустить существование «правлящего класса». Во-вторых, личный состав группы должностных лиц ежегодно меняется: тот, кто в один год был обычным человеком, на следующий год становится Масеви, а на следующий год — опять простым человеком. И в-третьих, численность людей, обладающих должностями и положением, столь

велика, составляя почти половину всего взрослого населения, что термин «правлящий класс» очевидно неприменим.

Касаясь экономической сферы, вряд ли можно сказать, что люди Санта-Аны, простой народ (ханосикти), подвер-

687

гаются эксплуатации. Для главы иерархии, касика, засеваются (прежде засевались) свои поля; сам он за посадками не ухаживал и урожай не Собирает. Он совсем не работал⁸. А вот военные жрецы и другие должностные лица не только полностью себя содержат, но и *бесплатно* выполняют свои должностные обязанности. Знахари, Кошаири, Кви-райны и Каййаики (короче говоря, ткайяни) не получают от пуэбло ни платы, ни содержания; они содержат себя сами. Правда, знахари в оплату за оказываемые ими врачебные услуги получают мясо, хлеб, тушеную пищу и т.д. Однако доход от этого источника незначителен, если сравнить его с ежегодными потребностями на поддержание существования. Три беднейшие семьи Санта-Аны — это семьи знахарей (см. главу «Собственность»). Таким образом, никакой эксплуатации «сверху» мы не обнаруживаем.

Взглянув на экономическое положение людей под другим углом зрения, мы заметим скорее свободу и независимость, чем подчинение или рабство. Всякому открыт свободный доступ к природным ресурсам. У всякого домохозяйства имеется орошаемая сельскохозяйственная земля. Все земли принадлежат сообществу; отдельные люди или семьи просто имеют право использовать сельскохозяйственные земли. Неиспользуемые сельскохозяйственные земли возвращаются сообществу для перераспределения их касиком (в настоящее время — губернатором) по требованию всякого, кто об этом попросит. Оросительная система — дело общественное; всякий обязан помогать ее содержать, и всякому дано право пользоваться ею и ее выгодами. Все пастбищные земли находятся в общинном владении и доступны всем без исключения.

Хотя в Санта-Ане нет ни правящего класса, ни экономической эксплуатации простых людей, однако зачатки классовой дифференциации тем не менее налицо. По мере прогресса социальной эволюции возникают разделение труда и социальное расслоение. На определенном этапе развития любое общество разделяется на правящий класс и класс управляемый. Зачатки такого рода общественного разделения мы можем обнаружить и в Санта-Ане, и в других пуэбло.

В Санта-Ане почти нет разделения труда, кроме как на магическом и церемониальном уровне. И тем не менее мы обнаруживаем зачатки класса профессиональных сол-

688

датов, которыми в какой-то степени являются члены сообщества Опи. Да и «хозяин канавы» обладает определенными практическими функциями, связанными с управлением оросительной системой. Однако в супранатуральном плане имеют место явное разделение труда, специализация деятельности и дифференциация социальной структуры. Касик постится и «работает» для всего народа, тем самым освобождая людей для других дел. Имеются специалисты по военному делу, по колдовству и болезням⁹, по плодородию, охоте и орошению.

Что касается социальной стратификации или разделения общества на классы, то в лице касика и военных жрецов (которые прежде, очевидно, служили пожизненно) представлен зарождающийся политический правящий класс. В лице знахарей мы видим зарождающуюся полноправную жреческую касту. И хотя мы по праву можем говорить о пуэбло как об организациях по преимуществу демократических, однако среди них мы видим зачатки той феодальной системы, которую мы обнаруживаем почти полностью развитой среди их южных соседей, ацтеков. В Тамайе имеются военные жрецы и сообщество воинов. Среди ацтеков имеется класс профессиональных воинов. В Тамайе жрецы (знахари) содержат себя сами (за исключением касика). У ацтеков жрецы живут в роскоши за счет труда других. И в Тамайе, и в других кересанских пуэбло касик теоретически владеет всей землей. В Мексике земля принадлежала правящему классу; там имелся класс таких людей, которые не владели землей, но тем не менее были к ней прикреплены и обязаны на ней работать, — это были сервы. Должности в Тамайе не передаются по наследству. Однако у хопи многие должности уже стали наследственными, а в Мексике правящий класс стал кастой, власть в которой передается по наследству. В Тамайе люди имели свободный доступ к природным ресурсам и потому были свободны и независимы. В Мексике у многих людей не было земли, и они были обязаны работать на других. В Санта-Ане все люди распоряжались плодами своего труда, и только небольшая часть их доходов отдавалась на содержание касика и римско-католического священника. У ацтеков мы обнаруживаем широкомасштабную эксплуатацию. Таким образом, мы можем сравнить культуру различных пуэбло с некоторыми более простыми культурами — с одной

стороны, с культурой, например эскимосов, и, с другой стороны, с более развитыми культурами — такими, как культура ацтеков. В обществе эскимосов мы обнаруживаем минимальное разделение труда (оно наблюдается почти исключительно между мужчинами и женщинами) и минимальную структурную дифференциацию; ни деления на классы, ни социальной стратификации там вообще нет. Эти особенности являются заметными чертами общества ацтеков. В этой связи культура пуэбло любопытна тем, что она сохранила тот по существу свободный и демократический характер более простых обществ, однако в зародышевом состоянии обнаруживает характерные черты того феодального общества, в направлении которого она развивается.

Хотя пуэбло и являются демократическими по преимуществу, однако по некоторым признакам можно судить, что всецело к числу таковых они не относятся. В мифах и легендах время от времени мы находим упоминания о том, что жрецы, должностные лица или некоторые знахари не «трудятся на благо людей», но, наоборот, им вредят. Хорошим примером этого является наш миф «Это случилось в Белом Доме» (мы приведем его позже). В этой легенде говорится о том, что высшие должностные лица из-за своего эгоизма и тщеславия навлекли на людей большие бедствия. Все, конечно, завершилось хорошо. Высшим должностным лицам — и в конечном счете всем вообще — был преподан впечатляющий урок того, что они должны трудиться на благо людей. Мы полагаем, что, коль скоро эта тема так часто появляется в фольклоре пуэбло и в стереотипных речах по церемониальным случаям и так настойчиво в них акцентируется, это является признаком бессознательного, быть может, но тем не менее реального страха части людей, боящихся, что их жрец и должностные лица могут стать их господами, вместо того, чтобы быть их слугами.

Подводя итог характеристике политической организации Санта-Аны, мы можем сказать следующее. 1. Она не является аристократической; здесь нет ни каст, ни общественного разделения (хотя и то и другое существует в зародыше). 2. Принимая во внимание масштаб, в котором относительно небольшое число старцев «вершит делами» в пуэбло, мы можем говорить об олигархическом, или ге-ронтократическом, *акценте* — но не более того. 3. Поли-

690
тической организации присущ отчетливо религиозный оттенок; управление является также и религиозной деятельностью. 4. Женщины не принимаются на должности пуэбло и не входят в состав совета пуэбло; управлению присущ отчетливо маскулинизированный характер. 5. В целом правление является достаточно демократическим.

Политические партии. После того как на юго-запад проникла американская культура, во многих пуэбло появились по две фракции, а в некоторых пуэбло они разрослись настолько, что это нарушило единство сообщества. Одна партия желает сохранять верность «старым традициям», сопротивляться вторжению американской культуры. Другая же, исходя из решимости заключить компромисс с американской культурой, приходит к более или менее пламенному желанию принять ее и отказаться от «суеверий» и «старых индейских обычаев»¹⁰. Эти фракции получили название «реакционеров» и «прогрессистов».

Несколько лет назад (приблизительно около 1918 и 1920 гг.) прогрессивный и агрессивный индеец из Акомы по имени Эд Хант стал тяготиться существовавшей там консервативной атмосферой и потому, уехав оттуда вместе с семьей, поселился в Санта-Ане¹¹. Ему дали землю; его радушно приняли. Однако оказалось, что он чересчур прогрессивен для Санта-Аны. Вскоре после своего прибытия он собрал вокруг себя группу прогрессивно настроенных людей, которых он вдохновлял и ободрял. Скоро в пуэбло начались довольно сильные разногласия. Тогда к делу были привлечены представитель Индейской службы Соединенных Штатов и другие лица. Нам не удалось разузнать об этом эпизоде во всех подробностях. Судя по всему, индейцу-акома удалось внушить представителям Индейской службы и другим белым людям, что дело касается религиозной свободы или, скорее, преследования, и он воззвал к «американскому праву» на свободу совести. Те люди из Санта-Аны, с которыми автор этих строк об этом деле беседовал, в основном говорили, что речь шла не столько о принуждении детей чело-века-акома, которых заставляли принимать участие в обрядах местной религии, сколько о том, что человек-акома убеждал многих жителей Санта-Аны порвать со старинными обычаями. Однако основной спор, согласно некоторым информаторам, имел вовсе не религиозную, но экономичес-

кую природу. Человек из Акомы был хитрым, жадным и агрессивным; он быстро богател — и во многом за счет приютивших его жителей Санта-Аны. Это им не понравилось; это внушало им

страх. В конце концов совет решил заплатить человеку из Акомы за его землю и за произведенные им работы по ее улучшению — но только при условии, что он покинет пуэбло. Они заплатили ему довольно большую сумму (говорили, что 3 тыс. долларов), и человек из Акомы и его домашние уехали. Однако одна из его дочерей, Ида Хант, вышла замуж за человека из Санта-Аны, Хосе Э. Кри-стобала. Теперь они живут поблизости, в Берналильо, но у них по-прежнему «есть дом» в Тамайе.

После того как семья акома уехала, раздоры в Сайта-Ане прекратились. Хотя и было проведено специальное исследование, однако автор этих строк так не смог обнаружить никаких определенных внутренних разногласий¹². Все информаторы заявляли, что в пуэбло царит мир. Впрочем, это не означает, что все люди единодушны¹³; это не так. В Сан-та-Ане, как и в других пуэбло, есть и прогрессисты, и консерваторы. Однако в настоящее время между ними почти нет никаких трений, нет никакого разрыва. Вероятно, после отъезда человека из Акомы прогрессисты потерпели поражение и еще не слишком пришли в себя, чтобы повести себя агрессивно или отчетливо себя проявить. И тем не менее прогрессивная партия в Санта-Ане будет развиваться и становиться все сильнее. С каждым десятилетием будет умирать все больше и больше старожилы, старых упорных реакционеров. В конце концов консервативная партия потерпит поражение. Когда это время наступит, Тамайя перестанет существовать как сообщество, которое интегрировано и социально, и политически, и церемониально.

«Социальная жизнь». Пуэбло Санта-Аны — это маленький мир в себе. Он, конечно же, имеет контакты с другими пуэбло, с Индейской службой Соединенных Штатов и другими американскими агентствами, со своими мексиканскими соседями. Однако, что касается социальной жизни, контакты эти и немногочисленны, и несущественны. Пуэбло — это микрокосмос, совершенный и независимый. Он обладает законченной и адекватной космологией. У него есть свои собственные боги, и их достаточно. У него имеется свое собственное правительство, которое совершенно

692

и адекватно. У него имеются свои жрецы и знахари, которых достаточно для удовлетворения их религиозных и церемониальных потребностей. У него есть свои земли, свои поля, своя вода и свой солнечный свет. Это полный, совершенный, самодостаточный и независимый мир¹⁴.

Одной из самых поразительных вещей в таком пуэбло, как Санта-Ана, является то, что он может быть внутренне совершенным микрокосмосом со своей философией, искусством, религией и правлением, и тем не менее его населяют менее 250 мужчин, женщин и детей. Впечатляет также и то, что в Санта-Ане человек, мальчик или девочка, растет, вступает в брак, работает, играет, живет, любит и умирает в сообществе, в котором всего-навсего двадцать дюжин человек. Все здесь друг другу родственники: жрецы могут быть чьими-нибудь дядями или отцами, знахари — чьими-нибудь кузенами, губернатор — чьим-нибудь братом. Романы, ухаживания и свадьбы ограничены всего несколькими людьми одного возраста, которых человек близко знал с детства. Таким образом, любовь, ненависть, дружба и вражда существуют в крошечном пространстве. Такие условия существования поневоле формируют дух и личные качества людей и определяют то, как будет складываться их жизнь. В обществе, как и в механике, чем ближе движущиеся частицы расположены друг к другу, тем больше между ними трение. А расстояние между индивидами в пуэбло очень мало. В пуэбло нет места для индивидуалиста; агрессивный «делец» особенно неприятен. Он делает жизнь своих соседей невыносимой. Тесный контакт с пуэбло приводит к тому, что острые углы личности сглаживаются, в результате чего человек становится все мягче и неприметней, наподобие обкатанного водой камня. Детей учат тому, что доброжелательность и уважительность — это величайшие добродетели. Предпринимаются все усилия для того, чтобы «смазать» машину социальной жизни, свести трения к минимуму с тем, чтобы пуэбло мог функционировать ровно, без сбоев, как хорошо отлаженный механизм. Ссор здесь не терпят, физическое насилие — редкость, а об убийствах здесь никогда и не слышали. Хотя социальная жизнь пуэбло и не поощряет (а порой и не карает) агрессивный индивидуализм и хотя тесное социальное общение имеет тенденцию сглаживать острые

693

углы индивидуального «эго», однако различия между индивидами тем не менее остаются и находят заметное выражение в жизни сообщества. К некоторым людям относятся с большим уважением, чем обычно, а к другим — с меньшим; иные люди — влиятельные, а другие — нет. Кто же самый влиятельный в Сайта-Ане? Этот вопрос довольно подробно обсуждался с информатором «А» и менее подробно — с информатором «Б». Стало очевидным, что

«влиятельным» мы считаем человека, индивида, безотносительно к какой бы то ни было должности или церемониальному положению, которое он мог бы занимать. Чьи аргументы на собраниях совета пуэбло убедительнее других? В чьих суждениях больше мудрости? Чьи советы самые лучшие?

Информатор «А» сказал, что, несомненно, наибольшее влияние имеет Флоренсио Роман.

Информатор «Б», что характерно, отказался брать на себя ответственность кого-либо называть, но согласился, что Флоренсио Роман — самый влиятельный, когда для обсуждения были предложены это имя и несколько других (имена нескольких знахарей и нескольких людей, названных наугад).

Хотя наше исследование этого вопроса было недостаточным, а его результаты — неокончательными, однако оно наводит на определенные мысли. В первую очередь, был обнаружен тот факт, что заметные различия между индивидами в пуэбло не только существуют, но и признаются, оказывая значительное влияние на социальную жизнь сообщества. Во-вторых, наше исследование показало нам, что человек, которого назвали «наиболее влиятельным»¹⁵, не является ни знахарем, ни даже членом какого-либо из тайных обществ или танцевальных качина-групп. Это указывает на то, что значимость церемониальной должности или членства в обществе в Санта-Ане недостаточно существенна для того, чтобы значить больше, чем личность и характер одного из хано сикти (простого народа), что является еще одним важным показателем демократического характера правления пуэбло. Тот факт, что этого Флоренсио, простого человека, считают тем, кто на дела пуэбло оказывает больше влияния, чем тот, кто является главой группы Кремня — Кошаири, или тот, кто является главой и группы Квиника в сообществе Сикаме — Квирайны, и, в добавок к тому, главой кивы Бирюзы, — этот факт, несомненно, имеет большое полити-

694
ческое значение. Флоренсио «несколько раз» служил в качестве Масеви. Однако, по мнению автора этих строк, более чем вероятно, что несколько раз он служил скорее потому, что к нему относятся с огромным уважением, чем наоборот — что его уважали потому, что он много раз служил в качестве Масеви.

«Теберешать». Главный принцип поведения в пуэбло гласит: «Не суй нос не в свои дела». В таком маленьком и таком сплоченном сообществе, как Санта-Ана, трудно избежать вовлеченности в чьи-либо дела. Однако опасность неприятных последствий столь велика, что предпринимаются огромные усилия, чтобы подобных ситуаций не допускать. Эта решимость помнить только о своих собственных делах иногда принимает преувеличенную и, на первый взгляд, смехотворную форму, выражаясь в упрямом отказе давать советы или определенного рода информацию. Проиллюстрируем это несколькими примерами.

Несколько раз у автора этих строк возникало желание купить в Санта-Ане подарки для разных людей, мужчин и женщин, в благодарность за оказанные ими услуги или гостеприимство. Он часто спрашивал друга или близкого родственника того человека, для которого предстояло купить подарок: «Что мне для него (для нее) приобрести? Что ему (ей) больше нравится? Мне бы не хотелось купить ему (ей) что-то такое, что ему (ей) не понравилось бы». И мне неизменно отвечали: «Вам решать».

Или, предположим, вы собираетесь отплатить за любезность и спрашиваете индейца: «Что бы ты предпочел — сигареты, пару перчаток или поездку в Санта-Фе?» И вам ответят: «Тебе решать». Я даже слышал, как один индеец, когда его спросили в ресторане, какой пирог он хочет — яблочный или вишневый, — ответил: «Тебе решать»!

В подобной ситуации индеец избегает давать информацию или совет потому, что в таком случае на него бы легла ответственность (по крайней мере частичная) за какие-нибудь неудачные последствия, которые могли бы, даже случайно, повлечь за собой предпринятые действия. Если вы посоветовали мне, даже если я и попросил у вас совета, заливать в бак моего автомобиля определенного сорта бензин, а потом у меня в нем что-то перегорело, то я могу посчитать, что это вы виноваты в ущербе. Или, если вы по-

695

советуете мне купить для моей хозяйки кофе в подарок, а потом я с ней поссорюсь (по поводу чего-то еще), то тогда я могу считать вас ответственным или виновным в ссоре, потому что вы, дав совет, вмешались в это дело или впутались в него, став за него «ответственным». Именно так, я уверен, и смотрят на это индейцы. Таким образом, «тебе решать» — это не просто отказ «вмешиваться» в дело кого-то другого. Это — эффективное социологическое средство для предотвращения трений и раздоров в сообществе, для которого характерны очень тесные

социальные отношения. *Секретность* почти невозможна в таких сообществах, как Сайта-Ана. Даже и на хуторах в Ранчитос, где жизнь более вольготна, а дома отстоят дальше друг от друга, чем в Тамайе, - даже и там всякий знает, что делает его сосед. У каждой семьи в деревне имеется много близких родственников, которые могут в любое время войти без стука. В качестве защиты от этого принудительного «коммунизма в личных делах» люди довели до совершенства искусство хранить про себя свои мысли и чувства. Своим поведением — и особенно выражением своих лиц — они пытаются скрыть свои мысли и чувства. И каждый весьма осторожен в выражении доверия - по крайней мере, в некоторых вопросах. Что касается, например, информаторов, то брат брату, а муж - жене не скажет о том, что они помогают в этнографическом исследовании.

Как мы уже указывали прежде, пуэбло как сообщество проявляет интерес к некоторым индивидуальным актам. Когда человеку предстоит стать членом сообщества или когда он приносит обет персонифицировать Сантьяго, его семья должна оповестить об этом, послав в пуэбло девушку — дочь или сестру, - чтобы она зашла в каждый дом и по всей форме оповестила о событии. Можно было бы подумать (судя по нашим замечаниям о секретности), что в этом вряд ли есть необходимость; можно было бы возразить, что было бы невозможно держать в неведении целое сообщество. Но тогда зачем же нужно это обязательное оповещение? Во-первых, каждый пуэбло, независимо от своего размера, — это организм со своими частями или органами для осуществления определенных функций. Только по чистой случайности в Санта-Ане меньше 250 жителей; их могло бы быть 1500 или 2500. В большом пуэбло было бы необходимо

696

иметь какое-нибудь средство для распространения информации о пуэбло. В Санта-Ане, в силу ее структуры как пуэбло, такое средство имеется; там им пользуются, несмотря на то, что оно могло бы показаться излишним. Кроме того, пуэбло — это не просто совокупность домохозяйств; это еще и интегрированная политическая организация. Формальное и обязательное оповещение всего сообщества о событии, которое, хотя оно и является частным в одном отношении, в другом является общественным, — это эффективный механизм интеграции, средство привязать индивида к сообществу и сделать его частью жизни этого сообщества.

В ситуации иного рода проявляется интересная и многое проясняющая черта организации и жизни пуэбло -контраст между общественным и частным, между личным и безличным. Предположим, что собираются провести танец и что для этого необходимы кивы. Масеви должен оповестить глав тех знахарских сообществ, которые отвечают за кивы. Тот человек из Санта-Аны, каким является Масеви, почти наверняка близко знаком с теми людьми, которые являются главами знахарских сообществ и кив. В действительности они могут быть довольно близкими родственниками. Однако Масеви не может просто сказать главам кив о предстоящем танце, случайно повстречав их на деревенской улице, — так, как он попросил бы одолжить ему молоток. Просьба должна быть изложена формально, официально, безлично. Масеви даже не зовет к себе знахаря. Вместо этого он посылает гаотканьи к ткай-аньи, чтобы попросить его быть в назначенное время (всегда рано утром) в официальном доме сообщества, чтобы ожидать там официального визита Масеви. Когда гаотканьи прибывает в дом знахаря — который может быть братом его матери или другим близким родственником, — он приветствует его лично и неформально. А затем, убедившись, что они одни, он снова обратится к знахарю — но на сей раз формально и безлично: ведь это же официальное сообщение! На следующее утро Масеви встретит знахаря в его доме его сообщества и обратится к нему официально.

Здесь мы опять-таки имеем дело с любопытным средством сделать течение дел пуэбло гладким и эффективным. Каким бы ни было ваше личное отношение к человеку, являющемуся Масеви или главой кивы Бирюзы, — он может

697

быть отцом вашей матери, и вы можете его любить, или он может быть вашим соперником в любви, и вы можете его ненавидеть, — но если у вас к нему имеется дело, касающееся пуэбло, то вы должны вести себя в достойной, вежливой, формальной, безличной манере. Вряд ли и управление пуэбло, и церемонии могли бы осуществляться без этой принудительной безличности; а вот с ней дела пуэбло идут гладко. Это удивительно эффективное средство.

Положение женщин. Поведение женщин в Сайта-Ане отличается от поведения мужчин в нескольких аспектах; некоторые из них относительно незначительны, а другие важны. Говоря «спасибо», женщины говорят *naitcra*, а мужчины — *wi-e*. Женщины, когда их зовут, отвечают: «Не», а мужчины - «Неi». Мы уже отмечали, что некоторые термины родства используются только женщинами, а другие — только мужчинами. Существуют, вероятно, и другие лингвистические

различия. Женщины не пользуются табаком. Не ездят они и верхом¹⁶, хотя говорили, что до появления повозок они это делали.

Женщины никогда не бьют в барабаны. Насколько удалось обнаружить, никакого табу здесь нет; просто это не в обычае. Женских танцев не бывает; женщины никогда не танцуют сами по себе. Женских обществ не существует. Женщин принимают в знахарские общества, в общества Квирайны и Кошаре, но у них нет ни таких же, как у мужчин, прав, ни полномочий; они занимают определенно более низкое положение, являясь, судя по всему, не более чем помощницами. Их совсем не принимают ни в сообщество Каййаика (Охотников), ни в сообщество Опи (Воинов). В качина-организацию, как мы видели, женщины в Санта-Ане (в отличие от их сестер в Санто-Доминго, в Сан-Фелипе и Кочити) принимаются и не страдают в ней от ущемления прав. Их не только принимают в члены танцевальных качина-групп, но и во время танцев они носят маски. Однако в сравнении с мужчинами женщины занимают более низкое положение даже и здесь, поскольку они могут носить маски только женских качин, значимость которых ниже мужских или является по отношению к последним чисто вспомогательной.

Женщины никогда не занимают никаких должностей в пуэбло. Они не являются членами совета пуэбло и не посещают его собраний.

698

В определенное время мужчинам положено «держаться подальше от женщин» (т.е. воздерживаться от полового общения): когда они находятся в уединении, когда они проходят период обряда инициации, перед маскированным танцем и т.д. В нашей мифе «Это случилось в Белом Доме» говорится о том, что членам сообщества Каоваты не разрешалось даже и смотреть на женщин во время уединений. Однако здесь не существует табу на женщин во время менструации, и, насколько нам удалось узнать, не существует ужаса перед менструальной кровью (страха или отвращения перед ней).

Таким образом, говоря о политической и религиозной жизни пуэбло, мы можем сказать, что женщины страдают от заметной дискриминации и что их положение значительно ниже, чем у мужчин.

Однако положение женщин в Санта-Ане далеко не униженное. Из-за половой принадлежности их не оскорбляют, не смотрят на них с презрением и не обращаются в унижительной манере.

Наоборот, к ним относятся с уважением и почтением. Как мы уже видели, девушки могут брать на себя инициативу в ухаживании и могут сами настаивать на выборе пары. Они свободны, если им захочется, развестись с мужем и снова выйти замуж. В прежние времена, судя по всему, женщины владели домами и хранили сложенный там урожай. Благодаря этому они обладали немалой властью. Женщины много работают: они работают в огороде, но не в поле; они штукатурят дома, время от времени рубят дрова (мужчины приносят их в пуэбло), носят воду, готовят, заботятся о детях, чинят и шьют одежду и т.д. В прежние времена они были заняты долгим и тяжелым трудом помолы урожая; это была утомительная работа. Но теперь почти все зерно мелют на мельницах в соседних поселках.

Однако женщины — не просто поденщицы, и их ни в коей мере нельзя считать «служанками мужчин». Они заняты довольно тяжелой работой, но и мужская работа тоже тяжела: в пору ухода за посадками она тяжелее женской, а во время коротких зимних месяцев, возможно, чуть легче.

Подводя итог рассмотрению вопроса о положении женщины, мы можем сказать, что она исключена из политической жизни и страдает от многочисленных и серьезных проявлений дискриминации. Однако в их собственной сфере — в сфере др-

699

машнего хозяйства и социальных отношений вообще — к женщинам относятся хорошо - почтительно и уважительно¹⁷.

Собственность и наследование. В высшей степени трудно получить достоверные данные о собственности и наследовании у различных пуэбло.

В любом пуэбло главной формой богатства является земля, а особенно — земля орошаемая. Санта-Ане принадлежит 667 акров¹⁸ орошаемой земли, и фактически вся она расположена на восточном берегу Рио-Гранде, в так называемом пожаловании Эль-Ранчито. Согласно оценке правительства Соединенных Штатов, в Ранчитос можно орошать гораздо больше земли¹⁹. Все орошаемые земли находятся в индивидуальном пользовании — за исключением общинного поля, возделываемого для нужд пуэбло. Все неорошаемые земли находятся в общинной собственности; они используются под пастбища или пустуют.

Выделение общинной земли индивидам в сельскохозяйственных целях осуществляет дапоп —

губернатор пуэбло. Когда кто-нибудь хочет получить из общинных владений участок земли, он просит об этом губернатора. В таком случае к губернатору формально обращаются так: «Dios <исп.> [Бог] геу <исп.> [король] сапаісіа [наш отец]». Губернатор, его заместитель, капитан (один из помощников губернатора) и человек, просящий о предоставлении ему земли, идут туда, где располагается участок, который предполагается выделить. Губернатор просит своего заместителя отмерить участок размером 64 шага на 34. Каждый угол надела помечается маленьким холмиком земли. Заместитель и капитан служат свидетелями выделения земли. Похоже на то, что в прежние времена вся земля в Санта-Ане (как и в Акоме)²⁰ принадлежала касику. Сейчас же, поскольку у них уже нет настоящего касика, губернатор, судя по всему, взял на себя обязанность выделять землю²¹. Согласно нашему пониманию теории землевладения в Санта-Ане (и в Акоме), реально индивиды землей не владеют, но пользуются ею и ее обрабатывают. Реально земля принадлежит пуэбло, а права на нее — касику (или, в Санта-Ане, - губернатору). Земля может быть выделена индивиду, он имеет право пользоваться землей и ее обрабатывать. Он может передавать ее своим наследникам или даже менять ее на другую землю. Однако документы на право собственности

700

и сама собственность на нее всегда остаются за пуэбло. Неиспользуемая земля возвращается в общинный фонд.

Земля принадлежит и мужчинам, и женщинам²². Однако в каких именно пропорциях, установить не удалось. Землю время от времени меняют на другую землю, скот или другую собственность. Говорят, что ее никогда не просят за деньги. Иногда в результате наследования или других обстоятельств человек может оказаться обладателем нескольких разделенных большим расстоянием участков. Он может попытаться произвести обмен, в результате которого его владения окажутся ближе друг к другу или, пожалуй, сольются в один или два участка. Говорят, что время от времени землю отдают в аренду, причем арендной платой является одна треть урожая.

В верхнем (северном) Ранчитос за церковью имеется участок земли площадью в несколько акров: его возделывают сообща для официального использования пуэбло. За это отвечает Масеви. Его засеивают, его обрабатывают и с него собирают урожай; делает это народ под руководством военных жрецов.

Сеять и заботиться о насаждениях — это сугубо мужское дело, а урожай собирают и мужчины, и женщины. Выращивается только сине-белая кукуруза. Говатканьи относят урожай в хотканитсу, где его очищают от шелухи. Иногда до 6 января они относят кукурузу в несколько домохозяйств, чтобы там ее поджарили и смололи; затем ее возвращают в хотканитсу. Часть ее используют для изготовления матсинис (вафельного хлеба), который едят за трапезой в честь новых должностных лиц в День Царя 6 января. Остальное будет использовано позже по церемониальным случаям.

Кажется в высшей степени вероятным, что это «коллективное хозяйство» в Санта-Ане аналогично обычаям обрабатывать землю для касика — в Акоме²³, Лагуне²⁴, Сан-Фели-пе²⁵, Санта-Доминго²⁶ и Кочити²⁷. Хотя в Санта-Ане больше нет касика (есть только «действующий касик»), однако его земли, можно предположить, все еще возделываются для хотканитсы, для пуэбло.

Клановых земель нет²⁸. Никакие земли не принадлежат (или не выделяются) тайным обществам, кива-или качи-на-группам.

В настоящее время дома в Санта-Ане принадлежат и мужчинам, и женщинам²⁹. Остается вопросом, владеют ли

701

женщины сохраняемым там урожаем. Однако они его и хранят, и заботятся о его приготовлении и потреблении³⁰.

Лошади и крупный рогатый скот принадлежат мужчинам, а куры — женщинам.

Что касается наследования, то земли и лошади, принадлежат как мужчинам, так и женщинам, передаются ими по наследству своим детям и своим братьям и сестрам или детям братьев и сестер.

Муж не наследует никакой собственности от жены, и, очевидно, жена не наследует от мужа, хотя это и не точно. Представляется вероятным, что обычаи владения собственностью и правила наследования в Санта-Ане находятся в процессе изменения (как, мы полагаем, и система родства).

Не все семьи в Санта-Ане одинаково богаты; одни — довольно зажиточные, другие — довольно бедные. Семьи Эли-сео Андреса, Хосе Рея Леона, Хосе Рея Ибо, Хосе Лино, На-сарио Трухильо, Вирхинио Тенорио и Крусито Лоретго называют «богатейшими» (1937), а семьи Франсиско Ратона, Мануэля Санчеса, Хосе Мартина, Фелипе Монтойя, Луиса Пенья, Хосе Кристо Ратона и Хосе Санчеса (мужа Берты Софии) — беднейшими. Интересно отметить, что в «богатейших» семьях имеются два знахаря: Хосе Лино (Сикаме-Кви-райна) и Вирхинио Тенорио (клан Орла), а в беднейших семьях — три знахаря: это Фелипе Монтойя, являющийся главой группы Квиника-Хакавы общества Сикаме-Квирайны и главой кивы Бирюзы, Луис Пенья (Сикаме) и Франсиско Ра-тон (клан Орла). Очевидно, что положение знахаря не имеет ничего общего с его состоятельностью. А человек, про которого говорят, что он является «самым влиятельным человеком в Санта-Ане» (Флоренсио Роман), не

принадлежит ни к богатейшей, ни к беднейшей группе семей. Полагаем, что мы можем с уверенностью сказать, что статус и престиж фактически никак не связаны с богатством или бедностью.

В 1935 г. имелось восемь автомобилей, принадлежащих восьми же мужчинам Санта-Аны³¹. Только один из них, Хосе Рей Ибо, является членом семьи из числа «богатейших»; никто из них не принадлежит к беднейшим. Однако в 1937 г., как нам стало известно, Хосе Лино (из сообщества Сикаме-Квирайны), один из богатейших людей, владел двумя автомобилями. Прежде ему принадлежала молотилка.

Семьи различаются по уровню состоятельности, владению землей, лошадьми, крупным рогатым скотом и другими

702

благами по разным причинам: это и обстоятельства наследования (посредством механизма наследования собственность может быть расплывлена или сконцентрирована), и несчастный случай или случайные обстоятельства (болезни скота, размыв поля разливом), и различное соотношение работников и едоков в семье, а также мастеровитость, трудолюбие, скупость, бережливость. Здесь фактически нет эксплуатации одной семьи другой. Но насколько значителен разрыв между богатейшими и беднейшими семьями, установить не удалось. Автор этих строк бывал во многих домах Санта-Аны и заметил довольно существенные различия в богатстве — в той мере, в какой это касается дома и обстановки. Однако это может быть, а может и не быть надежным показателем. Родственники в какой-то мере помогают друг другу, что приводит к уравниванию богатства. Всякая семья имеет свободный доступ к земле и воде; нет ни одной семьи, у которой не было бы орошаемой земли. О нищете здесь и не слышали. Информаторы говорят, что в случае острой нужды семья может обратиться за помощью к губернатору и что он может помочь им из казны пуэбло, которую он хранит.

Прием пришлых индейцев. Эд Хант³² был индейцем-ако-ма, который родился и воспитывался в Акоме. Говорят, что его отец был знахарем. Однако Эд учился в школах белого человека, «стал христианином» и захотел последовать обычаям белого человека - или, по крайней мере, некоторым из них. Возвратившись домой после окончания учебы в школе, Эд Хант испытал немало неприятностей. Он был «прогрессистом» (если воспользоваться термином, ставшим обычным среди самих индейцев для обозначения людей, благосклонно относящихся к обычаям белого человека). Однако старожилы Акомы настаивали на том, чтобы он жил в соответствии со «старыми обычаями». Возникли большие трения и сильное недоброежелательство. Около 1918 или 1920 г. Эд решил покинуть Акому. В то время у него была жена и несколько детей. Он решил перебраться на жительство в Тамайю. Получив разрешение поселиться там, он переехал туда с семьей. Ниже мы приводим - таким, каким мы его услышали, - рассказ о том, как он был там принят и введен в сообщество пуэбло.

«Прежде чем нам приехать в Сант'Ану, я попросил у тсатиа хотканьи [буквально — "внешнего вождя", т.е. Ма-

703

севи, главного военного жреца] разрешения приехать сюда на жительство вместе с семьей. Они дали нам разрешение.

Оказавшись в Ранчитос, мы перешли в дом, который они закрепили за нами. Они сказали, что мы можем жить в этом доме до тех пор, пока не построим собственный. После того как мы какое-то время там жили, к нам пришел капитан и сказал нам, чтобы мы готовились отправиться в старый пуэбло [Тамайю], чтобы там [формально и официально] люди приветствовали наше появление в пуэбло.

Это было в ноябре, и все люди готовились перебираться в старый пуэбло. Мы сели в повозку и в коляску, и моя жена, я и все наши дети [в то время у них было примерно шестеро детей; остальные уже обзавелись своими семьями и жили в других местах] тронулись в путь; некоторым мальчикам пришлось ехать верхом на лошадях.

Когда мы были довольно близко от Сант'Аны, все люди вышли встретить нас. Во главе находились касик, знахари и должностные лица. Они велели нам остановиться. Мы остановились. Потом касик поднял руки прямо над головой (ладонями вперед), а потом опустил их к своей груди, как если бы он привлекал нас к себе. Затем они сказали нам, чтобы мы вылезли из коляски и повозки и спешили с лошадями. Мы это сделали. Потом тсатиа хотканьи повел нас навстречу касику.

Первыми подошли я и моя жена, а следом — дети. Люди разделились на две группы — одни расположились по одну сторону, а другие — по другую. Потом, когда мы начали ходить среди них, к нам присоединились сначала знахари, потом должностные лица, потом народ. Они повели нас к дому касика. Касик, знахари и должностные лица молились.

Потом они повели нас к дому Хосе Рея. Они подвезли нашу повозку и привели наших лошадей и распрягли их для нас. Потом женщины принесли для нас еду. Каждая женщина в пуэбло что-то

для нас приготовила — потушила еду, испекла хлеб, приготовила h'a-oi и т. д. Касик помолился. Он предложил пищу всем духам, скаорістаіа и т. д. Потом они принесли табуретки и сели есть. Мы долго ели все, что хотели. Касик и знахари тоже были в комнате. Я сказал им: "Помогите нам съесть это — мы не можем съесть все это". Они сказали: "Сначала поешьте вы, а мы — потом". Так что, прекратив есть, мы встали, а они сели. Женщина взяла большую корзину и собрала для нас много пищи —

704

тушеной еды, хлеба и т. д. Она отнесла это в соседнюю комнату [сохранить для нас]. Касик и знахари ели. Закончив есть, они забрали все оставшееся себе домой).

Согласно Ханту, во время этой церемонии приветствия каких-либо церемониальных принадлежностей не применялось и не показывалось.

Эту церемонию приветствия можно сравнить с обрядом приема в Акому пришлого супруга (супруги) (Уайт, «Новый материал об Акоме»).

В Тамайе Ханту жилось неважно. Кроме того, он был для них слишком прогрессивен и, прожив несколько лет, был вынужден оставить пуэбло (см. с. 691).

Закон и порядок. Сайта-Ана — это мирное и спокойное сообщество. Нет, здесь, конечно же, время от времени происходят споры и ссоры, случаются раздоры по разным незначительным поводам; есть место ревности и соперничеству. Однако в целом Санта-Ана живет в мире и социальная жизнь протекает гладко. Трения случаются здесь относительно редко, а насилия фактически нет. К физической силе почти никогда не прибегают; драки крайне редки³³, убийства — дело неслыханное. Как это объяснить?

Мы должны выделить две категории (или два контекста), к которым относится вся социальная жизнь в Санта-Ане: это категория сакральная, супернатуралистическая или религиозная, и категория вещей профанных, несакральных, нерелигиозных, обыденных, повседневных, реальных. Как мы уже видели, все самые важные обычаи и институты в Тамайе — жречество, сообщества, церемонии и т. д. — были «давным-давно» установлены богами. Долг «сохранять старые обычаи» и жить в соответствии с ними является сакральным, религиозным. Большинство людей это чувствуют и вследствие этого стараются как сами жить соответственно, так и настаивать на том, чтобы это делали другие³⁴. Поэтому всякий (почти всякий) следит за тем, чтобы жизнь протекала в соответствии со старинными обычаями. Особенно за этим следят знахари, жрецы и должностные лица. Таким образом, за институтами и обычаями стоит мощная сила, вынуждающая соблюдать и сохранять их.

Что касается несакральной сферы социальной жизни, то здесь довольно хорошо действуют слухи³⁵, насмешки и критика, удерживающие людей в рамках порядка.

705

Однако предположим, что, несмотря на религиозные санкции и благочестивое желание жить в соответствии со старинными обычаями; несмотря на назидания и наставления старших вообще и жрецов и знахарей в частности, кто-то совершает некое преступление против сакральных обычаев — такое, например, как продажа маски качины торговцу или этнологическому музею. Как же поступят в таком случае? Предположим опять-таки, что слухов, насмешек и критики оказалось недостаточно для того, чтобы удержать человека «на подобающем ему месте» в несакральной сфере социального поведения, и он нарушает обычаи сообщества тем, что, скажем, бьет своего соседа по лицу или совершает прелюбодеяние. Как поступят в такого рода случаях?

Все преступления против сакральных обычаев, против «старинных индейских традиций» находятся в компетенции военного жреца. Гражданские преступления находятся в юрисдикции губернатора, но только, как правило, тогда, когда они достаточно значительны и серьезны, чтобы угрожать сплоченности общины. Давайте проиллюстрируем это на нескольких гипотетических случаях, выраженных в конкретной форме.

Фактически ничего индивидуального в религиозных делах не допускается; почти все делается в соответствии с правилами, предписываемыми обычаем. Однако предположим, что кто-то воспротивился обычаю по своему собственному желанию или капризу. Предположим, что вместо использования молитвенных палочек так, как это предписывается обычаем, человек изготовил свои собственные молитвенные палочки и использовал их «по-своему». Это, разумеется, будет преступлением против религии общины; это будет актом нарушения сакрального обычая (или, так сказать, канонического закона). И оно почти наверняка будет чрезвычайно серьезно наказано. Но по обвинению в чем? По обвинению в колдовстве. Почти всякое изменение или нарушение обычая в сакральном контексте почти наверняка вызовет обвинение в колдовстве. А все связанные с

колдовством дела будут представлены на рассмотрение военным жрецам для наложения наказаний. Наказанием скорее всего (если не наверняка) будет смертная казнь.

Предположим, что кто-то продал белому человеку молитвенную палочку, маску качины или другой объект сакральных

706

принадлежностей либо передал белому человеку информацию (за плату или как-то иначе) об «индейских обычаях». Такой человек совершил преступление против религии народа; его будут судить и покажут военные жрецы.

Относительно преступлений против сакральных обычаев мы можем сделать два обобщения. 1. Все они являются преступлениями общественными, т.е. такими преступлениями, против которых пуэбло как политически организованное сообщество обязано предпринять карательные действия. 2. Нет такого преступления, которое было бы слишком маленьким и незначительным для того, чтобы не обратить на него внимание и не покарать за него.

Мы мало что можем сказать о методе судопроизводства и наказания, применяемом военными жрецами. Такого рода вопросы хранятся в строжайшей тайне, и информаторы старательно избегают даже и касаться этого вопроса. Свои судебные разбирательства Масеви проводит в хотка-нитсе. Информаторы говорят, что он может приказать человеку стоять на коленях «до тех пор пока не пообещает больше этого не делать; он может заставить его стоять на коленях и дольше — в качестве наказания». Однако, по всей вероятности, это в высшей степени неадекватное (если не сказать неточное) изложение сути дела³⁶.

В юрисдикции губернатора находятся гражданские дела: ссоры, волнения в пуэбло или проблемы в отношениях между членом пуэбло и кем-то не входящим в общину. Однако губернатор всячески уклоняется от рассмотрения каких-либо внутренних недоразумений или трудностей. «Он всегда хочет, чтобы люди улаживали свои трудности сами», как сказал об этом один информатор.

Предположим, что между двумя семьями возникла ссора. Губернатор не будет вмешиваться до тех пор, пока будет сохраняться хоть какая-нибудь вероятность того, что семьи и их соответствующие родственники и друзья уладят свои трудности. Этому, судя по всему, имеются две причины. Во-первых, решение конфликта скорее будет окончательным и удовлетворительным в том случае, если спорящие примут решение сами. И во-вторых, губернатор, который в этом году принимает меры, вмешиваясь в семейную ссору, на будущий год станет частным лицом и может пострадать (всего лишь от недоброжелательности и неприятных замечаний — но и этого более чем достаточно в малень-

707

кой общине) за свои поступки в качестве губернатора. Если же, однако, раздоры в пуэбло примут такие размеры, что возникнет угроза разделения общины на две враждующие партии и наступит опасность для единства пуэбло, то тогда губернатору, конечно, придется вмешаться и принять меры.

На попечении губернатора находится маленький домик, известный как команира (см. Глоссарий). Он использует его и как место отправления правосудия, рассмотрения судебных дел, и как тюрьму. Согласно одному информатору, дела рассматривались заместителем губернатора в команире, в присутствии губернатора и капитанов. Если заместитель губернатора не может принять решение по делу, то тогда он «передает его на рассмотрение дапопу [губернатору]», который примет решение. Другие информаторы говорили, что дела рассматриваются губернатором.

Информация о наказаниях, налагаемых губернатором, довольно неопределенна (если она вообще имеется). Однако очевидно, что тем единственным «наказанием», к которому прибег губернатор, было запереть в команире тех молодых людей, которые как-то напились и буянили в выходной или праздничный день (а это было почти единственный раз, когда такое случилось). Губернатор продержал парней взаперти до тех пор, пока они не протрезвели, а потом их отпустил. Судя по всему, штрафов губернатор не налагает. Рассматривая дела о ссорах в пуэбло, губернатор выносит по ним решения, говоря, кто прав, а кто виноват, стараясь исправить зло и, самое главное, примирить спорящих. Говорят, что губернатор приказывал «капитанам» бичевать людей, но теперь это запрещено правительством Соединенных Штатов. Вот краткий рассказ о деле, которое не так давно рассматривалось губернатором Тамайи.

«Мексиканец с ранчо близ Санта-Аны потерял корову. Он полагал, что его корову украл один индеец из Санта-Аны; он ее забил, а ее мясо (или, во всяком случае, его часть) продал нескольким мексиканским семьям близ Санта-Аны и Берналильо. Поэтому мексиканец пришел к губернатору

и обвинил этого человека в воровстве. Губернатор призвал человека к суду и нашел его виновным. Мексиканец сказал, что он только хочет, чтобы ему дали другую корову или что-то равноценное. У вора не было возможности расплатиться с мексиканцем, и потому, чтобы удовлетворить

708

иск, друг или родственник вора отдал мексиканцу корову. Тогда губернатор забрал у вора ружье и часть земли и отдал это человеку, который отдал корову мексиканцу. Этим дело было закончено. Вскоре после этого вор случайно убил себя из дробовика, когда был на охоте»³⁷.

«Хозяин канавы» отвечает за оросительную систему. Он отдает приказы, чтобы регулировать использование воды для орошения. Если кто-то не подчинится его приказаниям, то «хозяин канавы» поговорит с ним и постарается убедить его «делать что нужно». Однако у него нет власти судить или карать нарушителей. Если убеждение не поможет, то «хозяин канавы» передаст нарушителя губернатору. Сходным образом «хозяин канавы» попытается уладить всякую ссору, возникающую по поводу использования воды. Однако, если его усилия ни к чему не приведут, он передаст это дело губернатору.

«В старые времена» дела рассматривал главный фискал. Как правило, это были дела, касающиеся Римско-католической церкви. Он бичевал людей, которые не подчинялись правилам [Римско-католической церкви] и не ходили в церковь³⁸. Имелась длинная изготовленная из сыромятной кожи плетка с деревянной рукояткой, которая до сих пор висит на стене церкви в Тамайе³⁹. Именно этой плеткой пользовался раньше главный фискал. Но больше они к этому [т.е. к бичеванию] не прибегали.

Слухи — это способ, применяемый всяким маленьким сообществом, чтобы обсудить поведение своих членов и вынести по этому поводу приговор. Это эффективное средство социального контроля. В социальной жизни слухи играют существенную и важную роль. Ниже приводится пример того типа слухов, которые циркулируют даже и между пуэбло.

Джонни, донжуан из Зуньи

«Джонни⁴⁰ был парнем [мужчиной] из Зуньи. Он приехал в Сан-Фелипе, женился там на женщине и имел от нее ребенка. После смерти жены Джонни уехал из Сан-Фелипе и переселился в Сандиа. Там он повстречался с Марией, индейской девушкой из Сандиа, которая работала в дневной школе. Он стал за ней волочиться. Он сказал ей и другим, что он крупный предприниматель, что у него в Оклахоме два ювелирных магазина, а в Зуньи — большое ранчо с тысячьо овец, тремястами коровами и множеством лошадей. Он ска-

709

зал, что тратит довольно времени, курсируя между своим магазином в Оклахоме и своим ранчо в Зуньи. Вскоре Мария согласилась стать женой Джонни.

Джонни пришел к должностным лицам Сандиа и сказал им, что собирается жениться на Марии и устроить большой свадебный пир. Для этой цели он позаимствовал 300 долларов из фонда пуэбло, потому что, как он объяснил должностным лицам, он много путешествовал и потратил все деньги, которые взял с собой в дорогу. Так они поженились и отпраздновали это событие пышным пиром. Он сказал должностным лицам пуэбло, что ему нужны четыре человека, чтобы, отправившись с ними в Зуньи, перегнать в Сандиа своих коров и овец. Однако вскоре после свадьбы слух о ней пошел по окрестностям. Из Лагуны дошли слухи о том, что какое-то время назад Джонни пообещал тамошней женщине на ней жениться, и теперь у нее есть ребенок. Из Зуньи дошла весть о двух его невыполненных обещаниях жениться. В результате небольшого расследования выяснилось, что Джонни был без гроша в кармане. В пуэбло приехал судебный [неиндейский] чиновник и забрал Джонни. Мария осталась одна, а пуэбло "надули" на 300 долларов.

Потом Мария вышла замуж за Хуана Чанеса из Сан-Фелипе. Он перебрался на жительство в Сандиа. Он всегда говорил не знавшим его людям, что в Хаскелле [в правительственной школе для индейцев в Лоуренсе, Канзас] он был великолепным футболистом. Он много пил. У Марии был зеленый франклин-седан. Хуан часто отгонял его в Альбукреке. Он покупал бензин в кредит. Потом эта машина столкнулась с другой. Он отвез машину в гараж, чтобы там ее починили. Хуан не смог заплатить по счету, так что гараж забрал машину.

Хуан ходил в дневную школу в Сандиа, где работала Мария, и требовал, чтобы ему авансом выплатили жалованье его жены, чтобы он мог его тратить. Заведующая или учительница сказала Марии, что если ее муж не перестанет ходить в школу и нарушать порядок, то она потеряет работу. Мария сказала Хуану, чтобы он перестал ходить в школу, но он ее не послушал. Так Мария и потеряла работу.

Мария и ее мать были теми двумя женщинами из Сандиа, которые принимали участие в танце в

честь святой Анны, проводившемся в Тамайе 26 июля 1934 г.»⁴¹.

710

Кукуруза и космос

Индейцы-пуэбло получают жизнь от *naiya ha-'atse*, матери-земли. И кукуруза тоже — их мать; они получают жизнь от матери-кукурузы. Давным-давно, когда люди только что вышли из четырёхжды сложенной матери-земли, когда они только собирались предпринять свое путешествие к югу, Иатику, их мать, сказала им: «Я не пойду с вами, но вот возьмите с собой эту кукурузу. Это мое сердце. Оно будет вам как молоко из моих грудей»¹. Так люди и взяли с собой сакральную кукурузу, каждый год ее сажали и получали от нее жизнь и пропитание. Совершенной формы кукурузный початок, завернутый в хлопок, украшенный перьями и нанизанными бусинами (т.е. иарики), замещает их мать в Шипапе, к которой они должны вернуться после смерти. А мука, образовавшаяся после помола сакральной кукурузы, является средством и инструментом молитвы. Кукуруза — это тело и дух жизни пуэбло.

Однако полевые работы не исчерпываются только посадками, окучиванием и сбором урожая. Они включают в себе и многое другое. Солнце, наш отец, должно согревать землю и делать ее плодородной. Его движением по небу можно управлять и его контролировать. Тучи должны прийти и пролить на поля свою животворную влагу. Ботровикти, молния, должна насытить их йаньи. Боги направлений, бог Сакак — севера и Маййотсика — юга, боги востока и запада, шиваны в Вениме, Тситс Крови и все копиктайа и маййаньи в горах, реках и повсюду должны помогать кукурузе расти. Даже те боги и маййаньи, которых дали индейцам испанцы - Иисус, Бог, Дева Мария, святая Анна, Сантьяго и Бокаййаньи², — даже и они должны внести свою лепту. Земледелие — это как религия и философия, так и практическое искусство. Земледелие не ограничивается мотыгой и кукурузным полем. Оно объемлет собой всю Вселенную.

Таким образом, мы видим индейцев, обращающихся как к небесам, так и к земле, использующих и молитвенные палочки, и мотыги, как совершающих обряды, так и орошающих свои поля.

Солнцем управляют посредством

711

церемоний солнцестояния. Его ежедневно на рассвете просят о помощи в молитвах. Знахарские сообщества удаляются от мира и идут обратно в Шипап просить Иари-ко, их мать, послать шиван и дождь. Весной Кошаири открывают и чистят оросительные каналы. «Хозяин канавы» ежедневно молится Змее Воды и охраняет систему канав и каналов. Мужчины и женщины танцуют и поют — с масками и без них, чтобы получить йаньи, получить силу, благословение и дождь. Иисуса в Рождество и святую Анну в день ее памяти чествуют и просят о помощи. Сантьяго и Бокаййаньи приходят для того, чтобы способствовать плодородию. Обряд «выхвати петуха» вызывает дождь. Песчаная живопись и алтарь, молитвенная палочка и кастоткома, пост и очищающая рвота — все это, вместе взятое, служит достижению общей цели — *Gawai' 'aiti*, урожая и жизни. Обратимся же теперь к описанию различных аспектов того образа жизни, каким является земледелие пуэбло, — того комплекса, центром которого является кукуруза, а сферой — Вселенная.

Церемонии солнцестояния

Надлежащее время для церемоний солнцестояния определяет Масеви благодаря наблюдениям за восходом солнца. Зимнее солнцестояние проводится около 13 или 15 ноября — «вскоре после праздника хемесов [12 ноября]», как сказал один информатор. Летнее солнцестояние отмечается «когда-нибудь в мае». Один информатор сказал, что иногда оно проводится даже во второй половине апреля, — «иногда Масеви торопит с его проведением, чтобы сделать лето длиннее». Во время зимнего солнцестояния солнце достигает своей самой южной точки восточного горизонта, а во время летнего солнцестояния — самой северной точки. Это время и место жители Санта-Аны, равно как и другие ке-ресанские индейцы, называют *hanuiko* (восток-юг) *euk°* (угол) и *haniyikikiya* (восток-север) *s\Ж°* соответственно. Под «углами», конечно, подразумеваются два из четырех углов земли, которая имеет форму квадрата (см. рис. 5).

712

Датами, когда в настоящее время отмечают зимнее и летнее солнцестояния, являются 21 декабря и 21 июня соответственно. Неизвестно, почему каждая церемония солнцестояния в Санта-Ане проводится примерно за месяц до наступления реального солнцестояния.

Как и все другие земледельческие народы, индейцы-пуэбло в значительной степени зависят от солнца³. Следовательно, их очень интересует движение солнца. Солнце — это мощное

сверхъестественное существо, и потому естественно проводить эти торжественные церемонии, празднуя дважды в год моменты достижения им поворотных пунктов. Во время этих церемоний, как сказал один информатор, все люди и все живые существа становятся под солнце, чтобы можно было получить от него йаньи [силу, благословение]. Две приводимые ниже песни дают нам некоторое представление о природе солнца и цели церемоний солнцестояния.

1.

Мать Солнце!

Ты спустилось вниз

В южный угол.

Ты забрало с собой

Хано сикти⁴, принадлежащий Масеви;

Ты о них заботишься.

Дай им свое йаньи,

Чтобы они могли пережить зиму

И вынести ее холода.

Второй куплет такой же, как и первый, за исключением того, что вместо хано сикти здесь фигурируют гойаи-ти (дикие животные).

2.

В северной стороне,

В Кай⁵, находящийся в Шипапе,

сидит* наша мать Иарико.

Масеви спрашивает ее совета,

как заботиться о его хано сикти.

Он вопрошает посредством маййаньи⁷

И посредством песни.

713

Зимнее солнцестояние, ханийко. Когда Масеви благодаря наблюдению за солнцем определит, что наступило время для зимнего солнцестояния, он пошлет гаотканьи на хутора в Ранчитос, потребовав от всех должностных лиц собраться на вечернюю сходку в его резиденции (в Ранчитос). Когда все они соберутся, Масеви скажет должностным лицам, что пришло время для ханийко. Все они «поговорят об этом». На следующий день Масеви пошлет гаотканьи обойти хутора, оповестив главу каждого знахарского сообщества о том, что в определенный срок (как правило, через несколько дней после собрания должностных лиц), вечером, ему нужно быть в хотканитсе (в старом пуэбло, разумеется). На этом собрании Масеви скажет главам сообществ, что настало время для ханийко, что он уже созвал собрание всех должностных лиц, что они дали свое согласие, и что теперь он собрал их, наваи <глав> ткайаньи, и просит их — вместе со своими сообществами — совершить приличествующие случаю церемонии. Наваи «говорят об этом» и, конечно, соглашаются проводить церемонии. Перед окончанием собрания Масеви дает каждому наваи по вязанке жареных и вяленых кроликов; он берет их из припасов в хотканитсе, которые образовались в результате общинной охоты на кроликов. Во время церемонии эти кролики будут употребляться в пищу.

На следующий день рано утром члены каждого знахарского сообщества пьют рвотное и вызывают у себя рвоту; они делают это каждое утро в течение четырех дней подряд. Кроме того, в течение четырех дней они постятся. На протяжении этого времени каждое сообщество готовится к заключительной церемонии, которая будет проведена вечером четвертого дня, т.е. они изготавливают молитвенные палочки, готовят свои сакральные принадлежности. Знахарские сообщества будут отмечать эту церемонию одновременно — каждое в своем церемониальном доме. Собрание открыто для всех; на них присутствуют все желающие; каждый человек (или семья?) отправляется в выбранный им церемониальный дом.

Когда люди входят в церемониальный дом, знахари дают мужчинам маленькие дубинки (драйте), чаши и стрелы, а женщинам — связки из молитвенных перьев (тсива-

714

паткраньи). Зрители занимают свои места на полу, садясь лицом к алтарям знахарей. Шаманы выкладывают на полу свои картины из муки и красителей, воздвигают свои алтари из планок, а поверх картины на полу (или около нее) кладут фигурки животных и антропоморфных существ, кремни, конкреции минеральных образований округлой формы, знахарские чаши и т.д. Церемония начинается: знахари курят, поют и молятся; в определенное время во время церемоний они танцуют. Люди сидят и смотрят.

По окончании церемонии знахари начинают расхаживать среди зрителей, давая каждому выпить

знахарской воды и вручая молитвенную палочку; потом они их отпускают. Перед тем как идти домой, люди «идут в горы» молиться. Мужчины приносят молитвы «любому из каййаи-ков», т.е. Gotsa, Gockoma (сердцевина кукурузного початка), Mit*¹, Горному Льву, Дикой Кошке и другим диким животным «или Ойойеви, Tsamahiya, Tsarahoya, Yumahia, Wamahia⁸ и т.д.». Женщины приносят молитвы тем же духам, однако они не могут получить благословение непосредственно. Поэтому они просят богов охоты и войны помочь тому близкому родственнику мужского пола, которого они назовут по имени. Потом они возвращаются по домам и уединяются. Тем временем знахари собирают свои принадлежности и убирают их. Этим все и заканчивается.

Летнее солнцестояние, ханийкикша. Говорят, что эта церемония «точно такая же, как и ханийко, за исключением того, что здесь другие песни»⁹.

Уединения и танцы катсин

Самыми важными из обрядов, которые в Сайта-Ане способствуют дождю и росту урожая, являются, мы полагаем, уединения знахарских сообществ и маскированные танцы, в которых персонифицируются катсины. Каждое лето знахарские сообщества уединяются в своих церемониальных домах, где они остаются на четыре дня и четыре ночи, постясь и совершая обряды, чтобы принести дождь на иссохшие поля. Это - «уединение». Полное названия «уединения» по-кересански — kasaiti (лето) osiwanadany¹⁰, но обычно о них говорят просто как о kasaiti или, пожалуй, как о osiwanadany¹¹.

715

Знахарское сообщество уходит в уединение по просьбе Масеви. Каждое утро, в течение четырех дней после получения просьбы, знахари пьют воду, в которой вымачивались определенные растения¹², и вызывают у себя рвоту для духовного очищения. На пятый день они удаляются в свой церемониальный дом, где остаются на четыре дня и четыре ночи. Все они, за исключением сообщества Огня (заканчивающего подготовку вскоре после полуночи¹³), выходят вечером четвертого дня. Масеви посылает гаотканьи охранять сообщество во время уединения. Во время уединений сам Масеви присоединяется к сообществу Кремня, а Ойойеви — к сообществу Огня. Во время уединений знахари едят только хоткаотс (густую кашу, изготавливаемую из кукурузной муки; становясь холодной, она загустевает; соли в ней нет). Этого рода пост называется hotyascuyi. Знахари «держатся подальше от женщин», т.е. воздерживаются от половых отношений; это называется kotcininako («женщина») hotyascuyi¹⁴. В начале уединения знахари воздвигают свой деревянный алтарь из планок (аитсин), выкладывают на полу картину из муки и пигмента (йапаисиньи) и раскладывают свои священные фигурки и другие принадлежности. Много времени они тратят на пение¹⁵, курение и совершение своих обрядов. Они изготавливают молитвенные палочки для танца качин, который последует за уединением. На третий вечер после уединения они посещают мужчин и женщин, которые репетируют танец качин. Вечером (в какой именно из вечеров, установить не удалось) один из знахарей совершает поход к источнику в горах или Хемеса, или Сан-диа (знахарь сообщества Квиника-Сикаме идет к источнику южнее Тамайи). Набрав воды, он приносит ее своему сообществу для использования в обрядах; воду он приносит в глиняной фляге (клоне). В этом путешествии знахаря сопровождает гаотканьи, которого оставляли охранять сообщество во время уединения (Масеви будет сопровождать знахаря из сообщества Кремня, а Ойойеви — из сообщества Огня). И знахарь, и гаотканьи старательно отмечают все, что они видят, и все, что происходит во время этого путешествия по пути туда и обратно¹⁶. Согласно одному информатору, если один из них во время этого путешествия поймает птицу или дикое животное, то он должен отнести его туда, где он ее нашел¹⁷.

716

В прежние времена, когда люди еще жили в Тамайе, знахарские сообщества уходили в уединения по одному: группа Кремня — Кошаири уходила первой, а потом удалялись сообщества Огня, Квиника-Сикаме — Квирайны, Кви-ника-Хакавы Сикаме — Квирайны и Орла. Теперь же, когда люди почти весь год живут в Ранчитос, все знахарские сообщества уходят в уединение одновременно — между 24 июня, днем святого Иоанна, и 29 июня, днем святого Петра. Поскольку уединения могут проводиться только в старом пуэбло и поскольку знахари, как и другие люди, живут и работают на своих фермах в Ранчитос, гораздо удобнее проводить все уединения одновременно — пока люди находятся в Тамайе, празднуя дни святых Иоанна и Петра. После дня святого Петра люди возвращаются в Ранчитос. С ними возвращаются и знахари.

Существует тесная связь между уединениями и маскированными танцами, однако точную природу этого отношения определить трудно¹⁸. Маскированные персонификации катсин осуществляются пятью группами мужчин и женщин, причем каждая группа, так сказать,

«управляется» одним из знахарских сообществ (см. «Организация качин»). Пока знахарское сообщество находится в уединении, его танцевальная качина-гругша репетирует предстоящий танец; танец проводится за день до окончания уединения. Во время уединения знахарское сообщество изготавливает молитвенные палочки для танцоров-качин; после танца танцоры отдают их на хранение.

Говорили, что в прежние времена, перед переселением в Ранчитос, маскированный танец проводился летом после каждого уединения. Теперь после уединений в конце июня они могут проводить или не проводить маскированные танцы; один информатор заявил, что они «их больше не проводят»; другой утверждал, что их (иногда?) проводят, и сослался на два танца, проводившихся в прошлом году. Переселение людей в Ранчитос сильно нарушило церемониальную жизнь обитателей Санта-Аны. Все церемонии по-прежнему должны проводиться в Тамае. Однако летом люди «слишком заняты на своих фермах», чтобы оставлять их и отправляться в старый пуэбло. Вследствие этого им пришлось изменить свое расписание церемоний. Время проведения летних уединений и танцев

717

было ужато и составляет теперь краткий период в конце июня. Кроме того, представляется вероятным, что некоторые из танцев катсин были передвинуты с лета на зиму, поскольку некоторые проводятся в Тамае в январе и начале февраля, пока люди еще остаются в старом пуэбло. Танцы катсин — это маскированные персонификации антропоморфных духов-сущест, называемых катсинами, или шиванами. Шиваны живут в пуэбло в месте «на западе», называемом Wenima. После смерти человек в конце концов становится катсиной. Главная функция шиван — приносить дождь. Они приходили в пуэбло собственной персоной, чтобы танцевать для людей и приносить на их поля дождь. Однако по какой-то причине они уже давно перестали приходить. Теперь же, чтобы получить имеющуюся у шиван силу приносить дождь, мужчины и женщины надевают маски и костюмы и персонифицируют их в танцах. Когда они это делают, они обладают силой реальных шиван; их танец приносит дождь¹⁹.

В Санта-Ане существуют пять танцевальных качина-групп, у каждой из них имеются свой глава, или отец (опго), и добровольно, пожизненно состоящие в ней мужчины и женщины (см. «Организация качин»). Каждая группа персонифицирует одного главного катсину и одного младшего, или вспомогательного, катсину (или нескольких). Как мы уже видели, танцы катсин могут проводиться после уединений во второй половине июня, а могут и не проводиться. В январе, как правило, проводится четыре маскированных танца: согласно одному информатору, катсин Утки персонифицируются в День Царя (6 января) в честь вступающих в должность должностных лиц; катсины Оленя танцуют 10 января «для дождя и снега»; 15 января танцуют катсины Ваййаика - «для урожая», а примерно неделей позже танцуют Тсайатиуви — «для дождя летом». В начале февраля танцуют катсины Акувы — ради посадок и урожая. Кошай-ри выходят во всех этих танцах, которые проводятся в дневное время, на виду у всех, в старом пуэбло. Иногда маскированный танец они проводят на Пасху. И в сентябре тоже они иногда проводят танец шиван, чтобы отпраздновать жатву. Время от времени они устраивают без масок танец катсин Тсайатиуви - обычно в сентябре или январе.

718

Таким образом, мы видим, что большая часть маскированных танцев проходит в январе и начале февраля, когда многие семьи находятся в Тамае. Остальные танцы могут проводиться или не проводиться на Пасху, в конце июня и в сентябре.

Хотя и представляется, что некоторые маскированные танцы проводятся в определенное время каждый год, однако говорят, что шиваны никогда не приходят [т.е. никаких маскированных танцев не проводится], если только их «кто-то об этом не попросит». Это означает, что маскированный танец проведут только в том случае, когда Масеви формально попросит о его проведении соответствующую танцевальную группу. Однако обычай может потребовать от Масеви (а, вероятно, так оно и бывает) просить о проведении определенных танцев в определенное время. Более того: всякий член пяти танцевальных качина-групп или всякий член знахарского сообщества, отвечающий за танцевальную качина-группу, может «попросить о» маскированном танце. Однако в таких случаях просьбу следует передать Масеви через главу знахарского сообщества, а затем Масеви должен обратиться с ней к главе той танцевальной группы, которая персонифицирует требуемых катсин. Короче говоря, о танце шиван может «просить» всякий из значительного числа людей, но требование должно быть выражено военным жрецом официально. Все маскированные танцы должны получить санкцию Масеви и проходить под его руководством.

Ниже мы приведем рассказ о процедуре проведения уединения и маскированного танца. Предположим, что они проводятся по инициативе Масеви, однако процедура будет точно такой же, как если бы инициатива исходила от знахарского сообщества или танцевальной группы *после* того, как вызывание шиван стало прерогативой Масеви. Масеви решает провести маскированный танец и выбирает тот вид катсин, который ему хотелось бы иметь, т.е. Утки, Оленя, Ваййаика, Акувы или Тсайатиуви. Он посылает гаотканьи к отцу (опте) той танцевальной качи-на-группы, которую он выбрал (скажем, группы Утки), и просит его на рассвете следующего утра дожидаться визита Масеви.

719

Вечером, около заката, гаотканьи вдет в дом ому кат-сины Утки. Если кто-нибудь (неважно, кто именно) будет там с ому, то гаотканьи не станет говорить о цели своего посещения или даже сообщать другому человеку, что он пришел с особым поручением. Если через какое-то время гость ому не уйдет, то гаотканьи или постарается подать знак ому, или вернется позже; или же ому может отвести гаотканьи в другую комнату, или попросить своего гостя уйти. Оставшись наедине с ому, гаотканьи формально пожмет ему руку и скажет: «Гуатзина ому». Затем он скажет ему, чтобы на рассвете следующего утра он ждал визита Масеви, чтобы подготовиться к танцу катсин. Гаотканьи опять пожмет руку ому и скажет: «Друвикатси, до свидания», и уйдет.

Гаотканьи возвращается к Масеви и говорит ему, что сообщил его весть ому танцевальной качина-грушты Утки и что последний сказал: «Друвикатси тронаматсанийси — позвольте нам надеяться, что это будет сделано». Масеви отпускает гаотканьи. Затем он вдет к касику и сообщает ему о том, что катсины Утки будут танцевать тогда-то и тогда-то.

После того как гаотканьи получит разрешение от ому катсин Утки, последний пойдет к главе знахарского общества, отвечающего за танцевальную катсина-группу Утки, — в данном случае это сообщество Орла. Он попросит у навай сообщества Орла разрешения воспользоваться на рассвете следующего утра церемониальным домом сообщества Орла, чтобы принять Масеви, который созовет людей готовиться к приходу катсин Утки. Наваи сообщества Орла даст разрешение или даст ому катсин Утки ключ от церемониального дома, или согласится на следующее утро открыть дом сам.

На рассвете следующего утра Масеви вдет в церемониальный дом знахарского сообщества Орла, где он обнаруживает ожидающего его ому катсин Утки. Ому приветствует Масеви, просит его войти, сесть и закурить. Ому заблаговременно приготовил две сигареты из оболочки кукурузного початка; одну из них он дает Масеви, а другую оставляет себе. Оба мужчины курят, причем Масеви сидит на некотором расстоянии от ому. Пока Масеви не кончит курить, не будет произнесено ни слова. Когда Масеви закончит, он отложит свою сигарету и пододвинется ближе к ому, который отложит свою

720

сигарету сразу же, как только Масеви покончит со своей. Масеви говорит: «Ому, я пришел с тобой повидаться». Ому отвечает: «Я не знаю, почему ты пришел, sanaic⁵™ [мой отец] Масеви». Масеви говорит ему, что хочет провести маскированный танец и что хочет, чтобы пришли катсины Утки. В ответ ому довольно пространно говорит, что и ему тоже этого хочется и что было бы хорошо, если бы пришли шиваны, что он надеется, что будет дождь, и т.д. Когда он закончит, они снова закурят. Масеви дает ому разрешение попросить навай сообщества Орла помочь провести танец. Также он говорит ому, что этого навай вечером этого дня будут ждать в хотканитсе. Затем Масеви пожимает руку ому и формально дает ему разрешение.

Потом ому танцевальной качина-группы Утки вдет к навай знахарского сообщества Орла и, обратившись к нему с формальной речью, говорит, что Масеви хочет, чтобы катсины Утки пришли танцевать в Тамайю в такой-то и такой-то день, и просит его помочь провести танец. Он также говорит навай, что его (навай) этим же вечером ждут в хотканитсе. Наваи по всей форме принимает сообщение и соглашается помочь.

Чтобы представить события в их точной последовательности, давайте предположим, что Масеви начал приготовления в понедельник, послав гаотканьи к ому катсина-группы Утки. Тем же вечером Масеви вдет повидаться с касиком. Утром во вторник Масеви зовет ому катсина-группы Утки в дом сообщества Орла, после чего ому катсин призывает навай знахарского сообщества. Затем во вторник вечером Масеви собирает должностных лиц в хотканитсе. Здесь присутствует также и касик. Масеви посылает гаотканьи за навай знахарского сообщества Орла. Гаотканьи входит в церемониальный дом сообщества Орла, говоря: «Гуатзина!» — «Входи! Садись!» — приветствует его навай. Гаотканьи входит и пожимает руки — сначала навай, а потом его помощнику.

Потом он пожимает руки сначала присутствующему здесь ому катсина-группы Утки, а потом — каждому из членов знахарского сообщества или катсина-группы, которые могут присутствовать. Ому дает и гаотканьи, и наваи по сигарете из оболочки кукурузного початка. Они ненадолго закуривают. Потом гаотканьи говорит: «Йайа [мать], я пришел за

721

тобой». — «Хорошо», — говорит наваи. Гаотканьи встает и идет к двери, где он ждет наваи. Наваи встает и отправляется к выходу. Все затихают. Дойдя до двери, наваи оборачивается и говорит: «Tronamatsanyici — Давайте надеяться, что это произойдет». Все отвечают: «Нете — Да будет так». Затем гаотканьи ведет наваи в хотканитсу.

Когда они дойдут до двери хотканитсы, гаотканьи входит первым. Проходя сквозь первую дверь, он говорит: «Hawaiko [вот я иду] ко-на [к югу]». Говорят, что это «любезность в адрес наваи». Духи шиван находятся в обеих комнатах хотканитсы. Гаотканьи и наваи входят. Проходя через вторую дверь и входя в «комнату совета», где находятся должностные лица, гаотканьи говорит: «Hawaiko Bvna [по направлению к западу]» (см. рис. 6). Все находящиеся внутри должностные лица восклицают: «Rawa-e! — Хорошо! Садись!» Наваи входит и следует за гаотканьи до тех пор, пока они оба не встанут перед касиком. Наваи пожимает руку касику (который сидел и остается сидеть), говоря: «Guatzina canaiya. — Приветствую тебя, моя мать». Касик отвечает: «Tsokoya, canaiyase — садись, моя мать». Потом наваи пожимает руку Масеви (сидящему), говоря: «Guatzina Masewi canaiyuu — приветствую тебя, Масеви, мой отец». — «Rawa-ë! Tsa'atanye²⁰. — Хорошо, садись». Затем таким же образом наваи приветствует Ойойеви и им принимается. Затем наваи говорит: «Aisisai hora — и вам того же», обращаясь к остальным людям в комнате. Все отвечают: «Rawa-ë! Tsa'atanye». Все это время гаотканьи стоял сбоку от наваи; теперь он покидает его и садится с другими должностными лицами. Другой гаотканьи раздает сигареты из оболочки кукурузного початка, давая по одной каждому гостю — сначала наваи, а потом касику, Масеви, Ойойеви и, наконец, — «если он знает правило» — тому гаотканьи, который сопровождал наваи на собрание. Все они курят сигареты — короткие (за исключением той, которую дает гаотканьи), длиной всего в два сустава пальца.

Когда они кончат курить, Масеви говорит касику, что теперь пришло время сказать наваи, чего от него хотят. Масеви также обращается к присутствующим должностным лицам, используя термин саотсануйеми, или сауаотсамс (мы, должностные лица). Все они отвечают словами: «Нете! ере'ë. — Хорошо! Да будет так!» Масеви и

722

Ойойеви садятся напротив наваи. Военные вожди, касик и наваи снова курят (однако касик не меняет места). Когда они закончат, Масеви начинает говорить. Или же он может попросить Ойойеви произнести речь, «если он думает, что Ойойеви может это сделать хорошо, и если он [Масеви] хочет, чтобы он это сделал». Это длинная речь, занимающая два или три часа. Время от времени Ойойеви ободряет Масеви, восклицая: «Нете! Нете!» Наваи тоже время от времени отвечает: «Нете!» Когда он дойдет до конца своей речи, Масеви скажет: «Dome Diyo. — Это все». Потом он скажет: «Wi'isei. — Сигарета». Гаотканьи дает сигарету ему, а затем по сигарете — Ойойеви и наваи; другой гаотканьи дает сигарету касику. Все они курят.

Когда они кончат курить, Масеви поворачивается на своем сидении и спрашивает касика, имеет ли он что-нибудь сказать; если да, то Масеви выражает желание это послушать. Затем касик обращается к наваи, ободряя и его, и — посредством него — людей, которым предстоит персонифицировать шиван в танце; он убеждает их сделать все от них зависящее, надеясь, что у них будет в изобилии дождя и т.д. Когда касик закончит, Масеви встанет и отпустит наваи. Когда наваи приготовится встать, Масеви и Ойойеви помогут ему встать на ноги. Наваи пожимает руку сначала Масеви, а потом — Ойойеви, говоря: «Друвикатси». Затем он идет к касику, пожимает ему руку и прощается с ним. Наконец, обернувшись к другим должностным лицам, он обращается к ним: «Aisisai hora drawicatsi — всем вам до свидания». Масеви доводит наваи до двери, где он опять с ним прощается. Наваи выходит и идет домой один. Масеви возвращается и садится на свое место. Он говорит касику и другим должностным лицам, что их просьба была удовлетворена наваи и что в будущем все должностные лица и касик будут каждое утро молиться маййаньи скайвайотиеньи. Он говорит им, что этой ночью «наша мать» (т.е. наваи) начнет проводить свой длящийся четыре ночи обряд, который должен предшествовать танцу. Собрание закрывается. Потом наваи покидает хотканитсу; после своего визита к касику, военным вождям и другим должностным лицам он возвращается в церемониальный дом сообщества Огня, где его ждут его товарищи, члены того же общества, вместе с ому и качина-танцорами сообщества Утки. Он перед

отчитывается, говоря им, что Масеви хочет устроить танец шиван, что он хочет, чтобы пришли катсины Утки, и что будет установлена дата проведения танца. «Если они хотят», знахари и члены танцевальной качина-группы остаются в доме сообщества Огня, чтобы остальную часть вечера посвятить пению; если же нет, то они идут домой. На следующее утро (в среду) для духовного очищения они принимают рвотное и начинают период полового воздержания; это — «kotcininako hotyacinu», т.е. они будут только «держаться подальше от женщин», но могут есть все, что им хочется. Каждое утро в течение четырех дней они будут вызывать у себя рвоту и весь этот период соблюдать половое воздержание. Танец будет проводиться в следующее воскресенье²¹. Четыре дня перед маскированным танцем танцевальная качина-группа и распоряжающееся знахарское сообщество проведут в приготовлениях. Маски и костюмы должны быть приготовлены; ели должны быть принесены с гор²², а песни отрепетированы. Если в танцевальной группе недостает мужчин и все эти группы — маленькие, то глава ответственного знахарского сообщества попросит о помощи главу какого-нибудь другого знахарского сообщества, отвечающего за танцевальную качина-группу. Этот глава сообщества позовет добровольцев из подчиненной ему танцевальной группы; их пошлют к наваи, которому они нужны во время танца. Знахарям «тоже есть что делать у себя дома» — т.е. совершать обряды, приносящие дождь. Кроме того, они делают молитвенные палочки для качина-танцоров, чтобы воспользоваться ими в день танца. Каждый вечер качина-танцоры собираются в «каком-нибудь доме» репетировать свои песни. Подобным же образом каждый вечер должностные лица, включая каси-ка, собираются в хотканитсе. Когда Масеви решит, что качина-танцоры совершили половину своей вечерней репетиции, он будет готовиться их посетить. Он спрашивает касика, нет ли у него какого-нибудь сообщения для танцоров: «Если оно у тебя есть, мне бы хотелось его выслушать, чтобы я мог сообщить его им». Вслед за этим касик произносит длинную церемониальную речь: он надеется, что у танцоров «все сложится удачно», что не случится ничего такого, что испортило бы танец, что с шиванами придет дождь и т.д. Заканчивая свою речь, он преподает танцорам йаньи (силу, благословение). Масеви и Ойойеви идут в дом, где репетируют качина-

танцоры, и передают сообщение касика. Потом они возвращаются в хотканитсу. Все должностные лица курят и беседуют в хотканитсе до тех пор, пока гаотканьи, которого для этой цели поставил на посту Масеви, не оповестит их о том, что качина-танцоры свою репетицию завершили. Затем собрание должностных лиц завершается. Каждую ночь во время уединения Масеви и Ойойеви должны спать в хотканитсе; другие должностные лица могут это делать по желанию.

Хотя подготовка к танцу и ведется, простых людей пуэбло об этом еще не оповестили. Летом Херута, вождь кат-син, появляется в старом пуэбло (катсины никогда не появляются в Ранчитос) за два дня до танца. Он встречает Масеви и говорит ему (на языке жестов, потому что катсины не говорят), что шиваны скоро придут танцевать. Затем Масеви идет на хутора Ранчитос, где он отправляет гаотканьи сообщить всем, что Херута — в Тамайе. Люди пригатавливаются и как можно скорее отправляются в старую Сайта-Ану, обычно прибывая туда за день до танца. Если это происходит зимой, когда люди находятся в старом пуэбло, Херута выходит за день до танца и встречает Масеви. Тогда старший военный вождь созывает собрание своих должностных лиц и говорит им, что шиваны идут танцевать в Тамайю. Он учит их, как сообщить об этом людям из пуэбло и навести порядок в своих домах и на улицах деревни, чтобы подготовиться принять шиван.

Вечером накануне танца находящееся в уединении знахарское сообщество отправляется в дом, где репетируют качина-танцоры. Нам не удалось узнать, что происходит в это время, поскольку информаторы заявляли, что присутствуют только знахари и танцоры-шиваны. Однако вероятно, что знахари совершают простой обряд, поют и кропят знахарской водой маски и танцоров²³.

На следующее утро, в утро проведения танца, очень рано, Масеви идет в тот дом, где находятся танцоры. Во время своего первого визита Масеви велит им встать и позавтракать. Женщины — члены качина-группы — вносят в дом еду и готовят там для них завтрак. После завтрака Масеви снова идет в дом танцоров и велит им подготовиться к танцу. Во время своего третьего визита Масеви расспрашивает, готовы ли они. А приходя в четвертый раз, Масеви ведет шиван танцевать на площадь.

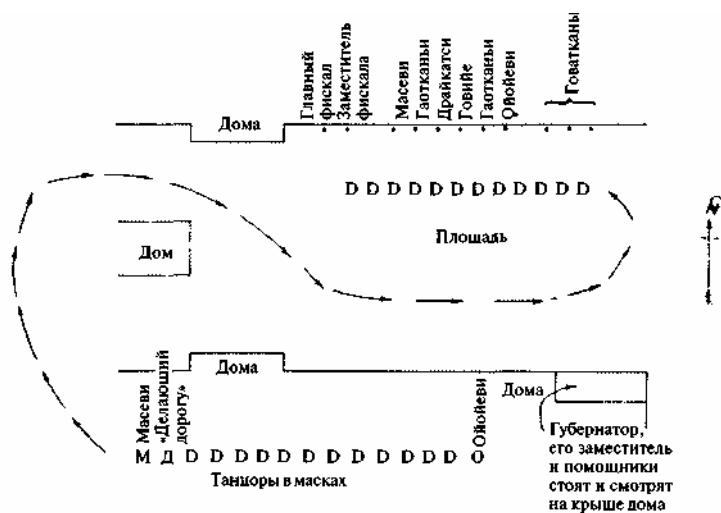


Рис. 12. Схема маскированного танца

Масеви возглавляет процессию. За ним следует «делающий дорогу» — человек без маски, который делает дорогу, т.е. насыпает линию из кукурузной муки, чтобы по ней могли пройти качины. Потом гуськом идут шиваны, «линейные танцоры»; «боковые танцоры» никакого порядка не придерживаются. Шествие замыкает Ойойеви.

Достигнув площади, Масеви и Ойойеви оставляют танцоров и занимают места рядом с касиком и говийе, причем каждого охраняет гаотканы, который сидит, прислонившись к стене дома на северной стороне площади. Люди пуэбло собираются на площади посмотреть на танец. Они садятся на землю около домов; во время танца качин им не разрешается сидеть на крышах²⁴, как это им разрешается в других случаях. До полудня танцоры выходят четыре раза; однако каждый раз, когда они выходят, они могут танцевать два или три раза (то есть во время двух или трех песен²⁵). Каждый раз, выходя танцевать после того, как они это сделали впервые, они идут под предводительством «делающего дорогу»; Масеви и Ойойеви остаются сидеть около касика и говийе. Качина-танцоров всегда сопровождают или Кошаири, или Кви-райна (один информатор сказал, что «иногда они оба») — обычно первый. Неясно, кто именно приглашает их уча-

726 ствовать, — или глава проводящего танец знахарского сообщества, или глава танцевальной качина-группы.

Во время танца губернатор и его помощник стоят на крыше двухэтажного дома, над церемониальной комнатой Квиника-Сикаме: оттуда они видят всякого, кто бы ни приблизился к пуэбло. Поблизости стоит оседланная и запряженная лошадь. Если они видят, что кто-то приближается, то губернатор посылает капитана посмотреть, кто это такой. Если это индеец, то капитан возвращается с ним в пуэбло. Если же, однако, приближается или белый человек, или кто-либо не имеющий права видеть катсин, то капитан продолжает свой путь, в конце концов возвращаясь в пуэбло круглым путем. Тогда губернатор предупреждает присутствующих и маскированные танцоры уходят в свой дом. Губернатор идет встретить посетителя и сказать ему, что ему не разрешат входить в пуэбло²⁶.

Во время последнего дополуденного появления на площади выходят все боковые танцоры. Когда шиваны кончат танцевать и удалятся в свой дом, боковые танцоры пойдут по улицам, загнав всех женщин и детей в их дома. Потом они обойдут улицы, смотря за тем, чтобы те оставались там во время обеда. Это делается для того, чтобы не дать им увидеть, как обедают танцоры-качины²⁷. Матери танцоров приносят им обед в их дом.

Когда шиваны опять выйдут днем, они принесут с собой подарки: разного рода пищу, сладости, фрукты и «куклы» качин. Перед тем как начать танцевать, они выложат свои подарки на землю перед собой. Когда они закончат танцевать, Кошаири выйдут вперед и раздадут подарки тем людям — обычно детям, — которые были предварительно назначены самими дарящими. Для маленьких детей это огромное событие, поскольку они думают, что получают подарки непосредственно от богов.

Днем танцоры выходят четыре раза. Закончив танцевать, они уходят в свой дом, где снимают маски и костюмы. Молитвенную палочку, которую каждый танцор во время танца держал в левой руке, и использовавшиеся в костюме еловые веточки относят к реке и туда бросают.

Людям очень нравится смотреть на танцы качин. Трудно получить адекватное представление о

религиозном значении этих танцев для людей; возможно, для многих из них (если
727

не для всех) это имеет глубокий смысл. Легче понять ту эстетическую ценность, которую эти представления имеют для людей. Информаторы весьма определенно считают, что многих зрителей глубоко трогает красота действия. Песни, фигуры в масках и костюмах, исполненных мифологического смысла, и простой, монотонный, неизменный ритм танца — все это, вместе взятое, способствует тому, чтобы произвести мощное воздействие на зрителя.

Танцевальный шаг чрезвычайно прост: он состоит только из поднимания правой ноги на несколько дюймов от земли и ее опускания; перед тем как поднять ее снова, пятку левой ноги слегка приподнимают, меж тем как колено левой ноги слегка согнуто. Все тело слегка движется вверх и вниз в полном соответствии с шагом; погремушку, которую держат в правой руке, встряхивают всякий раз, когда опускается правая нога. Также просты и танцевальные фигуры: шиваны танцуют в длинной шеренге, стоя, как правило, бок о бок. Во время танца шеренга сохраняет свой изначальный вид, хотя танцоры могут и поворачиваться. Иногда они танцуют лицом к концу шеренги, время от времени поворачиваясь²⁸. «Боковые танцоры» ведут себя соответственно своему характеру: некоторые торжественно танцуют около линейных танцоров; другие скачут вприпрыжку и дурачатся, однако в своем большинстве они, судя по всему, действуют как охранники линейных танцоров: они носят с собой плетки и стегают каждого, кто подходит «слишком близко» к шиванам или кто иным образом плохо ведет себя во время танца. Иногда о боковых танцорах говорят как о tsanawani (плохие), потому что очень многие из них носят с собой плетки и пользуются ими.

Во время танца шиваны поют; здесь нет хора — как в так называемом «кукурузном танце» (в день святой Анны) и некоторых других танцах. Может быть, некоторые песни катсин — традиционные, используемые из года в год. Однако большинство из них составляется к случаю перед каждым танцем. Ниже приводятся слова некоторых песен танца катсин:

*Песня катсины Тсайатиуви*²⁹:

«Hi-tcratsi ³⁰	raiayayama ³¹	ca'otiya	munomu
Кошаре	человек	ты	выйди из

728

kotcuuce	kaitsayimce ³²	caotiya	munongo	желтые
бусы	ты	выйди из		

siowak'tc	kwiname	G'atsi'	keya	Я видел [их]
хороший	они говорили	я видел		

amo ³³	keya	amo	raiayayama	бедный
[друг]	Я вижу	бедный [друг]	человек	

atsa'anyi	caotiya	тшопги	Dowe	Katsina
разговор	выппел	из		этим образом

Di-k'°	Dok'e	сройана	atsa'anyi	среди
этим образом	вокруг	разговор		

G'owa-dik'°	hawirana ³⁴	iniwa-a-a-a	хорошо
выглядят	посадки кукурузы	(не имеет смысла)	

Свободный перевод: «Кошаре [человек] вышел [из своего дома], надев свои желтые бусы³⁵. Я видел их, и то, как они говорили, было хорошо (приятно). Бедный друг, бедный друг паййатиама, ты вышел разговаривая. Таким образом и вокруг, вокруг катсин³⁶, на тебя приятно смотреть».

Песня Тсайатиуве:

«Хотел бы я знать, хотел бы я знать,
заняли ли свои места новые должностные лица в Тамайе³⁷.

Вот как я пою: "Вот дождь,

приходящий с севера;

там на западе

начинают течь потоки.

Перед дождем и реками

молния ударяет в землю,

и из того места [куда ударяет молния]

спускается йаньи³⁸

и распространяется повсюду;
Всем принадлежит йаньи.
Сюда, Масеви! Возьми йаньи!
И вместе с ним заботься о своем народе.
Я прошу тебя это сделать"».

729

Песня катсин Акувы:

«Где-то в юго-западном углу
поют шиваны
до родника Кошачьего хвоста³⁹.
Туда я пойду на север,
на гору Индейки.
Там находятся индейки.
Я могу услышать, как они говорят: "Као, Као".
Я отношу его hepai⁴⁰
Назад в Коасаиуа⁴¹ Тамайи.
этим я горд».

Другая песня Тсайаиуви:

«Каждый день я жду Хаткамуньи⁴².
Именно так я и пою.
Каждый день я приношу мой gawa-ait⁴³.
Если вы все еще верите в это, возьмите его».

Второй куплет точно такой же, как и первый, за исключением того, что «хаткамуньи» заменяется на hmdyurm⁴⁴, а «gawaiaiti» — на йаньи [благословение; сакральная и благодетельная сверхъестественная сила].

Песня катсин Оленя. 6 января каждого года или вскоре после этого проводится танец катсин

Оленя в честь новых должностных лиц. Во время танца они поют разные песни, но определенная песня поется *всегда*. Первый стих таков:

«Я, юноша-олень, [Dya-nu'i Mit^],
выхожу из Венимы

рано утром
присмотреть за
Землей [ha-atse] и
Небом [ho-wak⁵].

Второй куплет:

«Я, дева-олень [ma'ak'; буквально - дочь],
выхожу из Венимы
рано утром
заботиться о
хано сикти (простом народе)».

730

Третий куплет снова поет юноша-олень. Он говорит, что видит тсатиао хотканы [военного жреца] отягощенным заботами и ответственностью, которая сопряжена с его должностью. Юноша-олень говорит Масеви, чтобы он не беспокоился, но мужался, потому что он, юноша-олень, собирается заботиться о земле и небе.

Две разновидности шиван появляются в каждом танце: это «линейные танцоры» и «боковые танцоры»⁴⁵. Большинство танцоров носят маски и костюм одного и того же вида; они всегда танцуют, входят на площадь и оставляют ее шеренгой, гуськом. Это линейные танцоры. Их сопровождают несколько танцоров, появляющихся в разных количествах и в разного рода масках и костюмах. Они могут танцевать где им вздумается или могут расхаживать по площади, либо хлестал тех зрителей, которые подходят слишком близко, либо «забавляясь» или «злобствуя»; большинство из них, судя по всему, «плохие» и довольно свободно пользуются своими плетками. Они — «боковые танцоры»⁴⁶.

Лишь пять видов шиван появляются в качестве линейных танцоров, причем каждый вид персонифицирован одной (и только одной) из пяти танцевальных качина-групп. Вот эти шиваны: Waiyasa (Утка), Asuwa, Waiyas, Dya?'nu'i (Олень) и Tsaiyaiyuwi. Они никогда не появляются в качестве боковых танцоров. Именно эти шиваны характеризуют маскированный танец и дают ему название независимо от того, какие именно катсины появляются как боковые танцоры. Потому-то и говорится: «Они собираются провести танец катсин Акувы или Ваййаика».

Хотя в качестве линейных танцоров появляются лишь пять видов шиван, однако в качестве боковых танцоров появляются примерно двадцать дополнительных разновидностей, как это

явствует из приводимого ниже списка катсин. Неизвестно, сколько именно боковых танцоров появляется с каждым видом линейных танцоров и какого они вида; наши данные по этому вопросу были столь беспорядочны, что, думается, их и не стоит приводить. Один информатор может сказать, что такие-то и такие-то боковые танцоры всегда появляются с катсинами Утки или Акувы, другой информатор назовет других. Мы полагаем, что эта несогласованность означает, что при выборе боковых танцоров для

731

каждого отдельного танца позволительна и обычна значительная свобода.

Говорят, что Херута в маскированном танце появляется всегда. Он — хотканы (вождь) катсин. С каждой разновидностью линейных катсин всегда появляются боковые танцоры лишь одного вида. Боковые танцоры, когда они выходят, появляются в разных количествах, однако боковые танцоры большинства разновидностей появляются в определенном количестве. Танцоры некоторых разновидностей всегда появляются по двое, тогда как другие всегда появляются только в единственном числе. Херута, например, всегда приходит один. Информация о женских катсинах, которые персонифицируются только женщинами, довольно неопределенна. Представляется, что женские шиваны появляются только с определенными основными («линейными») шиванами, а когда они приходят, их количество неопределенно, находясь в зависимости от числа наличествующих женщин — членов танцевальной группы (или групп). Согласно одному информатору, женские шиваны приходят только с катсинами Тсайаитиуви, сопровождают пению и танцам каждого из них. Для этого лопаткой оленя они трут по зазубренной палочке, один конец которой они держат в левой руке, тогда как остальная ее часть покоится на выпуклой поверхности половины тыквенной кожуры, или оболочки, лежащей на земле. Делая это, женщины становятся на землю на колени. Другой информатор сказал, что женские шиваны могут приходить, а могут и не приходить с любого вида линейным танцором и что «иногда у них есть кость и зазубренная палочка, а иногда — нет».

У шиван каждого вида имеется свое название. В некоторых случаях эти названия можно найти в списках катсин других кересанских — и даже зуньи и хопи — пуэбло. К таким названиям относятся: Херута, Акува, Ньеньека, Олень, Утка, Тсайаитиуви, Навиш, Кокоили, Хотокали и т.д. В других случаях названия катсин представляются чисто местными. В большинстве случаев было невозможно получить перевод названий катсин, хотя время от времени это можно сделать. Тому примерами — Кахекама (его орлиные крылья), Скакапаны (рыбий хребет) (не говоря уже о хорошо известных Утке и Олене).

732

Каждому из боковых танцоров-катсин присущи, судя по всему, свой темперамент и характер. Как отмечалось выше, многие из них — «плохие» и много стегают хлыстами.

Судя по всему, с катсинами связано очень мало мифологических сведений. Нам удалось раздобыть несколько фрагментов легенд о Тсайаитиуви. Однако нам не получить ответы на такие, например, вопросы: «Почему имеется не четыре или шесть, а именно пять "боковых" шиван?», «Почему главными (линейными) танцорами являются катсины Утки, Акувы и Оленя, а не какие-нибудь другие пять?», «Почему перед танцем шиван всегда появляется именно Херута, а не, скажем, Навик?» и т.д.⁴⁷

О Гомайаваке в Санта-Ане нам известно очень мало. Говорят, что эти маски носили только знахари Орла. Нам не удалось ничего узнать о том, когда и при каких обстоятельствах их носят.

Каталог катсин

«Линейные танцоры»

Акува (см. рис. 18). Маска закрывает лишь лицо. Лицо — бирюзово-синее; борода сделана из выкрашенных в ярко-красный цвет волокон юкки. У цветка на лбу имеются два расположенных друг против друга красных квадрата и два синих квадрата. Говорят, что у другой танцевальной группы имеется маска Акувы с цветком подсолнуха на лбу. Во время танца Акува держит в правой руке трещотку, а в левой — веточку ели.

Олень (Dua'nyí) (см. рис. 15). На маске имеются настоящие олени рога; к рогам привязаны маленькие перья индейки. Ожерелье — из ели. Лицо и нос — зеленые, уши — красные, глаза — черные. Верхнюю часть маски опоясывает полоса из чередующихся красных и белых полукружий (облака); наверху маски — нетканый хлопок. Во время танца катсина Оленя держит в правой руке трещотку, а в левой — «палочку с перьями на ней».

Тсайаитиуви. У нас имеется прекрасный, в полный рост рисунок катсины Тсайаитиуви, сделанный местным художником (рис. 13). На нем надето ожерелье, состоящее из нескольких ниток бус, с

которых свисает украшение из большой круглой ракушки: его можно увидеть точ-
733

но над пупком. Кроме того, он носит связку из небольших разноцветных кусочков кукурузного початка. Связка спереди и сзади перекинута через правое плечо к левому боку. У основания его носа крепятся очень короткие черные перья индейки. О других деталях его костюма можно судить по рисунку.

Тсайаитиуви — это важный катсина⁴⁸. Он — единственный в Санта-Ане, о котором имеется легенда. Суть ее такова.

«Тсайаитиуви приходил в Белый Дом танцевать для людей. Девушки в него влюблялись. Молодые люди стали ревновать к Тсайаитиуви. Они решили его убить. Они пригласили его поохотиться с ними. Он согласился. Они пошли в старый лес. Там стояли засохшие деревья, а на земле лежали мертвые стволы. Парни сказали Тсайаитиуви, чтобы он пошел в лес и выгнал оттуда дичь, а они, оставшись на опушке леса, будут убивать выбегающих оттуда животных. Тсайаитиуви



Рис. 13. Катсина Тсайаитиуви

734

пошел в лес. Парни подожгли деревья со всех сторон и попытались сжечь Тсайаитиуви. Но он спасся. Они пытались убить его другими способами, но ему всегда удавалось спастись». Катсины Вайоки, Wai'osa (Утки). У нас имеются два рисунка этой маски, сделанных различными информаторами. Они почти точь-в-точь одинаковы за исключением того, что у одной из них на лбу имеются две змеи, тогда как у другой вместо змей имеются две геометрические фигуры. Первый, Вайока № 1, — это оригинальный рисунок местного художника-информатора, а второй, Вайока № 2, — это перерисованный белым художником рисунок аборигена. Нам не удалось объяснить различия между этими рисунками. Согласно нашим информаторам, имеется только одна маска катсины Утки. Естественно, ни одному из ху-

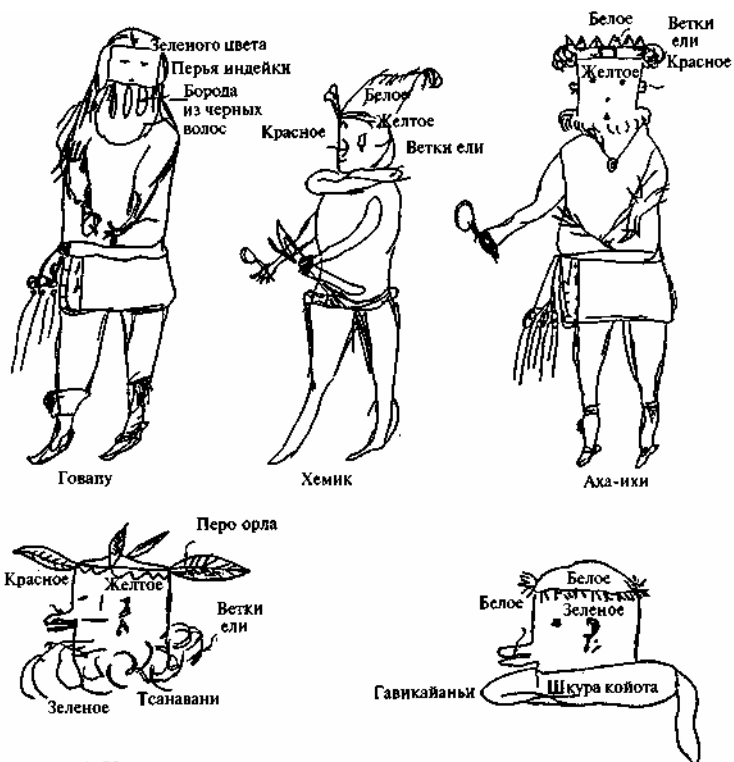
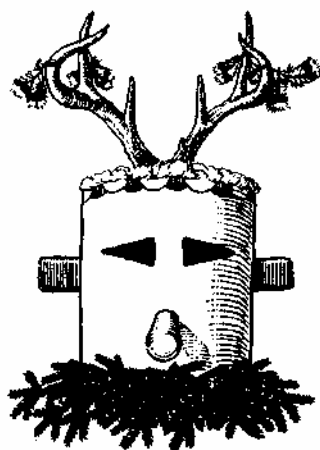
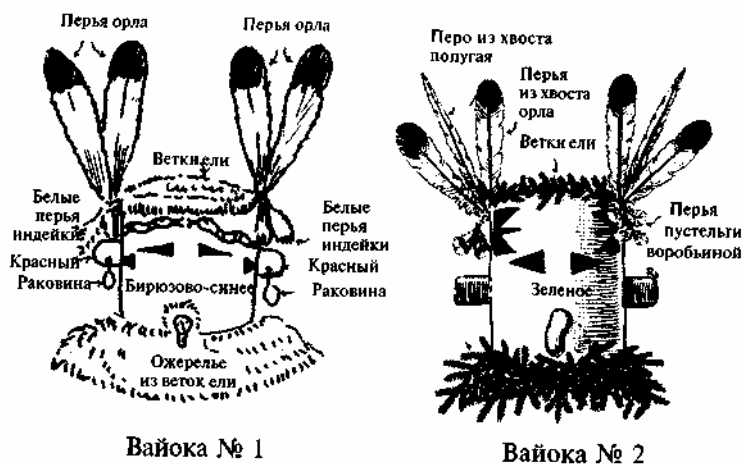


Рис. 14. Костюмы и маски катсин



Дуа'пу

Рис. 15. Маски катсин

726

дожников мы не могли показать рисунок другого и попросить объяснений, не нарушив при этом даваемого всем информаторам обещания хранить тайну.

Вайока № 1 (рис. 15) имеет еловое ожерелье и еловые веточки наверху маски. Змеи на лбу — красного цвета с узкими белыми полосками вокруг них. Выкрашенная в темно-красный цвет повязка из козлиной шерсти свисает на лоб с верхней части маски, а также наполовину прикрывает маску сзади. Серьги из ракушек принадлежат к типу, известному под названием вабуны <wa-B'unu> (см. Глоссарий). Лицо — бирюзово-синее, а нос, сделанный из стебля тыквы, выкрашен в черный цвет и усеян белыми крапинками. В основании носа имеется бахрома из выкрашенных в красный цвет очень коротких перьев индейки.

Вайока № 2 (рис. 15). Помимо того, что на лбу у этой маски имеются геометрические рисунки вместо змей, по обеим ее сторонам, наверху, вместо перьев белой индейки имеются перья воробьиной пустыли, а с каждой из сторон маски, наверху, имеется по перу из хвоста попугая между перьями из крыла орла. Говорят, что лицо полынно-зеленого цвета, а не бирюзово-синего, но может быть, что для обеих масок используется краска одного и того же вида. Однако говорят, что нос маски № 2 того же цвета, что и лицо.

Катсина Вайяака, Wai'уас. Это название не следует смешивать со словом «Wai'оса» (утка). Никакого перевода этого слова получить не удалось.

Также у нас имеются два рисунка этой маски, сделанных различными художниками-

информаторами. Оба они для публикации были реконструированы белым художником. Ваййак <Wai'yac> № 1 (рис. 16). Можно без колебаний идентифицировать птицу, изображенную на «кокошнике». Она изображена как попугай, но, возможно, это и кардинал. Короткие пушистые перья индейки свисают с каждой стороны деревянной «надстройки» над маской; на лоб свисают короткие пушистые перья орла. Вертикальная полоса посреди лица состоит из чередующихся красных и белых квадратиков.

Ваййак <Wai'yac> № 2 (рис. 16). Перья наверху деревянной «дощечки» <tablita>, или «кокошника», таковы: два пера из крыла орла, одно перо из хвоста попугая, шесть

737

коротких перьев индейки. По обеим сторонам «кокошника» расположены короткие пушистые орлиные перья. По периметру верхней части маски расположен ряд торчащих вперед и выкрашенных в зеленый цвет палочек, связанных черно-белой лентой. Глаза у змейки — черные; уши — красные с серьгами из ракушек. Вертикальная полоса посреди лица — черно-белая.

«Облака» — белые, очерчены черным контуром; «дождь» (вертикальные линии, спускающиеся с облаков) — черный. Вырезанная под прямыми углами Т-образная фигура в центре «кокошника» представляет собой отверстие. Над ним изображена радуга. Раскраска такова: горизонтальные линии — бирюзово-синие, вертикальные линии — красные, штриховка — желтая.

Опять-таки мы не можем объяснить наличие этих двух рисунков катсина-маски Ваййака, поскольку, согласно нашим данным, она должна быть только одна.

Этим завершается список линейных танцоров. Далее мы представим перечень боковых танцоров. A-ha-ihī⁴⁹, рис. 14.

Basi-ts («много волос»); держит в каждой руке по бичу; он бьет людей; одновременно приходит только один.

Batuyainako — женская катсина; маска закрывает только лицо; лицо синее, у маски нет бороды, как у большинства тех масок, которые закрывают только лицо; нижняя часть маски скрыта нитками белых бус; на макушках танцоры Батийайнако носят по два пера индейки.

B-raka («жаба») — в левой руке держит лук и стрелу, в правой — бич; приходит только один.

Ciwik — в левой руке держит лук и стрелу, в правой — бич; приходят двое.

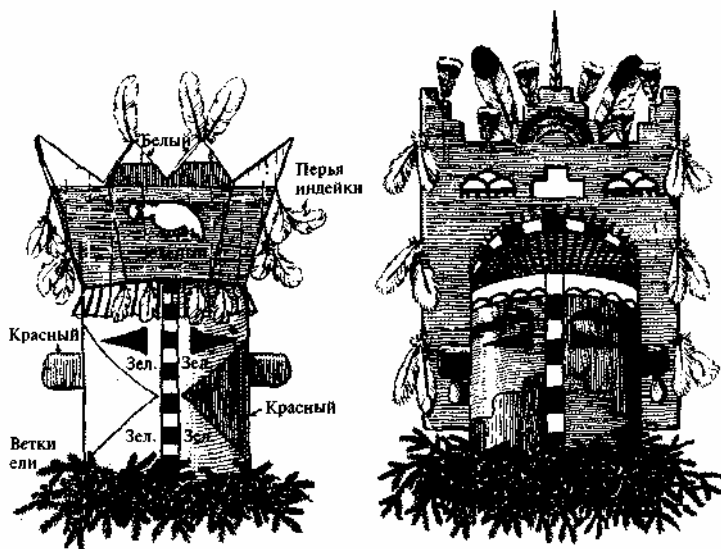
Скарануи («рыбий хребет») — лук и стрела в левой руке, бич — в правой; приходят двое.

Gawicanuī (рис. 14).

G'omaīuwōic (рис. 18); держит перья орла в левой руке, трещотку — в правой. Гомаййовик персонифицируются только знахарями сообщества Орла; приходят впятером. Как мы уже отмечали выше, нам неизвестно, как именно следовало бы классифицировать Гомаййовика — то ли как «бокового танцора», то ли как особую разновидность катсин.

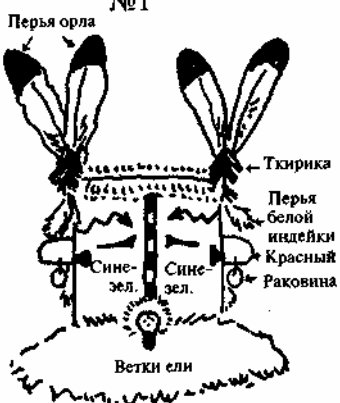
G'o-tcim (рис. 19). У нас имеются два прекрасных рисунка этой маски, представляющие вид спереди и сзади соот-

738

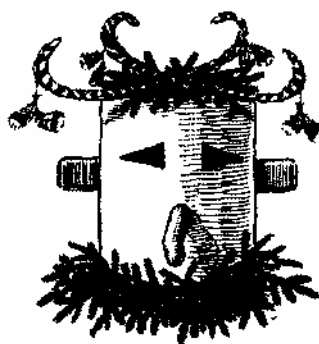


Ваййак
№1

Ваййак
№2



Навик
№2



Навик
№3

Рис. 16. Маски катсин

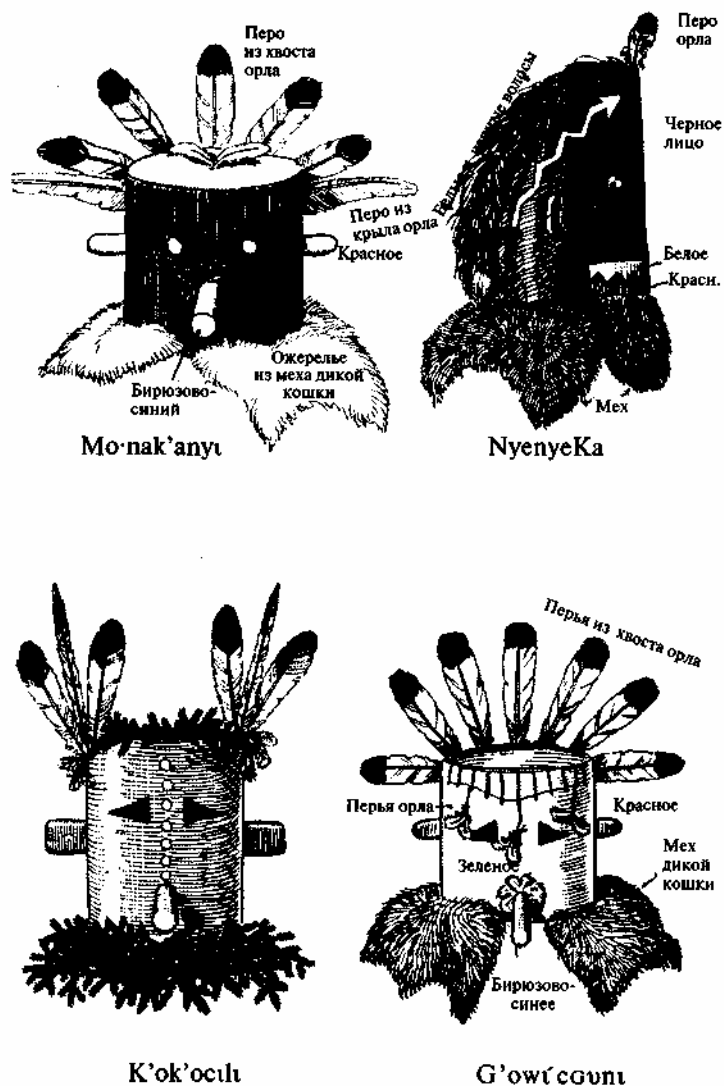


Рис. 17. Маски катсин

ветственно. Маску окружает «ореол» из перьев крыла орла. Наверху маски, с каждой стороны непосредственно над ушами, располагается по маленькому пучку свисающих перьев пустельги воробьиной с двумя короткими перьями орла и одним торчащим пером попугая. Над маской впереди имеется ряд выкрашенных в синий цвет тоненьких палочек. Уши — красные с коротким пером ястреба (ястреба с острыми голеньями, *Accipiter velox*, сри-уа по-кересански). Нос, короткий кусок стебля тыквы, покрыт белым птичьим пухом. Стоит заметить, что затылок этого катсины покрывают перья совы, обычно ассоциирующейся с колдовством.

Gowaru⁵⁰ (рис. 14).

G'owicouni («сине-зеленый») (рис. 17); имеет зеленые глаза (почти у всех катсин глаза черные); в левой руке носит лук и стрелу, а в правой — хлыст. Приходят вдвоем.

He-pnc («Хемес») (рис. 14).

Heruta (рис. 19, 20). Это очень важный катсина; он — хотканьи, вождь. Он имеется во всех кересанских пуэбло и всегда появляется в маскированном танце; приходит только один. Приносит с собой дубинку.

Nookoli — приносит маленькую елочку; их приходят двое. «Они стегают хуже, чем Ньеньека».

Ho-ho — приходят вдвоем, носят хлысты.

Кахекама («его орлиные перья») — носит орлиные перья в каждой руке; приходит один. «Он

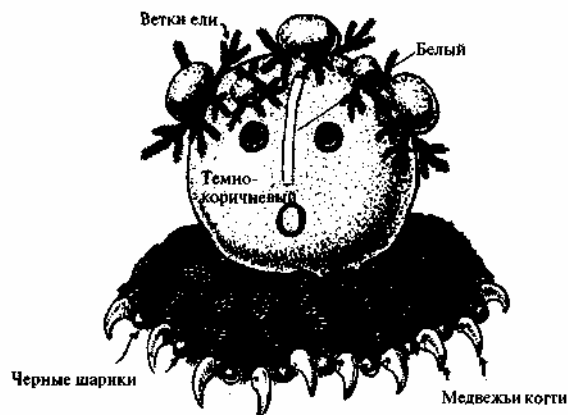
выглядит как Ваййак [катсина]».

Kokosili (рис. 17); носит молитвенную палочку в каждой руке; приходят вдвоем.

K6-tcmako («желтая женщина») - женский катсина; маска закрывает только лицо; маска точно такая же, как у катсины Акувы, за исключением того, что на лбу у нее нет цветка, а лицо желтое. Котсинако носит два длинных белых орлиных пера на макушке; они приходят группой вшестером или всемером; в каждой руке держат елочку.

Mekaitc («большой, высокий») (рис. 19). Это необычный тип маски. По форме она не цилиндрическая, но, судя по всему, довольно плотно прилегает к голове. С каждой стороны основания маски выступают синие «рога». Имеется большой «воротник» из шкуры дикой кошки и «борода» из шкуры буйвола (с шерстью на ней), на которой имеются маленькие пучки белого орлиного пуха. Полоса, пересека-

741



G6maiowac



A'cuwa (Kwinic)

Рис. 18. Маски катсин

ющая нижнюю часть лица, состоит из чередующихся черных и белых прямоугольников. Его глаза — это выступающие на лице черные шарики (на самом деле танцор смотрит через маленькие дырочки под этими глазными яблоками). Маленькие веточки перьев апачей (*Fallugia paradoxa*; по-кересански — a-tciti) с маленькими хохолками белого орлиного пуха на них выступают среди орлиных перьев, ореолом окружающих маску. Задняя часть головы покрыта совиными перьями, и

это примечательно, поскольку совиные перья обычно ассоциируются с колдовством.

Meḡinako — женский катсина, персонифицируется женщинами; в каждой руке имеет по веточке ели.

Mo-pakanyī («черный») (рис. 17); носит лук и стрелу в левой руке, хлыст — в правой; приходят вдвоем.

Na'nyida'nyī — носит лук и стрелу в левой руке, хлыст — в правой; «выглядит как G'otcinyī»; приходят вдвоем; «они злые».

Na'wic — у нас имеются три рисунка катсины Навика, один из которых представляет изображенную в полный рост фигуру.

1. Рис. 21. Рисунок фигуры в полный рост: лицо — бирюзово-синее; вертикальная полоса посреди лица состоит из чередующихся черных и белых квадратиков; говорят, что фигурки в нижней части маски (по одной — с каждой ее стороны) — это змеи; нос, стебель тыквы, — красный с крапинками на нем; в основании носа — короткие перья индейки; тело раскрашено в довольно темный серый цвет. Двое катсин Навика являются, судя по всему, боковыми танцорами; в каждой руке у них по молитвенной палочке.

2. Рис. 16: лицо — бирюзово-синее; молниевидная фигура с правой стороны лица — красная, а с левой — синяя; черная и белая вертикальная полоса посреди лица. К каждой стороне маски в ее верхней части прикреплено по два пера из крыла орла; в основании орлиных перьев с каждой стороны имеется маленький пучок из перьев пустельги воробьиной, а под ними — два коротких белых пушистых пера индейки. Нос, стебель тыквы, — черный с белыми крапинками; в основании носа - бахрама из черных перьев индейки (нос во многом такой же, как нос катсины Ваййоки, Утки). Глазные щели довольно узкие.

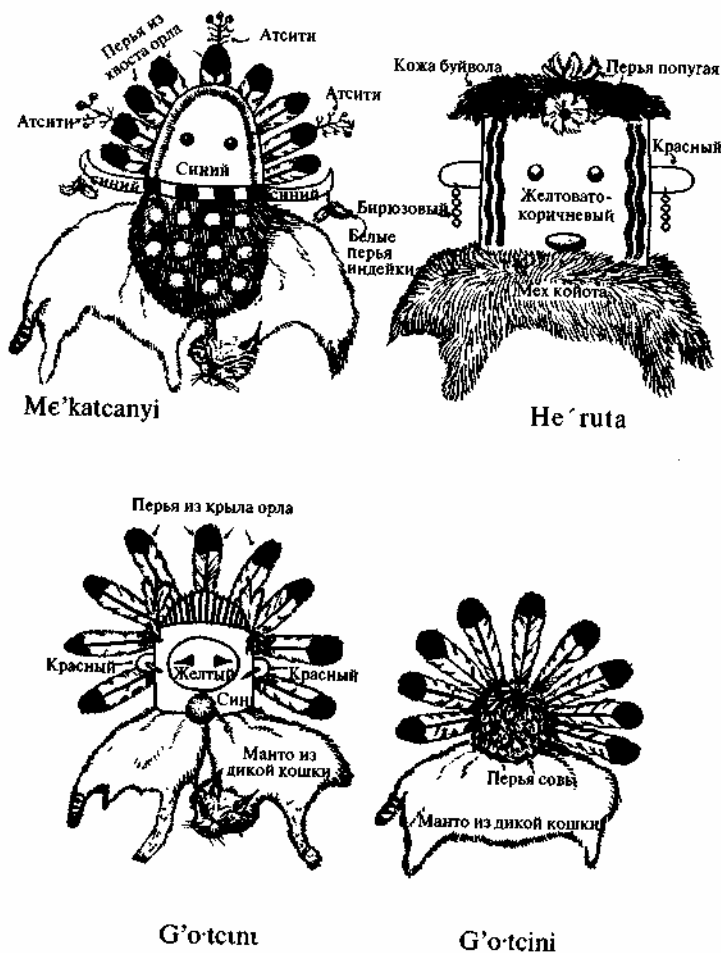


Рис. 19. Маски катсин

744

3. Рис. 16: лицо и нос — сине-зеленые; в верхней части — четыре пера из крыла индейки, с каждого из которых, около изогнутого конца, свисают два коротких пушистых пера индейки.

Насколько мы понимаем, должна существовать только одна разновидность маски Навика. Каждый из наших трех рисунков был сделан другим информатором. Стоит отметить, что № 1 и 2 довольно похожи, а № 3 довольно отличается от № 1 и 2.

Нъеньека (рис. 17). Мех, окаймляющий низ задней части маски, — это бело-черный скунсовый мех; «воротник» — из шкуры дикой кошки; борода — из какой-то (не удалось уточнить, какой именно) разновидности меха или кожи. Его глаза — выступающие из маски шарики; молния — белая, уши — красные, лицо — черное. На лицевой части маски нарисованы зубы. Нъеньека носит лук и стрелу в левой руке, а бичи — в правой; «он очень злой». Приходит только один. Нъеньека имеется во многих кересанских пуэбло и даже у зуньи⁵¹.

Саййатак. Ни одного рисунка этой маски достать не удалось. Двое появляются в качестве боковых танцоров; в каждой руке у них по бичу. Саййатак — это катсина, имеющийся также и в других кересанских пуэбло.

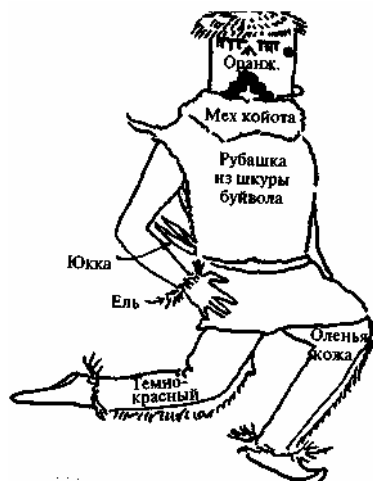
Тсанавани (рис. 14). Из некоторых рассказов явствует, что это название означает «злой», т.е. наделенный дурным нравом, однако в «данном случае оно приводится в качестве названия отдельного катсины. Никакой другой информации об этом катсине получить не удалось.

Иллюстрации масок и катет. Рисунки только масок или танцоров в костюмах и масках у нас имеются для большинства, но не для всех приведенных в нашем перечне катсин. Некоторые из этих рисунков

довольно примитивны (такие, как рисунки Говапу, Аха-ихи и Хемика). В некоторых случаях мы воспроизвели эти примитивные рисунки в том виде, в каком они имелись. Однако в других случаях наброски аборигенов были перерисованы компетентным белым художником, которому были известны фотографии и хорошие наброски масок катсин.

Автор этих строк давал указания художнику, который делал копии. К счастью, многие из набросков аборигенов были великолепными, и они, разумеется, были воспроизведены в том виде, в каком они были нарисованы индейским художником.

745



Ель

Рис. 20. КатсинаХеруты
Волосы из шкуры буйвола

ОРИГИНАЛЬНЫМИ НА-

бросками аборигенных художников являются следующие: Говапу, Хе-мик, Гавиканьи, Тсанаваньи, Аха-ихи, Навик № 1 и № 2, Gotcmi, Мекат-каньи, два рисунка Херу-ты, Акувы, Тсайаитиуви, Вайоки № 1.

Следующие рисунки были сделаны нашим белым художником, являясь реконструкциями набросков, сделанных индейскими информаторами: Ваййак № 1 и № 2, Вайока № 2, Диа-ньи, Монаканьи, Коко-или, Говикгуньи, Ньеньека, Навик № 3 и Гомаййавак.

Стили и модели масок. Имеются два типа масок: цилиндрическая, с плоским верхом маска, закрывающая всю голову, и маска, закрывающая только лицо. Хорошими примерами первого типа являются Навик и Кокоили; хорошим примером второго — Акува. Однако имеется несколько таких закрывающих всю голову масок, которые по своему виду настолько отличаются от цилиндрической маски с плоским верхом, что было бы ошибкой относить их к этому типу. Так, например, маска Мекатканьи⁵² своей формой чем-то напоминает конец яйца. И, разумеется, маска Гомайовика (Gomaïuwic) представляет собой особый тип⁵³. Еще один тип представляет маска Ньеньеки: главной отличительной чертой этой маски является то, что около лба она острокопечная, а потом, ото лба, она, изгибаясь, спускается вниз и назад, к затылку. Шов, проходящий вдоль этой плавной линии, замаскирован черным и белым мехом скунса⁵⁴. Однако эти маски представляют собой исключение: у нас имеется только по одной маске каждого типа. Можно сказать, что все девять десятых имеющихся в Сайта-Ане масок катсин принадлежат к выделенным нами двум большим типам. А среди них три четверти или больше масок принадлежат к

746

индейки

Ель

веннаяк» палочка

Кушак

ЦИЛИНДРИЧЕСКОМУ

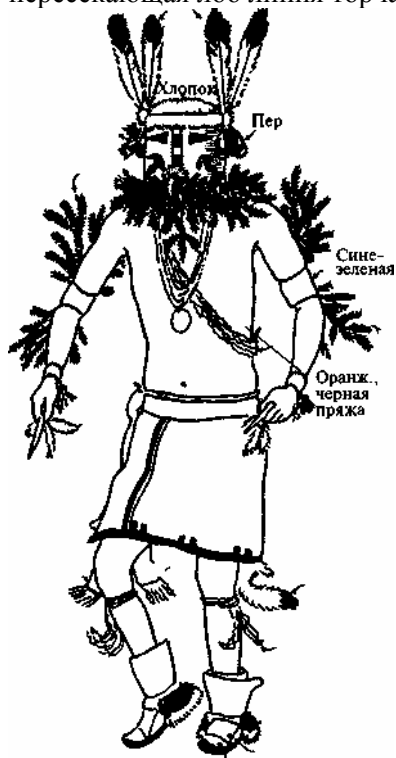
Перьяорла

типу масок с плоским верхом, а не к типу масок, закрывающих только лицо.

У цилиндрических масок с плоским верхом обычно имеется «воротник» из еловых веток, хотя у некоторых масок (или у одной — такой, как Гот-сини) имеется «воротник» из шкуры дикой КОШКИ. ЭТОТ «ВОРОТ-

Молит-ник» делается для того, чтобы скрыть нижний край маски и тем самым поддерживать иллюзию того, что маска является не маской, но настоящей головой. У масок этого типа обычно имеются черные треугольные глаза и выступающие уши — неизменно красные. Глаза на маске нарисованы, и у основания треугольника проделывается маленькая дырочка, чтобы танцор мог смотреть. У некоторых таких масок имеются загибающиеся книзу носы, которые почти всегда представляют собой тот конец тыквы, которым она крепится к стеблю. В верхней части многих этих масок

имеются кусочки нетканого хлопка или еловые ветки, а с боков — прикрепленные к маскам перья (например, у масок Навика или Кокоили). Однако у некоторых масок наверху имеются «надстройки»: у катсины Оленя — это крепящиеся к верху маски настоящие олени рога, у катсины Вайяка — тщательно отделанный и расписной «кокошник», а у катсины Готсини — пересекающая лоб линия торчащих кверху веточек.



Белый

Рис. 21. Катсина Навика

Лисий хвост

Оранжевая,

черная

пряжа

Черный и белый скунсовый мех

Красный

747

Единственные маски в Санта-Ане, которые закрывают только лицо, — это маски Акувы и различных женских ши-ван: Котсининако, Батиаинако и др. У этих масок имеются треугольные глаза и бороды, но ни носа, ни ушей у них нет. Верхнюю часть и боковые края маски танцор прикрывает своими собственными волосами; нижний край маски скрыт бородой, обычно изготавливаемой из волокон юкки или конского волоса; в бороде часто носят перья индейки. Перья носят на всех масках качин. Наиболее часто используются перья орла и попугая, но также носят и перья индейки, пустельги воробьиной и, возможно, некоторых других птиц. Готсини и Мекатканьи необычны тем, что в тыльной части своих масок они носят перья совы, которые почти всегда ассоциируются с колдовством.

Маски изготавливаются из кожи. «В старые времена, — говорили, — их делали из шкуры бизона». Теперь же их делают из коровьей шкуры (вероятно, за несколькими исключениями; к их числу, как мы подозреваем, принадлежат маски Гомайявика, которые, судя по всему, изготавливаются из какого-то податливого материала).

Открытие оросительной канавы

Вскоре после назначения новых должностных лиц главный «хозяин канавы» просит своего заместителя прийти вечером к нему (к главному «хозяину канавы») домой. Заместитель это делает. Оба должностных лица запасаются ломтями хлеба и сигаретами из оболочки кукурузного початка. Они покидают пуэбло и идут к холмам, расположенным примерно в миле восточнее Тамайи. Сначала они выкуривают свои сигареты. Потом они расходятся в разные стороны, отходя друг от друга на небольшое расстояние. Они молятся духам, управляющим водами земли, Тсиге Крови, — Водной Змее в частности и маййяни вообще, и предлагают им хлеб. Завершив этот обряд, они опять сходятся, и каждый возвращается к себе домой.

Когда «хозяин канавы» решает, что пришло время готовить канаву к будущему году, он собирает

всех должностных лиц на собрание в хотканитсу. Он говорит им, что в феврале им предстоит начать работы по обустройству канавы и что он собирается сказать людям, чтобы они приготовили

748

свои инструменты, заранее выполнили всякую другую работу с тем, чтобы быть готовыми начать работы по обустройству канавы. Он просит дапопа, чтобы и он тоже объявил об этом людям. После этого собрание закрывают.

На следующий день рано утром «хозяин канавы» обходит пуэбло, объявляя людям, что скоро начнутся работы на канаве и что каждый должен быть готов, когда они начнутся. За «хозяином канавы» следует губернатор, объявляющий то же самое.

Ближе к концу января «хозяин канавы» снова созывает должностных лиц на собрание в хотканитсу. На сей раз он говорит Масеви, что собирается попросить Кошаири, чтобы они «расчистили путь для работ на канаве». Предполагается, что на оросительной канаве живет много маййаньи. «Хозяин канавы» должен добиться того, чтобы до начала работ Кошаири удалили их оттуда с тем, чтобы им не нанесли вреда. Потом, после того, как канаву подготовят, Кошаири должны вернуть маййаньи в канавы с тем, чтобы было в изобилии воды и хорошего урожая. Масеви дает свое согласие и разрешение; то же самое делают и другие должностные лица. После этого «хозяин канавы» назначает дату, когда наваи сообщества Кошаири сообщит о том, что требуется его участие в подготовке канавы.

Вечером накануне этого дня «хозяин канавы» посылает гаотканьи к наваи сообщества Кошаири с сообщением о том, чтобы на следующее утро он ждал официального визита. На следующий день рано утром «хозяин канавы» и его заместитель, а также Масеви с Ойойеви встречаются в хотканитсе. Каждое из должностных лиц приносит с собой по четыре коротких пера из крыла орла, по четыре пера индейки, четыре пера утки и четыре пера желтой певчей птицы из Соноры (тсетсека). Два «хозяин канавы» дают свои перья Масеви. Майеро (главный «хозяин канавы») назначает день, когда Кошаири должны начать свою работу; работа людей должна, само собой, начаться через восемь дней после того, как примутся за дело Кошаири. Потом Масеви и Ойойеви идут повидаться с наваи сообщества Кошаири, взяв с собой все перья, которые они дают главе сообщества Кошаири; они сообщают ему дату, когда он должен приступить к своей работе. Потом Масеви и Ойойеви возвращаются в хотканитсу и отчитываются перед «хозяином канавы», а потом уходят.

749

С наступлением того дня, когда Кошаири должны приступить к работе, они собираются в своем церемониальном доме в Тамайе. Они начинают свою церемонию рано утром и продолжают ее до полуночи. Масеви посылает двоих говат-каньи, чтобы те в это время их охраняли. В полночь Кошаири выходят из своего дома в сопровождении одного гаот-каньи и идут к главному «хозяину канавы». Кошаири одеты в свои обычные одежды, но на каждой скуле у них имеются по две белые полосы, а на голове — маленький пучок из оболочек кукурузного початка. Они могут отправиться к канаве пешком или верхом — как им захочется. С помощью перьев из крыла гуся или канюка Кошаири, разместившись в начале канавы, начинают отгонять маййаньи. Для этого они подметают и вычищают перьями дно и стенки канавы. Кошаири, обращаясь к маййаньи, просят их выйти из канавы, «взяв с собой все те вещи, которые им дороги». Потом они спускаются в канаву и идут по ней примерно 5 миль, по дороге отгоняя духов. По окончании этой церемонии Кошаири и сопровождающий их в качестве охранника гаотканьи возвращаются в дом Кошаири в Тамайе. Этим церемония Кошаири заканчивается, и они и говатканьи могут, если хотят, возвратиться в Ранчитос.

За четыре дня до того как люди начнут работать на канаве, «хозяин канавы» и губернатор обходят два хутора Ранчитос и оповещают людей о том, что через четыре дня начнутся работы. В это же время губернатор посылает на хутора «капитана», которому вменяется в обязанность привести в Тамайю четырех юношей, чтобы они, пока будут продолжаться работы на канаве, стояли на страже и караулили. Если достаточного количества добровольцев послужить в этом качестве не наберется, то губернатор их назначит.

Ночью накануне начала работ «хозяин канавы» и губернатор снова обходят хутора и сообщают людям, что завтра начнутся работы на канавах. Четверых мужчин, которым предстоит отправиться в Тамайю, губернатор приглашает к себе домой, чтобы дать им инструкции. Он говорит им, что они должны обойти все пастбища, на которых пасется принадлежащий жителям Санта-Аны скот; ежедневно в течение четырех дней им нужно будет отправляться в направлении одной из сторон

света и следить за тем, чтобы скот не украли. Никаких связанных с этим ритуалов нет; это совер-

750

шенно секулярное дело. Губернатор назначает одного «капитана», чтобы тот утром разбудил поваров, другого — чтобы тот созвал людей к завтраку и третьего — чтобы он вывел людей к канаве. Кроме того, ночью, накануне того, как должны начаться работы на канаве, Масеви отправляется к драйкатси и по поручению «хозяина канавы» говорит ему, что на следующее утро начнется работа на канавах. Драйкатси отвечает, что это хорошо, и велит Масеви сказать людям, чтобы они работали слаженно, без трений и т.д.

На следующий день рано утром все мужчины и юноши собираются у нижнего конца канавы, где должны начаться работы. Когда все они соберутся, «хозяин канавы» и его заместитель, губернатор и его заместитель и Масеви с Ой-ойеви поднимаются на берег. «Хозяин канавы» обращается к людям с речью, рассказывая им о том, как нужно работать. Он скажет о том, что они должны помогать друг другу, что они не должны испытывать друг к другу недобрых чувств, что они собрались для того, чтобы подготовить канаву, и т.д. Потом к ним обращается губернатор и говорит по сути то же самое, но вдобавок замечает, что он надеется, что Бог-Царь <исп. Dios Rey> им поможет. Затем Масеви произносит довольно длинную речь — от имени и драйкатси-касики, и самого себя. После этого «хозяин канавы» отправляет людей на работу; заместитель берет в правую руку лопату так, чтобы его большой палец пересекал указательный, образуя знак креста, говорит: «Бог» <исп. Dios> и опускает лопату вниз. Затем он отмеряет участки канавы по два шага в длину каждый и определяет каждому его участок. Люди работают весь день, делая в поддень перерыв на обед. Вечером, сразу же после того, как мужчины кончат работать, «хозяин канавы» и его заместитель спускаются в канаву, рассыпают молитвенную муку для духов и просят их отдохнуть до утра. На следующее утро перед тем, как люди начнут работать, они опять рассыпают молитвенную муку для духов и просят их вернуться назад на работу. То же самое будет проделываться каждое утро и каждый вечер. Духи помогают людям в работе.

Когда работа будет уже почти окончена, «хозяин канавы» скажет Масеви и Ойойеви, чтобы Кошаири совершили свою церемонию для открытия канавы. С этой целью Масеви посылает Кошаири в Тамайю, выбрав двоих говат-

751

каньи, которые должны отправиться с ними в качестве охраны. Дело устраивается таким образом, чтобы Коша-ири завершали свою церемонию к тому времени, когда люди кончат работать на канаве. Вечером, после окончания работы на канаве и после того, как Кошаири завершат свою длившуюся весь день церемонию, двое Кошаири в сопровождении гаотканьи покинут Тамайю и отправятся на оросительную канаву. Они возьмут с собой молитвенные палочки тсивапаткраньи (они были сделаны из перьев, которые дал им Масеви), перья из крыла гуся или канюка и маленькую клону (глиняную бутылку) со знахарской водой. По дороге они пройдут через Ранчитос и разбудят (потому что уже довольно поздно) двоих «хозяев канавы» и Масеви с Ойойеви, которые проводят Кошаири до канавы. Каждое должностное лицо берет с собой лопату и вилы, а Масеви и Ойойеви, кроме того, берут луки и стрелы, находящиеся в колчанах за спиной. Они отправляются к канаве; впереди идут Кошаири. Должностные лица не проходят весь путь до начала канавы, но останавливаются ниже, примерно в миле от ее начала. А вот Кошаири идут к началу канавы. Прежде всего они выливают из своей бутылки знахарскую воду, а потом открывают шлюзы, чтобы вода могла потечь из реки. Потом они отправляются в путь вдоль канавы, вниз по течению, и примерно через каждую милю на каждом берегу канавы оставляют по одной молитвенной палочке и по одному тсивапаткраньи. Когда Кошаири встречают «хозяина канавы» и военных жрецов, они останавливаются, разговаривают и курят. Наваи сообщества Кошаири возвращает тсиваткраньи Масеви⁵⁵, который отдает «хозяину канавы» принадлежащие ему тсиваткраньи. Наваи сообщества Кошаири обращается к Масеви: «Теперь я перепоручаю тебе канаву и заботу о ней. А впоследствии тебе придется заботиться о канаве и об обитающих в ней маййаньи, как если бы ты заботился о своем собственном народе, и кормить их так, как ты кормишь свой собственный народ». Потом наваи сообщества Кошаири возвращает тсиваткраньи Масеви и говорит ему, что все Кошаири в Тамайе послали свой привет (они говорят «друвикатсе») им и всему народу, и говорит людям, чтобы они заботились о канаве, как если бы то был их собственный народ.

752

Потом они отправляются в путь вниз по течению воды в канаве. Впереди идут Кошаири, а за ними — говатканьи, Масеви и Ойойеви, а потом — «хозяин канавы» и его заместитель. Они

осматривают канаву с тем, чтобы в ней не оставалось ничего неубранного, и вытаскивают своими вилами мусор. Кошаири идут впереди; у нижнего конца канавы они кладут свою последнюю молитвенную палочку и пучок из перьев. Потом они возвращаются в свой дом в Тамайе, где все еще заседает сообщество. Масеви велит говатканьи отпустить Кошаири по их возвращении в старый пуэбло. Они отпускают также и юношей, которые стерегли скот, и позволяют им вернуться домой. Затем говатканьи возвращаются в Ранчитос и отчитываются перед Масеви.

На следующий день «хозяин канавы» собирает собрание всех взрослых мужчин. Сначала к ним обращается Масеви. Он говорит им, что наваи сообщества Кошаири и все члены его сообщества послали им повавикатси (возможно, лучше всего перевести это слово как «приветы») и велят им заботиться о канаве, содержать боковые канавы в чистоте и т.д. Когда Масеви закончит свою речь, начнет выступать «хозяин канавы», который скажет по сути то же самое. По окончании речи он их отпускает, и собрание завершается.

Во время работ по обустройству канавы «хозяин канавы» полностью всем распоряжается; если в это время кто-нибудь захочет покинуть пуэбло, то для этого ему нужно будет получить разрешение «хозяина канавы».

Каждый день — и утром, и вечером, — пока пользуются канавой, Масеви, Ойойеви и «хозяин канавы» и его заместители должны кормить духов канавы. Приходя утром на канаву, они с молитвой рассыпают петану для маййаньи, а вечером они просто бросают за дверь несколько кусков хлеба.

Соревнования с эстафетной палочкой: a-tcawaiyl

Этот беговой ритуал обычно проводится, когда, готовясь устраивать танец, собирают ветви тополя трехгранного. Происходит он, например, так.

Утром 24 июня, в день Иоанна Крестителя, по приказу Масеви гаотканьи поднимается на крышу кивы Бирюзы и

753

оттуда громким голосом созывает всех должностных лиц на собрание, которое будет проведено в этой киве. Когда они соберутся, Масеви, обращаясь к ним, говорит, что настал день святого Иоанна и что в честь него они проведут церковную службу и устроят танец. Масеви велит «младшим должностным лицам» («капитанам», младшим фискалам) обойти пуэбло и объявить людям, что в честь святого Иоанна будут проведены церковная служба и танец и что они должны подготовиться, вымыть головы и т.д. Завершив собрание должностных лиц, Масеви собственной персоной проходит по улицам, объявляя народу о предстоящих церемониях и призывая их подготовиться. Скоро настанет время проводить службу в старой римско-католической миссии. Фискалы созывают людей в церковь, где в честь святого Иоанна пономарь проводит по-испански молитвенную службу.

После службы Масеви снова обходит поселок, говоря людям, чтобы они позавтракали и приготовились к танцу. И снова гаотканьи по приказу Масеви поднимается на крышу кивы Бирюзы и созывает всех должностных лиц на собрание, которое будет проведено в киве Бирюзы. На этом собрании Масеви «говорит о танце». Если он хочет, чтобы был проведен бег с эстафетой, то сообщает об этом должностным лицам. Они «говорят об этом» и, как правило, одобряют это предложение. Потом Масеви посылает младших должностных лиц в пуэбло, чтобы они созвали всех мужчин и юношей, которые должны будут собраться на крыше кивы Бирюзы и принести с собой свои кильты для танцев (ho-tsinyi). Некоторые мужчины приносят женские пояса, hd'tistya'nyí, которые они вместе со своими набедренными повязками носят вместо кильтов для танцев.

Когда на киве соберутся все мужчины и юноши, Масеви скажет им, что у них состоится аткавайи и что к ним нужно подготовиться. Пока бегуны раскрашиваются и одеваются, Масеви готовит эстафетные палочки. Они изготавливаются из k'anuyí <можжевельника> (*Juniperus mono-sperma*). Длиной они примерно с большой палец мужчины или чуть длиннее. Закончив их делать, Масеви раскрашивает их f-p^{ictca} (белой глиной). Бегуны разделяются на две группы: одна берет старт от кивы Бирюзы, а другая — от кивы Тыквы. Однако все бегуны одеты одинаково: на них

754

только набедренные повязки и либо кильт для танцев, либо женский пояс; их тела и руки обмазаны белой глиной; на левом плече и на правой стороне бедра у них имеются колокольчики от повозок и связки раковин (*Oliva litterata*, называемые по-кересански «стирина»); на ногах у них ничего нет. Приготовившись, бегуны спускаются на землю и собираются на северной стороне кивы Бирюзы.

Масеви подает им сигнал к старту. Обе команды бегут к западу⁵⁶; члены каждой команды, перехватывая свою соответствующую Dawak (эстафетную палочку), ее подбрасывают. Бегуны, когда они бегут, «воят, как шиваны и Коша-ири». Несколько говатканы сопровождают бегунов в качестве стражников.

Они добегают до тополей. Пока одни бегуны собирают ветви тополя трехгранного, другие члены команды поворачивают эстафетные палочки в обратную сторону и начинают бежать к пуэбло. По мере их приближения женщины выносят чаши с водой и ставят их на землю недалеко от той дороги, которую должны пересечь бегуны по пути в пуэбло. Потом они бегут к северу, потом — к западу, а потом — к югу, обегая весь пуэбло. Потом они вбегают в деревню и направляются к площади; ее они обегают четыре раза. Перед пробегающими мимо бегунами женщины ставят чаши с водой. Обежав площадь в четвертый раз, бегуны пересекают финишную линию⁵⁷. Потом они расходятся в разные стороны; каждая команда идет в свою киву. Каждая группа забрасывает свою Dawak на крышу кивы; оттуда через отверстие люка она падает вниз. «Если вам повезет, Dawak упадет внутрь с первого раза». Масеви ждет внутри кивы Бирюзы; Ойойеви — внутри кивы Тыквы. Входя, они получают эстафетные палочки⁵⁸. Бегуны идут в кивы за своими эстафетными палочками. Если какой-нибудь женщине захочется, она может поставить свою чашу на крышу одной из кив и плеснуть воды внутрь, одновременно крича hehehe'o («кересанский язык»). Военные жрецы отпускают бегунов и велют им расходиться по домам и готовиться к танцу. Цель этих соревнований - «вызвать шиван. Шиваны имели обычай бегать с Dawak⁵⁹, а проигравшим приходилось расплачиваться дождем». О женщинах, обливающих бегунов водой, говорили как о шиванах-ma-sitca; их обряд «помогает принести дождь».

755

Лове

Ao-we — это танец, исполняемый для того, чтобы «принести урожай». Нам не удалось узнать перевод этого термина, который иногда слышится как o-we. Танец, согласно одному информатору, проводится во второй половине января или в начале февраля, т.е. перед тем, как люди вернутся в Ранчи-тос, завершив свое временное пребывание в Тамайе. Однако, согласно одному информатору, в 1936 г. этот танец проводился вечером в субботу накануне пасхального воскресенья. На основании немногочисленных доступных данных могло бы показаться, что эта церемония тесно связана с Пасхой.

Танец Аове проводится ночью в Тамайе, в кивах. В нем принимают участие и мужчины, и женщины. Они надевают свои «лучшие одежды», т.е. они надевают не особый церемониальный костюм, но обычные платья, рубашки, брюки — новые и самого лучшего, которое только может у них быть, качества. На ногах у них — мокасины (ботинки в кивах разрешается носить только в день праздника в честь святой Анны, 26 июля). На танец людей созывает Масеви, и он проводится под его руководством. Мужчины и женщины собираются в соответствующих кивах. Когда все приготовятся, кива-группа Бирюзы приходит в киву Тыквы и танцует для группы Тыквы, после чего они возвращаются в свою собственную киву. Потом кива-группа Тыквы идет в киву Бирюзы и там танцует. Подобным образом кива-группы переходят из одной кивы в другую до тех пор, пока танец не завершится, — ночью или рано утром.

Во время танцев танцоры образуют два круга; один, внутренний, круг состоит из женщин, а внешний круг — из мужчин. Танцоры стоят лицом к центру кивы; во время танца они поют. Шаг танца — медленный: танцоры делают шаг вперед, а потом отступают на шаг назад, передвигаясь то назад, то вперед. «Во время танца они делают такие движения, как если бы они сажали и мотыжили кукурузу и дыни».

Оава

Слово Daba на европейские языки не переводится. Да и его кересанское значение в точности неизвестно. Группа качина-танцоров Букавы-Акувы называется Daba. Также и

756

танец называется Daba. Можно предположить, что эта танцевальная группа качин и сам танец называются Daba потому, что танец или исполняется танцевальной группой Букавы-Акувы, или проходит под ее руководством. Однако, судя по всему, дело не в этом; танец проводится под руководством сообщества Орла. Неясно, как соотносятся между собой группа Букавы и танец Daba (если они вообще как-то друг с другом соотносятся). Я не могу припомнить ни одного случая употребления термина «Daba» в каком-нибудь другом пуэбло. Один информатор сказал, что танец Daba можно назвать (или считать) танцем Аха-ихи⁶⁰.

Отвечает за танец Daba знахарское сообщество Орла, но в нем может принимать участие «всякий,

кто хочет». Он проводится осенью, обычно в сентябре, и, как правило, в Тамайе, хотя время от времени его могут проводить и в Ранчитос. Согласно одному информатору, цель этого танца — «дать созреть урожаю», тогда как, по мнению другого информатора, этот танец является «благодарением за урожай». Перед началом танца его участникам необходимо очищать свой организм рвотой.

В танце Daba принимают участие и мужчины, и женщины. Мужчины одеты так же, как и во время танца в честь престольного праздника 26 июля — за исключением того, что они носят деревянные доски-«кокошники» <исп. *tablita*, «дощечка»> (кересанское наименование — oDaiDyuwisti), которые женщины носят во время танца в честь престольного праздника. Кроме того, они надевают «воротник» из еловых веточек, а на левую ногу, непосредственно под коленом, привязывают погремушку из панциря черепахи. Женщины тоже одеваются так же, как и во время престольного праздника, за исключением того, что на спинах у них имеются белые хлопчатобумажные накидки-манты, и они надевают также мокасины и ноговицы.

Участвующие в танце Daba мужчины и женщины приходят на площадь вместе; мужчины — одной шеренгой, лицом к задней стороне площади, а женщины — в такой же шеренге позади мужчин справа от них. Дойдя до площади, на которой им предстоит танцевать, они останавливаются, и мужчины поворачиваются на 90° направо; теперь они стоят в ряд, бок о бок, лицом к женщинам.

Жен-
757

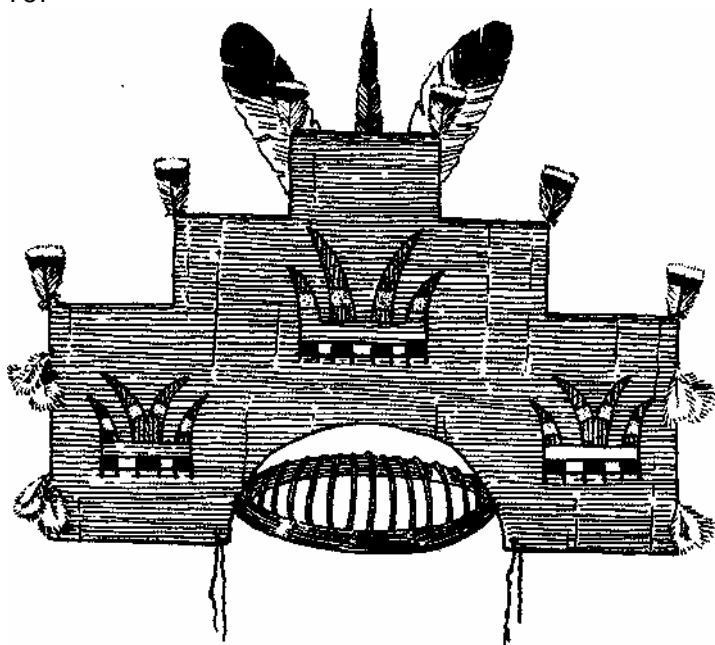


Рис. 22. «Кокошник» мужчины, надеваемый во время танца Daba (с рисунка аборигена)
щины на коленях стоят в ряд лицом к мужчинам. Пока мужчины танцуют и поют, женщины отсчитывают такт, причем каждая женщина проводит по оленьей лопатке вверх и вниз зазубренной палочкой, один конец которой женщина держит в руках, тогда как другой ее конец опирается на выпуклую поверхность полой половины *тыквы*⁶¹ (или кабачка?), лежащей на земле. Здесь нет отдельного хора с барабаном, как в «кукурузном» танце; мужчины-танцоры поют сами. Женщины не поют и не танцуют; они только аккомпанируют мужчинам игрой на оленьей лопатке, по которой они проводят зазубренной палочкой. Танцует только одна группа. Не удалось установить, каким образом к участию в танце отбирают мужчин и женщин: «Танцует всякий, кто хочет», — заявляют информаторы, и это, вероятно, все, что по этому поводу можно сказать.

758

Хахабо

Никакого перевода термина «h'a-h'a-bo» получить не удалось⁶². Он используется для обозначения как качина-группы Квиника-Хакавы, так и танца. Однако связь (если она вообще имеется) между этой танцевальной качина-группой и танцем Хахабо неясна. В танце может участвовать «всякий, кто хочет». Неясно, руководит ли знахарское сообщество танцем Хахабо, как и танцем Daba. Танец Хахабо проводится в старом пуэбло, в Тамайе, в феврале, перед тем, как люди вернутся в свои дома и фермы в Ранчитос. Танец проводится для того, чтобы при подготовке к весеннему севу «смягчить и увлажнить землю».

В нем принимают участие и мужчины, и женщины; мужчины стоят в одном ряду, а женщины — в другом, позади них. И мужчины, и женщины поют и танцуют; нет ни отдельного хора, ни барабана. Мужчины одеты так же, как и во время танца Daba, — за исключением того, что вместо «кокошника» (tablita) у каждого мужчины имеется по два пера из хвоста орла, стоящие торчком с каждой стороны головы; перья закреплены с помощью кожаной ленты, которая раскрашена в сине-бирюзовый цвет; она обматывается вокруг головы. «Перья торчат наподобие [перьев] на катсинах Вайоки [Утки]». Женщины одеты как во время танца Daba.

Танец ткаквен

«Ткаквены были катсинами⁶³. Давным-давно произошло извержение вулкана, лава которого сожгла весь мир. Масае-ви позвал шиван пролить на вулкан дождь и погасить пожар. Но это привело лишь к тому, что он изверг еще больше лавы. Поэтому Масаеви попросил ткаквен потушить пожар, но, делая это, они опалили свои волосы и сожгли свои ресницы. [Жители Санта-Аны и, возможно, других кере-санских пуэбло] называют ткаквенами негров, потому что у них волосы такие же, какие были у ткаквен после того, как они опалили свои волосы».

Танец ткаквен обычно проходит во время Рождества, но его могут проводить также и в другое (неуточненное) время. Когда танец ткаквен проводится в Рождество, танцует только одна группа. В нем может принимать участие всякий

759

(т.е. всякий мужчина; женщины танец ткаквен не танцуют). Костюм ткаквены чем-то похож на костюм Тсамахийи (см. рис. 33) за исключением того, что у него нет «солнца» на животе, скальпа, кремниевого ножа, каменных погремушек и okast. В левой руке танцор-ткаквена держит лук и стрелу, а в правой — трещотку (хотя в левой руке вместо лука он может держать два листа юкки). У этих танцоров имеются погремушки из черепахового панциря и оленьих копыт. Те из персонифицирующих ткаквен мужчин, у которых волосы длинные, носят на груди большое ожерелье оранжевого цвета, а у тех, у кого волосы короткие, этого нет. Причину этого различия установить не удалось. Иногда персонификаторы ткаквен носят меховую шапку, которую подпаливают для того, чтобы она представляла опаленные волосы ткаквен; на этой шапке могут быть нарисованы белые ресницы.

Танцоров ткаквен хор не сопровождает; они поют сами. У танцоров лидера нет. Масаеви выводит их утром (если они появляются днем), делая для них дорогу.

Праздник в честь святой Анны

Святую Анну, небесную покровительницу Тамаи, ежегодно чествуют в ее «день», 26 июля, мессой в римско-католической церкви в пуэбло и танцем на площади.

Вечером дня празднования святого Петра (26 июня), после окончания тех торжеств, которыми был отмечен его день, Масаеви созывает всех должностных лиц на собрание в хотканису. Когда они соберутся, он обращается к ним с речью, суть которой в том, что они готовы начать приготовления к празднику в честь святой Анны; около 1 июля они начнут репетировать песни в честь этого события. Масаеви выбирает двоих гватканьи и велит им на следующий день рано утром пойти к главам двух сообществ Сикаме (Квини-ка и Квиника-Хакавы) и оповестить о том, что репетиции песен начнутся 1 июля. Затем Масаеви завершает собрание.

На следующий день рано утром один гаотканьи идет в дом наваи одного сообщества Сикаме, а другой — в дом другого. Придя в дом наваи, гаотканьи говорит: «Гаотси-на!» (приветствие). — «Rawae [хорошо], ткокойа [садись]», — отвечает наваи. Гаотканьи садится, но вскоре встает и идет к наваи, пожимает ему руку и снова говорит:

760

«Гаотсина!» Наваи снова отвечает: «Rawae! ткойя⁶⁴». Потом гаотканьи садится на пол на одеяло (или на маленькую скамеечку примерно в три дюйма высотой наподобие тех, которыми люди пользовались в то время, когда они ели на полу). «Я пришел сказать тебе как главе такой-то кивы, что Масаеви объявил о том, что репетиция песен в качестве подготовки к празднику в честь святой Анны начнется 1 июля, и он послал меня сообщить тебе об этом», — так (по сути дела) говорит гаотканьи, обращаясь к наваи. «Нете [очень хорошо], wi-e [благодарю тебя]», — отвечает наваи. «Все должностные лица сказали тебе и членам твоего сообщества "павикатсе повавикатсе"⁶⁵», — говорит гаотканьи наваи. Потом гаотканьи встает и говорит: «Сроеkosa konvu» [я должен уйти]». Он пожимает руку наваи, говоря: «Дру-викатсе [до свидания]». — «Neme Tsets'e [и тебе того же]», — отвечает наваи. Когда он собирается выйти в дверь, гаотканьи говорит: «Рава [хороший] сайтко [день] пааитра [желаю или надеюсь]». Потом он уходит и, придя к Масаеви или Ойойеви, докладывает.

Первая репетиция песен происходит в Тамайе вечером 1 июля. После ужина Масеви посылает гаотканьи в дома глав сообществ Сикаме, чтобы попросить их оправиться в их соответствующие церемониальные дома. Он посылает в пуэбло и другого гаотканьи, чтобы он созвал на репетицию *всех* мужчин и мальчиков (которым достаточно лет). Члены кивы Бирюзы отправляются в церемониальный дом Сикаме Квиника-Хакавы; члены кива-группы Тыквы отправляются в церемониальный дом сообщества Сикаме-Квиника. Когда они все соберутся, Масеви и наваи сообщества Сикаме Квиника-Хакавы обращаются к кива-группе Бирюзы; Ойойеви и наваи сообщества Сикаме-Квиника — к группе Тыквы. Они сообщают людям, что теперь собрались репетировать песни для танца в честь святой Анны, и говорят о «том, как это будет». По окончании репетиции Масеви, Ойойеви и главы групп Сикаме снова обращаются к своим соответствующим кива-группам, призывая их постараться и выступить как можно лучше. После репетиции первого вечера, которая проводится в старом пуэбло Тамайи, люди возвращаются к себе домой в Ранчитос. Там репетиции продолжаются ночью в домах, выбранных Масеви, до 13 июля, за день до праздника

761

Кочити, проводимого в честь их святого покровителя, Бо-навентуры. Вечером 13 июля, по завершении репетиции пения, Масеви отпускает их всех до вечера 22 июля, когда они начнут четырехдневную репетицию. Масеви говорит им, что они могут, если хотят, петь. «Не забудьте песни», — наставляет он их. Главы сообществ Сикаме также обращаются к своим соответствующим группам, говоря им то же самое. Потом они расходятся.

Вечером 20 июля Масеви собирает всех должностных лиц на собрание. Обращаясь к ним, он говорит, что уже почти настало время для праздника в честь святой Анны. Он говорит им, что он и Ойойеви решили попросить Кошаири (или Кви-райну⁶⁶) помочь им и что начиная с утра 21 июля до вечера 26-го все люди будут находиться в распоряжении Кошаири (или Квирайны). Масеви посылает гаотканьи сказать наваи сообщества Кошаири⁶⁷, чтобы на следующий день с раннего утра он поджидал Масеви и Ойойеви в церемониальном доме Кошаири в Тамайе. Затем Масеви закрывает собрание.

Рано утром 21 июля Масеви и Ойойеви приходят в дом Кошаири в Тамайе. Они стучат и входят. Их принимает наваи сообщества Кошаири. Масеви по всей форме⁶⁸ просит Кошаири помочь в проведении праздника. Он, разумеется, дает свое согласие.

Люди, которые собираются принимать участие в церемонии — или как певцы, или как танцоры, - 22 июля идут в старый пуэбло Тамайи. В конце этого дня, незадолго до ужина, Кошаири обходят пуэбло; к левой стороне головы каждого танцора они привязывают кусок оболочки кукурузного початка либо один или два пера из хвоста ho-o-ka (траурного голубя)⁶⁹; какое-то время танцор это носит, а потом снимает и вешает у себя дома. Масеви и Ойойеви объявляют, что вечером после того, как Кошаири выйдут во второй раз, состоится репетиция танцев. Репетируют танцы в кивах: каждая группа — в своей собственной киве. По окончании репетиции танцев снова репетируют песни. На эту репетицию могут, если хотят, оставаться и танцоры. Таким образом танцы и пение репетируют на протяжении четырех вечеров подряд начиная с 22 июля.

Вечером 24 июля, обычно после репетиции танцев, наваи сообщества Кошаири выбирает по два человека от каждой кивы, которым предстоит отправиться в горы для

762

сбора еловых веток для костюмов танцоров. Для сопровождения их Масеви выбирает одного гаотканьи. Прежде чем тронуться в путь, он приходит домой к Кошаири, чтобы получить указания. Наваи сообщества Кошаири говорит им, чтобы они держались вместе и что гаотканьи будет их охранять. Он дает гаотканьи один тсивапаткранны (пучок молитвенных перьев), чтобы тот вручил его маййаньи скайвайотъеньи (духам) гор. В этот вечер они садятся верхом на лошадей и отправляются в горы — обычно в горы Хемес, но иногда они идут и в горы Сандиа.

На следующий день рано утром они прибывают в горы, где начинают собирать еловые ветки. Сначала только один гаотканьи подходит к ели и обращается к ней. Он говорит: «Позволь йаньи (силе, благословиению) духов снизойти на пуэбло вместе с еловыми ветвями; пошли им 26 июля дождь, чтобы во всем мире рос урожай. Пусть праздник пройдет благополучно и т.д.» В завершении он говорит: «Я [называя название клана]». Он распыляет петану (молитвенную муку) в шести направлениях, дует на тсивапаткранны и привязывает его к ветке дерева. Затем он возвращается к остальным, и они начинают собирать ветки.

Закончив их собирать, они сходятся для завтрака и краткого отдыха. Потом они отправляются домой. В начале гаотканьи выходит вперед, делая для них хиййаньи (дорогу из сакральной муки).

Они возвращаются днем и обычно входят в пуэбло с пением⁷⁰. Они приносят еловые ветки в церемониальный дом Кошаири; наваи их принимает и, чтобы они могли войти, делает для них ведущий к двери хийяньи. Они раздают еловые ветки и садятся обедать. По окончании обеда наваи сообщества Кошаири их отпускает; он благодарит их за то, что они принесли еловые ветви, и просит майяньи дать им свое благословение.

Утром 25 июля Масеви и Ойойеви обходят деревню, объявляя о наступлении дня Сантьяго. Они говорят людям, чтобы они приготовились к предстоящему празднику святой Анны; говорят, чтобы они гостеприимно принимали посетителей и т.д. В этот день у них будет проводиться обряд «гальо» («выхвати петуха»): иногда приезжает на своем коне и сам Сантьяго.

Кроме того, утром 25 июля все должностные лица собираются вместе и на западной стороне площади воздвигают

763

«дом» для святой Анны; они призывают себе на помощь и других. Этот дом представляет собой простую постройку, открытую с восточной стороны, которая обращена к площади; она изготовлена из бревен и ветвей тополя трехгранного; к дверному косяку привязаны пучки зеленой кукурузы (все растения целиком). В северной части дома имеется стол, на который поставят святое изваяние; по обеим сторонам ставят скамейки, а стены завешивают ковриками, изготовленными навахо. Несколько фискалов проводят в этом доме всю ночь; рано утром следующего дня их сменяют несколько мужчин. Около полуночи наваи сообщества Кошаири идет в этот дом и окропляет его знахарской водой и изнутри, и снаружи; это делается для того, чтобы святой не было причинено никакого вреда.

Вечером 25 июля наваи сообщества Кошаири выбирает из каждой кивы двух мужчин, которым на следующий день перед танцем предстоит раскрашивать танцоров и прикреплять к головам женщин одаидиувисти («дощечки», *tablita*, или «кокошники»). Он говорит всем, чтобы они приготовили свои костюмы и одолжили у других все, что им будет нужно, чтобы дополнить свой костюм. Наваи сообщества Кошаири говорит женщинам и девушкам, чтобы рано утром они пошли на мессу (на мессу также пойдут несколько мужчин и юношей, но говатканьи придут в церковь и уведут их оттуда с середины службы, чтобы у них было время раскраситься и одеться). Он говорит мужчинам-танцорам, чтобы рано утром следующего дня они принесли все свои костюмы в дома сообществ Сикаме, чтобы там их (т.е. кожаные ручные повязки) раскрасили и приготовили (кива-группа Бирюзы идет в дом Сикаме Квиника-Хакавы, а кива-группа Тыквы — в дом Сикаме Квиника). Наваи сообщества Кошаири дает последний приказ — держаться подальше от (церемониального) дома Кошаири. На закате наваи сообщества Кошаири с помощью камней и палки с привязанными к ней кукурузными листьями или перьями из хвоста голубя отмечает площадку вокруг дома Кошаири. Никому не разрешается вступать в эту ограниченную зону; тех, кто ее пересечет, схватят и заставят вступить в сообщество Кошаири.

Вечером 25 июля кива-группы встречаются в последний раз, чтобы провести репетицию танцев и песен.

764

Рано утром 26 июля Масеви идет в «дом», построенный на площади для святого изваяния. Здесь его ждет главный фискал, которому накануне вечером Масеви велел быть здесь. Масеви входит в дом и обращается к главному фискалу: «Гуатзина!» — «Rawae!», — слышит он в ответ. «Ткокойя (садись)». Вместо того чтобы садиться, Масеви выходит вперед и снова говорит: «Гуатзина» и пожимает руку главному фискалу. Потом Масеви достает гаотийе из-под своего одеяла, под которым он был спрятан, и протягивает его главному фискалу. Это своего рода одеяло примерно 5 футов длиной и 3,5 фута шириной, почти полностью покрытое сложным рисунком. Говорят, что гаотийе относится к «индейской религии» и является очень сакральным⁷¹. Масеви велит главному фискалу бережно его хранить.

Главный фискал придает гаотийе вертикальное положение и вешает его на заднюю стену дома святого изваяния и назначает одного из своих помощников охранять его. Масеви уходит. Один из младших фискалов постоянно сторожит гаотийе весь день.

Рано утром в день святой Анны мужчины, которым предстоит танцевать, идут в церемониальные дома сообществ Сикаме. На сей раз им позволено надеть, если они хотят, шляпы и ботинки, «потому что это день святой, и она европейская»⁷². Они уже приготовили свои костюмы. Если какой-нибудь танцор не пришел, за ним отправляется гаотканьи.

Когда все костюмы приготовлены, танцоры собираются вместе. Они берут свои костюмы, «кокошники» и кактотко-му⁷³ и готовятся отправиться в соответствующие кивы. Наваи

сообщества Сикаме выходит из тайной комнаты с чашей со знахарской водой и окропляет всех танцоров и их принадлежности. Потом они уходят; сначала уходит гаотканьи, который несет кактоткому, а за ним следуют танцоры со своими костюмами. Они приходят в свою киву, где складывают свои костюмы, а потом, если у них есть время и им этого хочется, идут на мессу. Однако, как правило, говотканьи созывают танцоров в кивы, чтобы начать раскрашиваться и одеваться, примерно в то время, когда начинается месса.

Рано утром 26 июля открывают старую католическую церковь, которая для этого случая была убрана и отремонтирована. Утром сюда входят женщины, принося корзины с мукой, подносы с хлебом и фруктами и другой пищей, ко-

765

торую они кладут на пол около алтаря. А еще они приносят длинные белые свечи, которые они зажигают и ставят на пол. Мессу совершает католический священник из Хемеса. Обычно служба начинается в середине дополуденного времени или, возможно, чуть позже. Фискалы обходят пуэбло, созывая людей в церковь. Пономарь помогает священнику. Поют несколько католических монахинь и несколько индейских женщин, занимающих небольшой балкон в передней части церкви (напротив алтаря). Обычно в церкви бывает довольно тесно, но, вероятно, больше половины присутствующих — это мексиканцы и американцы.

После мессы образуется процессия, чтобы на один день перенести изваяние святой в ее «дом» на площади. Его несет одна из нескольких женщин, выбранных главным фискалом; они несут изваяние по очереди. Над изваянием держат балдахин четверо мужчин — индейцев и даже мексиканцев. Процессия выходит из церкви. У двери кахера бьет в свой барабан. Во главе процессии находится дапоп со своим заместителем. Потом шествуют Сантьяго и Бокайи-аньи на своих лошадях (если они приходят; они выходят не всегда), сопровождаемые ткапийо и Масеви с Ойойеви⁷⁴. Далее идут два человека с зажженными свечами. Затем идут главный фискал и его заместитель. И наконец, появляются изваяние святой Анны и несущие его люди, за которыми следуют католический священник с пономарем с одной стороны и помощником пономаря — с другой. С обеих сторон изваяния его окружают юноши, стреляющие из очень старых ружей. Потом идут монахини, за которыми следует «конгрегация» — пестрая толпа индейцев, соседей-мексиканцев, американских туристов.

Процессия проходит через деревню и наконец останавливается у западного конца площади, где изваяние святой Анны ставят на стол у задней стены приготовленного для него дома. Здесь оно остается на весь день. Женщины и несколько мужчин приносят корзины с хлебом, чаши с тушеным мясом, дыни и фрукты, которые они кладут на стол за изваянием или на пол за ним. Для него также зажигают несколько свечей. Весь день мужчины (обычно старики) сидят на табуретках по обе стороны от домика; это своего рода почетная стража святой Анны. Говорят, что зачастую здесь сидят и знахари, поборники индейской ре-

766

лигии. Однако в этом нет ничего неуместного или противоречивого, поскольку святая Анна *принадлежит* Тамае, это ее день, и это естественно, чтобы ее чествовали.

Потом Масеви идет в дом сообщества Кошаири и говорит наваи, что теперь они могут выйти. Члены сообщества Кошаири в полной раскраске и полном облачении выходят, обходят деревню, входят на площадь с запада, полностью ее обходят, а затем идут к киве Бирюзы, куда они входят. Они немного танцуют, а потом идут в киву Тыквы, где тоже танцуют. В каждой киве они считают танцоров. Двое Кошаири возвращаются в киву Бирюзы. Наваи сообщества Кошаири выбирает по одному человеку от кивы, чтобы во время танца тот нес кактоткому. Этот человек одет не как танцор (хотя он и танцует с кактоткомой), но как певцы. Наваи сообщества Кошаири вешает на шею каждого мужчины ожерелье из желтых бусин⁷⁵ и привязывает к его волосам с левой стороны головы кусочек оболочки кукурузного початка или два пера из хвоста голубя⁷⁶.

Когда они готовы начать танец, наваи сообщества Кошаири из кивы Бирюзы идет в киву Тыквы и объявляет, что люди из кивы Бирюзы готовы выйти и начать танец. Прежде чем они выйдут, наваи сообщества Кошаири дает каждому танцору и певцу выпить вавы (снадобья) из большой клоны (глиняной бутылки), которую он принес из дома Кошаири. Давая каждому выпить глоток сакральной воды, он говорит ему, что так же, как и на него (Кошаири) смотрят как на приносящего удовольствие, так же, и он на это надеется, будут смотреть в этот день и на танцоров и певцов. Наваи сообщества Кошаири окропляет снадобьем также и каждый барабан, в то время как его барабанщик несильно в него бьет. Наваи сообщества Кошаири вдохновляет певцов и танцоров; всем он говорит, чтобы они выступили как можно лучше. Наваи сообщества Сикаме из кивы

также воодушевляет принадлежащих к этому обществу мужчин и женщин. Этот ритуал совершается также и в киве Тыквы, прежде чем они выйдут танцевать в первый раз.

Группа Бирюзы выходит первой; их первый танец состоится перед церковью. По дороге туда они исполняют две песни, которые по этому случаю поются ежегодно (песни для танцев сочиняются каждый год заново). Главный фискал стоит перед церковью, ожидая танцоров. Когда они кон-

767

чат танцевать, главный фискал обращается к танцорам и певцам; он говорит им, что этот день — день святой Анны, что они проводят этот день в ее честь и т.д.⁷⁷. Потом танцоры идут на площадь, где они снова танцуют. По окончании танца они одной шеренгой идут в маленький дом, где находится изваяние святой Анны, и молятся ей по-индейски или по-испански — как им захочется.

Потом они возвращаются в свою киву репетировать следующую песню, в то время как кива-гругша Тыквы выходит танцевать — сначала перед церковью, а потом — на площади.

Перед полуденной трапезой каждая кива-гругша танцует по крайней мере один раз (иногда два).

Они танцуют попеременно весь день. Один из танцоров в каждой кива-группе, выбранной наваи сообщества Кошаири, решает, какие танцевальные фигуры следует исполнить в то время, когда они выйдут в следующий раз. Танцы, равно как и песни, они репетируют перед тем, как выйти на площадь. Масеви решает, когда должны закончиться танцы. Последний танец обе кива-группы танцуют вместе.

Потом изваяние святой переносят назад на его место в церкви. Кива-группы (каждая — в шеренге со своей кактоткомой во главе) танцуют бок о бок в процессии за церковью.

Затем они одной шеренгой возвращаются в свои кивы. Теперь им позволено снять свои костюмы.

Кактоткому группы Бирюзы Масеви возвращает наваи сообщества Сикаме Квиника-Хакавы; шесть кивы Тыквы Ойойеви передает главе сообщества Квиника-Сикаме. Наваи сообщества Кошаири переносчики кактоткомы возвращают свои ожерелья из желтых бусин, а танцоры — свои оболочки кукурузных початков или перья из крыла голубя. Затем Масеви произносит в киве Бирюзы официальную речь; он говорит певцам и танцорам, что они снова провели танец для святой Анны; он надеется, что они получают от нее йаньи; он благодарит танцоров и певцов за хорошее выступление. Потом он их отпускает. В другой киве Ойойеви подобным же образом обращается к танцорам и певцам кивы Тыквы и их отпускает.

Затем Масеви, Ойойеви и все Кошаири встречаются в киве Тыквы. Наваи сообщества Кошаири обращается к Масеви: «Я возвращаю тебе твой народ. Возьми его опять, чтобы опять о нем заботиться». Масеви отвечает, благодаря сообщество Кошаири за его труд: он говорит им, что теперь

768

они могут вернуться в свой дом в Говайгутк <GowaiGutc> — в место, где встает солнце, — и надеется, что, когда они туда придут, их духи пошлют им дождь. Кошаири покидают киву и с пением возвращаются в свой дом.

Масеви идет в дом святого изваяния на площади, чтобы взять гаотийе, которое он получил от главного фискала. Масеви, принимая его, произносит официальную речь, говоря, что гаотийе источает йаньи и ниспосылает всем свое благословение. Затем он возвращает его тому знахарю, который его хранит.

На следующий день фискалы, говатканьи и «капитаны» разбирают воздвигнутый на площади дом святого изваяния.

Праздник в честь святого покровителя в Сайта-Ане, равно как и в других кересанских пуэбло, — это и праздник, и религиозное торжество. Это (возможно, за исключением Рождества) — единственный во всем году день, когда пуэбло «открывает двери»; в этот день рады всякому гостю. Приходят и приезжают индейцы из других пуэбло, ближних и дальних, зачастую накануне — и остаются гостить в домах друзей или знакомых, где едят за их столом. Однако обычай таков, что они фактически всегда приносят своим хозяевам подарки, хотя их вряд ли можно считать платой, поскольку хозяева почти так же радушно дарят подарки и своим гостям. Приезжают также и апачи, и навахо; они или становятся лагерем в пуэбло, или остаются гостить в доме друга (если таковой у них имеется). Приезжает много мексиканцев из соседних поселков (особенно для посещения церковной службы); в значительных количествах приезжают и американцы (как жители соседних селений, так и туристы). Люди всех сословий, разумеется, много посещают друг друга, и многие индейские юноши и девушки пользуются этим случаем, чтобы начать — или ускорить — ухаживания (хотя, как мы видели, между различными пуэбло заключается немного браков). В киосках продают мороженое, попкорн, сэндвичи, фрукты, сладости и табак; по большей части их продают мексиканцы либо американцы, или индейцы из Ислеты или Сандиа. Однажды я

был свидетелем того, как не позавтракавшие белые посетители пришли в таком количестве, что запасы провизии продавцов совершенно закончились, и многие остались

769

голодными. Некоторые из должностных лиц пуэбло, узнав о бедственном положении этих людей, привели их в дом святого изваяния на площади и накормили их - конечно, даром — из запасов сложенной перед ним провизии.

Во время праздника индейцы между собой много торгуют; предметами обмена бывают коврики навахо, украшенные бисером, и плетеные пояса, поделки из серебра и бирюзы, гончарные изделия, фрукты и баранина (хотя имеют место и односторонние денежные сделки). Честная торговля поделками из серебра и бирюзы (браслетами, серьгами, ожерельями и поясами) и ковриками навахо ведется и с американцами (в таком случае фактически всегда это торговля за деньги). Танец, исполняемый в Тамайе в день святой Анны, принадлежит к тому типу танцев, который повсеместно называется «кукурузным»⁷⁸, или танцем Баско⁷⁹. Это такой танец, который исполняется в других кересанских пуэбло в честь их соответствующих святых покровителей. В этом качестве он был довольно хорошо описан и проиллюстрирован уже несколько раз⁸⁰, и у нас нет необходимости делать это снова.

Посетителям не позволяют делать фотографии или зарисовки или вести записи по поводу чего-нибудь такого, что имеет отношение к танцам; Кошаири и помощники губернатора внимательно следят за тем, чтобы никто этого не делал. Обнаружив, что кто-то нарушает этот запрет, они отнимают рисунки, записи и рвут фотопленку (если они не разбивают при этом фотоаппарат). Следующую песню поет одна (или, может быть, две; мы в этом не уверены) кива-группа. Это происходит 26 июля, в день святой Анны, когда они приходят на площадь, но до того, как они начнут танец.

«Шивана шивана б'тша stfrapaima
приди поля
ha'wirana f-ma po'waoanye he'tuya⁸¹ he-e-...he-e-... кукуруза иди посети
«Шивана, придите и посетите кукурузные поля (т.е. пошлите дождь)».

Приводимую ниже песню пели во время танца в день святой Анны несколько лет назад. Она является хорошим примером песен того типа, которые поют по этому поводу.

770

1-й куплет:

«mico ka-yo tsey a ko-t'
прежде чем [это] утро первая гора

Gyfnoc he'nati ko' 'пто

зенит тучи придите»

2-й куплет: «mico ka' -yo прежде [этого] утра
tsey a ko-t' kowaititc¹³ aityi he ac ko'nru
первая гора маленький источник к туман приди».

3-й куплет:

nru o'owe i'ma пти па'-со safe"
Смотри! Приди гулять смотри давайте мое поле сюда пойдем
Dawak¹³ hake yo-noc sayutsema

эстафетная палочка так этак возьми, я собираюсь
anfo ha'wirana ma-sitca tsi'yok'anuc roa'mast² Смотри [стоящая] девушки ждут говорить им.

кукуруза

«В это утро, рано
перед рассветом,
тучи приходят
с горы зенита.

В это утро, рано
перед рассветом,
туман приходит
с маленького источника.

Смотрите! Идите сюда! Давайте идите!

Я отведу вас на мои поля
с моей давак < Dawak >,
где "кукурузные девушки" поджидают
тебя, чтобы ты поговорил с ними!»

771

Праздники в честь других святых

Помимо святой Анны, небесной покровительницы, в Та-майе чествуют и других святых в их соответствующие праздники. Празднуют день святого Иоанна Крестителя (24 июня), день святого Петра (29 июня) и день святого Иакова (Сантьяго) (25 июля). Прежде в Ранчитос имели обыкновение праздновать и день святого Антония (13 июня), поскольку этот святой является небесным покровителем этого сообщества, но в настоящее время жители Санта-Аны 13 июня ходят в Сандиа, где жителями этой деревни святой Антоний чествуется как их покровитель. Прежде они проводили обряд «гальо» 24 и 29 июня (а также, как мы видели, 25 июля). Однако в эти дни они проводили также и другой обряд, который совершается или по завершении обряда «гальо», или вскоре после него.

Каждое домохозяйство пуэбло, в котором имеется человек по имени Хуан, Педро или Сантьяго (это зависит от того, какого именно святого собираются чествовать), накануне дня того святого, которого они собираются чествовать, собирают значительное количество всякого рода продуктов. Женщины домохозяйств приносят эту пищу на крыши тех домов, где живут Хуаны, Педро или Сантьяго, и сбрасывают ее оттуда жителям пуэбло и тем посетителям, которые собираются около дома, чтобы начать драться за продукты. С крыш домов бросают всякого рода вещи: буханки хлеба, тарелки, ножи и вилки, коробки с печеньем, сладости, фрукты, дыни, кукурузу, одежду, консервы и т.д. Количество раздаваемых продуктов и вещей, конечно, различно и зависит от возможностей и щедрости членов домохозяйств. Однако, по моим подсчетам, в среднем стоимость этих вещей и продуктов составляет от 3 до 5 или 6 долларов, что, если судить по экономическому состоянию пуэбло, является совсем немалой суммой. Создается такое впечатление, что каждая семья пытается сбросить с крыши как можно больше вещей и продуктов (или, по крайней мере, избежать того, чтобы показаться прижимистыми).

За сброшенные с крыши вещи начинают драться - хотя и беззлобно, но весьма оживленно.

Некоторых сбивают с ног или сталкивают на землю; некоторым наступают на

772

руки, однако никакой злобной или чрезмерной грубости не допускается. Иногда участника «сражения» или зрителя ударяет летящий «снаряд». Однако это не приводит почти ни к каким последствиям — за исключением тех случаев, когда, как это иногда случается, этой вещью оказывается, например, банка с консервированными персиками или суповая тарелка. Женщины редко участвуют в таких потасовках.

Этот обряд совершается для того, чтобы, как говорят индейцы, «хорошо провести время» и отметить память того святого, в честь которого назван живущий в доме человек. К тому же создается такое впечатление (хотя точными данными по этому вопросу мы не располагаем), что человек, которому посчастливится что-нибудь добыть в оживленной потасовке, получает вместе с этой вещью йаньи — «удачу» или благословение.

Сантьяго и Бокайяньи

Сантьяго и Бокайяньи — это сверхъестественные существа, которых в Тамайе персонифицируют во время праздников в честь святых⁸². Они могут приходиться по одному или вместе. В основном они появляются в день Сантьяго (25 июля) и в день святой Анны (26 июля), но они, вероятно, могут приходиться и в некоторые другие дни (может быть, в Рождество⁸³). Сантьяго и Бокайяньи приходят не каждый год; придут ли они или нет — это зависит от того, принесет ли кто-нибудь обет их персонифицировать (см. с. 881).

Сантьяго — популярный среди пуэбло святой с отчетливо выраженной испанской «родословной»⁸⁴. Хотя он и католический святой, его считают майяньи (кересанс-кий термин, включающий в себя как Женщину-Паука и Старика-Канюка, так и святую Анну и святого Христофора — см. с. 556). Он — своего рода святой покровитель лошадей: в легендах его лошадей убивают, чтобы она дала начало другим лошадям, и, разумеется, он всегда появляется верхом на лошади. Иногда Сантьяго помогает бедным, давая им возможность приобрести успех и богатство⁸⁵.

Бокайяньи (Пошайяньи миссис Стивенсон — см. «Сиа», с. 59) идентифицировать непросто.

Очевидно, что имя это — индейское, и один информатор сказал мне, что он

773

индеец по контрасту с Сантьяго, который является испанцем. Однако когда он появляется во время церемонии, он одет точно так же, как Сантьяго, — в испанского (или американского) типа одежду, — и держит меч и крест. Доктор Парсонс отождествляет Бокайяньи (Пошайяньи) с Мон-тесумой⁸⁶, который во многом похож на Иисуса Христа⁸⁷. Однако в бытующей у жителей Санта-Доминго легенде «Битва между Богом и Пошайяньи»⁸⁸ он, в противоположность Богу,

представлен защитником индейцев и их обычаев.

Сантьяго и Бокайяньи всегда появляются верхом — Бокайяньи на черной лошади, а Сантьяго — на лошади цвета оленьей шкуры. Эти «лошади» являются небольшого размера «макетами» лошадей, изготовленными из деревянного каркаса, который покрыт большим куском белой ткани. Вместо лошадиного огузка всегда используется большой корень кустарника ипомеи (*Ipomea leptophylla*; кересанское название — Gasace, «что-то большое»). Голова, шея и грива лошади выглядят довольно реалистично, хотя все это и небольшого размера; используются подлинные лошадиная шкура и конский волос; хвост изготавливается из конского волоса. Этот лошадиный «макет» прикрепляется к телу «всадника», который его несет, хотя и кажется, будто он на нем едет. У «ненастоящей» лошади ног нет, однако этот факт почти полностью скрыт длинной простыней, которую она носит. Однако ноги «всадника» можно увидеть тогда, когда он танцует с лошастью. У лошади имеются поводья, но седла у нее нет. Всадник — Сантьяго или Бокайяньи — носит большую черную фетровую шляпу. Его лицо ниже глаз закрывает черный шарф. Его волосы свободно свисают на спину; к ним привязана лента. В правой руке Сантьяго (или Бокайяньи) держит меч, а в левой — крест и удила (рис. 23).

Каждая лошадь находится во владении или в пользовании хранителя-владельца. Элихио Андрес из клана Стрелы владеет черной лошастью; она была изготовлена его дедушкой. Иларио Санчес⁸⁹ из клана Орла является хранителем лошади Сантьяго (она — цвета оленьей шкуры). Всякий, кто приносит обет персонифицировать Сантьяго или Бокайяньи, может свободно брать лошадей у их владельцев; за пользование ими никакой платы не берет.

Когда человек приносит обет персонифицировать Сантьяго или Бокайяньи, он сообщает об этом понома-

774



рю, который информирует и Масеви, и главного фискала. В результате ответственным за персонификацию становится Масеви, а сама персонификация возводится в ранг ритуала пуэбло, а не сугубо личного предприятия⁹⁰.

Для подготовки персонификации необходимо потратить немало времени и денег. Для Рис.23. Бокайяньи этого случая нужно купить полный комплект новой одежды. Лошадей придется позаимствовать у их «владельцев» или хранителей. В течение некоторого времени перед праздником будет необходимо упражняться в «езде» на лошади. И еще персонификатор должен будет «отправиться в горы, в особые места [несомненно, сакральные]».

Очевидно, что Сантьяго и Бокайяньи (или один из них) в день святой Анны не приходят - за исключением тех случаев, когда они появляются накануне - в день Сантьяго, 25 июля. Ниже приводится рассказ о персонификации, свидетелем которой автор этих строк был 25 и 26 июля 1941 г. Этот рассказ дополнен полученными от информатора конкретными данными.

Одновременно появлялся только один всадник-с-лошастью. Ездили верхом и на черной лошади, и на лошади цвета оленьей шкуры, однако мой информатор сказал, что он полагает, что они обе управлялись одним и тем же человеком. Порядок проведения этого обряда может, конечно, время от времени в чем-то и изменяться, однако описываемое ниже представление, является, несомненно, типическим.

Днем 25 июля, в день Сантьяго, в доме Сан-Лоренцо Тенорио, пономаря, проходила подготовка к проведению персонификации Сантьяго. Его дом расположен в первом ряду домов к северу от площади; он смотрит на юг, но расположен несколько западнее площади. Окна были закры-

775
ты тканью, чтобы помешать людям заглядывать внутрь. С внешней стороны дома, по обе стороны от двери, стояло по одному прислоненному к двери охотничьему ружью прикладом вниз. Барабан

кахеры висел на стене за дверью.

В полдень мы услышали звук барабана, в который бил ка-хера, а должностное лицо на площади сделало объявление. Однако Сантьяго еще не появлялся. Незадолго до часа дня кахера начал бить в барабан. Двое юношей взяли охотничьи ружья и их зарядили. Дверь дома пономаря открылась, и оттуда вышел Ткапийо⁹¹, который в течение нескольких минут ходил перед домом. Дверь отворилась снова, и вышел Сантьяго, «сидя верхом» на лошади цвета оленьей шкуры. Следом за ним шли Масеви, Ойойеви, дапоп и заместитель дапопа; каждый из них нес свой должностной посох. С появлением Сантьяго кахера энергично забил в свой барабан, а парни начали стрелять из своих ружей. Очень старый индеец-навахо, гость пуэбло, подошел к Сантьяго, и, пока лошадь и всадник танцевали, осыпал его и его лошадь пылью или мукой, которую он достал из маленькой кожаной сумки.

У Сантьяго-и-лошади имеются две танцевальные модели. В соответствии с одной из них за двумя быстрыми короткими ударами в барабан следует один длинный. При другой модели короткие удары очень быстро следуют один за другим — один-два, один-два.

Несколько минут Сантьяго танцевал на площади. Затем образовалась процессия, которой предстояло пройти через пуэбло. Во главе ее находился Ткапийо. Затем вышел Сантьяго в сопровождении военачальников, губернатора и его заместителя. За ними следовали кахера, который бил в свой барабан, и двое юношей, время от времени стрелявшие из ружей. За кахерой следовали несколько мужчин и юношей (хотя их было и немного); женщин совсем не было. По мере того как процессия обходила пуэбло, к ней то тут, то там присоединялись несколько верховых молодых людей (по одному или по двое одновременно). Это происходило до тех пор, пока примерно дюжина верховых не образовала своего рода почетной стражи к тому времени, как они достигли церкви.

Покинув площадь, процессия двинулась в северо-западную часть пуэбло, а оттуда — к югу, к берегу реки, потом — к востоку мимо кивы Тыквы к восточному концу пуэбло, а

776

Конский волос,
заплетенный
в косички

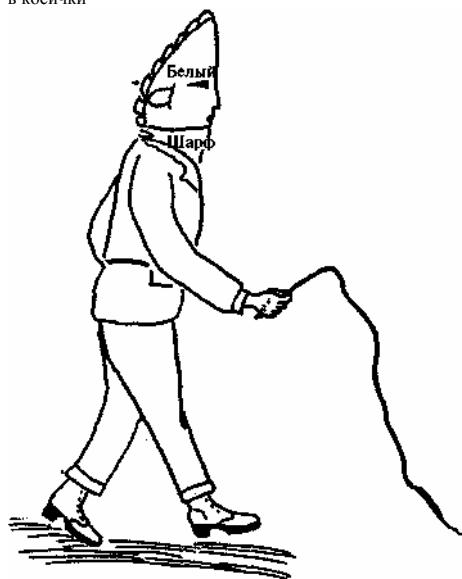


Рис. 24. Ткапийо

затем — к северу, к церкви. Сантьяго и охранявшие его должностные лица вошли в церковь, пешие участники процессии остались стоять на церковном дворе, в то время как верховые, не спешиваясь, ожидали около ворот у церкви, на церковном дворе. С того времени, как Сантьяго приблизился к церкви, и до тех пор, пока он из нее не вышел, молодой человек на звоннице непрерывно звонил в церковный колокол. Я не мог войти в церковь вместе с Сантьяго, и от моего информатора мне не удалось узнать, что там происходило.

После того как Сантьяго и должностные лица вышли из церкви, процессия перестроилась и направилась к большому общинному скотному двору⁹², в северо-западный конец пуэбло. Однако прежде чем Сантьяго вошел на скотный двор, участвовавшие в процессии всадники понеслись галопом и въехали туда, и там они спешили, распрягли своих лошадей и вышли из скотного двора. Там уже собралось много других лошадей и крупного рогатого скота.

На скотный двор вошли Сантьяго и должностные лица. Пономарь, который, покинув церковь, присоединился к процессии, взял у Сантьяго его саблю и вместо нее подал ему метелку (типа щетки). Сантьяго, танцуя, проскакал по скотному двору, обмакивая свою щетку в глиняную чашу со святой водой, которую держал пономарь, и окропляя скот. Однако на самом деле вода совсем не попадала на животных, поскольку для этого Сантьяго не подходил к ним достаточно близко; он просто плескал в их направлении воду так далеко, как это у него получалось.

777

Окончив окроплять животных, Сантьяго в течение нескольких минут стоял, танцуя, на одном месте лицом к северу. Затем один из должностных лиц что-то взял или у самого Сантьяго, или у его лошади. Информатор сказал, что это было «что-то, что пономарь сделал для Сантьяго». Помощник пономаря выкопал в земле перед Сантьяго небольшую ямку и закопал в ней этот предмет. Затем на этом месте Сантьяго танцевал минуту-другую, плотно притопывая землю над закопанной вещью.

«Когда Сантьяго танцует на закопанной вещи, он посылает собравшимся здесь людям йаньи [благословение]. Лошади будут топтаться на этом месте и пропитывать его своим потом. Встав, они отряхнутся и тем самым стряхнут с себя конский волос. Таким образом благословение Сантьяго перейдет и на скот, и на людей».

По окончании этого обряда снова образовалась процессия, которая, возглавляемая Сантьяго, вернулась на площадь. Там Сантьяго танцевал 5 или 10 минут, и посмотреть на него собралось много народу. Потом он двинулся в направлении дома пономаря. Однако на этот раз люди начали приходить к нему с подарками. Большинство дарителей вручали свои подарки одному из помощников Сантьяго, который, пока даритель молился, держал их около шеи лошади. Закончив молитву, даритель осыпал лошадь и всадника петаной, возложил на них руки, а потом «принял дыхание». Некоторые вручали свои подарки непосредственно Сантьяго. Я видел, как одна старая женщина подошла с большой плиткой шоколада, которую она держала в одной руке вместе с двумя пушистыми перьями орла (по одному — с каждой стороны шоколадной плитки). Она в нескольких местах прижала шоколад к спине Сантьяго, а затем провела им и по его телу, и по туловищу его лошади. Другой человек привязал к шее лошади шелковый платок. Несколько взрослых принесли маленьких детей, чтобы те что-нибудь дали Сантьяго. Сантьяго давали хлеб, живых петухов, свечи, чаши с тушеным мясом, деньги и другие вещи. Один из его помощников уносил все подарки в дом пономаря. Особенно подходящим подарком для Сантьяго является шоколад, потому что дом Сантьяго находится в

778

Старой Мексике, где шоколад — это «его еда». Живые петухи, приносимые семьями, один из членов которых носит имя Сантьяго, уместны здесь потому, что в народной легенде о Сантьяго петух оказывает Сантьяго большую помощь. Ему дают также яйца и *piloncillos* (маленькие кусочки коричневого сахара) — «пищу Сантьяго». Уместными подарками являются также и арапники, хотя причины этого не ясны (см. с. 884). Пока все это продолжается, Сантьяго танцует на одном месте. По завершении обряда Сантьяго возвращается в дом пономаря.

Ткапийо оставался снаружи. Насарио Трухильо, пожилой человек, прежде охотившийся на буйволов, подошел к Ткапийо и громким голосом дружелюбно обратился к нему по-испански. Ткапийо ответил по-испански. Затем Насарио что-то сказал Ткапийо о Мексике, и они вдвоем пошли через площадь. Было примерно без четверти два пополудни. Юноши вывели скот и лошадей из общинного скотного двора.

На следующее утро, в день святой Анны, процессия, выносившая после мессы из церкви изваяние Сантьяго, встретила едущего на черной лошади Сантьяго, который направлялся в церковь в сопровождении Ткапийо, Масе-ви и Ойойеви: они находились в северо-западной части пуэбло. Сантьяго и его свита должны были войти в церковь по завершении мессы и возглавить идущую к площади процес'сию, но они неправильно рассчитали время и поэтому встретили процессию на некотором расстоянии от церкви. Однако, присоединившись к процессии со святым изваянием, весь остальной путь Сантьяго шел во главе процессии через весь пуэбло и в завершение поместил изваяние святой Анны в ее маленьком домике на площади. Затем Сантьяго удалился в дом пономаря. Один информатор сказал, что после того как изваяние святой будет помещено в его доме, Сантьяго и Бокайяньи (если последний появляется) обычно проезжают через скотные дворы в предместьях пуэбло. Однако во время того обряда, свидетелем которого был я, этого не делали.

Когда вскоре после полудня танцоры перестали танцевать, чтобы пообедать, Сантьяго вышел и в

течение примерно 10 минут танцевал на площади. Согласно моему информатору, Сантьяго должен был выйти с живым петухом.

779

На площади он должен был встретить нескольких всадников из других пуэбло. Сантьяго должен был, проезжая между всадниками, бить лошадей петухом. В конце концов он должен был дать его одному из всадников, который должен был драться им, преследуемый другими; они должны были драться за петуха так, как они это делают во время обряда «гальо». Иногда, как сказал информатор, человек предлагает свою лошадь Ткапийо с тем, чтобы тот мог принять участие в состязании; человек, предлагающий для этого свою лошадь, тем самым должен получить йаньи. Однако во время того обряда, свидетелем которого был я, этот ритуал с петухом и всадниками не совершался. Вместо этого после того как Сантьяго завершил свой танец, Ткапийо вышел на площадь один и принес живого петуха. На площади он встретил только одного всадника, которому он и дал птицу. Они покинули площадь вдвоем.

По завершении танцев в честь святого Сантьяго его свита снова вышла на площадь. Он повел две танцевальные кива-гругшы назад к церкви, передвигаясь в танце вперед и назад между двумя группами, каждая из которых шла в одной шеренге. Когда они подошли к церковному двору, танцоры остановились и Сантьяго возглавил группу, которая внесла святое изваяние в церковь.

Выйдя из церкви, Сантьяго вернулся в дом пономаря. Он снял свой костюм и оставил лошадь у пономаря, которую тот должен вернуть ее хозяину. Затем персонификатор собрал разные полученные им подарки, одежду, деньги и пищу (включая петухов, которые были поджарены пономарем), отнес их «в горы» и оставил их в святилище для Сантьяго. Информатор сообщил, что это святилище расположено на большом плато, лежащем между Тамайей и несколькими пуэбло в Ранчитос⁹³.

Фабиано Лопес и Донасиано Донато не принимали, согласно моему информатору, участия в танце в честь святого, из чего он сделал вывод, что именно они были персонификаторами Сантьяго и Ткапийо, однако он заявил, что не знает, какого персонажа каждый из них персонифицировал. И тем не менее он был уверен, что обеими лошадьми управлял один и тот же человек. Хотя «ездили» на обеих лошадях (и на черной лошади, и на лошади цвета оленьей шкуры), од-

780

нако информатор склонялся к тому, чтобы называть каждого всадника Сантьяго, а не к тому, чтобы одного из них называть Бокаййаньи. Люди, персонифицировавшие Сантьяго и Ткапийо, ночью 25 июля спали в доме пономаря, оставаясь в этом доме все то время, когда они не участвовали в проводившихся на улицах представлениях.

Цель обряда Сантьяго-Бокаййаньи заключается, конечно, в том, чтобы ниспослать йаньи (благословение) на пуэбло, его скот и его жителей. Лошади и скот получили йаньи через совершенный на скотном дворе обряд; люди получают от святого «удачу» и йаньи в обмен на их приношения и, возможно, опосредованно — даже тем, что они смотрят на него и молча ему молятся.

«Гальо», или «выхвати петуха»

Этот обряд, наблюдаемый в нескольких пуэбло Нью-Мексико, представляет собой любопытный пример слияния испанской и индейской культур. Хотя он много раз и описывался⁹⁴, мы никогда не давали адекватного объяснения церемонии. Нам было известно, что исполнение этого ритуала (во время которого всадники бьют друг друга петухами до тех пор, пока не разрывают их в клочки) приносит в пуэбло «удачу» и дождь. Однако то же самое относится фактически ко всем церемониям кересанских пуэбло — за исключением церемоний лечебных. И тем не менее до недавних пор мы не знали, почему специфические элементы этого обряда совершались именно так, как они совершались; само по себе разрывание петухов на клочки оставалось непонятным. В настоящем исследовании раскрывается смысл различных частей обряда, приводится данное индейцами объяснение и рассказывается о тех представлениях, явным выражением которых является обряд. Объяснение вкратце таково: обряд «гальо» является драматизацией эпизодов фольклорных легенд о Сантьяго. Далее мы в сжатом виде приводим суть легенды, объясняющей обряд «гальо».

Сантьяго — это испанский святой, который произвел на кересов большое впечатление. Он

стал одним из их маййаньи (благодетельных духов), и они стали обращаться к нему за помощью. Как мы уже видели, он не только

781

является в церемониях сам по себе, но и эпизоды его жизни были драматизированы в обряде «гальо».

Сантьяго, согласно легенде, путешествует в обличь простого, обычного человека, переходя из Старой Мексики в страну пуэбло. Он останавливается в доме старика и его жены. Хотя они очень бедны, но оказывают гостеприимство Сантьяго. У них нет иной пищи, которую они бы могли ему предложить, кроме одного только петуха. Хотя петух — это все, чем они в этом мире владеют, они охотно убивают птицу и кормят своего гостя. Кроме того, они предоставляют ему свою кровать, а сами идут ночевать на улицу. Утром Сантьяго открывает своим хозяевам, кто он есть на самом деле, дает им йаньи (благословение) и уходит.

Сантьяго приходит в город в Мексике, где живет король <исп. el Rey>. Король собирается провести большое родео, на котором предстоит объезжать диких лошадей и убивать диких быков. Сантьяго принимает участие в состязании. Хотя вначале Сантьяго и осмеяли как человека слабого и неумелого, однако в конце концов он с помощью Бокаййаньи побеждает и получает свой первый приз — право выбрать одну из дочерей короля. Бокаййаньи говорит Сантьяго, какую из дочерей ему выбрать. Сантьяго принимает девушку и готовится возвратиться на родину (которой, вероятно, является страна пуэбло). Король очень зол на Сантьяго, но ему удается это скрыть. Он дает Сантьяго стражников-солдат, чтобы те «защитили» его во время путешествия. Однако втайне король приказал своим солдатам убить Сантьяго, когда он выйдет из ворот города. Но петух, которого Сантьяго съел в гостях у приютивших его бедных людей и который чудесным образом снова вернулся к жизни и присоединился к Сантьяго, узнает о заговоре и предостерегает его. Петух дает Сантьяго шпору со своей правой лапы, и эта шпора, когда на него нападают солдаты, становится волшебным мечом, которым Сантьяго убивает солдат и убегает.

Целым и невредимым Сантьяго возвращается домой со своей невестой. Верная лошадь Сантьяго говорит ему: «Вот мы и дома. Хватит тебе терпеть меня. Ты должен привязать меня и пронзить мое сердце. Кровь, которая из меня вытечет, станет лошадыми для всего хано сикти (индейского народа), распространив йаньи (благотворную сверхъес-

782

тественную силу) по всей земле». Сантьяго привязал свою лошадь к столбу в середине конюшни и пронзил ее ножом, как было велено. Лошадь умерла, но из ее крови возникло бесчисленное множество лошадей для всех людей и на грядущие времена.

После того как лошадь была убита, петух подошел к Сантьяго. «Ты должен убить и меня тоже, — сказал он, — теперь ты должен покончить со мной и разорвать меня на куски для того, чтобы моя кровь растеклась и мои перья разлетелись повсюду. Это принесет всему хано сикти йаньи, гавайаити <gawai'aīti> (возделываемые растения) и тсийакатсе (домашних животных)». Сантьяго, как было велено, убил петуха.

Вот и вся история. Давайте же теперь вернемся к обряду «гальо», большую часть которого автор этих строк наблюдал неоднократно.

В день Сантьяго, 25 июля, церемония «гальо» началась около 2 часов пополудни. Верховые молодые люди в возрасте от 14 до 22 лет собираются на открытом пространстве к югу от церкви. Петухов, предоставленных семьями, в которых есть люди по имени Сантьяго, приносят к церкви и вносят туда внутрь, где пономарь молится над ними по-испански. Затем один из младших фискалов выносит одного из петухов из церкви и перелезает через стену на южной стороне церковного двора. Петуха со связанными лапами он кладет вниз на большой камень и с помощью маленького камня осторожно отрезает шпору с его правой лапы. Это делается в память о той самой шпоре, которую, согласно легенде, петух дал Сантьяго; после отрезания шпоры нисходит йаньи, и оно все собой пронизывает. Затем фискал берет лопату, выкапывает в песке ямку и закапывает туда петуха так, чтобы над землей выступали только его голова и шея. После этого молодые люди один за другим галопом проезжают мимо петуха. Проезжая, они наклоняются, пытаются схватить петуха и выдернуть его из ямы. Сначала всадники едут к востоку, а потом, изменив направление, к западу. Так продолжается до тех пор, пока кому-нибудь из них не удастся выхватить петуха. Иногда всаднику удается вырвать лишь горсть перьев. Иногда петуха из земли выхватывают, но он от всадника удирает. Тогда фискал его ловит и снова закапывает.

Интересен символизм закапывания петуха и его последующего выхватывания из земли. Когда петуха закапыва-

ют, тем самым магически и символически закапывают йа-ньи, гавайаити <gawai'aiti> (культивируемые растения) и тсийакатсе (домашних животных). Когда всадник выхватывает птицу из земли, йаньи, гавайаити <gawai'aiti> и тсийакатсе появляются в изобилии и наполняют собой весь пуэбло с тем, чтобы у хано сикти (народа) были «удача», дождь, большие урожаи и многочисленные стада. Всадники разделены на две группы. Одна группа состоит из мужчин, которые в эту неделю пасут лошадей (см. с. 583); они представляют солдат («сандаро»⁹⁵, как их называют по-кересански), посланных королем убить Сантьяго. Другая группа представляет Сантьяго. Однако ни по костюму, ни по какому-либо внешнему признаку зрители не могут отличить «сандаро» от людей из группы Сантьяго.

Если всадником, которому удастся выхватить петуха из земли и его схватить, будет один из «сандаро», то он будет изо всех сил пытаться галопом втиснуться с ним в общинный скотный двор. А люди из группы Сантьяго с тем же упорством будут стараться этому помешать, потому что если «сандаро» удастся доставить петуха на скотный двор, то «это будет конец» и пуэбло лишится йаньи, которое мог бы ниспослать петух. Люди из группы Сантьяго пытаются отнять петуха у «сандаро», и, если им это удастся, две группы дерутся петухом до тех пор, пока не разорвут его в клочки.

Если всадник, которому удастся схватить петуха, — это один из числа «сантьяго», то он бросает вызов одному из «сандаро», приглашая его выйти и сразиться с ним за петуха.

Сражение за петуха представляет собой страшное зрелище. Человек, схвативший петуха, держит его за лапы и изо всех сил бьет им противника. Противник пытается схватить птицу, вырвать ее у того, кто ей завладел. Иногда человека стаскивают с его лошади. В конце концов петуха разрывают на части. Всех мажут кровью и перьями. Таким образом они заново разыгрывают сцену убийства петуха в фольклорной легенде о Сантьяго: кровь петуха посылает йаньи участникам этого обряда в частности и всему пуэбло вообще. Когда впоследствии коровы и лошади проходят по земле, по которой были разбросаны перья петуха, они приобщаются к тому йаньи, которое источают перья, и, следовательно, обильно размножаются и живут благолучно.

Согласно одному информатору, следует закапывать только первого петуха; остальных фискал должен вручить

непосредственно всадникам (только людям из группы Сантьяго). Однако однажды я был свидетелем того, как трех петухов закопали прежде, чем остальные были вручены непосредственно всадникам. После того как закопают последнего петуха, фискал отдаст одному из Сантьяго всех петухов одновременно (срезав, разумеется, шпоры с правой лапы). Фискал велит Сантьяго бежать с петухом. Это делается для того, чтобы «заставить пропотеть лошадей». Сантьяго мчится как можно скорее, настигая своего коня петухом, как арапником. Все «сандаро» и «сантьяго» бросаются в погоню: первые стремятся схватить петуха, а вторые — помешать «сандаро». Сопровождаемые лаем собак (которые, судя по всему, воспринимают все происходящее с большим энтузиазмом), всадники беспорядочно носятся по плоскогорьям, скалам, руслу реки. Когда петуха хватают, начинается потасовка. «Сандаро» то хватают петуха, то, по очереди, отпускают. Бедной птицей пользуются как клюшкой, чтобы бить своего противника. В конце концов птицу, конечно, разрывают на клочки.

Важное значение имеют и скачки лошадей. Суть состоит в том, чтобы заставить лошадей бежать так быстро, чтобы они были все в мыле. Потом, когда их расседлают, они будут кататься по земле, а потом встанут и отряхнутся. Мыло с лошадей и конский волос, упавшие с них в то время, когда они катались по земле, останутся там и таким образом йаньи лошади Сантьяго распространятся как на людей, так и на скот.

Тушки и лапы петухов относят на общинный скотный двор, где их пекут, положив их в разложенный прямо на земле костер. Обжаривают петухов кое-как, грубо; часть мяса остается почти сырой, тогда как другие его части обугливаются. Мясо принадлежит «сандаро», но к трапезе могут присоединиться и «сантьяго» (а по сути, и всякий, кто захочет принять участие). На скотный двор, чтобы съесть их вместе с петухами, юноши приносят дюжины буханок хлеба, которые вместе с другими вещами были сброшены с крыш домов тех семей, где есть люди с именем Сантьяго (см. с. 772). Гости-навахо, которые не всегда бывают сыты, приходят поесть на скотный двор; когда они покидают трапезу, им всегда дают много буханок хлеба.

Церемонию «гальо» время от времени совершают в день святого Иоана Крестителя или святого Петра. В эти

дни церемония проводится немного не так, как в день Сантьяго, и будет описана ниже. Всадники собираются перед церковью. Масеви и Ой-ойеви, которые приезжают босиком, спешиваются и входят в церковь. Перед алтарем горят свечи. Военные жрецы молятся с

пономарем, а потом выходят из церкви и снова садятся на коней. Масеви несет простой, без изображений, белый флаг, примерно в 2 фута шириной и в 5 футов длиной; на вершине древка имеется маленький крест. Ойойеви несет колокольчик пономаря, в который он беспрестанно звонит. За ним следует кахера, бьющий в свой барабан. Всадники, выезжая из ворот церковного двора, разделяются на две группы: одна группа следует за Масеви, а другая — за Ойойеви; каждый сам выбирает, к какой группе ему присоединиться. Два отряда совершают долгую и запутанную поездку по пуэбло, по пути несколько раз встречаясь друг с другом. Когда всадники проезжают через пуэбло, женщины обливают их водой, выливая ее из глиняных чаш. Все это время один из младших фискалов звонит в церковный колокольчик. По окончании объезда пуэбло две группы снова встречаются перед церковью. К церкви приносят петухов, и начиная с этого момента обряд совершается точно так же, как и в день Сантьяго.

Таким образом, мы видим, что обряд «гальо», хотя он и довольно сложный, весьма понятен. Разыгрывая эпизоды из жизни Сантьяго, люди получают его благословение — силу для дождя, урожая и скота. Однако информаторы говорят, что в настоящее время этот обряд исполняется не так, как прежде. Несколько лет назад, говорят они, в нем принимали участие все люди пуэбло (т.е. люди, занимающие видное административное и церемониальное положение). Все надевали свои лучшие одежды. Теперь же в нем участвуют только молодые люди и мальчики. В тех церемониях, свидетелем которых был я, было совершенно очевидно, что старики и женщины общины не проявляли к этому обряду совершенно никакого интереса. Единственными зрителями были подростки и несколько гостей — мексиканцы, американцы и навахо. И хотя состязающиеся немало веселились и добродушно шутили, однако в целом это было довольно скучное дело.

786

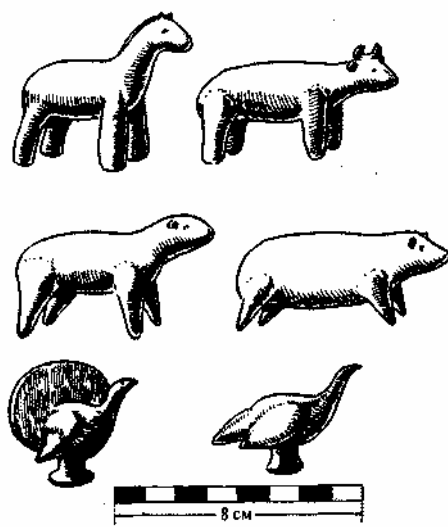


Рис. 25. Глиняные фигурки, помещаемые в церкви на Рождество

Рождество

Рождественские церемонии и торжества начинаются в рождественский сочельник и заканчиваются вечером 28 декабря. В канун Рождества главный фискал открывает церковь. Пономарь выносит небольшое изваяние Иисуса длиной примерно в 8 дюймов и кладет его на помост перед церковным алтарем. Незадолго до полуночи фискал проходит через пуэбло, объявляя, что уже почти настал час Рождества Христова. Люди — мужчины, женщины, дети; всякий, кто этого хочет, — приносят в церковь маленькие, сделанные из необожженной глины фигурки домашних и диких животных и муляжи кукурузы, дынь и т.д. и кладут их перед алтарем⁹⁶. На спины фигурок животных они кладут вату, «чтобы им было тепло», и ставят перед ними хлеб и зажженные свечи. Эти глиняные фигурки остаются здесь до 28 декабря. Этот обряд, разумеется, совершается для того, чтобы получить от Иисуса йаньи (силу и благословение); для того, чтобы стало больше диких животных, стад и урожая.

В полночь⁹⁷ фискалы снова обходят деревню, созывая людей в церковь. Когда они соберутся, пономарь и его

787

помощник начинают проводить молитвенную службу; в рождественский сочельник римский католический священник в Сайта-Ану не приезжает. Во время службы люди («а особенно

мальчики») свистят в тростниковые свистульки⁹⁸ (ocbiruts), подражая звукам птиц"; это делается «потому, что птицы радовались Рождеству Христову».

После службы они устраивают танцы в церкви. Сначала дети — мальчики и девочки, — одетые в их обычную, повседневную одежду, проводят танец, именуемый Гаси-рома. Потом танцуют взрослые; обычно это танец Буйвола, но они могут провести и какой-нибудь другой танец. Если они проводят танец Буйвола, то танцоры, прежде чем войти в церковь, с пением проходят через пуэбло, делая то же самое и после завершения танца.

Однажды автор этих строк был свидетелем того, как после танца Буйвола состоялся обряд Сайта-Клауса. После того как танцоры ушли из церкви, в нее вбежал человек в красном костюме и с белой бородой, как у условного американского Санта-Клауса. Он подошел к неукрашенной рождественской елке, находившейся в левой стороне (если стоять лицом к алтарю) церкви около алтарной преграды. Здесь он повстречал губернатора, к которому он громко обратился по-английски. Вкратце он рассказал о том, что пришел посетить Санта-Ану, что он принес сладости для детей за их хорошее поведение и т. д. Затем, пожав руку губернатору и пожелав ему счастливого Рождества, Сайта-Клаус выбежал из церкви. После этого губернатор с помощью своего заместителя стал раздавать детям сласти, которые они брали из-под елки. Проходя вдоль шеренги детей, каждому из них они вручали полный сластей большой бумажный пакет. Говорили, что этот обряд был введен совсем недавно.

Программа следующих четырех дней (с 25 по 28 декабря включительно) значительно отличается от года к году. В первые два дня они могут танцевать танец Буйвола, а Ховинайе, или «кукурузный» танец — в следующие два, либо в первые два дня они могут проводить танцы двух типов, а во вторые два — что-нибудь другое. Иногда они танцуют танец Ахина; зачастую они проводят представление «Конийсатс»¹⁰⁰. Каждое утро около 8 или 9 часов в церкви они проводят молитвенную службу, которую пономарь и его помощник совершают по-испански; говорят, что во время рождественской неде-

788

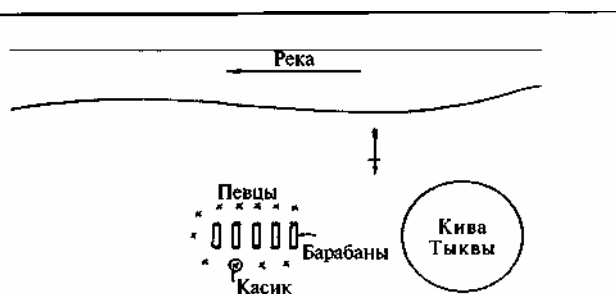


Рис. 26. Обряд барабанов

ли римский католический священник в Санта-Ану никогда не приезжает. На протяжении этих служб люди молятся и поют песнопения католической церкви. Во время этих четырех дней проводятся большие празднования. В это время в пуэбло бывает совсем немного посетителей: это несколько семей навахо и, возможно, несколько белых людей, которые приходят сюда в Рождество на несколько часов.

28 декабря владельцы маленьких глиняных фигурок выносят их из церкви. Фигурки домашних животных закапываются посреди скотного двора их владельцев; и на них, и под них кладут вату, закапывая вместе с ними немного хлеба и четыре пера из крыла индейки. Фигурки диких животных закапывают в домах, под полом в углу; это делается для того, чтобы привлечь в дома дичь. «Кукурузу» закапывают вместе с кукурузой, складываемой в коститкоме (кукурузном хранилище), а муляжи дынь, бобов и т.д. складывают в кладовки. Фигурку Иисуса пономарь убирает до следующего года.

Заметки о танце «Баско» на Рождество

Однажды 27 и 28 декабря автор этих строк был свидетелем проводившегося в Тамайе танца «Баско», или «кукурузного» танца: я видел большую его часть. Танцевали обе кива-группы — сначала одна, а потом, до конца, другая, когда обе группы танцевали на площади одновременно. Когда каждая группа выходила в первый раз (утром 27 декабря), она танцевала перед церковью, после чего главный фискал, стоя в церковных дверях со своим помощником, обратился к ним с речью. Потом группа отправилась на площадь, где она исполнила танец. Танцы продолжались примерно с 9 часов утра до 4 дня, с перерывом на обед на полтора

789

или два часа. Каждую группу танцоров сопровождали группа певцов и барабанщик, как в праздник святой Анны. Однако в Рождество не пользуются кактоткомой, занимающей столь заметное место во время летних танцев. Костюм бывает таким же, как и во время летнего танца, однако его надевают *поверх* обычной одежды танцующих мужчин и женщин. Сам по себе танец совершается как очень привычное, почти рутинное дело. Однако завершается он в высшей степени интересным обрядом, совершаемом над несколькими барабанами и проводимом за кивой Тыквы на берегу реки. Вот что наблюдал автор этих строк.

28 декабря около 4 часов дня на площади танцевали обе кива-группы. Однако каждая группа пела и танцевала сама по себе, независимо от другой. Касик и некоторые должностные лица стояли на северной стороне площади (что является обычным фактически для всех проводимых на площади танцев и церемоний). Когда они начали свою последнюю песню, касик прошел через площадь и присоединился к певцам кива-группы Тыквы. Другие должностные лица стояли на северной стороне площади. Предполагалось, что они присоединятся к певцам обеих кива-групп: одни — к певцам одной, а другие — к другой.

Кива-группа Тыквы покинула площадь, передвигаясь в танце к востоку. Они обошли несколько домов, повернув сначала к югу, а потом к западу — по направлению к их киве, находящейся близ реки. Танцоры образовали две шеренги и в течение какого-то времени танцевали. Можно было увидеть человека, который, выходя из кивы, каждый раз выносил оттуда по одному барабану. Один около другого он клал их на землю за танцорами. Во время последней песни двое стариков из числа певцов держали женские «кокошники» и отбивали ими такт. Однако нам не удалось установить, является ли это частью предписываемого обряда; мы предполагаем, что нет. Танец закончился. Большинство танцоров разошлись по домам, но некоторые из них остались. Около певцов, один около другого, лежали пять больших барабанов с желтовато-коричневой верхней поверхностью. Вокруг барабанов собрались старики, некоторые из них пели, и еще несколько других людей (может, это были должностные лица или знахари) (рис. 26). Один человек громким голосом и в характер-

790

ной манере формальных и стереотипных обращений¹⁰¹ произнес длинную речь, которая длилась 10 или 15 минут. Один человек (или, может быть, не один) часто вставлял в эту речь фразы (однако это *не было* непрерывной речью), произносимые негромким голосом. В конце речи касик осыпал каждый барабан мукой, которую он брал из небольшого кожаного кисета; переходя справа налево, он касался каждого барабана и «получал от него дыхание». Потом то же самое сделали и другие. Завершив это действие, каждый уходил.

Человек из Санта-Аны постарался помешать автору этих строк стать свидетелем этого обряда, настоятельно приглашая к себе домой и его самого, и его американского спутника. Спутник тактично принял это приглашение, оставив автора этих строк смотреть на обряд. Несмотря на неодобрительные взгляды нескольких стариков, я остался стоять на месте и смотрел (индейских зрителей там не было, кроме нескольких танцоров, оставшихся после завершения танца) до тех пор, пока не завершился обряд окропления барабанов. Тогда автор этих строк ушел, решив, что оставаться здесь дальше было бы неблагоразумно. Я не видел, что сделали с барабанами потом. По всей видимости, их отнесли домой к их владельцам или хранителям.

Насколько это известно автору этих строк, это — первый рассказ и первое описание такого рода обряда с барабанами, наблюдавшегося в кересанском пуэбло.

«Конийсатс»

Ни одного удовлетворительного перевода слова «коний-сатс» получить не удалось. Действующих лиц этой церемонии называют «конийсатс»; говорят о них и как о мексиканцах (Kasti-ra, т.е. кастильцы <испанцы>). Испанский должностной посох губернатора называется «конийсатс». Церемония представляет собой представление, в котором обыгрывается совершившееся давным-давно пришествие испанцев, прибывших в пуэбло Санта-Аны с юга. «Коний» относится к югу. Таким образом, «конийсатс», скорее всего, означает «народ, который пришел с юга, — т.е. испанцев, пришедших в страну пуэбло из Мексики». Эта проводящаяся в Санта-Ане церемония довольно похожа на проходящую в Санто-Доминго церемонию «Сандаро»¹⁰².

791

Обычно церемонию «Конийсатс» проводят во время Рождества, но ее могут проводить также и на Новый год. Инициатором этой церемонии может стать всякий, кто пожелает. Когда человек хочет провести «Конийсатс», он обходит пуэбло и спрашивает разных людей, хотят ли они ему помочь. Когда он наберет достаточно помощников, он позовет их всех на собрание, которое в один из

вечеров состоится у него дома. Он обратится к ним, сказав, что он хотел бы провести «Конийсатс» и хочет, чтобы они ему помогли. Они «обсуждают это». Если все они согласны, то они идут к Масеви и говорят ему (в качестве оратора выступает сам инициатор), что им бы хотелось провести «Конийсатс». Масеви соглашается. С этого времени и до окончания церемонии все делается под руководством и под ответственностью Масеви, хотя он почти не имеет никакого касательства ни к подготовке, ни к исполнению этого обряда.

Мальчики¹⁰³ идут к наваи одного из избранных ими знахарских сообществ. «Гуатзина», — приветствуют его юноши. — «Рава-ех! (хорошо) - отвечает наваи. — Обуна <Обша> (входите), ткокойа! (садитесь)». Юноши входят, пожимают руку наваи и садятся. Наваи дает им прикурить. Потом лидер группы говорит ему, что они хотели бы провести «Конийсатс», и просят его помощи. Наваи соглашается им помочь; он говорит, что они могут, как хотят, использовать его (церемониальный) дом. Юноши пожимают руку наваи и уходят. Этим или следующим вечером они начинают репетиции, готовясь к событию.

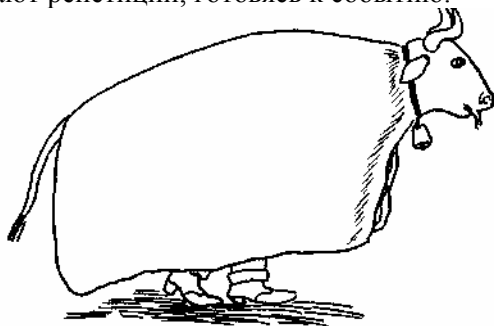


Рис. 27. «Конийсатс»: «бык»

792

Перед тем как провести обряд в церемониальном доме, они готовятся к нему в течение четырех вечеров подряд (если, например, церемонию предстоит начать в пятницу, то они начнут свои репетиции вечером в понедельник этой недели). Днем они совершают другие приготовления к церемонии. Они готовят свои костюмы. Также они готовят «быка», который должен будет их сопровождать. «Бык» представляет собой покрытый брезентом деревянный каркас, который носит на себе один человек (рис. 27). Они собирают как можно больше провизии, часть которой приносят из домов в пуэбло, а часть покупают в магазинах в Берналильо.

Если им удастся его достать, они берут быка, чтобы зажарить его целиком. Ночью накануне церемонии наваи помогающего знахарского сообщества в своем церемониальном доме выкладывает небольшую йапаисини (картину из муки), кладет маленькую знахарскую чашу, трещотку, медвежью лапу и несколько других вещей, помещаемых на них или рядом. После репетиции наваи окропляет юношей знахарской водой (ва-вой). В эту ночь они спят в церемониальном доме.

На следующее утро они встают рано, до рассвета. Наваи окропляет их снова, говоря: «С этих пор и до того, как вас отпустит Масеви, вы уже не жители Санта-Аны; вы - "ко-нийсатс". Не оказывайте любезности одним только друзьям. Если вы испытываете к кому-нибудь неприязнь, забудьте это и будьте другом и ему тоже. Это [церемония] — для всего пуэбло; обращайтесь ко всем одинаково». Исполнители обряда «Конийсатс» прямо из церемониального дома идут на площадь. Однако обычно они уходят из пуэбло до рассвета, пересекают реку и отправляются в место, расположенное на некотором расстоянии южнее Та-майи. Там они надевают свои костюмы. Чтобы представлять мексиканцев, они надевают старую одежду, шляпы и ботинки¹⁰⁴. Они надевают парики, усы и бороды. Некоторые из них надевают парики, представляющие лысые головы. У некоторых на спинах рюкзаки, а в руках — палки (рис. 28). «Бык» уже готов. И вот они отправляются в пуэбло.

Они входят на площадь вскоре после рассвета. Там их ждет Масеви, чтобы их приветствовать. Он обращается к ним, говоря им «добро пожаловать». Потом он отводит их в церковь; «они должны сделать так, чтобы люди пришли в церковь молиться». Исполнители «Конийсатс» танцуют пе-

ред церковью, потом вдут на площадь, а потом — в свой церемониальный дом, где они завтракают. Потом они возвращаются на площадь.

До полудня проводятся различные «действия» и танцы. Они могут пародировать римско-

793

католических священников¹⁰⁵, служащих Индейской службы Соединенных Штатов, американских туристов, своих мексиканских соседей или своих собственных жрецов и знахарей. «Они говорят по-испански. Они действуют глупо, говорят смешно, ведут себя как сумасшедшие»¹⁰⁶. Вокруг площади, чтобы посмотреть на них, собирается весь пуэбло, шумно приветствуя их ужимки. Однажды было совершено следующее действие: двое молодых, гротескно одетых людей танцевали и пели такую песню:

«София¹⁰⁷, linda, linda todo tiempo хорошенькая все время София, linda, linda todo tiempo Йо-о-хо-ви-йа-хай-не-йа... (не имеющие смысла слога) Ayokwe-ei Tamaya ikwatci¹⁰⁸ Ki storo¹⁰⁹ все время бриться, бриться Tsfyosaitci* слишком ленивый Йо-е-ви-йа-хай-на... слишком ленивый Йо-е-ви-йа-хай-на...»

Нам не удалось получить совершенно связного перевода этой песни, но ее смысл будет, судя по всему, примерно таким: «Хорошенькая София, которая, хотя она и довольно молодая, вышла замуж и родила нескольких детей, завела себе "бойфренда" — старого слепого Кисторо, члена ее собственного клана, наваи знахарского сообщества Сикаме Кви-ника и главу кивы Тыквы. Кисторо все время надо было рис.28.Конийсатскастира



794

бриться, но ему было слишком лень сделать это». Смесь языков хопи и кересанского, испанского и английского, конечно, произвольна, но, вероятно, песня должна быть скорее бессмысленной, чем имеющей смысл. Однако слушатели ее прекрасно поняли. Танцоры, когда они пели, передразнивали старика и девушку. Песня имела огромный успех, вызвав взрыв хохота. Эту песню вспоминали вот уже несколько лет.

Около полудня они начали приготовления к обеду; они вынесли свою пищу и начали совершать такие действия, как если бы они собирались зажарить целого быка. Лидер группы вдет на площадь, «нанимая» девушек на приготовление пищи. «Я вам хорошо заплачу», — говорит он им. Однако когда обед уже, наконец, готов, лидер «Конийсатс» говорит своим товарищам, что они не могут позволить себе прикоснуться к кускам по причине того, что один из их числа совершил некую (предполагаемую) оплошность, так что он приглашает на трапезу индейцев из Тамайи. Время от времени на протяжении всего дня «бык» расхаживает по площади или принимает участие в каком-нибудь «акте». По окончании дня Конийсатс или инсценирует «схватку с быком», или «продает» быка людям Санта-Аны. И в том и в другом случае зрители собираются вокруг быка, проводят руками сначала по нему, а потом — по себе; они получают от него йаньи и дыхание. Если проводится «битва с быком», то его протыкают мечом, и он «умирает», причем меч протыкает мешочек с семенами всех возделываемых ими растений, и семена рассыпаются по земле, когда бык выпускает дыхание. Зрители, ринувшись, стараются подобрать иные из этих семян, которые они позже отнесут к себе домой и положат на хранение вместе с собранным урожаем; с наступлением весны они посадят эти семена вместе с другими, чтобы сделать свой урожай более обильным. Они выдергивают шерсть из головы и хвоста быка; ее уносят на скотные дворы, где закапывают, чтобы коровы стали еще плодовитее.

Наваи помогающего Конийсатсу знахарского сообщества остается на весь день в своем церемониальном доме, несколько раз ненадолго покидая его; тогда его сменяет член помогающего сообщества, предоставляя ему возможность выйти и посмотреть на веселье.

По окончании дня, когда празднество уже закончено, Масеви отпускает Конийсатса на площади. Они идут в це-
795

ремониальный дом сотрудников-знахарей. По дороге туда они отрывают от своих костюмов лоскутки и бросают их в реку: «Это для того, чтобы бросить мексиканцам их [т.е. мексиканцев] долю». Войдя в церемониальный дом, они снова становятся индейцами Тамайи¹¹⁰. Они снимают свои костюмы и садятся ужинать. Однако они не стирают свою раскраску; наваи велит им смыть ее тогда, когда они вернутся к себе домой, вылив воду в задних комнатах своих домов, а ее остатки — на скотный двор.

После ужина к ним обращается наваи; он говорит им, что они «могут взять все, что им захочется». Он говорит: «В будущем не отказывайтесь помогать друг другу, когда кто-нибудь захочет провести свой "Конийсатс". Польза от церемонии будет всему миру и всем людям — настолько, насколько это по силам молитве». Потом он отпускает юношей. Затем лидер «Конийсатс» обращается к своим коллегам; он благодарит их за то, что они сделали. Благодарит он и наваи за оказанную им помощь. Если от их трапезы остается какая-нибудь провизия, «Конийсатс» дают ее знахарю, который, если он чувствует к этому расположение, раздает ее танцорам. А если он этого не хочет, то забирает всю ее к себе домой.

Пасха

Рано утром Страстного четверга один из младших фискалов звонит в церковный колокол на башне старой католической миссии в Тамае. Фискалы, губернатор и «капитаны» проходят через пуэбло, созывая людей в церковь. Люди берут с собой свое оружие — ружья, старые и новые, луки и стрелы, щиты и дубинки. Свои ружья они прислоняют к стене церкви около двери; другое оружие они кладут на пол. Службу проводит пономарь. В определенный момент службы он звонит в алтарный колокольчик. По этому сигналу все мужчины переворачивают свои ружья прикладами вверх (т.е. ставят их на дула); щиты же они переворачивают лицевой стороной вниз.

После службы на пол перед алтарем ставят большое распятие, и на страже около него становятся с ружьями двое назначенных главным фискалом мужчин; они стоят по обеим сторонам распятия со своими перекрещенными в виде букв Х ружьями, дула которых упираются в пол. Стра-
796

жа сменяется каждые полтора часа вплоть до полуденной церковной службы (около 4 часов), по завершении которой стражу отпускают.

После завершения службы утром Страстного четверга и вплоть до окончания утренней службы следующей субботы весь пуэбло подвергают многочисленным ограничениям. В церковный колокол звонить нельзя. Вместо него используется деревянная трещотка, или погремущка под названием *isa'ak*^a (деревянная) *oskaits* (трещотка). Она представляет собой дощечку, к которой с обеих сторон привязано по кусочку дерева таким образом, чтобы при встряхивании они о нее ударились. Фискалы гремят в нее, проходя по улицам и созывая людей в церковь. Ни мужчины, ни женщины не должны делать никакой работы — они могут только готовить, поить и кормить лошадей или исполнять другие необходимые дела. Все имеющиеся в домах изображения Христа и святых покрывают покрывалами. Однако маскированные танцы качин они могут проводить в четверг и в пятницу, или только в пятницу, или не проводить их вообще. Для религиозной жизни в Санта-Ане характерно это смешение обрядов аборигенных индейских богов дождя с обрядами, проводимыми в память распятия чужого бога.

Если в четверг маскированный танец не проводится, то после утренней службы мужчины рассаживаются перед церковью и играют в такие игры, как «скачки лошадей», — игру в кости, или игру с фишками. Женщины не приносят в церковь пищу, чтобы положить ее перед алтарем, как они это делают во время праздника в честь святой Анны, 26 июля. Однако в это время некоторые женщины и мужчины приносят свечи, зажигают их и ставят их перед алтарем.

В Страстной четверг никто не завтракает. В полдень людей снова созывают в церковь на службу. В Санта-Ане все пасхальные церковные службы проводит пономарь; римский католический священник не приезжает. После полуденной службы люди прекращают свой пост. В 4 часа пополудни в церкви проводят еще одну службу. По ее завершении «всех отпускают».

Должностные лица относят в хотканитсу все оружие, которое днем лежало в церкви. Там, в хотканит-се, оно хранится до службы следующего утра, после чего его опять отнесут на весь день в церковь. Этим вечером в хот-

797

канитсе мужчины — как должностные лица, так и хано сик-ти (простой народ) — сидят,

разговаривают, курят и рассказывают истории до тех пор, пока главный фискал не отпустит их на ночь. Эту ночь должностные лица обязаны провести в хотканитсе. Могут там ночевать и другие люди, если они пожелают.

В пятницу происходит, по сути, то же самое, что и накануне (кроме, разумеется, тех случаев, когда они проводят маскированный танец только в пятницу). Рано утром в церкви проводится служба. Оружие приносят в церковь и бросают его в перевернутом виде. Около распятия постоянно стоят на страже двое мужчин. Церковную службу проводят в полдень, после чего люди прекращают свой пост. После обеда мужчины играют перед церковью в игры. По окончании четырехчасовой службы оружие снова относят в хотканитсу, где мужчины весь вечер курят и рассказывают истории. Должностные лица снова ночуют в хотканитсе вместе с другими мужчинами, которые, если они хотят, могут сделать то же самое.

Рано утром в субботу, до завтрака, люди идут в церковь на службу. Должностные лица, как и прежде, относят оружие из хотканитсы в церковь. Однако на сей раз при звоне алтарного церковного колокольчика оружие переворачивают так, как полагается: ружья ставят на приклады, щиты переворачивают лицевой стороной кверху. По завершении службы энергично звонят в церковные колокола и стреляют из ружей. Теперь предпасхальные церемонии завершены. Главный фискал всех отпускает. Оружие возвращают владельцам, и все расходится по домам завтракать.

Рано утром пасхального воскресенья фискалы созывают всех людей в церковь, где пономарь снова проводит службу. По ее окончании люди расходятся по домам завтракать. После завтрака Масеви обходит пуэбло и говорит каждому, чтобы он шел в свою киву. Когда люди соберутся в кивах, Масеви идет к людям из кивы Бирюзы и говорит им, чтобы они подготовились к танцу Ховинайе. Ойойеви делает подобные распоряжения в киве Тыквы. Говатканьи, выполняя приказ, выходят на улицы и говорят всем, чтобы они готовились к Ховинайе.

Обе кива-группы попеременно танцуют весь день. Первой выходит группа Бирюзы. Каждая группа танцует сначала перед церковью, а потом отправляется на пло-

798

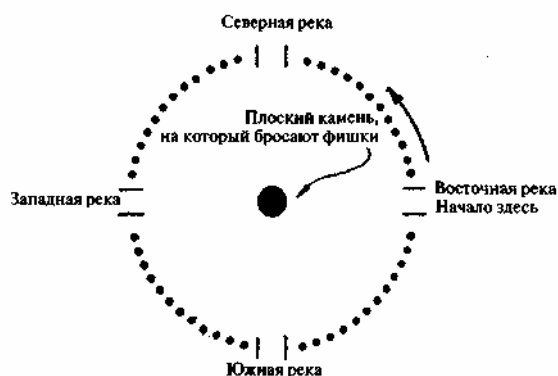


Рис. 29. «Лошадиные бега»

щадь, где проходят все остальные танцы этого дня. Танцевать этот танец не выходят ни члены сообщества Кошаири, ни члены сообщества Квирайны.

*Игра в кости*¹¹¹; в нее играют на Святой неделе. В круг выкладывают сорок восемь камней, оставляя свободные «проходы» в направлении четырех сторон света¹¹² (рис. 29). Эти дырки называются «реками». В центре круга кладут плоский камень размером примерно в ладонь: на него бросают кости. Пользуются тремя костями-фишками. Каждая из них имеет примерно 3—4 дюйма в длину. Она сделана из ветки или сучка размером примерно с палец. В середине она расщеплена таким образом, что одна ее сторона — плоская, а другая — выпуклая. Одновременно играют два человека или две команды, причем каждой принадлежит своя сторона фишки. Жребий бросают обе стороны.

Игроки рассаживаются по кругу около камней. Игрок держит фишки в руке над расположенным в центре круга плоским камнем. Затем он бросает или роняет их на камень¹¹³. Если две фишки падают его стороной вверх, он передвигает именуемую «лошадью» фишку, двигая ее по кругу от «восточной реки» в направлении «северной реки» на два камня. Если его стороной вверх падают три «кости», то он передвигает свою «лошадь» на три камня; если одна — то на один, а если ни одна — то ни на один.

Игроки или команды ходят по очереди. Цель игры состоит в том, чтобы обойти по кругу (с

востока — к северу, западу и югу и обратно к «восточной реке») быстрее, чем
799

это может сделать противник. Побеждает тот, кто пройдет по окружности первым¹¹⁴. Однако здесь могут возникнуть сложности. Если мой противник перемещает свою «лошадь» в то же самое место, которое занято моей «лошадью», то я должен вернуть мою «лошадь» назад, в место старта (или же назад в то место, где она находилась во время предыдущего хода, хотя и неясно, куда именно), — если только не получится так, что в это время моей лошади удастся оказаться в «реке», — в этом случае я окажусь в безопасности и мне не потребуется возвращаться назад. Если игроку, завершающему прохождение круга, придется проходить *мимо* реки вместо того, чтобы остаться *в ней*, то ему придется снова обойти весь круг камней.

Один информатор, назвавший эту игру «скачками лошадей», сказал, что он не может вспомнить ее кересанско-го названия. В Акоме ее называют «овасакут», в Лагуне — «ка-ва-су-кутс», «что означает удар кулаком, или внезапный удар»¹¹⁵. Стивенсон говорит, что в Сиа эту игру называют *ваш-каси* (*wash'kasi*)¹¹⁶. В эту игру играют только в старом пуэбло и только во время Святой недели.

Эта игра представляет немалый теоретический интерес по причине того большого значения, которое придавалось ей в аргументации Э.Б. Тайлора, защищавшего доко-лумбово азиатское влияние на культуры Америки¹¹⁷. В этой связи любопытно отметить (если приводить только один аргумент), что фишки, которыми пользуются в этой игре в Корее, именуется «лошадьми» («ма»)¹¹⁸ — точно так же, как они называются в Тамае и в других пуэбло.

Охота

После вторжения белого человека (а особенно со времен американской оккупации) в силу все большего распространения огнестрельного оружия¹, проведения железной дороги и более интенсивного заселения страны охота, несомненно, во многом потеряла свое значение в стране пуэбло. Когда-то среди кересов, как и среди других индейцев-пуэбло, охота была очень важным занятием. Свидетельством этого являются наличие целиком посвященного охоте тайного общества, мифы о диких животных и охоте, обилие охотничьих песен и фетишей, впечатляющие танцы и церемонии, в которых персонифицируются дикие животные, многочисленные качины, которые или представляют, или носят имена как диких, так и пойманных животных, а также периодические сборы всего пуэбло, уходящего на общинную охоту под руководством военного вождя². Хотя на протяжении последнего столетия количество дичи заметно сократилось, однако охота все еще занимает значительное место как в деятельности индейцев Тамани, так и в их мыслях и чувствах.

Животных и птиц ловят для того, чтобы добывать: 1) пищу для людей; в прежние времена значительную долю продовольствия несомненно добывали охотой; 2) пищу (кроличье мясо) для фетишей касика; она имеет такое же большое значение, как и пища для людей; 3) шкуры и кожи для одежды — такой, как штаны из оленьей кожи и накидки из кожи буйвола; 4) мех и перья для украшений и костюма — например, лисий мех и орлиные перья; 5) предметы для религиозных целей — такие, как шкура медвежьих лап, перья орла, утки, индейки, пустельги воробьиной и других птиц. Вероятно, в прежние времена наибольшее значение из добываемых на охоте диких животных имели олень и антилопа, т.е. мяса больше получали от них, а не от других животных — может быть, больше, чем от всех других животных, вместе взятых. Охотились и на лося.

Охотничьи экспедиции из Санта-Аны время от времени отправлялись на восток, на равнины, чтобы охотиться на буйвола. В настоящее время (в 1935 г.) в Санта-Ане живут два старика, которые охотились на бизона, —

801

Хосе Лоретте (род. ок. 1855, человек из клана Барсука из Зу-ньи, ткайяньи из сообщества Кремня-Кошаири) и Насарио Трухильо (род. ок. 1854, человек из клана Сийяны).

Когда-то в горах Хемес водились горные бараны (*Ovis canadensis*); их уже давно почти (если не полностью) истребили³. Вероятно, в экономике Санта-Аны они никогда не играли важной роли. Однако в охотничьих мифах Санта-Аны о горных баранах упоминается. На лис охотились ради их меха, который использовался в церемониальных костюмах (например, для «кукурузного» танца). Периодически устраивались большие охоты на кроликов, во время которых убивали американских кроликов, диких кроликов, перепелов и, судя по всему, каких-то еще попадавшихся животных. На индеек охотились в горах.

Время от времени убивали медведей, горных львов, диких кошек и орлов, хотя, очевидно, убивали

их не ради мяса для пищи⁴. Неизвестно, почему их убивали, однако охота на этих животных безусловно и отчетливо отличалась от охоты на дичь – как, например, на оленей и индеек. Шкуры лап медведя были нужны знахарям для церемониальных целей, равно как и зубы медведя. Всегда существовала и потребность в орлиных перьях, которые использовались для украшения и обрядов. Однако убийство медведя, горного льва, орла и, возможно, дикой кошки вынуждало убившего их человека стать членом сообщества Опи, или Воинов.

Орлов, если представлялась такая возможность, брали живыми и держали пленниками в пуэбло — привязанными за лапу к крыше дома хозяина или в больших деревянных клетках. В 1935 г. у двоих мужчин из Санта-Аны имелось по живому орлу – у Хосе Круса Монтойи (род. ок. 1882; из клана Голубя; он был мужем Хесуситы и членом сообщества Каййаика; кроме того, он владеет головой буйвола, которая используется в танце Буйвола) и у Ила-рио Санчеса; он входил в клан Орла, был барабанщиком кивы Тыквы, катсина-танцором Утки, хранителем «лошади» Сантьяго и губернатором пуэбло (в 1935 г.)⁵. Орлов держали ради их перьев. Неизвестно, что с ними становится в конце, — то ли им позволяют умереть естественной смертью, то ли их в конце концов убивают.

Хотя в регионе Рио-Гранде и появляются в сезон утки и гуси, однако ни один информатор никогда не упоминал, что-

802

бы на них охотились, по крайней мере, ради употребляемого в пищу мяса. Перьями утки широко пользуются в молитвенных обрядах, и ради этой цели их убивают. В мифах зачастую говорится о том, что внук (или внуки) Бабушки-Паучи-хи охотился на «снежных птиц» ради съедобного мяса, но мы никогда не слышали, чтобы это делали индейцы.

Хотя в Рио-Гранде и можно ловить довольно больших размеров рыбу, однако жители Санта-Аны никогда, судя по всему, не предпринимали никаких усилий, чтобы ловить ее ради употребления в пищу. И тем не менее в последние несколько лет, после того, как на их землях в Ранчитос правительственными властями была построена оросительная система, многие индейцы вылавливали в канавах больших рыб и их съедали; так они говорят, но автор этих строк этого не видел. Однако он видел, как индейцы Санта-Аны несколько раз без колебаний ели рыбу в ресторанах, а некоторые из них заявляли, что рыба им нравится.

До самого недавнего времени фактически единственным оружием охоты на крупную дичь были лук и стрелы, и даже и сейчас говорят, что время от времени ими пользуются. Вероятно, при охоте на бизонов использовалась и пика⁶. В настоящее же время, конечно, охотники на оленей и индеек пользуются вполне современными охотничьими ружьями. В прежние времена кроликов убивали «палками для кроликов», а сейчас в общинной охоте на кроликов большинство охотников пользуются копьями, хотя некоторые могут использовать и охотничьи ружья. «Палка для кроликов» представляет собой изогнутую, похожую на бумеранг палку. Говорят, что самым лучшим сортом древесины для изготовления «кроличьих палок» является *Sarcobatus vermiculatus*. Их можно бросать с большой точностью.

Очевидно, что охотники Санта-Аны никогда не пытались преследовать оленей или антилоп на утесах. Насколько нам известно, для охоты на какую-либо дичь они не пользовались ни ловушками, ни капканами. Однако в последние годы некоторые делали ловушки для охоты на пушных зверей, добываемых ради прибыли. Меха они продавали белым торговцам за деньги.

Социальная организация охоты. У жителей Санта-Аны, как и других кересанских пуэбло, имеется тайное общество Каййаика, единственной заботой которого является оказание ма-

803

гической помощи при убийстве диких животных. Хотя люди по своей собственной инициативе могут охотиться индивидуально или по двое, однако в основном (если не целиком) охота в Санта-Ане бывает общинной. Организатором этой общинной охоты является военный вождь. В охоте принимают участие почти все здоровые мужчины. Перед началом охоты сообщество Каййаика совершает охотничий обряд, а потом сопровождает экспедицию на охоту. Если им предстоит отлучиться из пуэбло на несколько дней, то несколько избранных Масеви мужчин должны служить поварами, а другие — заботиться о лошадях. «Младшие должностные лица» в какой-то мере наблюдают за дисциплиной и «следят, чтобы все делалось как надо». По возвращении охотничьей экспедиции весь пуэбло организует прием и пир в хотканитсе под председательством касика.

Пуэбло организует также и танец Буйвола, или Оленя. Таким образом периодически весь пуэбло организует себя для проведения охоты, обладая, кроме того, постоянно действующей организацией знахарей, которые специализируются на охотничьей магии. О том, как действует

создаваемая для охоты социальная организация, будет довольно подробно рассказано ниже. *Философия и ритуал охоты*. Охота, как и все остальное, имеет свое идеологическое обоснование, в значительной степени являющееся мифологическим. Говоря о тех сверхъестественных существах, которые тесно связаны с охотой, упоминают три имени: Гойаититива <G'o'yaititiwa> («гойати» — «дичь», «тива» — почетный титул мужчины; таким образом Гойаититива — это «Человек—Дикое животное»); Готса <G6-tsa> (перевода нет) и Каййаик (название сообщества охотников у кересов, перевода нет). Неизвестно, идет ли речь о трех разных существах, о двух существах или об одном. Говорят, что Человек—Дикое животное является духом-покровителем диких животных и что он живет в северо-западном углу (мира) под домом Листа. Имеется песня, в которой говорится, что он «заботится об олене и антилопе». В приведенном нами мифе о возникновении охотничьих обычаев Готса изображается как «хозяин», или «хранитель», диких животных. Говорят, что его дом находится на северо-западе (но не в северо-западном углу, см. карту Вселенной, рис. 5). Что касается Каййаика, то говорят, что он (или они) «вышел с людьми из Шипапа» и пришел с ними в Белый Дом. Когда

804

люди начали мигрировать к югу, Каййаик, провожая их, прошел с ними полдороги до Тамаи, а потом повернул назад. Он обиделся, потому что ткаййаньи сообщества Сикаме-Квиника сказали, что у них есть сила добывать дичь.

«У Сикаме была сила добывать дичь, хотя ее было и недостаточно — не столько, сколько у Каййаика. После того как Каййаик ушел от людей, время от времени они добывали немного мелкой дичи. За это люди ругали Сикаме-Квиника — за то, что они прогнали Каййаика. Так что Сикаме пришлось трудиться четыре года, чтобы сделать так, чтобы Каййаик вернулся».

Некоторые представления в мифологии охоты весьма отчетливы. Определенные животные предназначены для того, чтобы идти на пользу человеку; это дикие животные. Другие животные живут тем, что «убивают свою пищу»; это те, которые «имеют силу» убивать диких животных. Если люди хотят стать удачливыми охотниками, то они должны получить силу от добываемых животных. Это могут сделать только Каййаики, шаманы охоты. Они способны получать силу от (сверхъестественных) животных-охотников и потому, что они «знают, как» (т.е. обладают секретами, которые были им даны вначале и которые с той поры передавались из поколения в поколение), и потому, что у них имеются необходимые принадлежности. Делом людей из сообщества Каййаика является получать силу от духов-охотников и ниспосылать ее охотникам-индейцам либо использовать ее иным образом для охоты на дичь.

Великими духами-охотниками являются горный лев, ягуар (рохона), дикая кошка (*Lynx rufiis*), волк, орел, землеройка (mafduy¹) и барсук. Они связаны со сторонами света: горный лев относится к северу, ягуар — к западу, дикая кошка — к югу, волк — к востоку, орел — к зениту и землеройка — к надиру.

Солнце является духом, который помогает охотникам, однако никакой конкретной информации на этот счет в Санта-Ане получить не удалось⁷.

О священных принадлежностях сообщества Каййаика нам известно мало. На рис. 47 показаны их алтарь и священные принадлежности. Главным предметом их утвари

805

является, пожалуй, фигурка горного льва; по крайней мере, это — типичный фетиш непрофессионального охотника. Члены сообщества Каййаика для окропления пользуются перьями «итсы», ястреба Свенсона, *Buteo swainsoni* (один информатор сказал: «Также и "макау"»), болотного ястреба, *Circus hudsonius*).

После того как дичь убита, с ней надлежит обращаться в ритуально установленной манере — поэтапно и до тех пор, пока ей можно будет в конце концов воспользоваться. Это делается для того, чтобы сохранить благорасположение дичи и не оскорбить ее, чтобы она не отказывалась даваться в руки охотникам, и даже умиловить ее с тем, чтобы склонить ее на то, чтобы она попалась.

Таким образом, подводя итог, можно сказать, что охота является как сверхъестественным, так и естественным видом деятельности. Дикие животные — это духи, к которым нужно относиться с почтением; их нельзя оскорблять и их даже следует убеждать, чтобы они позволили себя поймать. Чтобы охота оказалась успешной, необходимо получить силу от «настоящих охотников», духов животных. Для этого давным-давно и было создано сообщество Каййаика, которое и по сей день продолжает преследовать эту цель.

Охотиться как-то по-другому, кроме как традиционно одобренным и сакральным способом, аморально и, по всей вероятности, тождественно колдовству, как об этом свидетельствуют приводимые ниже рассказы:

1. Однажды человек, чтобы убить оленя, получил силу от канадайки (колдуна). Колдун дал ему раковину и рассказал ему, как ею пользоваться. Человек положил раковину в следы оленя и затем «совершил обряд». Потом он пошел по следу, настиг оленя и его убил. Однако обнаружилось, что ноги оленя опалены до колен. А когда они стали есть мясо, выяснилось, что у него такой вкус, как если бы его коптили.

Об этом узнал Каййаик. Он позвал охотника и сказал ему, что так убивать оленя нельзя. Он сказал ему, что следовало бы воспользоваться луком или ружьем и что ему следовало бы сотрудничать с Каййаиком. Каййаик забрал у мужчины раковину и сжег ее. Он сказал охотнику, что животные отомстят ему за то, что он сделал. Когда мужчина вышел на охоту в следующий раз, за ним погнался большой олень.

806

Мужчина попытался укрыться в расщелине. Олень пытался пронзить его рогами, но не смог его достать. Однако олень принялся его топтать. Жизнь человеку спас его партнер, который пришел как раз вовремя. Он отогнал оленя от его жертвы с помощью красного одеяла (?) и застрелил его. 2. Другой человек однажды подсыпал красный перец в следы американского кролика. Перец попал в глаза кролика, которые так воспалились, что у него пропало зрение. Таким образом человек его и поймал. Рассказ об этих двух эпизодах информатор завершил замечанием: «Говорят, что навахо делают и то, и другое. То же самое делают и команчи».

Общинная охота

Общинная охота проводится только тогда, когда о ней просит Масеви. Имеются две разновидности общинной охоты — Канадиам <K'anadya-m>⁸ и кроотсе <cro'-otse>⁹.

Существуют два типа кроотсе <cro'-otse> — простое кроотсе и готикгойе <goticgoye>¹⁰. Кроотсе <cro'-otse> готикгойе должно всегда проводиться в Тамае, а охота двух других разновидностей может проводиться как в Ранчитос, так и в старом пуэбло.

Когда Масеви примет решение проводить общинную охоту, он созовет собрание всех должностных лиц (разумеется, кроме касика; на следующее утро после собрания должностных лиц его оповестит гаотканьи). Масеви говорит должностным лицам, что он хочет провести общинную охоту, и уточняет, охоту какого именно типа он хочет провести. Должностные лица «говорят об этом». Придя к решению (судя по всему, они фактически всегда одобряют решение Масеви), они завершают собрание. Масеви посылает гаотканьи оповестить наваи Каййаик[^], чтобы тот на следующий день рано утром у себя дома (в его личном доме в Ранчитос, если охотникам предстоит выйти из Ранчитос, и в церемониальном доме Каййаика в Тамае, если предстоит устроить кроотсе <cro'-otse> готикгойе) дожидался визита Масеви. В назначенное время Масеви стучит в дверь дома наваи Каййаика и говорит ему, какого типа охоту он хочет провести, и просит его о помощи. Каййаик всегда соглашается. Затем Масеви посылает говатканьи

807

в пуэбло с публичным объявлением о том, что произойдет такой-то и такой-то разновидности охота. Об охоте кроотсе <cro'-otse> следует оповестить за четыре дня до ее начала, а об охоте канадиам — всего за один или два дня.

Подготовка к охоте канадиам проста. Ночью накануне охоты Каййаики «проводят собрание» (в доме наваи, если охоту предстоит провести в Ранчитос, и в церемониальном доме Каййаика, если охоту предстоит провести в Тамае). Что конкретно происходит на этом собрании, узнать не удалось; охотники, если они хотят, могут на нем присутствовать. На следующий день рано утром Масеви посылает говатканьи в пуэбло, чтобы «позвать к завтраку», т.е. чтобы сказать охотникам, чтобы они позавтракали. После завтрака говатканьи снова обходят пуэбло, говоря охотникам, чтобы они собирались в путь. Охотники покидают пуэбло как им это захочется — по одному либо по двое или по трое. Ни до охоты, ни когда-либо во время нее они не собираются. Они охотятся весь день и возвращаются в тот пуэбло, из которого они вышли. На следующее утро говатканьи и

«капитаны» обходят дома и собирают дичь (по большей части кроликов) в домах охотников; ее относят в хотканитсу и складывают для общинного церемониального использования.

Охота разновидности «просто кроотсе» <sixrotse> несколько более официальна. Масеви созывает собрание должностных лиц, оповещает Каййаика и пуэбло, как и в случае канадиам. Ночью накануне охоты, на четвертую ночь после того, как было сделано объявление, Каййаики проводят собрание в своем доме (в доме наваи, если дело происходит в Ранчитос, и в доме сообщества - если в Тамайе), на которое, если хотят, приходят охотники. На следующее утро говатканьи зовут всех охотников собраться в назначенном месте (на краю пуэбло?). Они собираются тесной кучкой вокруг Каййаика и Масеви. Наваи Каййаика обращается к ним с довольно пространной речью. Он говорит им, что они собрались идти на охоту и что они должны убить какую-нибудь дичь, которая им повстречается, и что, если им будет необходимо «спилить дерево или с корнем вырвать растение», им придется это сделать, и что это будет не бессмысленным разрушением, но чем-то вполне оправданным, поскольку это охота. Он говорит им, что убийство ими животных не следует считать жестокостью и что Масеви и

808

Каййаики собрали людей не ради жестокости, но для того, чтобы убить дичь, которая пойдет людям в пищу. Затем наваи Каййаика перечисляет всех животных, которые помогают ткайяньи Каййаика, говоря, что каждое из них дает охотникам свое благословение и силу (йяньи). Затем он спрашивает Масеви, не хочет ли он что-нибудь сказать.

Потом держит речь Масеви, говоря по сути то же самое, что сказал Каййаик. Закончив речь, он говорит охотникам: «Ну и хорошо, теперь вы можете идти. Высматривайте дичь до заката. Будьте осторожны, чтобы не повредить друг другу». Когда охотники уйдут, Масеви велит говатканьи (и «капитанам») следить, как бы с охотниками не случились какие-нибудь неприятности, — такие, как несчастные случаи, ранения или ссоры. Сообщество Каййаика отправляется на охоту группой, которую сопровождает гаотканьи. Охотников также сопровождают Масеви и Ойойеви.

В конце дня охотники возвращаются домой как им захочется; все вместе они не собираются.

Каждый охотник относит свою дичь к себе домой, где ее жарит его жена. Охотник и его домашние имеют право на внутренности кроликов; они их едят жареными". На следующее утро младшие должностные лица заходят в дом каждого охотника, чтобы забрать зажаренную дичь. Они выкрикивают: «Gaiya [внутри] Gaiya! Let⁵* [дикий кролик], Du'a'na [американский кролик], Ск'a'was [лесная крыса], Скаскаока [перепел], goyaiti [дичь] sco'ny'i [ко мне] ni [вниз] pi-canue [дайте ее]». -Если охотник не добыл никакой дичи, говатканьи скажут ему (или им): «Pa'aistiyak-usu [выйди рано утром и помолись], paowetsanye [вызывай рвоту — множественное число; paowetsa — единственное]». Говатканьи берут приготовленную дичь и относят ее в хотканитсу, где ее и складывают для предстоящего общинного употребления.

Кроосе готикгойе является наиболее важной и сакральной разновидностью охоты. Приготовления к ней, на которые требуется четыре дня и четыре ночи, всегда проводятся в Тамайе и никогда — в Ранчитос. Когда Масеви решит провести эту охоту, он созывает собрание должностных лиц пуэбло. Когда они одобряют предложение, Масеви пошлет гаотканьи к наваи Каййаика и скажет ему, чтобы на следующий день рано утром он был в своем церемониальном доме, чтобы принять Масеви и Ойойеви.

809

На следующее утро наваи Каййаика и его помощник официально принимают военных вождей в доме Каййаика. После официальных приветствий все они курят. Затем Ма-севи говорит Каййаику, что он хочет провести охоту кроотсе <scotse> готикгойе и просит его о помощи. Каййаик соглашается. Потом наваи Каййаика выходит и проходит через пуэбло, публично объявляя людям об охоте и говоря людям о том, чтобы они к ней приготовились, приготовили свое оружие и начали вызывать у себя рвоту. Когда Каййаик вернется в церемониальный дом, Масеви и Ойойеви уйдут; и они тоже обойдут всю деревню, объявляя об охоте и говоря людям, чтобы они к ней приготовились.

Для удобства давайте предположим, что визит военных вождей к Каййаику произойдет в понедельник утром. Затем вечером того же самого дня наваи Каййаика созывает всех членов своего сообщества в доме Каййаика и расскажет им об охоте; о том, какого она будет рода, и о том, что они должны будут помочь подготовиться к ней. Масеви и Ойойеви входят, садятся с ткайяньи Каййаика, разговаривают и курят. Масеви посылает говатканьи в пуэбло с объявлением об охоте; они выходят с объявлением каждое утро (рано утром) и каждый вечер около 7 или 8 часов — или же каждый день после того вплоть до начала охоты.

Рано утром во вторник каждый собирающийся идти на охоту пьет настой из трав, а потом вызывает у себя рвоту¹². Это он делает каждое утро вплоть до начала охоты. Однако охотники не постятся; они могут есть все, что им захочется.

Во вторник вечером сообщество Каййайка проводит собрание в своем церемониальном доме. На нем присутствуют Масеви, Ойойеви и говатканьи. Они «говорят и курят». Подобное собрание проводится в среду вечером.

Во вторник вечером накануне охоты в доме сообщества Каййайка проводится большое собрание. На протяжении дня Каййайки все готовят; они воздвигают свой алтарь и выкладывают свои священные принадлежности. Когда Масеви и Ойойеви приходят (примерно на закате), все уже готово. Потом начинают приходить охотники. С собой они приносят свое оружие — ружья, луки, стрелы, дубинки. Когда охотник подходит к двери сообщества Каййайка, он говорит: «Гуатзина, рохона [ягуар] sty'e!»¹³ Один из ткаййаньи Каййайка отвечает: «Rawa-e! [Хорошо!]

810

mocaitc sty'e!» После этого охотник входит со словами: «Tciti'itcra [Да сопутствует нам успех]». Каййайк говорит ему, чтобы он положил свое оружие на пол перед йа-паисини (картиной из муки и красок), а потом сел. Масеви и Ойойеви кладут свое оружие около йапаисини точно так же, как это делают обычные охотники.

Когда охотники соберутся, они начнут рассказывать истории о том, что с ними случилось на охоте. К этому их побуждает наваи Каййайка; говоря об охоте, люди «привлекают дичь в пуэбло». Тем временем участвующие в охоте женщины приносят в дом Каййайка к ужину еду - чаши с тушеной пищей, хлеб, кукурузу и т.д. Когда Масеви посчитает, что пришли почти все охотники, он скажет наваи Каййайка: «Думаю, что теперь все собрались». Наваи Каййайка подходит к каждой корзине с хлебом, отламывает маленький кусочек хлеба, крошит его и кладет перед алтарем; это - приношение духам охоты. Затем наваи снова садится. После этого наваи Каййайка просит одного из своих ткаййаньи выйти и оповестить весь пуэбло о том, что на следующий день состоится охота. Ткаййаньи Каййайка берет пригоршню муки, выходит и молится с ней, а затем идет в деревню делать объявление. Четверть часа спустя наваи Каййайка просит Масеви выйти и объявить об охоте жителям пуэбло. Когда ткаййаньи и военный вождь возвратятся в дом Каййайка (первым возвращается Каййайк), кто-нибудь даст каждому из них выкурить по сигарете из оболочки кукурузного початка. Когда Масеви закончит курить, наваи Каййайка объявит собравшимся охотникам, что теперь им можно и поужинать. «Когда вы кончите ужинать, — говорит он им, — вы должны сказать "Tciti'itcra"».

По окончании ужина двое или трое из ткаййаньи Каййайка идут к охотникам; под каждым глазом каждого охотника красной охрой они рисуют по горизонтальной полосе, а потом втирают немного сткамнуны (черного блестящего порошка) с измельченным в порошок нетканым хлопком. Кроме того, они рисуют красную полосу на оружии каждого охотника. Окончив, они снова садятся, и церемония начинается. Сначала исполняется песня, в которой охотники присоединяются к Каййайку. После того как будет пропето несколько песен, наваи Каййайка ска-

811

жет охотникам, чтобы они встали и взяли свое оружие. Потом исполняется одна-две песни, и охотники танцуют, отсчитывая такт, манипулируя своим оружием. Затем они снова кладут оружие на пол перед йапаисини и садятся на свои места. Потом они еще раз исполняют одну-две песни, после чего церемония завершается. Каййайк обращается к охотникам; он говорит им, что завтра они пойдут на охоту и что он надеется на то, что им будет сопутствовать успех в добывании дичи, что никому не будет причинено вреда и т.д. Затем после этого выступает Ма-севи, говоря по сути то же самое. Наваи сообщества Каййайка обходит охотников с чашей знахарской воды, давая каждому выпить ее с помощью раковины. Затем он окропляет знахарской водой все лежащее перед алтарем оружие, окуная в знахарскую воду перо из крыла ястреба Свенсона (i-?tsa). Каждому охотнику он дает по тсивапат-краньи (по связке из молитвенных перьев). После этого людей отпускают. Они берут свое оружие и расходятся по домам. Перед тем как разойдутся должностные лица, Ма-севи отряжает троих говатканьи выполнять поручения на следующее утро: одному из них предстоит рано утром разбудить женщин с тем, чтобы они смогли собрать завтрак, другому предстоит позвать охотников на завтрак (в их собственных домах, разумеется), а третий созывает охотников в назначенное место встречи.

Проснувшись на следующее утро, охотники выйдут со своими связками молитвенных перьев и будут с ними молиться, а по окончании молитв они положат перья на землю так, чтобы их килевые концы были обращены в обратную сторону от пуэбло. После завтрака все охотники соби-

раются в месте встречи. Каййаики уже там: они уже совершили свой обряд¹⁴. Наваи Каййаика обращается к охотникам, давая им советы и ободряя их. Он говорит им, что если они повстречают медведя, горного льва или орла, то их нужно будет убить точно так же, как диких животных. (Если эти животные будут убиты во время такого рода охоты, то человек не обязан становиться Опи, однако в противном случае он им станет: см. с. 843.)

Охота «КрооТсе<cro-otse> готикгойе» может снаряжаться и за мелкой дичью; в этом случае она будет продолжаться один или два дня, и в конце каждого дня охотники бу-

812
дут возвращаться в пуэбло. Однако если предстоит охотиться на оленя, то им нужно будет отправиться в горы — или в горы Хемес, или в горы Сандиа, где им придется оставаться восемь или десять дней. Масеви с Ойойеви будут отвечать за охоту, на которую они должны сопровождать охотников. Охотников сопровождают также и Каййаики; они, если им захочется, могут охотиться.

Если охота предпринимается за мелкой дичью, то тогда охотники отправляются на лошадях и пешком. Они идут группой, и говатканьи следят, чтобы никто не блуждал сам по себе. В полдень Масеви объявляет, что настало время обеда, и они обедают. После полудня охота возобновляется. По окончании охоты Масеви просит наваи Каййаика тронуться в обратный путь. Когда они окажутся недалеко от пуэбло, Масеви остановится и обратится к охотникам; он скажет им, что охота была успешной и что он рад, что никому не было нанесено вреда; он благодарит их за их осмотрительность и просит их всегда в будущем вызывать рвоту и молиться перед охотой с тем, чтобы им сопутствовал успех. Затем Масеви отпускает охотников, и они отправляются по домам, как им хочется. Гаотканьи сопровождает Каййаиков до самой окраины пуэбло, а затем позволяет им идти куда им вздумается.

Если охота должна будет проводиться в горах, то каждый возьмет с собой столько еды, чтобы ему ее хватило примерно на неделю. Масеви выбирает двух или трех человек, которые должны служить в экспедиции поварами, и еще двоих, которым предстоит заботиться о лошадях. Перед тем как тронуться в путь, Масеви попросит губернатора назначить одного «капитана», одно младшее должностное лицо и двух не являющихся должностными лицами людей: им предстоит заботиться о пуэбло в то время, когда остальные должностные лица будут на охоте. Этих людей следует проинформировать так, чтобы они знали, где можно будет найти охотников в случае необходимости.

Оказавшись в горах, они начинают охотиться. Они разбивают лагерь, куда они возвращаются по вечерам; во время охоты, когда Масеви считает это необходимым, они свой лагерь перемещают. Повара готовят для охотников ужин, а конюхи заботятся об их лошадях и упряжи. После ужина охотники рассаживаются вокруг костра, чтобы

813

рассказывать истории или петь охотничьи песни. Они рассказывают истории о своих любовных приключениях, о своих возлюбленных и любовницах, о своих любовных победах¹⁵. Это делается для того, чтобы «принести им удачу в охоте». Однако зачастую случается так, что охотник рассказывает историю о любовной интрижке с сестрой, дочерью или женой другого охотника, чего трудно избежать в столь маленьком, как Санта-Ана, сообществе. Этими рассказами можно и оскорбиться, однако перед тем, как экспедиции предстоит вернуться в пуэбло, Масеви велит им забыть все, что они слышали или сказали.

Вся убитая на охоте дичь принадлежит пуэбло, и только та дичь, которая была убита в последний день, принадлежит убившему ее охотнику.

По окончании охоты они упаковывают мясо, шкуры и рога и отправляются домой. По дороге они поют песни. Когда они окажутся около пуэбло, Масеви пошлет вперед гаот-каньи с объявлением об их возвращении; он проезжает по деревне на лошади и объявляет о приближении экспедиции. Женщины выкладывают для охотников дороги из молитвенной муки, чтобы они могли войти по ним в пуэбло. Члены экспедиции идут напрямик к хотканитсе; приближаясь к ней, они идут очень медленно и поют песню. Встретив их у двери, женщины вносят дичь внутрь. Оставшиеся дома мальчики забирают лошадей старших членов своих семей и заботятся о них. Касик и говийе приветствуют охотников у хотканитсы и делают дорогу, чтобы они могли по ней пройти. Внутри касик приветствует охотников снова, протягивая руки так, как если бы он собирался их обнять. Женщины вносят еду, и вскоре после этого охотники садятся ужинать.

На следующий день, рано утром, Масеви посылает го-ватканьи в пуэбло, чтобы созвать всех должностных лиц в хотканитсу. Когда они соберутся, к ним обратится Масеви; он расскажет им об

охоте, «о том, что она была успешной, и о том, что они вернулись целыми и невредимыми, и что теперь они собираются устроить пир». Потом к должностным лицам по очереди обращаются касик и говийе¹⁶, причем каждый из них по сути повторяет речь Масеви.

За приготовления к пиру отвечает говийе (в настоящее время — Масеви). Он посылает говатканьи в пуэбло, что-

814

бы они позвали женщин готовить трапезу. Старики, которые на охоту не ходят, режут мясо; женщины пекут хлеб, матсиньис (вафельный хлеб), тушат сушеные фрукты и т.д. Главными кухарками являются три женщины, назначенные говийе.

Примерно к полудню трапеза готова. Говийе посылает говатканьи в пуэбло с тем, чтобы они позвали всех на пир в хотканитсу. Входя, каждый берет щепотку муки из чаши у двери или из своего собственного кисета, идет к очагу, где лежат головы и шкуры оленей, и сыпает все это мукой — сначала оленей, а потом — очаг. Потом он идет туда, где собрались должностные лица, касик, говийе, Масеви и Ойойеви, образовав своего рода «шеренгу принимающих». Человек пожимает каждому из них руки и говорит: «Гуатзина!» В ответ ему говорят: «Рава-э! <Rawa-e>». Потом человек говорит: «Гуатзина аисиаи хопа <ho-pa> [приветствие всем вообще]».

Сначала едят мужчины, а потом — женщины и дети. Окончив есть, человек встает и, повернувшись к должностным лицам, говорит: «Ву-э! <Wu-e> [Спасибо]». Они отвечают: «Йуо му <Yuо u> [хорошо]». После того как все поедят, едят касик, говийе, Масеви, Ойойеви и поварахи. Когда они поедят, все собираются в «комнате совета».

Масеви спрашивает касика, хочет ли он что-нибудь сказать. Касик обращается к людям; он благодарит охотников и говорит, что рад их успеху и тому, что никто не поранился; он благодарит поварах и других женщин за их помощь в подготовке трапезы. Затем говорит Масеви; он говорит по сути то же самое. Затем он отпускает людей (не являющихся должностными лицами). Первыми уходят женщины, потому что они должны быть у себя дома, чтобы каждая из них встретила своего охотника - мужа, сыновей или братьев. Потом уходят мужчины. Прежде чем уйти каждый пожимает руку касику, говийе, Масеви и Ойойеви, говоря: «Друвикатси [до свидания]». В ответ ему говорят: «Тсетсе <Tsetse> друвикатси [... и тебе тоже]». Потом человек говорит: «Аисисиаи хопа друвикатси [. . . всем]». Охотники берут мясо и шкуры дичи, убитой ими в последний день охоты. Их они уносят к себе домой, а головы и рога остаются в хотканитсе до проведения танца Буйвола: они остаются в собственности хотканитсы.

815

Когда охотники приходят к себе домой, их приветствуют матери или жены, делая для них дорогу из муки, чтобы они по ней вошли. Женщины берут мясо и шкуры, кладут их перед очагом, покрывают их церемониальным плащом и накладывают кучей нитки бус. Женщины из домохозяйства обнимают вернувшегося охотника и говорят ему, что они рады его видеть, рады, что он вернулся целым и невредимым. Потом женщины — жена, дочь и другие женщины, каждая по очереди — моют в чаше руки охотника. Затем жена кормит своего охотника-мужа ужином. Он уже поел в хотканитсе, но «это было из уважения к пуэбло»; теперь же он опять ест в своем собственном доме. После того как женщины поприветствуют и накормят вернувшегося охотника, они должны идти в другие дома, чтобы поприветствовать других близких родственников, которые ходили на охоту.

Череп оленей, добытые на общинной охоте, остаются в хотканитсе до времени проведения следующего танца Буйвола. В это время наваи Каййаика оповещает Масеви, который велит говатканьи отнести их в дом Каййаика. Наваи Каййаика привязывает к рогам связки молитвенных перьев. Он раскрашивает черепа (шкура и мясо были удалены вскоре после того, как олень был убит) темно-синеватой серой краской (mupaskaí otsa), а рога — белой (ip'ctccc). Ноздри и глазницы забивают местным нетканым хлопком. В каждую ноздрю вставляют по перу индейки килевым концом вперед; на хлопке в каждой глазнице изображают черное пятно, представляющее радугу, а на лбу оленя рисуют «полумесяц» с обращенными вверх концами¹⁷. Во время танца Буйвола певцы и персонификаторы животных приходят в дом Каййаика, чтобы навестить головы. По завершении танца наваи Каййаика сообщает об этом Масеви, который велит говатканьи вернуть черепа в хотканитсу, где их кладут на крышу. Находящиеся в частном владении черепа оленей, которые были взяты людьми, охотившимися индивидуально, сходным образом «освящаются» Каййаиком и потом возвращаются соответствующим владельцам.

Кости диких животных никогда не бросают ни собакам, ни на мусорные кучи; вместо этого их бережно собирают после того, как мясо съедят, сыплют мукой и бросают в реку.

Индивидуальная охота

Мужчины могут ходить охотиться на оленя независимо от общинной охоты. Обычно они охотятся по двое — ради компании и взаимопомощи; в одиночку на оленью охоту никогда не ходят. Если охотнику так хочется, то за несколько дней до охоты он может отнести перья для наваи Каййаика. Наваи сделает для него четыре тсивапаткраньи. Одним из них каждое утро перед отправлением на охоту охотник будет пользоваться. Также он будет вызывать у себя рвоту, «если он этого хочет». Но никто не обязан делать ни того, ни другого; он может идти на охоту и без соблюдения этих формальностей.

Двое компаньонов отправляются на охоту в горы — туда, где водятся олени, — разбивают небольшой лагерь, т.е. прячут там пищу и постели, и отправляются за оленем. Охота на оленя фактически невозможна без охотничьих песен. Существуют песни для каждого случая, для каждой фазы охоты. Эти песни дают охотникам «удачу» и «силу». Существуют песни, дающие охотникам возможность обнаружить оленя; песни, которые поются, когда они идут по следу раненого оленя; песня, которую следует петь, когда охотник впервые прикаснется к упавшему животному; песня, которую следует петь, обдирая оленя, разделявая его тушу, и еще одна песня, которую поют, когда несут оленя домой. Одна из этих песен такова (в свободном переводе информатора): «Вайохона¹⁸, вайохона, взберись на вершину дерева, посмотри оттуда вокруг и найди для меня оленя. Когда ты его вымотришь, не выпускай его из виду и удержи его для меня».

Другая песня:

«Я собираюсь в дом Готсы,
чтобы спросить его о дичи.

Потому-то я и пою.

Позвольте мне отправиться в Синюю Землю,
где рождаются олени
и облака реют над ними,
и нисходит дождь.

Позвольте мне отправиться в Желтую Землю,
где рождаются маленькие антилопы,

817

и облака реют над ними. И нисходит дождь, и реки начинают течь.

И третья:

«Вы — единственные мокайтк [горный лев] каййаики,

вы - единственные мокайтк каййаики,

это — средняя дорога к северу,

и олень повел меня по этой дороге,

а теперь он оставил меня далеко позади.

Вы - единственные мокайтк каййаики,

вы - единственные мокайтк каййаики,

обгоните его и остановите его.

Приведите его ко мне назад на срединную тропу с севера,

приведите его ко мне назад на срединную тропу с севера,

чтобы я смог его увидеть».

В следующей строфе мокайтк заменяется на рохону [ягуара], а север — на запад; в третьей строфе говорится о диатиу [дикий кошка] и юге, в четвертой - о какане [волке] и востоке, в пятой — о диами [орле] и «срединной дороге», ведущей в гору, в шестой — о майдиупи [землеройке] и «срединной дороге, спускающейся с горы», а в последней речь идет о диупи [барсуке], идущем по sunatsatya, «срединной дороге, окружающей гору».

Между охотником и его сестрой существует тесная связь. Пока мужчина охотится на оленя, его сестра вечером и утром распыляет над костром муку, произнося молитву, обращенную к хаканьи митьи <МИ^{Y1}> (Юноше-Огню), которого она просит помочь ее брату добыть дичь. Эта связь отражена в той песне, которую охотник поет в горах:

«На горной дороге стоит олень, который смотрит в направлении Тамайи. Олень говорит:

"Интересно мне знать, пришел ли он [произносится имя поющего песню охотника] за мной.

Интересно мне знать [произносится имя сестры охотника], ждет ли она меня около своего очага.

Теперь я могу видеть дымок, поднимающийся из ее [называется имя сестры охотника] дома. А еще в ее доме я могу видеть другую дичь, которую принес-

818

ли туда раньше. Они с гордостью носят у себя на рогах теину кпайак (перья индейки). А еще я

могу увидеть теину кпайак, развеваемую ветром на лестнице. Я собираюсь спуститься, чтобы встретить его [называется имя охотника, поющего песню] с тем, чтобы он отвел меня к себе домой, чтобы и у меня на рогах были кпайак"».

Когда человек, убив оленя или антилопу, по той или иной причине хочет поторопиться, не прерываясь на то, чтобы снять с него шкуру, он отгаскивает его в сторону от тропинки, на которой был взят олень, а затем идет дальше. Если он этого не сделает, то другой охотник, который найдет убитое животное, имеет право взять себе добрую часть мяса. Но даже если убивший оленя охотник снял с него шкуру, но не оттащил тушу в сторону, то другой охотник может взять мясо. А вот если охотник оттащит тушу в сторону, то никакому другому человеку не позволено его трогать. «Так заведено давным-давно».

Когда охотник убивает оленя или антилопу, он вырезает сердце и «кормит» своего маленького мокайтка, т.е. он макает в кровь мордочку маленькой каменной фигурки горного льва. Он вынимает внутренности животного, выкапывает ямку, кладет их туда, посыпает их петаной и закрывает¹⁹. Если охотник голоден (а обычно так и бывает, потому что из пуэбло берут с собой мало еды), то он вырезает печень оленя и съедает ее сырой. «Она горячая [что очень кстати, когда охотятся при сырой погоде] и достаточно соленая для того, чтобы иметь приятный вкус»²⁰. Кроме того, охотник пьет кровь.

Как правило, охотник снимает шкуру оленя там, где он падает, и разделявает скелет, чтобы отнести его домой. Взяв часть желудка оленя, он делает из него маленький мешочек, куда он собирает несколько унций оленьей крови; это он берет с собой домой.

Когда охотник возвращается к себе домой с оленем, его сестра, жена или мать должна сделать для него дорогу из муки, чтобы пронести по ней в дом оленя. Мясо, шкуру и череп оленя охотник кладет на пол перед очагом на шкуру (лежащую волосатым покровом вниз) или на одеяло. Затем мясо и шкуру покрывают белой мантией²¹. Посмотреть на оленя приходят посетители; каждый посыпа-

819

ет его мукой. Мужчины проводят руками по оленю, а потом обтирают их об себя; это делается для того, чтобы приобщиться к йаньи (благоприятному сверхъестественному влиянию) оленя. Мужчины-посетители обмакивают указательный палец в тот мешочек с оленьей кровью, который принес назад охотник, и наносят им горизонтальную метку под каждым глазом; то же самое делают и женщины — но только они наносят на каждую скулу вертикальную линию. «Это свидетельствует о том, что они посетили дом охотника». Вернувшемуся домой охотнику посетители приносят подарки. Они кладут свои руки ему на голову, говорят ему, что они рады его благополучному возвращению, а затем трут руки о свое тело. Это делается для того, чтобы получить от него йаньи. Иногда женщины из домохозяйства охотника проводят в доме небольшой танец, чтобы развлечь охотника и его гостей. Эти танцы устраиваются «просто для того, чтобы повеселиться»; иногда они бывают шутивными.

Даже если охотник возвратится домой с пустыми руками, то люди все равно придут его навестить и будут приветствовать его так, как если бы он вернулся с прекрасным оленем. «Они приходят послушать, что он расскажет. Охотник, который бродил по горам, высматривая оленей и преодолевая всякого рода трудности, должен был получить йаньи даже в том случае, если он не убил оленя». Поэтому люди и навещают его, чтобы приобщиться к его йаньи.

Оленя разделяют и готовят (почти всегда варят), и большую часть его мяса раздают в разные дома деревни. Ни каси-ку, ни какому-либо другому должностному лицу за исключением наваи сообщества Каййаика мяса не дают; последнему относят большую миску с готовым мясом и несколько буханок хлеба. Обычно он созывает членов своего сообщества, чтобы те разделили с ним трапезу. Сестре охотника приходится «делать гораздо больше, чем его жене, чтобы приготовить оленя и им угостить». Дома у охотника он, его домашние и его гости садятся, чтобы поесть оленины. Однако перед тем как ее попробовать, охотник макает кусочек хлеба в блюдо с тушеным мясом, берет маленький кусок мяса и выходит с ним за дверь помолиться. Он обращается к солнцу, Каййаику, мокайтку, Готсе и «всем остальным». Он говорит:

«Я, паййатъамо [такого-то] клана, предлагаю это мясо всем маййаньи. Я испрашиваю йаньи для того, чтобы мне сопутствовал успех во всех моих начинаниях. Я прошу йаньи для всех людей, для всей земли, небес и гор, для дичи и вспаханных полей, для растущего урожая и всего в мире — насколько это доступно моей молитве».

Таким же образом перед едой могут молиться и другие. **Общинная охота на кролика** Она проводится для касика — для того, чтобы обеспечить его мясом для употребления в хотканитсе, т.е. для того, чтобы (предположительно) накормить фетиши, а также для других церемониальных целей. Именно Масеви решает, когда нужно будет проводить эту охоту; ее проводят по его просьбе и под его руководством. Каждый год, как правило, на кролика охотятся трижды²². Один вид этой охоты называется G'ikuаButci", «вдоль северной стороны». Охотники отправляются к северу и широким полукругом возвращаются в пуэбло вечером²³. ^Убивают не только кроликов, но и перепелов, и всю встречающуюся по дороге съедобную живность. Это — охота кроотсе <сто-otse>, на которую охотники отправляются пешком.

Согласно одному рассказу, взятую на этой охоте дичь младшие должностные лица на следующее утро собирают и относят в хотканитсу. Зовут женщин-поварих, которые готовят кроликов. Часть мяса съедают должностные лица; остальное мясо жарят, сушат и складывают в хотканитсу, завернув его в дубленую кожу буйвола. Согласно рассказу другого информатора, каждый охотник забирает себе домой всю убитую им дичь. Они обдирают кроликов и жарят их на углях в очаге. На следующее утро младшие должностные лица (т.е. го-ватканьи, «капитаны», младшие фискалы) приходят, собирают мясо и относят его в хотканитсу. Там его отдают говийе, который связывает тушки вместе и развешивает их в комнате для употребления в дальнейшем. Возможно, эти различные способы соответствуют разным видам охоты.

Как правило, женщины на общинную охоту на кроликов не ходят. Однако иногда охота на кроликов проводится специально для женщин. Наваи Каййаика обвязывает

821

вокруг талий беременных женщин пояса из листьев юкки, чтобы защитить неродившихся детей; «сила Каййаика может повредить им». Когда человек убивает кролика, за ним бегут все женщины; он будет принадлежать той, которая коснется его первой. Женщины «платят за кролика» в полдень того дня, когда проводится охота, или на следующий день. Для этого они подносят хлеб мужчине, убившему кролика. Женщины относят кроликов домой, готовят их и угощают ими своих домашних.

Танец Буйвола

В Тамайе, как и во многих других пуэбло, проводится танец, в котором мужчины-танцоры в костюмах изображают буйвола, оленя, антилопу, лося и горного барана. Хотя могут быть представлены разные животные, танец всегда называют «танцем Буйвола» (единственным кересанским термином, который я мог раздобыть для его обозначения, было «Мокайтк [буйвол] баско <Bask'°>» [танец?]).



Рис. 30. Танцоры танца Буйвола (рисунок местного художника)
822

Среди всех принадлежностей костюма для персонификаторов животных сакральными являются лишь головы буйвола (на которых имеются шкура, рога и шерсть настоящего бизона). В Тамае имеется четыре головы буйвола. Хотя и говорят, что каждая из них «принадлежит» определенному человеку, реально эти головы находятся в общинной собственности. «Владелец» просто является человеком, имеющим исключительное право хранить голову, однако если провести танец Буйвола захочет кто-то еще, он может «позаимствовать» головы, и их владельцы будут обязаны «дать их взаймы». За пользование ими никакой платы не взимается. Говорили, что две из этих голов находились в пуэбло уже давно, а две другие были недавно взяты из пуэбло Таос, в котором имеется небольшое стадо бизонов. «Владельцами» старых голов являются Мигель Лопес, член сообщества Сикаме Квиника-Хакавы, и Хосе Крус Мон-тойа (член сообщества Каййаика, или Охотников, и, кроме того, медвежий Опи). Новые головы принадлежат Хосе Абелю Лухану (члену сообщества Каййаика) и Исидоро Наранхо (наваи сообщества Кремня-Кошаири). Говорили, что голову буйвола может изготовить всякий, который сможет добыть для этого материал и которому этого захочется (или который попросит, чтобы голову для него изготовили, если ее должен изготовить особый квалифицированный человек, что возможно).

Головы буйвола «живые»; у каждой из них имеется тсатс-винок (буквально — «дыхание-сердце»; информаторы переводят это как «душа» или «дух») и имя. После того как новую голову изготовят, одушевят, дадут ей имя и поместят в доме «владельца» или хранителя, к ней будут обращаться «точно так же, как к новорожденному младенцу; голову посещают все родственники [хранителя]»²⁴.

Как правило, в танце Буйвола участвуют два бизона, четыре или пять оленей и двенадцать или пятнадцать антилоп. Согласно одному информатору, лося и горного барана в Тамае не представляют. Танцоры-бизоны встают и танцуют прямо; все персонификаторы других животных ходят на четырех конечностях, держа в руках палки вместо передних лап (рис. 31).

Костюм мужчины, персонифицирующего буйвола, можно описать следующим образом: на нем —

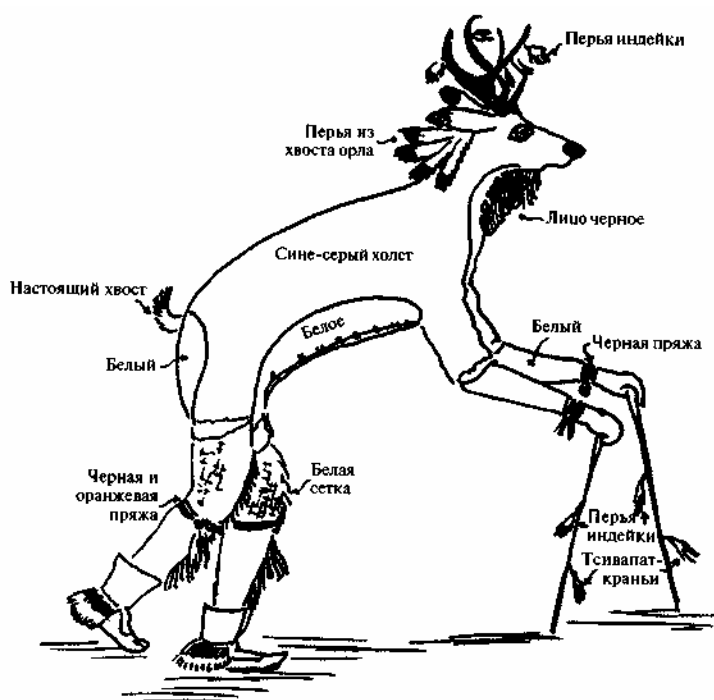


Рис. 31. Танцор Оленя (рисунок местного художника)

из настоящей шкуры с головы буйвола с прикрепленными к ней волосами и рогами. Шкура слегка прикрывает спину примерно до лопаток. К шкуре за головой прикреплено имеющее форму веера приспособление из перьев орла верхними концами вверх. К верхней части этого «веера» привязаны короткие перья попугая. Тсивапаткраньи (связка молитвенных перьев) привязана к левому рогу каждого пер-сонификатора. Вокруг каждой руки, прямо под локтем, и вокруг каждой ноги, прямо под коленом, танцор носит полосу шкуры буйвола (с оставшейся на ней шерстью). Лицо раскрашивают в черный цвет, а тело — в темно-серый, шиферный (Guicgunyi). На шее носят связки черных и белых бус; с ожерелья свисает круглый щиток из раковин (вабу-ньи). Юбка, или кильт, сделана из оленьей кожи и привязана к талии красным женским плетеным поясом (хотсистианьи). К нижнему краю юбки прикреплены маленькие

824

металлические «погремушки», изготовленные из обычной консервной банки. На кильте изображены две рогатые водяные змеи (тситс крови). Вокруг правого запястья много раз обмотана нитка маленьких белых бусин. На левом запястье носят кожаную гарду для защиты руки от лука (aima'atcrasiwitya'nyui). В правой руке держат погремушку из тыквы, а в левой — лук с несколькими диамми кпайак (короткими пушистыми перьями орла), привязанными к тетиве лука (см. рис. 30). Костюм танцоров Оленя хорошо проиллюстрирован на приводимом здесь рисунке, нарисованном местным художником (рис. 31). Данных о костюмах персонификаторов других видов животных у нас нет — если не считать утверждений информаторов, что они «точно такие же, как костюмы в Сан-Фелипе». Автор этих строк видел танец Буйвола в Сан-Фелипе и полагает, что наряд танцоров и впрямь похож на костюм в Санта-Ане²⁵.

Всех животных в танце Буйвола персонифицируют мужчины. Однако в нем участвует одна женщина; на ней одеты мокасины, ноговицы и белое расшитое хлопчатобумажное церемониальное платье. Большую часть времени на протяжении танцев эта женщина танцует между двумя бизонами. Смысл ее появления неясен²⁶. Говорят, что в Сан-Фелипе ее зовут «мокайткковитса», «женщина-буйвол», и что она является «матерью диких животных»²⁷. Один информатор из Санта-Аны сказал, что ее зовут «малинче»²⁸. Танец Буйвола всегда исполняют зимой, обычно в Рождество и на следующий день после него. Его всегда проводят в старом пуэбло Тамаяя и никогда — в Ранчитос. Иногда его устраивают в День Царя, 6 января, в честь новых должностных лиц; однако в этом случае будут представлять только двух бизонов. Всякий, кто этого хочет, может «попросить о» танце Буйвола. Он просто просит нескольких мужчин и юношей²⁹ как-нибудь вечером прийти к нему домой на собрание. Когда они соберутся, он скажет им, что ему хочется провести танец Буйвола, и спросит их, хотят ли они ему помочь. Они «говорят об этом». Если они решат его провести, они начнут обсуждать приготовления к нему: они решат, кто будет персонифицировать бизона, а кто — оленя и антилопу; они планируют, как проводить

репетиции и т.д.

825

Для подготовки танца Буйвола необходимо несколько недель. Мужчины часто встречаются по ночам, чтобы репетировать песни. Они договариваются о том, как «позаимствовать» две головы буйвола; «владельцы» всегда соглашаются «отдать их напрокат». Тот, кто был инициатором танца, выбирает молодую женщину, которой предстоит танцевать с «животными».

За четыре дня до проведения танца его инициатор идет к Масеви и говорит ему, что он и другие «мальчики» хотят провести танец Буйвола. Масеви говорит: «Хорошо». Начиная с этого момента и до окончания танца за церемонию отвечает Масеви: она освящена его авторитетом, и он за нее отвечает, хотя и не имеет фактически никакого отношения ни к приготовлениям к ней, ни к ее проведению. Непосредственно после того как инициатор проинформировал Масеви, он идет к главе сообщества Каййаика (Охотников) и сообщает и ему тоже, что они собираются провести танец Буйвола, и просит его о помощи. Наваи Каййаика всегда соглашается. Начиная с этого времени танцоры и певцы используют для своих репетиций церемониальный дом Каййаика; каждый вечер они отправляются туда все вместе и бьют по дороге в барабан. Если для того чтобы протопить свой дом, им нужны дрова, то Масеви отряжает нескольких мужчин заготовить для них воз-другой дров. Он же обходит улицы, говоря женщинам, чтобы каждый вечер во время репетиций они приносили туда еду. На протяжении этих четырех предшествующих танцу ночей они упражняются и в танцах, и в пении.

Вечером накануне танцев сообщество Каййаика проводит в своем доме церемонию. Никаких деталей об этой церемонии получить не удалось. Известно лишь то, что в определенный момент обряда наваи Каййаика кладет себе в рот мед (Tsitsi'inyi), а потом выходит за дверь. Вернувшись, он плюет в очаг.

Рано утром, до рассвета, танцоры уходят за пределы пуэбло, где они раскрашиваются и надевают свои костюмы. Вскоре после рассвета в сопровождении певцов они приближаются к пуэбло. На окраине деревни их встречает член сообщества Каййаика, который ведет их на площадь. Здесь их встречают и приветствуют — сначала Масеви, а потом — ткрайкатси. Здесь они не танцуют, но с пением отправляются в дом Каййаика. Когда они проходят, выходит много лю-

826

дей, чтобы осыпать их петаной. Если стоит хорошая погода, то участвующая в танце женщина («мать диких животных») будет сопровождать «животных» при их вступлении в пуэбло, однако если погода плохая, то она присоединится к ним после того, как они войдут в деревню.

Танцоров на площадь выводит член сообщества Каййаика; бизон всегда идет первым. Их сопровождает хор, поющий для танцоров; у них имеются три больших барабана. После танца они возвращаются в дом Каййаика; там они с перерывами танцуют весь день до наступления вечера. Наваи Каййаика остается в доме сообщества весь день³⁰. Вот фрагмент песни для танца Буйвола: «Где-то бродят дикие олени (dya'nyí goyaiti), и я иду за ними следом, обладая силой (или мощью) оленя, которую я взял (или получил?) от него».

Незадолго до окончания дневных танцев Масеви на площади выступает с объявлением о том, что они «собираются устроить охоту». Сразу же после окончания последнего танца все «животные» — бизон, олень и антилопа — пускаются бежать прочь как можно быстрее. С большим воодушевлением их преследуют зрители — и мужчины, и женщины. Как только «охотник» поймает и крепко схватит (т.е. «убьет») животное, оно должно упасть на землю. Каждая женщина пытается прикоснуться к упавшему животному первой³¹. Охотник кладет свою дичь на плечо и несет ее в дом той женщины, которая прикоснулась к ней (к дичи) первой. Дома с персонификатором животного обращаются точно так же, как они обращались бы с настоящим оленем: они кладут его на пол, покрывают его белой расшитой мантой, кладут ему на шею связки бус и распространяют над ним дым курений. По окончании этого обряда они снимают с «дичи» мантию и мужчина встает. Женщина приносит ему хлеб и перья. Охотник велит дичи «отправляться обратно» (т.е. в землю оленей) и просит позволить мужу или сыну этой женщины отправиться на охоту и без труда убить оленя, получив все те йаньи (благословение, силу), которые с этим сопряжены. Охотник и женщина, получив йаньи от персонификатора животного, позволяют ему уйти.

827

Тем временем певцы ходили среди зрителей на площади, «торгуя» с ними; они «покупали» ювелирные изделия, оленью кожу, коврики и т.д. Потом, вечером, все эти приобретенные товары возвращают их владельцам — кроме полученных певцами пищевых продуктов.

Сведений о заключительном обряде в доме сообщества Каййайка, во время которого отпускают персонификаторов животных и певцов, получить не удалось³².

Автор этих строк однажды был свидетелем танца Буйвола, который проводился в Тамайе на Рождество. В нем участвовали два бизона; никаких других животных не представляли. Однако помимо женщины, танцующей между бизонами, в нем участвовали еще четыре других танцора (мужчины). На двоих из них не было надето ничего, кроме украшенных бусами передников и мокасин того типа, который индейцы-пуэбло не носят. Их тела, руки и ноги были выкрашены в зеленый цвет. Посреди головы у каждого из них был длинный хохол или гребень каштановых волос, который шел ото лба до макушки. У каждого из них с собой был нераскрашенный обруч, имеющий около 20 дюймов в диаметре; время от времени во время танца танцор зажимал его между скрещенными ногами или, что происходило реже, перелезал сквозь него, однако по большей части этот обруч танцор держал в руке (рис. 32а)³³. Другие два танцора были раскрашены в черный цвет: черными были их лица, шеи, тела, руки и ноги. На одном из них был черный передник, а на другом — черная женская шаль, обмотанная вокруг пояса. У каждого из танцоров на каждой руке выше локтя имелось сделанное из консервных банок кольцо. У одного в руках было копьё, а у другого — ружье. На обоих были мокасины того типа, который у индейцев-пуэбло не в ходу (рис. 32б)³³.

Участвующие в танце Буйвола 25 декабря около 4 часов утра вошли в церковь после окончания молитвенной службы и после того, как кончили танцевать маленькие дети. Они шли в сопровождении хора примерно из пятнадцати человек (у некоторых были ружья) и одного барабанщика. Несколько раз они танцевали в церкви, а потом уходили. Снова они вышли около 9 часов утра. Сначала они танцевали перед церковью, а потом отправились в дом Фелипе Монтойи (Фелипе — наваи сообщества Сикаме Квиника-

828

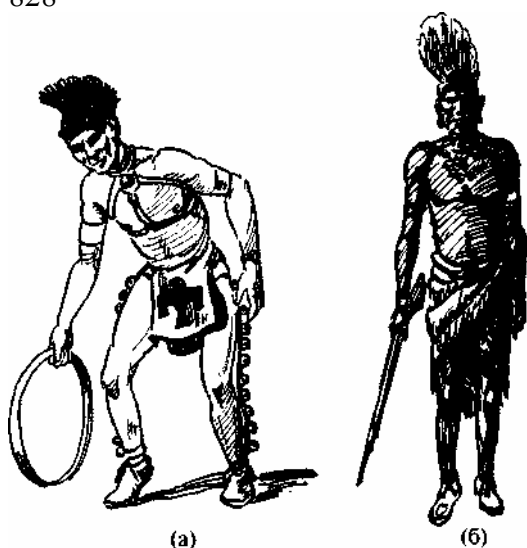


Рис. 32. а) Танцор с обручем во время танца Буйвола на Рождество; б) танцор во время танца Буйвола в Тамайе на Рождество.

Хакавы-Квирайны и глава кивы Бирюзы) и там танцевали. Бенина, жена Фелипе Монтойи, вышла и посыпала их мукой. Затем они отправились на площадь и там танцевали. Время от времени они танцевали на площади до 4 часов дня. Касик и должностные лица смотрели на танец с их обычного места — северной стороны площади.

Один из «черных танцоров» вместо того, чтобы танцевать, присоединился к певцам. О значении черных и зеленых танцоров не удалось узнать ничего, за исключением полученных от нескольких мужчин сообщений, что они представляют «восточных», или «оклахомских», индейцев.

Время от времени на протяжении танца человека с копьём и с большим колчаном из шкуры горного льва, висевшим у него за спиной, выводили из одного дома на площади к певцам, вместе с которыми ему предстояло петь. Потом этого человека провожали обратно. О значении этого персонажа ничего узнать не удалось.

829

Война

Когда-то среди пуэбло война имела большое значение. Буквально со всех сторон они были окру-

жены сильными, воинственными кочевыми племенами, которых кересы называли общим наименованием «моакоми» (mo-acomi)¹. Они включали в себя навахо, апачей и команчей. Пуэбло, в каждом из которых имелись большие запасы кукурузы, были отличной приманкой для этих кочевников, готовых на грабежи и убийства. После того как у индейцев-пуэбло появились овцы и лошади, их стада стали тоже желанной добычей для моакоми. Существует бесчисленное множество указаний на то, что на протяжении столетий пуэбло вели с этими кочевниками постоянные войны. Решение вопроса «Выжить или исчезнуть?» зачастую зависело от удали или слабости, бдительности или неосмотрительности воинов-пуэбло.

Постоянная угроза со стороны кочевых племен оказывала на культуру пуэбло огромное влияние. От нее зависел выбор местоположения пуэбло². Она оказала глубокое влияние на вид деревень и архитектуру домов³. Необходимость в защите отразилась почти во всем. Да и на социальную и церемониальную жизнь различных пуэбло война наложила неизгладимый отпечаток.

Однако кочевники были не единственными врагами различных пуэбло. В редких случаях они сражались друг с другом⁴.

Примерно до 1850 г. между пуэбло Нью-Мексико и моакоми стычки возникали часто. Однако на протяжении второй половины XIX в., с начала американской оккупации (и особенно после проведения железной дороги), военные действия быстро шли на убыль и к концу того столетия прекратились. А если так, то по этому вопросу трудно получить много информации. Информаторы не только скрытничали, но и многого не знали; большинство старинных военных обычаев уже исчезло. Сегодня о них много знают лишь очень старые люди, но заполучить их в качестве информаторов в высшей степени трудно. И тем не менее некоторые факты нам известны, а о других можно сделать выводы, и таким образом

830

мы можем из фрагментов составить картину военных действий, которые когда-то имели место в Сайта-Ане.

Оружие. Им были лук и стрелы, которые носили в колчане из шкуры дикого льва, щит из сыромятной шкуры бизона и дубинка⁵. Шлем⁶, возможно, и использовался, хотя в Сайта-Ане не удалось получить никаких сведений о защитных доспехах. Огнестрельное оружие среди пуэбло Нью-Мексико встречалось достаточно редко вплоть до второй половины XIX в.⁷, когда боевым действиям уже приходил конец. Рассказ о способе ведения боевых действий среди пуэбло можно найти у Банделье⁸.

Однако для индейца-пуэбло война означала нечто большее, чем оружие, войны и тактика; война была наделена сверхъестественной силой. А для того чтобы получить сверхъестественную силу, должны были существовать жрецы, знахари, обряд и священные принадлежности. Мифология рассказывает нам о том, как кересы получили свою магико-военную организацию.

Давным-давно, в мифологические времена, мальчики-близнецы родились у девушки, забеременевшей от солнца. Они быстро росли и развивались с такой необыкновенной быстротой, что очень скоро обнаружилось, что они были не простыми смертными, но духами: они были близнецами-богами войны, Масеви и Ойойеви. Вскоре они принялись совершать разные подвиги: они убивали чудищ, обращали негостеприимные деревни в камни, совершая и другие мужественные и храбрые деяния. Они отправились в Место Восхода, чтобы посетить своего отца, солнце, и предъявить ему свои претензии. Перед тем как принять юношей как своих сыновей, солнце подвергло их нескольким испытаниям, но они выдержали их все, оставшись невредимыми. И тогда солнце приняло их и отправило домой с обильным йаньи (силой, благословением).

Преисполнившись рвением, Масеви и Ойойеви обошли всю страну, «убивая людей ни за что». Это вызывает гнев богов, и они решают преподать близнецам урок. Они заставляют отвратительную покойницу кооко (ko'ok'o) гнаться за ними до четырех углов земли⁹. В конце концов юношей пощадили. И боги установили правила, по которым следует убивать и скальпировать людей. Они учат Масеви и Ойойеви всему, что касается ведения

831

войны: как следует проводить скальпирование, как надо поститься и соблюдать воздержание, как танцевать в честь скальпов и как за ними ухаживать. Вразумившись, боги войны создают сообщество Опи (Воинов)¹⁰ и учат людей тому, как следует снимать скальпы, как поститься и соблюдать воздержание, как заботиться о скальпах и как в их честь танцевать. Именно так и были установлены кересанские военные обычаи.

Когда для Масеви и Ойойеви пришло время покинуть людей, они избрали двух мужчин, чтобы те заняли их место и носили их имена; когда они умерли, им должны были наследовать другие, и так

далее, навсегда¹¹. Кроме того, им внушили, что сообщество Опи должно продолжать свое существование и что все военные обычаи должны строго соблюдаться. Таким образом кересанские военные обычаи передавались из поколения в поколение от самих богов войны. Долг защищать людей-пуэбло был возложен на военных жрецов¹². Им полагалось караулить врага; во время атаки именно они мобилизовывали пуэбло на защиту и непосредственно руководили боевыми действиями. И хотя каждый здоровый мужчина был в той же степени воином, что и земледельцем, однако именно членов сообщества Опи считали особенно приспособленными к войне: они убивали людей и обладали сверхъестественной силой. Опи вступали в бой первыми и исполняли самые опасные обязанности.

Ни один военный отряд не мог обходиться без знахарей¹³. Именно сообщество Кремня помогало, как правило, воинам-кересам. Однако в Санта-Ане, как заявляют информаторы, имелось знахарское сообщество Огня. Знахари сообщества Огня (или, возможно, просто глава сообщества Огня) разрисовывали лица мужчин перед тем, как им отправиться в сражение¹⁴: красной охрой они проводили через все лицо, прямо под глазами, горизонтальную полосу, а затем поверх охры посыпали ее сткамоной (черным блестящим порошком). Раненых воинов уносили в церемониальный дом сообщества Огня, где их лечили врачи из этого сообщества. Некоторые военные трофеи (такие, как одежда и оружие, но не скальпы) убитых врагов хранились в доме сообщества Огня. А в наши дни именно шаман сообщества Огня встречает людей, убивших медведя, льва или орла, и принимает их в сообщество животных Опи.

832

Убив врага, человек его скальпировал¹⁵. Первых двух человек, которые прикоснулись к убитому врагу (одним из них был убивший), вследствие этого принимали в сообщество Опи¹⁶. Скальп приносили назад в пуэбло, где в его честь исполнялся танец скальпа. Затем его помещали на хранение в задней комнате хотканитсы вместе с другими скальпами. Там их все время и хранили, поручая их заботам шамана сообщества Кремня¹⁷. Говорили, что Кааитива <Caaitiwa> (Хе-сус Мойя), шаман сообщества Кремня, был последним, кто ухаживал за скальпами: «Обычно он навещал [кормил?] скальпы два раза в неделю». Мойя умер в 1933 г.; говорили, что теперь за скальпами уже никто «не ухаживает»¹⁸.

Война и танцы в честь скальпов

Ахена <Ahe-na>¹⁹ и Скатсета <skatse-ta>²⁰ являются военными (и, возможно, специально посвященными скальпам) танцами. Говорят, что танец Скатсета сложнее танца Ахена и для подготовки к нему требуется больше времени. У нас мало сведений о двух танцах Ахена. В 1931 г., во время рождественской недели, танец Ахена танцевали в Тамайе под руководством военного жреца. Все — и мужчины, и женщины - танцевали вместе. В качестве «штаб-квартиры» они использовали киву Бирюзы. Все были одеты в обычные американские «покупные» платья (хотя каждый, разумеется, был одет в свою самую лучшую одежду). И только Опи Орла и Медведя были одеты в костюм Тсама-хийи (см. рис. 33 и сопровождающее его описание). Масеви вывел танцоров на площадь. Во главе процессии шел Масеви. Затем шли Ойойеви, Опи, а затем — обычные танцоры, мужчины и женщины. Танец проводился «ради скальпов».

27 декабря 1936 г. танец Ахена исполнялся в Тамайе по просьбе Масеви и под его руководством. Их «штаб-квартирой» была кива Тыквы. Знахари Кремня наблюдали за облачением танцоров Опи, которые были наряжены «как Тсамахийя». Говорили, что знахари сообщества Кремня «совершали обряд» в своем церемониальном доме вечером накануне танца.

Говорили, что танец Скатсета тоже является танцем в честь скальпа: «Он такой же, как Ахена, но к нему нужно дольше готовиться».

833

Тсамахийя²¹

«Тсамахийя» <Tsamahfya>, Тсарахойя, Йумахийя и Вама-хийя — таковы имена воинов-духов²². «В старые времена, — говорил информатор, — у военного вождя имелись свои должностные лица, которые служили ему помощниками и носили эти имена. Говатканьи и сейчас зовут "Тсамахийя", но другие имена не используются».

В танце «Ахена» в Санта-Ане Опи появляется в костюме Тсамахийи в том виде, как это показано на рис. 33. Он выглядит следующим образом: через все лицо, под глазами идет нанесенная красной краской (красной охрой) полоса, посыпанная сткамоной (черным блестящим гранулированным веществом). Танцор носит серьги, изготовленные из раковин вида вабуни, waB\)'i (*Haliotis cracherodi*, «морское ухо») или наййабуньи (идентифицировать не удалось, но говорят, что это такой сорт, «который становится огненно-красным, когда на него попадает

солнце»). Тсамахийя носит два ожерелья. Меньшее представляет собой нить из маленьких раковин. На большее ожерелье тоже нанизаны маленькие раковины, но среди раковин имеются и когти дикого льва, развешенные по одному и с интервалами; их кончики касаются тела. К большому ожерелью привязана свистулька. На правом запястье Тсамахийя носит браслет (oyomisiwista'n'i) из бусин и раковин ийаньи (устриц). Окает (см. главу «Обрядовые принадлежности») изготовленный ткайяньи сообщества Хистианьи (Кремня), свисая с правого плеча, опускается к левой стороне талии. На животе у него изображено «солнце» с пупком в центре: оно раскрашено красной охрой и «может быть, небольшим количеством сткамоны, чтобы оно сверкало». По краям этого «солнца» приклеен белый птичий пух, образуя кайму (или, пожалуй, мы могли бы назвать это своего рода солнечной короной). Другое «солнце», точно такое же, как и это, изображено посреди спины Тсамахийи — сразу же под линией талии.

Юбка Тсамахийи сделана из оленьей шкуры натурального цвета. С правой стороны ее пояса свисает савава <sawa'wa> (колокольчик) из хистианьи (кремня). Он изготовлен из нескольких маленьких плоских камешков, связанных вместе оленьей жилой; когда Тсамахийя приходит в движение, они издают звон как у колокольчика (звон горного ручья, например,

834

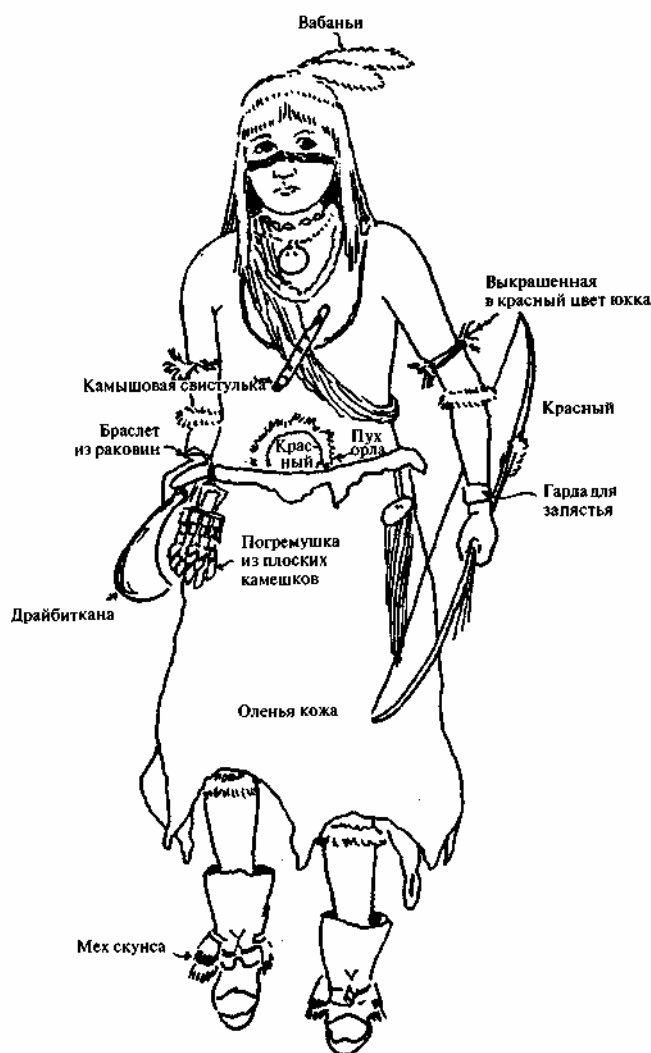


Рис. 33. Тсамахийя (рисунок местного художника)

называется «сававак»). С левой стороны пояса свисает человеческий скаल्प. В правой руке

Тсамахийя держит драйбит-кану (похожее на нож оружие; в некоторых мифах говорится, что Масеви и Ойойеви носили с собой драйбитканы, изготовленные из кремня, которые им дал отец, солнце). В левой руке он держит лук и стрелы. Его руки выкрашены в белый цвет. На левом запястье он носит аймадрусивисианьи — кожаную гарду для защиты руки от возвратного действия тетивы лука. Внутренние листья юкки «обработаны так, чтобы из них образовалось волокно», выкрашенное в красный цвет, — «потому что это для войны». Их обвязывают вокруг каждой руки выше локтя. Ноги Тсамахийи выкрашены в темно-серый цвет. Вокруг каждой ноги прямо под коленкой приклеена полоса из белого птичьего меха. Кончики его мокасин — белые; вокруг подъема ноги идет красная полоса; на пятках — черный и белый мех скунса. Волосы Тсамахийи распущены. К его макушке привязан вабани, сделанный из двух длинных кпайяков (пушистых перьев из туловища орла), одно из которых выкрашено в желтый цвет, а другое - в красный. На спине у него - колчан (словом для обозначения колчана является «вистоаста-ньи»: «истоа» — это «стрела», однако когда колчан носят за спиной, его называют «вистоабагианами»).

Танец Меороро

Перевод слова «меороро» <тё-огого> получить не удалось²³. Смысл этого танца установить было невозможно. Однако информатор сказал, что он «имеет какое-то отношение к Ахене (военному танцу)». Именно поэтому информацию о нем мы помещаем вместе с другими данными о культуре войны.

В течение зимы Меороро время от времени проводится в Тамайе. Смотреть на него могут и белые люди, а это означает, что к нему не относятся как к тем маскированным танцам качин, присутствовать на которых индейцам строго запрещено. В нем может принимать участие всякий независимо от принадлежности к той или иной киве. Мужчины и женщины, одетые в лучшие и самые яркие одежды, образуют две длинные шеренги, обращенные лицом одна к другой. Между этими двумя шеренгами танцуют четверо танцоров, двое мужчин и две женщины.

836

Костюм танцоров очень похож на тот, который одевают 26 июля во время танца в честь святой Анны, хотя здесь имеются и небольшие различия. Мужчины-танцоры носят рубашки; их волосы заплетены в косу, к которой прикреплен пучок коротких перьев попугая; два пера из хвоста попугая торчат на затылке; руки выкрашены белым. Женщины носят старомодные тканые платья без рукавов, поверх которых они набрасывают церемониальную накидку (набаск), белую «манту» с красной каймой, надевают мокасины, обматывают вокруг запястий черную пряжу, надевая на волосы головной убор из перьев совы и орла; свободно распущенные волосы падают на спину; руки выкрашены в белый цвет; сине-зеленую повязку примерно в дюйм толщиной обматывают вокруг головы, однако она видна только на лбу, поскольку во всех остальных местах она скрыта волосами. Каждый танцор, мужчина или женщина, держит палку, к которой на время танца привязывают перья (конкретного описания нет).

Говорят, что танцоров выбирают говатканы. Главы кив помогают танцорам готовить костюмы и вручают им те оперенные посохи, с которыми они танцуют. Во время танца Меороро поют песни Аове²⁴ - кроме тех двух, которые «относятся к Меороро; эти песни Меороро поют всегда; их никогда не изменяют».

Танец Меороро исполняли в Тамайе 1 января 1937 г. Первую пару составляли Бонифасио Роман и его мать, а второй парой танцоров были Хосе Рамон Санчес и Рафина Монтойя Пенья (жена Луиса Пеньи).

Аийадотс

Эквивалента слову «Аийадотс» или «хистианьи (кремень) Аийадотса» найти не удалось. Да и автор этих строк никогда не встречал этого слова прежде, если только то же самое не означает встречающийся у индейцев-акома термин «овадотс» (это название деревянного «меча», глотаемого членами сообщества Кремня во время инициации²⁵). «Аийадотс» — это название танца в Санта-Ане. Его проводят не каждый год, но время от времени. Его проводили в 1932 г., а потом — в 1935-м. Он проводился примерно в середине ноября. Согласно информатору, цель проведения

837

танца «Аийадотс» — смягчить суровость зимы и уменьшить «тяготы и болезни людей». Однако в число военных танцев и танцев скальпа мы помещаем его по следующим причинам. 1. Часто, хотя и не всегда²⁶, ответственным за проведение этого танца бывает сообщество Кремня, а среди кересов сообщество Кремня знаменито своими военными функциями. 2. В прежние времена, согласно информатору, сообщество Кремня использовало некоторые обряды танца Аийадотс в

качестве подготовки к войне, однако нам не удалось узнать, в чем конкретно заключался этот обряд. 3. Костюм танцоров-мужчин включает окает — безусловный и характерный знак отличия воина.

Танец Аийадотс проводится тогда, «когда решит проводить его Масеви». Однако может случиться и так, что глава знахарского сообщества (или, пожалуй, кто-нибудь еще) может попросить Масеви, и он «решит» провести его²⁷. Когда Масеви решит проводить танец Аийадотс, он выберет два знахарских сообщества, которые должны отвечать за его проведение, поскольку его предстоит танцевать двум группам попеременно. В 1935 г. Масеви избрал два сообщества — Кремня и Сикаме-Квиника. Как правило, Масеви назначает другие группы, помогающие тем знахарским сообществам, которые собираются провести танец, но если он этого не делает, то им все придется делать самим, что будет трудно по причине ограниченного числа сооб-



Рис. 34. Схема танца Хистианьи Аийадотс

838

ществ. В 1935 г. Масеви попросил катсина-группу Букавы помочь сообществу Кремня, а танцоров-шиван Квиника-Акувы и Хахабо помочь сообществу Сикаме Квиника. Иногда Масеви разрешает знахарским сообществам «выйти» помогать, т.е. выбирает людей по их желанию независимо от принадлежности к знахарскому сообществу или танцевальной группе качин. Одновременно танцуют двое мужчин и две женщины. Их сопровождают один барабанщик и группа певцов (Б и ППП на рис. 34). Костюм мужчин-танцоров изображен на рис. 35. Они носят юбки из оленьей кожи с нарисованны-



Рис. 35. Танцоры в танце Хистианьи Аийадотс

839

ми на них рогатыми змеями и солярными символами; нижняя часть кильта окаймлена погремушками, сделанными из обычной консервной банки. За спиной, на талии, свисают лисьи шкурки. Тела и руки танцоров выкрашены темно-синей шиферного оттенка глиной (на нашем рисунке, иллюстрирующем этот костюм, художник указал на раскраску тела и рук только одного из танцоров, хотя оба они раскрашены одинаково). Верх головы окаймляет повязка из белого птичьего пуха, а к макушке привязано белое пушистое перо орла. Вдоль спины висит кожаная лента с волосами танцора. Через определенные промежутки к этой ленте привязаны белые пушистые перья индейки. Каждый мужчина носит окает — перевязь из волокнистых веревок, которую носят на правом плече, откуда она спускается к левой стороне талии, что является характерным знаком отличия воина. Через все лицо, под глазами, у них идет горизонтальная полоса из красной охры, поверх которой распылено черное блестящее гранулированное вещество (стка-мона). Каждую руку над локтем обвивает лента из ha'actca aoa'aiya (из стебля юкки, расщепленного на волокна); к волокнам через интервалы привязаны маленькие пучки из белого птичьего пуха (вабоктка). (По нашему рисунку может показаться, будто мужчины носят широкую повязку на руке, но это не так. Художник оставил место незакрашенным - на левой руке левого танцора, — чтобы показать по-вязку из волокон юкки и птичьего пуха.) Подобная лента обвязывается и вокруг каждой ноги непосредственно под коленом. Дополняют костюм мокасины с черным и белым скусновым мехом на пятках. Каждый мужчина танцует с луком, который он держит обеими руками.

Костюм женщин-танцоров хорошо проиллюстрирован на рис. 36, на котором угадывается даже выражение лица — глаза не отрываются от земли, ресницы опущены; это выражение считается уместным для женщин-танцоров. На женщине-танцоре надето «старомодное» тканое платье без рукавов, перевязанное посередине женским поясом. Поверх платья надевается набаск (белая хлопчатобумажная «манта» с красной каймой). Женщины носят белые мокасины и белые ноговицы из оленьей кожи. Имеются нитки бус. К макушке привязано короткое пушистое орлиное перо²⁸. В каждой руке женщина-танцор держит амакаийа-

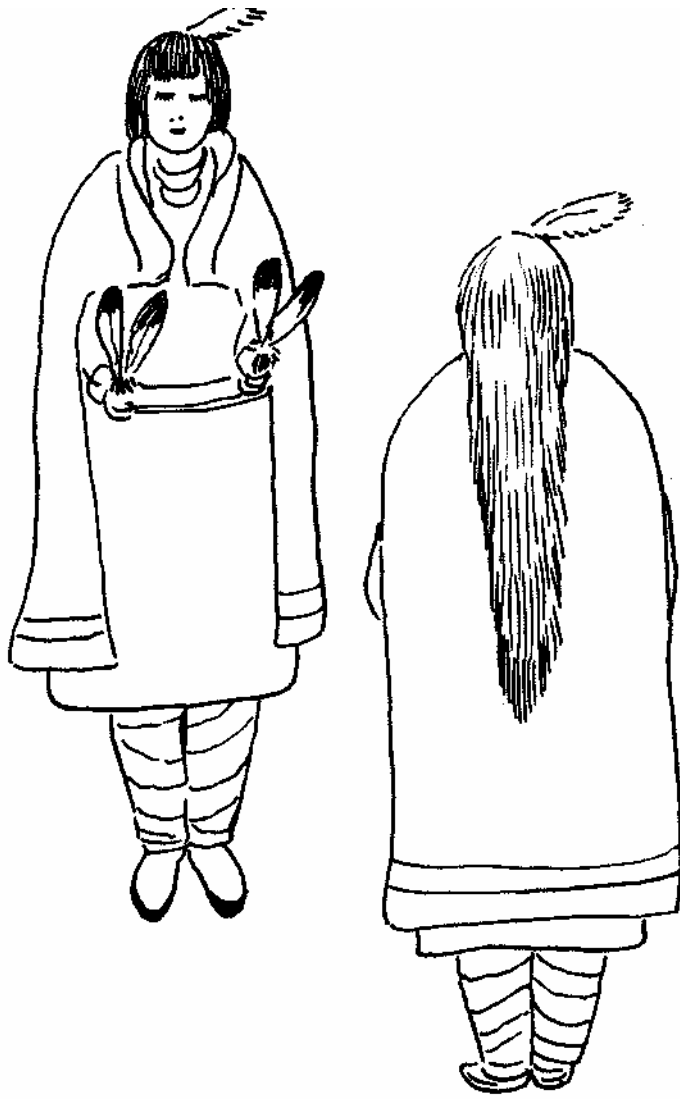


Рис. 36. Женщины-танцоры в танце Хистианьи Аийадотс

841

ми <атак'айуаи> — кукурузную кочерыжку, в толстый конец которой вставлены два пера из крыла орла; вокруг каждой кочерыжки обмотана нитка с нанизанными на ней раковинами (старина)²⁹. Танцую, женщина поднимает и опускает руки (почти так же, как это делают женщины-танцоры во время «кукурузного» танца в день святой Анны 26 июля); раковины нежно позвякивают.

Первым всегда выходит сообщество Кремня (если, конечно, сообщество Кремня не было избрано Масеви для участия в танце; как мы отмечали, по этому вопросу существуют определенные сомнения). Затем выходят танцоры, двое мужчин и две женщины, в сопровождении барабанщика и певцов. Когда они доходят до того места на площади, где им предстоит танцевать, барабанщик и певцы остаются стоять на месте, меж тем как танцоры во время танца передвигаются назад и вперед. Мужчины-танцоры танцуют вместе, бок о бок, двигаясь вдоль одной линии назад и вперед (скажем, с востока на запад). Дойдя до одного конца своей шеренги, они поворачиваются назад и танцуют в сторону другого конца. Женщины-танцоры танцуют по одной по обе стороны от мужчин. Сначала они, передвигаясь в танце, уходят от мужчин шеренгой под прямыми углами по отношению к линии передвижения мужчин-танцоров. Удалившись на определенное расстояние от мужчин, они повернут назад и пойдут в танце по направлению к мужчинам, постоянно держась в одной линии с ними. Когда мужчины-танцоры достигают конца своей шеренги, женщины-танцоры меняются местами, как это указано стрелками на рис. 34, и снова, в той же манере, что и прежде, передвигаются в танце назад вместе с мужчинами. Протанцевав какое-то время, эти

танцоры и певцы удаляются, и выходит другая группа, предводительствуемая другим священнодействующим знахарским сообществом; таким образом они чередуются все утро. После обеда танцевавшие утром пары замещаются новыми, и попеременно, до вечера, танцуют две группы. Танец Аийадотс длится весь день — но всего лишь один день.

Почти наверняка этот танец сопровождается каким-то важным обрядом — обрядом, связанным с подготовкой танцоров; обрядом, сопровождающим окончание танца и переодевание танцоров, и, возможно, другими обрядами. Однако никаких данных на этот счет нам получить не удалось.

842

Опи

В некоторых кересанских пуэбло сообщество Опи исчезало со смертью последнего из снимавших скальпы. Однако в Тамайе это общество сохранялось благодаря приему в него мужчин, которые убивали горного льва, медведя или орла³⁰. Эти люди не имели такого же высокого статуса, как те, кто прежде убивал людей, однако тем не менее их тоже считали Опи. Насколько нам удалось узнать, в настоящее время у них нет иных функций, кроме как появляться в танцах скальпов.

Если мужчина на охоте убивает горного льва, ягуара, орла или медведя, то он должен стать Опи — если только охота не является общинной охотой кроотсе <cro'otse>; в этом случае члены сообщества Каййаика нарушают это требование. Далее приводится рассказ о том, что имеет место в связи с убийством медведя, однако обряд будет по сути тем же самым в случае, если речь идет о других животных и орле.

Убив медведя, охотник с известием об этом посылает своего напарника обратно в пуэбло.

Убивший медведя остается рядом с ним. Напарник быстро передает весть. Приближаясь к пуэбло, он издает боевой клич: «А-ай <A--ai>!»³¹. Этот клич положено издавать в качестве предупреждения о нападении или убийстве врага. Вестник идет напрямиком в дом того человека, который убил медведя, и сообщает об этом его отцу и матери. Затем с сообщением об этом отец идет к ткаййаньи сообщества Хаканьи (Огня), поскольку именно ему предстоит принять медведя, когда того принесут в пуэбло.

Новость об убитом животном распространяется по деревне со скоростью пожара, и вскоре образуется большой отряд из мужчин и юношей. Они покидают пуэбло «словно боевой отряд» — с оружием в руках — и идут в горы, где лежит убитый медведь, время от времени стреляя по пути из ружей³².

Первые двое мужчин, коснувшиеся медведя, становятся первым и вторым Опи соответственно³³.

Убивший медведя не обязан становиться первым, кто его коснется, однако он должен быть одним из первых двух. Как правило, судя по всему, именно убивший зверя и его напарник бывают теми, кто касаются медведя первыми.

843

Когда «боевой отряд» из пуэбло прибывает, знахарь (какого-либо сообщества) обдирает медведя, оставляя его голову на шкуре, разделявает скелет, закапывает внутренности³⁴. Когда говорят об убийстве медведя, снятии с него шкуры или поедании его мяса, употребляют определенные фигуры речи. Так, говорится: «Совайкийа» <so-waik^{ya}> «Я снял [кукурузный] початок со стебля», что означает: «Я убил медведя»; «Говакакаийотс» <G'owa-kakaf yots> — «Он разорвал початок», что означает: «Он отрезал лапы медведя»; «Кодиодиа дисками» <kodyo-dya dickami> — «Он очистил початок», что означает: «Он ободрал медведя»; «Кинатионе» <kinati so-'re> — «Я ем жареную кукурузу», что означает: «Я ем медвежье мясо». Говоря о медведе (но не о горном льве, ягуаре или орле), всякий употребляет этого типа фразы. Причину этого обнаружить не удалось.

Отряд возвращается в пуэбло. Во главе процессии идут убивший медведя и его напарник, которые несут медвежью шкуру. По пути они поют песни. Когда они входят в пуэбло, исполняется особая песня, которую поют только в этом случае. Отряд идет напрямиком в дом того человека, который убил медведя. Там их встречают ткаййаньи сообщества Хаканьи и сестра³⁵ того человека, который убил медведя. На сестре надеты церемониальная белая манта и бусы, а на голове у нее — два пера кпайак и одно — кроват-кайя, сороки (*Pica pica hudsonid*). Она представляет коо-ко <K'6'-ko>³⁶. Ткаййаньи Хаканьи и кооко <K'6'-ko> делают из муки дороги для медведя, по которым он мог бы «войти» в дом. Кооко <K'6'-ko> делает вид, будто она хочет внести в дом медведя в своей корзине с мукой; она говорит: «Натиу-о [Добро пожаловать]», когда вносят медведя и входит мужчина, которому предстоит стать Опи.

Медведя (т.е. его шкуру, к которой все еще прикреплена голова) кладут на пол перед очагом. К нему относятся с величайшим почтением, обращаясь к нему: «Скапа-па», «наш дедушка». Медведя покрывают красивой ман-той, на которую кладут связки бус³⁷. Навестить медведя приходят мужчины и женщины. Под каждым глазом мужчины сажей изображают горизонтальную линию, а женщины — вертикальную линию.

После того как все посетители уйдут, ткайяньи Хаканьи относит медведя (шкуру) в свой церемониальный

844

дом. Там он держит его четыре дня, обдирает шкуру головы, а также готовит, дубит шкуру. Вечером четвертого дня он устраивает церемонию для медведя. По завершении церемонии ткайяньи Хаканьи набрасывает шкуру медведя на спину того, кто его убил, и говорит: «Я принимаю тебя в сообщество Опи». Затем он дарит ему окает³⁸, несколько вабуны и ожерелье из бусин и когтей [горного] льва с привязанным к нему свистком; к каждому локтю и к каждой ноге под коленом он прикрепляет вабоктку (птичий пух). Потом он проделывает то же самое с напарником того человека, который убил медведя. Потом ткайяньи Хаканьи обращается к Масеви и Ойойеви, говоря им, что теперь эти люди стали Опи и что если военным вождям когда-либо потребуется какой-нибудь Опи, то они будут знать, на кого им рассчитывать. Новые Опи получают от своих сестер новые имена (по крайней мере, это относится к тому, кто убил животное), и с тех пор медвежья шкура получает то же имя, что и убивший медведя. Ткайяньи Хаканьи наделяет новых Опи правом изготавливать молитвенные палочки и связки из молитвенных перьев. В случае войны «животные Опи» должны сражаться в одном строю с Опи, сражающимися против мо-акоми. Кроме того, они принимают участие в танцах Опи. «Они являются Опи, но не занимают такого же высокого положения, как Опи, убивающие моакоми».

Убившему медведя позволено оставлять себе медвежью шкуру, но ткайяньи Хаканьи оставляет себе медвежьи когти (и, возможно, медвежьи лапы). Убившему горного льва или орла позволено брать себе или продавать их шкуры, однако убившему медведя продавать медвежью шкуру не разрешается.

Таким образом, в настоящее время в Санта-Ане мало что осталось от культа войны. Сражения остались в прошлом. Опи уже не убивают людей. Говорят, что скальпы лежат заброшенными в задней комнате. Обязанности военных вождей уже не являются военными. Танцы в честь скальпов проводятся почти исключительно для развлечения. Старые военные щиты все еще хранятся в кладовых. Но ничего другого почти не осталось — разве что память, которая быстро исчезает после смерти. Некоторые из этих воспоминаний мы и приводим ниже.

845

Рассказы о войне и сражениях

1. *Гидараве <Gioarawe>, вождь коматей.*

Давньм-давно команчи сражались с ивдейцами-пуэбло. Они сражались около Доминго³⁹; с ними сражались индейцы из нескольких пуэбло⁴⁰. Во главе команчей стоял великий вождь по имени Гидараве <Gioarawe>. Они потерпели поражение. Когда Гидараве увидел, что они несут потери, он удалился в пещеру на берегу ручья северо-восточнее Доминго. Воины из нескольких пуэбло преследовали его и начали окружать его стеной. Гидараве обратился к ним с речью. «Оставьте в стене дырку для меня», — попросил он их. Они оказали ему эту милость. Тогда он подошел к дырке и обратился к ним с речью. «Я был великим воином и охотником. Я был славен своей мудростью, и все знают, что я — великий воин и охотник. Я сражался со многими племенами, и только в первый раз я потерпел поражение. А теперь я уже не могу идти дальше. Впредь я буду жить здесь. Если кто-нибудь из ваших захочет стать великим охотником, воином или мудрецом, то, если он принесет мне тсивапаткраньи, петану, оленью шкуру и еду, я ему помогу. Я прошу вас оказать мне милость и позволить тем моим людям, которые остались в живых, возвратиться домой, не убивая их».

Индейцы-пуэбло согласились сделать это. Команчи плакали потому, что они потеряли своего вождя. Перед тем как уйти, они хотели поговорить с ним, и поэтому воины-пуэбло перешли на вершину ближайшего холма, где они оставались до тех пор, пока команчи прощались с Гидараве. Гидараве послал свою сестру⁴¹ домой с известием о том, что он не вернется обратно, но останется и будет жить среди пуэбло. Потом команчи отправились к себе домой, а Гидараве остался в

пещере. Он стал маййанья (духом). Теперь это место называется Гидараве Гама <G'a-m^a> (его дом). Когда мимо него проходят люди, они оставляют ему немного еды и, пожалуй, других приношений и говорят: «Гидараве, помоги нам и защити нас».

2. Битвы с индейцами-навахо.

Мужчина, который был последним говийе, был дважды ранен в детстве. Они находились на овечьем пастбище на некотором расстоянии к югу от Тамаи. Там были только

846

он, другой мальчик и старик; другой мужчина (обычно там находившийся) ушел в пуэбло упражняться в танцах. Дело было ночью. Овец и коз загнали в имевшийся там скотный двор. У них была небольшая хижина наподобие маленького хогана [жилища навахо]. Мужчина и двое мальчиков находились в доме. Старик, развлекавая мальчиков, вертел юлу на овечьей шкуре. Становилось поздно. «Давайте выпьем немного теплого молока и ляжем спать», — сказал старик. И как раз в это время залаяли собаки. Старик знал, что вокруг пастбища блуждают чужаки-грабители. Он сказал мальчику: «Будьте мужчинами»⁴² — так он им сказал. Они быстро схватили свои луки. Они надели свои плащи, потому что было холодно. Он развел огонь, чтобы они его смогли лучше разглядеть, когда окажутся в поле, а также для того, чтобы всякому постороннему было их труднее заметить. Он велел мальчику держаться поблизости от него и следовать за ним туда, куда бы он ни пошел. «Не бойтесь, — сказал он им. — Когда мы побежим, вы окажетесь прямо за мной. Если вас ранят, не кричите. Просто скажите: "И!" <I>, и я остановлюсь, и, если смогу, понесу вас».

Они начали выходить из домика. Но как раз в этот момент стрела со свистом влетела в дверь. Мужчина и мальчики стояли как раз у выхода, около двери. Они смогли увидеть нескольких навахо, которые пытались открыть ворота скотного двора, чтобы выгнать оттуда овец. Старик выстрелил в двоих навахо, что заставило других на время отступить. Затем мужчина из Санта-Аны и мальчики кинулись туда. Когда они собирались побежать вверх по склону холма, одна из стрел вонзилась в правое плечо младшего мальчика, а другая вошла в его правое бедро; обе они были выпущены в спину. Старик поднял мальчика и отнес его вниз, в каньон. Там он остановился. Мальчику, который не был ранен, он велел бежать в пуэбло. «Когда ты окажешься около пуэбло, крикни: "А-ай!" <a-ai>⁴³ и продолжай так кричать все время по дороге в пуэбло». И мальчик побежал.

Старик вернулся к раненому мальчику. Он отломил оперенные концы стрел, схватил за них, потянул их к себе и вытянул их из тела. Потом он наложил на раны снадобья и перевязал их. Потом они снова направились к Тамае и бежали так быстро, как это только было по силам маленькому мальчику.

847

Наконец они достигли склона горы близ пуэбло. До сих пор они не слышали криков другого мальчика, так что старик закричал: «А-ай!» <a--ai>. Потом они услышали, как кричит мальчик впереди них. Он шел и кричал. А потом они услышали, как он кричит в пуэбло. Вскоре перед тсикикой [кивой] вспыхнул костер. Люди из пуэбло схватили свое оружие и бросились навстречу старику и мальчику. Пока мужчина вел воинов обратно на овечье пастбище, кто-то отнес раненого мальчика в пуэбло.

Раненого мальчика они не понесли напрямик в пуэбло и к нему домой. Они сделали крюк и вошли в пуэбло близ дома знахарского сообщества Огня. Они отнесли его в этот дом, где его передали знахарям сообщества Огня, лечившим его четыре дня и четыре ночи. Потом они отпустили его домой.

Раненый мальчик в конце концов стал говийе. Став стариком, он с гордостью показывал рубцы от полученных им тогда ран.

3. Давным-давно несколько воинов из Санта-Аны предприняли поход против навахо, двинувшись в сторону страны хопи. Предводительствовал ими человек, который славился как среди навахо, так и среди пуэбло и был известен своей храбростью, хитростью и силой. Навахо напали на воинов из Санта-Аны в узкой теснине. Они выпустили стрелу, которая вонзилась в спину их храброго воина, а потом бросились к нему, чтобы его добить. Один навахо споткнулся и упал прямо к ногам раненого индейца из Санта-Аны. Хотя тот и был ранен, он слез с лошади и убил индейца-навахо. Однако на него бросились другие навахо и убили его. Теперь он стал маййанья и живет в этой теснине. Когда бы этой тесниной ни проходил человек, он рассыпает муку и просит его о помощи. 4. Однажды навахо устроили набег на пастбища близ Санта-Аны и увели нескольких овец. Воины Санта-Аны бросились их догонять, настигли их и убили их военного

вождя. Они его скальпировали и взяли его одежду, которую они отвезли в Тамайю. Одежду доставили в дом ткаййаньи сообщества Хаканьи (Огня), где она хранится до сих пор, а скальп отнесли в обычное место для хранения скальпов — в заднюю комнату хотканитсы.

Болезни и колдовство

Каждое сообщество должно защищать себя от врагов - как внутренних, так и внешних. Мы уже видели, как жители Санта-Аны оборонялись от своих внешних врагов, а сейчас мы посмотрим, как они борются с врагами ее собственного сообщества, т.е. с ведьмами и колдунами. Эту главу мы назвали «Болезни и колдовство», потому что здесь полагают, что почти все серьезные болезни имеют своей причиной колдовство и почти все проявления колдовства приводят к болезни и смерти. По крайней мере, теоретически колдуны вредят людям тем, что поражают болезнями урожай, насылают засуху или сильный ветер. Однако у кере-сов, как правило, влияние колдунов ограничивается в основном тем, что те насылают серьезные болезни и смерть. *Болезни, их причины и их лечение.* Существуют разные типы болезней, каждый из которых объясняется причинами разного типа. Существуют «обычные» заболевания — такие, как воспаление глаз из-за ветра и пыли или несварение желудка, возникающее из-за того, что человек съел слишком много зеленых персиков. Затем существуют болезни, вызванные муравьями: это воспаление или раздражение кожи, воспаление глаз. Бывают болезни, возникающие из-за змеиных укусов. Бывают полученные на войне раны. Бывает шок от молнии. И, наконец, бывают болезни, вызванные «колдунами» (канадаийа). Не считая змеиных укусов и полученных на войне ран, фактически все серьезные заболевания (или же те средней тяжести заболевания, которые никак не излечиваются) считаются возникшими из-за колдовства. Однако болезни, вызванные муравьями или возникшие в результате змеиных укусов, считаются по своему характеру супранатуралистическими и должны лечиться соответственно. Судя по всему, «обычные» болезни лечат «обычными средствами», т.е. их следует считать или немагическими, или хотя и супранатуральными, но несерьезными. Так, например, у человека воспаляются глаза после того, как в течение одного дня или более он подвергнулся действию пыльной бури. Считается, что эту болезнь можно успешно вылечить, если измельчить в порошок немного обсидиана, ка-

кое-то время вымачивать его в воде, а затем промыть этой водой глаза. Считается, что вода впитывает целительную силу обсидиана и может исцелять воспаленные глаза. Нам неизвестно, как именно относятся к обсидиану индейцы, хотя мы и знаем, что они полагают, будто обсидиан обладает целительной силой; это представление, по-видимому, во многом похоже на те наши донаучные представления, согласно которым янтарь или агат, если человек носит его на себе, может облегчать ревматические боли или течение какой-нибудь другой болезни. Судя по всему, в Тамайе существует множество такого рода «лекарств», но почти никакой информации на этот счет нам получить не удалось; информаторы говорили, что много об этом знают лишь некоторые из стариков, «которые интересуются такого рода делами».

Согласно одному информатору, желудочные и головные боли лечит знахарь из сообщества Кохайи¹.

Шок от молнии. Информаторы заявляли, что для врачевания последствий шока от молнии никакого особого лечения не применяется. Нам не удалось узнать, какие именно меры принимают в том случае, если человек получил удар молнии². *Змеиные укусы.* Змеи (а особенно гремучие змеи) обладают сверхъестественной силой. От болезней, возникающих в результате укусов ядовитых змей, должны лечить знахари сообщества Змеи³. Однако имеется в высшей степени интересный рассказ о случае укуса змеи, который недавно имел место в Санта-Ане.

24 июня 1933 г. утром или около полудня гремучая змея укусила Дана Отеро из клана Голубя, прежнего губернатора Санта-Аны. Случилось это на одном из полей в Ранчи-тос. В тот день почти все находились в старом пуэбло, где готовились к празднику святого Иоанна, который должен был отмечаться на следующий день, так что прежде чем обнаружилось бедственное положение Дана, прошло какое-то время. Как только это обнаружилось, один человек отправился в Сан-Фелипе (где имеется сообщество Змеи⁴), чтобы попросить тамошнего знахаря сообщества Змеи отправиться в Ранчитос лечить Дана, однако там он не мог найти ни одного ткаййаньи сообщества Змеи. Поэтому вечером они отвезли Дана в Сан-Фелипе. Однако было слишком поздно: на следующее утро он умер. «Если человек умирает от укуса гремучей змеи, то смотреть на него не

850

разрешается никому — даже и его родителям. Кто-то ночью привез мать Дана в Сан-Фелипе, и

ткайяньи позволил ей повидаться с ним как раз перед самой его смертью».

Если бы Дан выздоровел, то ему бы пришлось вступить в сообщество Змеи из Сан-Фелипе (согласно информатору из Санта-Аны, «потому, что туда его ввела змея [очевидно, та, которая его укусила]»). Однако если бы Дана приняли в сообщество Змеи из Сан-Фелипе, то он бы не имел права лечить людей от змеиных укусов в Санта-Ане; ему пришлось бы отвезти их в Сан-Фелипе, чтобы там их лечило местное сообщество Змеи. Масеви Санта-Аны «признал бы Дана как ткайяньи сообщества Змеи, но он бы не мог попросить его отправиться с ними в уединение». Если бы Масеви из Сан-Фелипе попросил тамошнее сообщество Змеи отправиться в уединение, то наваи сообщества Змеи послал бы в Сайта-Ану за Даном и он был бы обязан отправиться в Сан-Фелипе и к ним присоединиться⁵.

Этот случай весьма показателен, поскольку он свидетельствует о силе туземных представлений, по-прежнему остающихся незыблемыми, несмотря на вторжение чужой культуры. Дан Отеро был молодым и, как говорят, хорошо образованным человеком. Он свободно говорил по-английски и много общался с белыми людьми. Чтобы отвезти его к американским врачам в больницу в Альбукерке, понадобилось бы меньше времени, чем это было необходимо, чтобы доставить его в Сан-Фелипе. И тем не менее он предпочел (или ему это приказали), чтоб его отправили к туземным знахарям сообщества Змеи соседнего индейского пуэбло, но только не прибегать к помощи современной медицины.

Раны, полученные на войне. Сейчас в Санта-Ане мало кто знает о том, как нужно лечить полученные на войне раны, поскольку со времени окончания последних набегов или нападений прошло слишком много лет. Как мы уже отмечали раньше, у кересов именно сообщество Кремня было, как правило, тесно связано с войной. В результате прямого опроса мы не получили никакой информации о лечении ран от огнестрельного оружия или от стрел⁶, однако в приводившихся выше рассказах о битвах с врагом мы находим упоминание о сообществе Огня. В одном случае раненого мужчину отнесли в дом сообщества Огня, где его лечили четыре дня. В другом случае одежды убитого «военного

851

вождя» навахо отнесли в дом сообщества Огня, где, как говорят, их хранят даже и по сей день. *«Болезни от муравьев».* Муравьи должны вызвать болезнь, «если вы их потревожили» (т.е. порушили их «дома»). Говорят, что они «как-то»⁷ проникают в тело. Люди остерегаются разрушать муравейники⁸. Если на пути оказывается большой муравейник, то его должен убрать знахарь сообщества Муравья — но только он и никто иной. Людей, страдающих от болезней, которые были вызваны муравьями, лечит знахарское сообщество Орла или Муравья (оба названия употребляются применительно к одному и тому же сообществу). С помощью обряда и имеющейся у знахарей утвари муравьев выводят на поверхность тела пациента, а потом их сметают небольшими метелочками⁹.

Колдовство. Считается, что большинство серьезных болезней возникает из-за колдовства; большинство проводимых знахарскими сообществами врачебных процедур имеют дело со случаями колдовства. Колдуны¹⁰ (канадаийя¹¹) являются злыми человеческими существами¹², наделенными немалой сверхъестественной силой. Будучи колдунами, они желают только одного — вредить людям¹³. Это они делают или непосредственно, насылая на них болезни и смерть, или опосредованно, «стреляя» в них такими вещами, как колючки, осколки битого стекла, лоскутки и т. д., которые попадают в тело человека, а также «крадя его сердце». Колдуны имеют силу принимать множество форм; они могут появляться в виде собак, сов, койотов, Кошаре¹⁴ или маленьких фигурок колдунов (см. рис. 37).

Эффективно бороться против колдунов могут только знахарские сообщества. Эти группы лечат болезни, причиненные колдунами: они устраняют вещи, которыми «стреляли» в человека, и возвращают украденные сердца. В некоторых случаях знахари сражаются с колдунами в рукопашной схватке, ловят их и убивают. В других случаях знахарские сообщества выгоняют колдунов из пуэбло с помощью своей «силы», передаваемой посредством священных принадлежностей и обрядов.

Существуют две разновидности лечебных обрядов, к которым прибегают в случаях колдовства. Один из них является простым и коротким обрядом, именуемым «канадиам» <k'anadyam>¹⁵, а другой - гораздо сложнее и дольше; он назы-

852



вается «синаманойа» <srnapanoya> (в дальнейшем мы будем приводить это слово в форме «сунаманойа»), или «полночь»¹⁶. Ритуал «канадиам» может проводиться как в Ранчитос, так и в Тамайе. Ритуал «сунаманойа» может проводиться лишь в старом пуэбло. Если человек заболевает, полагая, что он стал жертвой колдовства, то ему следует обратиться за помощью к знахарям избранного им сообщества. Кроме того, ему нужно будет уточнить, к какому именно обряду он хотел бы прибегнуть, — к простому врачебному обряду или к обряду «сунама-Рис. 37. Колдун; раз-нойа». (Или, разумеется, принять ре-мер - 8x18 дюймов (решение и взять на себя инициативу мумо-сунок аборигена)

• • жег только семья больного.)

Ритуал «канадиам» <k'anadyam>. На рассвете отец пациента (или другой близкий родственник мужского пола) берет пригоршню петаны (муки) и относит ее избранному знахарю (избранному или пациентом, или его домашними). Вручая муку врачу, он обращается к нему с молитвенной просьбой приступить к лечению такого-то или такого-то. Знахарь принимает муку и соглашается оказать помощь. Отец возвращается домой. Немного муки врач дает члену своего собственного сообщества; во время врачебного ритуала этому человеку придется быть его помощником. Они выходят и молятся с мукой. Говорили, что если знахарь, которому первоначально была передана мука, не желает «вмешиваться в это дело», то он должен будет принять муку, но впоследствии передаст ее другому члену своего сообщества, которому предстоит провести врачебный обряд. Вечером (того дня, когда была получена мука) двое врачей отправляются в дом больного. Они снимают с себя всю одежду, кроме набедренных повязок (поверх обычного «фартука» они носят еще один, черный). Они выкладывают на полу небольшой йапаисиньи (алтарь из муки и порошкообразных красителей), поверх которого помещают иарико (фетиш кукурузного початка) и несколько маленьких каменных фигурок животных. У живущей в доме жен-

853



Рис. 38. Хиками, перья из крыла орла, используемые знахарями во время лечебного обряда (рисунок местного художника)

щины они заимствуют пару глиняных горшков; в одном из них они смешивают снадобья — измельченные в порошок травы и воду. У каждого врача имеются своя трещотка и два хиками (перья из крыла орла) (рис. 38). Они исполняют несколько песен. Затем они лечат пациента. Они «ощупывают все его тело», чтобы обнаружить объекты, которые были внедрены туда колдуном, а потом их оттуда высасывают. Они берут их в руки и посыпают их петаной, а потом кладут их в чашу. Они отряхивают пациента принадлежащими им перьями орла. Завершив обряд, чашу с «болезнетворными вещами, ваисконо <waf sk'ono>» они куда-то выносят, но что они с ними делают, неизвестно. Возвратившись, врачи дают пациенту выпить из знахарской чаши и с помощью перьев орла распыляют над ним лекарства.

После этого домашние пациента приносят пищу, и врачи ужинают. Кроме того, они приносят врачам корзину с едой; это их плата за лечение. Знахари собирают свою утварь, разметаю йапаисиньи, собираются и уходят. По окончании обряда врачам уже больше нечего делать с больным — если только к ним не обратятся с официальной просьбой прийти во второй раз. «Что

будет, если после этого лечебного обряда пациенту станет хуже?» — был задан вопрос информатору. «Это уж как решат его домашние», — был ответ. *Обряд «сунамано́йа»*. Если больной или его домашние решат, что стоит прибегать к обряду «сунамано́йа», то его отец (или взрослый близкий родственник мужского пола) созовет собрание своих родственников, включая представителей обеих сторон семьи. Когда родственники соберутся (в доме пациента), отец скажет им, что они решили прибегнуть к лечебному обряду «сунамано́йа» и что они хотят, чтобы его провело такое-то и такое-то сообщество. Давайте для удобства назовем пациента Хуаном, а сообщество — сообще-

854

ством Кремня. Родственники «говорят об этом», но, судя по всему, ограничиваются тем, что молча соглашаются.

Вечером отец Хуана отправляется повидаться с одним из ткайяньи сообщества Кремня; он говорит ему, что они хотели бы, чтобы сообщество Кремня совершило для Хуана лечебный обряд «сунамано́йа». На следующее утро этот знахарь сообщества Кремня приходит домой к Хуану с пригоршней петаны; он просит Хуана дунуть на нее¹⁷. Затем он заворачивает муку в лист кукурузного початка и уходит. Сверток с мукой он относит наваи сообщества Кремня и говорит ему, что домашние Хуана попросили их совершить для него обряд «сунамано́йа». Врачи удаляются и молятся с мукой. Потом они снова собираются в их церемониальном доме, где весь день изготавливают молитвенные палочки и тсива-паткраньи (связки молитвенных перьев).

Утром того дня, когда врач попросил Хуана дунуть на петану, отец Хуана посылает к Масеви своего родственника мужского пола, чтобы сообщить ему о том, что они обратились к сообществу Кремня с просьбой совершить для Хуана лечебный обряд «сунамано́йа». После этого Масеви созывает собрание всех должностных лиц — губернатора, фискалов и всех остальных — и сообщает им о предстоящей церемонии. В ночь проведения церемонии должностные лица обязаны находиться на дежурстве. В течение дня Масеви время от времени посещает церемониальный дом сообщества Кремня, чтобы посмотреть, как у них обстоят дела, есть ли у них еда и т.д.

Получив сообщение утром, сообщество Кремня «работает» в своем доме весь день и весь вечер; своего пациента они не посещают. Ночь они проводят в своем доме. Весь следующий день они снова проводят у себя дома, не посещая своего пациента. Они «готовятся» к церемонии¹⁸. На протяжении этого времени домашние пациента снабжают знахарей продуктами. Затем вечером того дня, когда их оповестили, они отправляются в дом своего пациента. Сначала домашние Хуана дают им поужинать, а потом они начинают готовиться к церемонии.

Они снимают с себя всю одежду, кроме набедренных повязок. Они раскрашивают свои лица, нанося под глазами полоски из красной охры и сткамоны (черного блестящего порошка)¹⁹. К макушке они привязывают два кпайа-

855

ка (коротких пушистых пера из туловища орла). Они надевают ожерелье из когтей медведя и вешают на шеи три тростниковые свистульки. На полу они выкладывают йапаи-синьи, поверх которого кладут свои иарико и маленькие каменные фигурки Масеви и Ойойеви, копиктайя (врачей-животных) и т.д. У живущей в доме женщины они заимствуют большой глиняный горшок, от края которого она отламывает кусочек. Это служит указанием на то, что после окончания церемонии его следует разбить. Знахари выкладывают свою утварь, готовясь совершить своими силами церемонию в комнате или же в конце большой комнаты, который отгорожен фанерой для того, чтобы создать своего рода уединение²⁰. Снаружи дом стерегут двое говат-каньи, вооруженные луком, стрелами и йапи. Масеви и другие должностные лица тоже находятся при исполнении обязанностей. Затем начинается обряд (см. рис. 39).

Нам не удалось узнать, что происходит на протяжении большей части церемонии, поскольку информаторы заявляли, что на ней нельзя присутствовать никому, кроме ткайя-ньи²¹. Врачи исполняют несколько песен. Некоторое время спустя врачи просят внести пациента. Его домашние его приносят и кладут около алтаря; членам семьи больного разрешено быть свидетелями заключительной части ритуала. Врачи ощупывают его руками, пытаясь обнаружить внедренные предметы. Потом они высасывают колючки, лоскутки, червей и т.д. Они посыпают эти предметы петаной и поливают их знахарской водой (вавой), и кладут их в чашу, от которой был отломлен кусочек. Закончив высасывание, чашу с этими болезнетворными предметами врачи выносят «куда-то» за дверь и, как можно предположить, выбрасывают их. В определенный момент церемонии двое врачей вынимают откуда-то молитвенные палочки и тсивапаткраньи и возлагают их с молитвой о выздоровлении пациента. Все врачи выходят за дверь и произносят молитвы в

четырёх направлениях.

Если осмотр²² выявил, что сердце пациента было украдено колдунами, то докторам придется выйти из дома и найти его. Они приносят его назад. Оно представляет собой тряпичный шарик. Врач его разрезает. В середине находится сердце пациента. Это кукурузное зерно. Его дают пациенту, чтобы тот его проглотил, запив водой из знахарской чаши. Теперь его сердце ему возвращено.

856

Иногда врачи выходят и сражаются с колдунами. Иногда они ловят колдуна и живым приводят его назад в дом. Он бывает крошечным - примерно от 8 до 20 дюймов в высоту. Зачастую у него на голове имеются перья «красного дятла, каовы <k'aowa>²³» (а возможно, и в руке). Или же он может носить перья совы²⁴ или пустельги воробьиной²⁵. Иногда колдун бывает голым, а иногда он одет в красное и черное. «Колдун» на нашей иллюстрации (рис. 37) одет в красную рубашку и в рваную белую юбку с белым поясом. На нем белые мокасины и красные ноговицы. У него черное лицо с белым кругами вокруг глаз и рта. На голове у него — красные перья из хвоста дятла и перья из хвоста совы. В каждой руке у него — красные перья из хвоста дятла. На нем надето ожерелье из «синих бусин, сделанных из сердцевин (выкрашенной, разумеется, в синий цвет) кукурузного стебля. Он пытается быть похожим на Тсайяти-уви [катсину]» (см. перечень катсин). Про колдуна, которого в этом случае ловят и приносят знахари, говорят, что он живой. «Он визжит. Ткайяньи [знахари] заставляют его танцевать. Наваи подводит колдуна к пациенту и велит ему (пациенту) плюнуть на него. Потом они его (колдуна) сжигают».

По окончании церемонии врачи собирают свою утварь, разматают свой йапаисиньи и надевают свою одежду. С помощью петаны они обозначают место на полу и велят пациенту четыре дня и четыре ночи лежать на месте, ограниченном этим контуром из муки. Отец пациента «прощается» с врачами. В своем ответном слове наваи говорит, что он надеется на выздоровление пациента, и просит всех молиться за него. После этого женщины, родственницы пациента, приносят корзины с мукой и горшки с приготовленным мясом. Все это они передают врачам, это — плата за церемонию врачевания. Потом врачи уходят. Теперь их дело закончено, и они больше уже не посещают пациента — кроме разве что наваи, который возвращается к нему по истечении четырех дней, чтобы разместить линию из муки вокруг пациента. Наваи говорит пациенту, что теперь он может спать где ему хочется. После окончания своего лечебного ритуала врачи уже не несут ответственность за пациента. Если ему станет хуже, то они уже ничего не сделают, если только их, как и раньше, не позовут его близкие. «Это дело домашних».

857

Общинная церемония врачевания. Знахари проводят церемонию для всего пуэбло и всех его обитателей. Она называется «ниеовавикаканьи» <nyeowawikacany>. Ее целью является и предотвращение болезней, и излечение от них, и очищение поселка от всех дурных влияний; она призвана способствовать здоровью и благополучию людей. Эту церемонию проводят всякий раз, когда в ней, по мнению Масеви, имеется потребность, однако обычно ее проводят во второй половине зимы, которая, как правило, является временем наибольшего распространения болезней. Ее всегда проводят в старом пуэбло и никогда — в Ранчитос. Если люди находятся в Ранчитос в то время, когда Масеви решает ее провести, то у себя дома он собирает собрание должностных лиц и говорит им о своем решении. Затем он посылает го-ватканьи, чтобы они оповестили глав всех знахарских сообществ, и требует от должностных лиц, чтобы они обошли каждый дом и сказали всем людям, что им нужно идти в Та-майю. В церемонии ниеовавикаканьи <nyeowawikacany> участвуют все знахари Санта-Аны, но отвечать за ее проведение будет одно сообщество, избранное Масеви²⁶.

Когда Масеви решит, что есть необходимость в очищении пуэбло, то он пошлет своих говатканьи созвать всех должностных лиц на вечернее собрание в хотканитсе; предположим, что собрание состоялось во вторник вечером. Когда должностные лица соберутся, Масеви обратится к ним, сказав, что в пуэбло очень распространились болезни, что он решил провести церемонию ниеовавикаканьи и что он хочет, чтобы за ее проведение отвечало такое-то и такое-то сообщество (для удобства предположим, что это сообщество Кремня). Затем он отпускает должностных лиц, говоря им, чтобы завтра рано утром они вернулись на другое собрание. Затем Масеви посылает гаотканьи к на-ваи (главе) сообщества Кремня с просьбой о том, чтобы на следующий день рано утром он пришел в свой церемониальный дом принять официальный визит военных вождей. Рано утром в среду Масеви отправляется в хотканитсу, где уже собрались другие должностные лица. Он приносит с собой перья четырех следующих типов — орла, утки, индейки и желтой

певчей птицы из Соноры. Этих перьев должно быть достаточно для изготовления четырех вабаны (связок из молитвенных перьев). Если у Масеви нет достаточного количе-

ства перьев, то он просит у должностных лиц добавить недостающие. Масеви и Ойойеви идут в церемониальный дом сообщества Кремня, а остальные должностные лица остаются в хотканитсе поджидать его возвращения. В присущей официальным визитам формальной манере наваи сообщества Кремня принимает военных вождей. Масеви предьявляет перья²⁷ наваи сообщества Кремня и говорит ему, что он решил провести церемонию ниеовавикаканьи и что он хочет, чтобы за ее проведение отвечало сообщество Кремня. Наваи принимает перья и соглашается совершить церемонию.

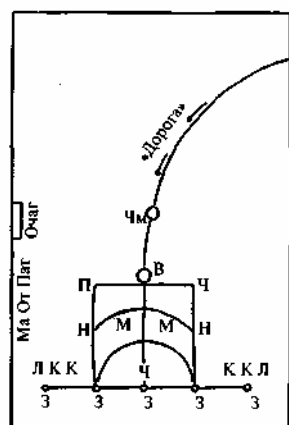
Масеви и Ойойеви возвращаются в хотканитсу. Масеви говорит должностным лицам, что наваи сообщества Кремня согласился провести обряд очищения, который, объявляет он, будет иметь место в четверг вечером. Затем Масеви отпускает должностных лиц и посылает говатканьи в пуэбло, чтобы они каждого оповестили о том, что церемония ниеовавикаканьи будет проведена вечером следующего дня.

Однако в среду вечером все знахари пуэбло собираются в церемониальном доме сообщества Кремня. Выкладывается алтарь из муки и красителей (йапаисиньи) сообщества Кремня (рис. 39), воздвигается их деревянный алтарь из планок (айтсин), раскладывается вся их утварь — чаши, фигурки и т.д. Под руководством сообщества Кремня весь вечер знахари поют и совершают обряды. Собрание, согласно информаторам, является не публичным, и только знахари в точности знают, что там происходит.

Покуда в среду вечером знахари занимаются своими делами, Масеви, Ойойеви и все другие должностные лица собираются в хотканитсе. Там они «курят и разговаривают» до тех пор, пока знахари не совершат свои обряды. Потом они идут домой.

В четверг вечером все знахари собираются в доме сообщества Кремня. Сначала они ужинают; еду приносят женщины из пуэбло. Потом они начинают свой обряд. Их алтари расположены в одном из концов длинной комнаты; этот конец они отгораживают фанерным щитом²⁸. В другой части комнаты собираются ткраикатси, говийе, Масеви, Ойойеви, женщины и дети; ткраикатси и говийе охраняет гаотканьи. Двое говатканьи сторожат дверь снаружи — с луками, стрелами и йапи. Мужчины и мальчики пуэбло собираются вокруг большого костра около дома сообщества Кремня.

859



З - знахари
О - иарико
К - каменные фигурки медведей, львов и т.д.
Н - кремлевские ножи
Л - медвежьи лапы
Ч - знахарская чаша
П - лайпатмамо
Ма - мать пациента
От - отец пациента
М - рисунок медведя
В - чаша с водой
Чм - чаша для мусора.

Рис. 39. Схема лечебной церемонии сообщества Кремня

Почти завершив свой обряд, знахари убирают ограждение и начинают ходить между людьми, очищая и врачуя их; из их тел они высасывают колючки, лоскутки, червячков, кусочки битого стекла и т.д. так, как это делается во время обычных врачебных обрядов. «Они исцеляют весь пуэбло изнутри. Они лечат целый свет — бодрствуют люди или спят». Доктора не «лечат» людей, собравшихся у костра снаружи. Однако они выходят и очищают поселок. Наваи

высылает шаманов по двое: один несет чашу со знахарской водой, а другой — свои орлиные перья. Они обходят каждый дом, все мусорные кучи, скотные дворы, идут к водокачке, к римской католической церкви и окропляют их снадобьями. Затем они возвращаются в церемониальные комнаты. Они кропят собравшихся здесь людей и дают им выпить снадобья из своих чаш. В этом случае врачи могут сражаться с колдунами. В данном случае процедура бывает такой же, как и во время обрядов для отдельных людей; иногда они приносят маленького колдуна, он визжит, они заставляют его танцевать и, наконец, бросают его в костер и сжигают.

По завершении обряда Масеви и Ойойеви дарят каждому знахарю по корзине муки, которые принесли женщины пуэбло; это их плата за совершение церемонии. Затем Масеви отпускает знахарей и простой народ. Дом покидают женщины и мужчины, не являющиеся должностными лицами. Затем наваи сообщества Кремня отвечает Масеви, говоря, что они старались как могли и что он надеется, что болезней больше не будет и т.д. Потом наваи сообщества Кремня отпускает знахарей из других сообществ и благодарит их за помощь. После этого все расходятся по домам; касика и его говийе эскортируют говатканьи.

860

Священные принадлежности и обряд

Алтари. Двумя наиболее примечательными чертами церемониальной утвари и обрядности у пуэбло (по крайней мере у пуэбло кересов, зуны и хопи) являются следующие. 1. Картины или схемы, выкладываемые на полу церемониальных комнат из муки, охры, порошкообразных красителей и т.д. и обычно называемые «песчаной живописью» или «сухой живописью». 2. Резные и расписные деревянные каркасы, которые, как правило, помещают с одного конца схемы из муки и красителей, поверх нее и под прямыми углами к схеме на полу. Другие церемониальные принадлежности (такие, как фигурки птиц и животных, антропоморфных богов, знахарские чаши, фетиши и т.д.) кладутся на картину из муки и красителей и на пол около нее. На полу делается «дорога» из сакральной муки: она тянется от рисунка к двери и предназначена для того, чтобы те духи богов, которых призывают во время обряда, могли пройти по ней так, как если бы они приходили для участия в церемонии. Картина из муки и красителей используется почти во всех значительных церемониях, и ее можно считать, полагаем, самой сутью церемонии или, по крайней мере, материальным воплощением или проявлением духовной сути. Аналогично во многих церемониях используется резной и расписной деревянный каркас, хотя, судя по всему, используется он не так часто, как песчаная живопись. Наши данные по этому вопросу скудны и неполны, но создается такое впечатление, что знахарские сообщества используют деревянные каркасы во время уединений (пожалуй, во время церемоний солнцестояния), но не во время лечебных церемоний¹. Говорят, что у сообщества Охотников (Кайяика) имеется деревянный каркас, который они используют только в своих церемониях инициации.

Слово «алтарь» несколько неточно использовалось этнографами для обозначения: 1) картины из муки и красителей; 2) резного и расписного деревянного каркаса; 3) как картины, так и каркаса вместе. Индейцы выражаются более определенно. Восточные кересы картину из муки и красителей называют «йабасиньи» <ya-ba-siny>², а дере-

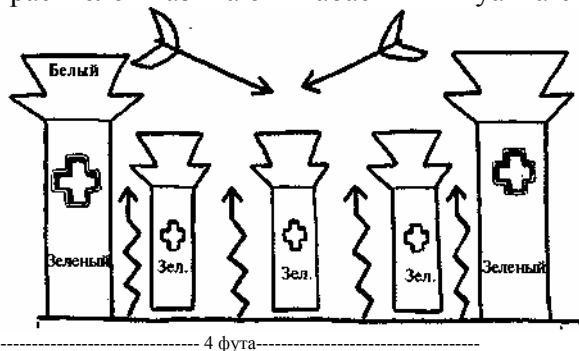
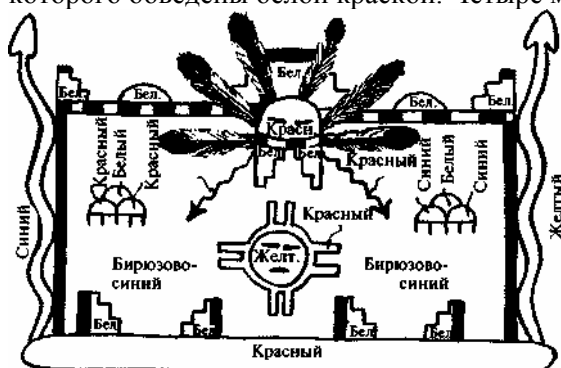


Рис. 40. Алтарь сообщества Сикаме

вянный каркас — словом «айтсин» <aitcm>³. От местных информаторов мы получили несколько рисунков деревянных каркасов и рисунков на полу.

На рис. 40 приведена иллюстрация айтсина сообщества Сикаме. Рисунок был сделан информатором, который не различал двух групп ткайяньи сообщества Сикаме, так что нам неизвестно, принадлежал ли он группе Квиника или Квиника-Хакавы. Говорят, что он изготовлен из древесины сосны. Главная часть каждой вертикальной стойки выкрашена в цвет морской лазури, а ее верхние части - белые. В каждой из стоек имеется крестообразное отверстие, края которого обведены белой краской. Четыре молниевидные фигуры выкрашены в вишнево-



Ширина 30 дюймов Высота 18 дюймов

Рис. 41. Алтарь сообщества Сикаме -Клиника (с рисунка художника-аборигена)

862

^в Синий
^д Сине-зеленый
ГЖ1 Желтый

Щ1 Красный
| Белый
^1 Черный

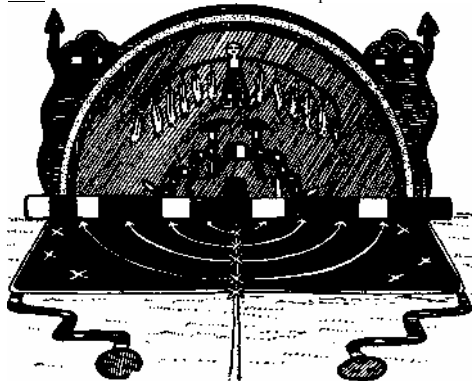


Рис. 42. Деревянный алтарь и сухая живопись сообщества Сика-ме Квиника-Хакавы, используемые во время летних уединений (с рисунка местного художника)

красный цвет. Стрелы над аистином изображены на стене (позади аистина, когда он используется в церемониальных целях). Говорят, что аистин имеет 3 или 4 фута в ширину и около 3 футов в высоту.

Рисунок 41 представляет собой прекрасную иллюстрацию⁴ айтсина сообщества Сикаме-Квиника, которым оно пользуется во время уединений. Нижнее из изображенных лиц — это лицо солнца, от которого во всех четырех направлениях под прямыми углами исходит по два луча. Верхнее лицо, которое не было идентифицировано, очень похоже на маску качины. Исходящие из этого лица орлиные перья являются настоящими перьями, вставленными в деревянный каркас.

Изображенные черным цветом части алтаря - черные, а остальные части раскрашены так, как это указано.

Айтсин и йапаисиньи сообщества Сикаме Квиника-Хакавы показаны вместе на рис. 42⁵.

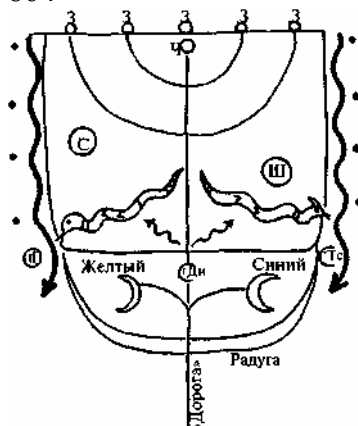
Йапаисиньи расположен на полу, а айтсин водружен вертикально на заднем конце йапиатсиньи. Большинство цветов указаны на схеме. Однако относительно цветов имеется вопрос: говорится, что главное поле — сине-зеленого цвета, а другие части айтсина - синие. К несчастью, в наших заметках не уточняется, то ли это два по-настоящему разных цвета,

863

или оттенка, то ли это один и тот же цвет (лингвистически кересы не делают различий между синим и зеленым). В главном поле айтсина имеется антропоморфная фигурка. Наш информатор сказал, что, по его мнению, «это маак <ma-'ak'> (дочь или девочка) диами (орла)⁶». У нее сине-зеленое лицо и черные глаза и рот. Верхняя часть ее тела — белая. На ней надета сине-зеленая юбка с черно-белой каймой по краю. К ее длинным «рукам» привязаны настоящие пушистые орлиные перья, свободно свисающие вниз. Под Девушкой-Орлом расположены две рогатые змеи Воды (тситс крови), размещающиеся с противоположных сторон условной уступчатой фигуры. У змей

черные головки и язычки и белые глаза. Правая змея — синяя, а левая — красная. По туловищам обеих змей рассеяны белые крапинки. Ступенчатая фигура, в соответствии с обозначениями, раскрашена в красный, белый, черный и сине-зеленый цвета. Лежащая в основании балка айтсина, пересекающая весь его вдоль, разделена на участки (в чисто декоративных целях; балка - цельная), выкрашенные, как это указано, в красный, черный и синий цвета. Образующие край поля красные, желтые и синие полосы могут быть радугой (как это «думал» информатор). С каждой стороны айтсина имеются символы молнии, облаков и дождя. Они также изготовлены из резного и расписного дерева. Молниевидная фигура справа — синяя с красным кончиком, а слева — красная с синим кончиком. Облака с левой стороны - оранжево-красные с белыми краями, а облака с правой стороны — бледно-синие, с белым контуром. Под каждым скоплением облаков расположена горизонтальная полоса с чередующимися черными и белыми прямоугольниками. Вертикальные черные линии под этой полосой представляют льющийся из туч дождь. Йапаисиньи, сопровождающий этот айтсин сообщества Сикаме Квиника-Хакавы, представляет собой черное поле, выложенное из сткамонаы <stcamo-na> (черный блестящий порошок, см. Глоссарий). С каждой стороны поля имеются по три белых знака в виде буквы X, выложенные из кукурузной муки. Они представляют следы бегающей кукушки⁷ (*Geococcyx californianis*); во время церемонии на эти следы ставят корзинки с молитвенными палочками и молитвенными перьями. Четыре концентрических полукруга со стреловидным рисунком на каждом конце тоже выложены из бе-

864



лой кукурузной муки. Пересекая эти линии посередине, под прямым углом, расположена «дорога» из белой кукурузной муки. При каждом пересечении дороги с одним из белых полукружий имеется крестообразная, в виде буквы «X», отметина из белой кукурузной муки. Черное поле окружено белой каймой из кукурузной муки. Из двух углов йапаиаисиньи на противоположной айтси-

Рис. 43. Алтарь группы Кремня- ^ Стороне исходят двс ~ Кошаиридлялетнейцеремонии ¹W™ со змеевидными

тела-солнцестояния (с рис. аборигена) ^{ми} и человекообразными лицами. У правой фигурки — сине-зеленое лицо с черными глазами и ртом и синее тело с чередующимися на нем черными и белыми пятнами. У левой фигурки — красное лицо с черными глазами и ртом и черное тело с чередующимися на нем красными и белыми пятнами. У обеих фигурок белые «шеи»; обе изготовлены из цветных красителей и белой кукурузной муки. Песчаная живопись или «земля», используемая группой Кремня-Кошаири в церемонии летнего солнцестояния, показана на рис. 43 (сделанном местным художником). Поле -черное; оно изготовлено «из определенного сорта черной земли или порошкообразного минерала». Оно окружено белой каймой из кукурузной муки. В каждой стороне «земли» имеется «солнце» — на правой стороне оно желтое (Ж), а на левой — синее (С). У рогатых змей Воды — черные тела с контуром из белой муки. Похожие на шевроны отметины на их туловищах, их язычки, полоса вокруг «шеи» и отметины около кончика хвоста изготовлены из белой муки. Полумесяцы на переднем конце «земли» представляют луны; правая луна — синяя, а левая — желтая. Ведущая к алтарю «дорога» из белой муки разделяется и ведет к каждой луне. Вокруг переднего края картины в обе стороны расходится радуга. Молниевидные изображения на каждой стороне картины изготовлены из красного красителя за исключением «головок»,

865

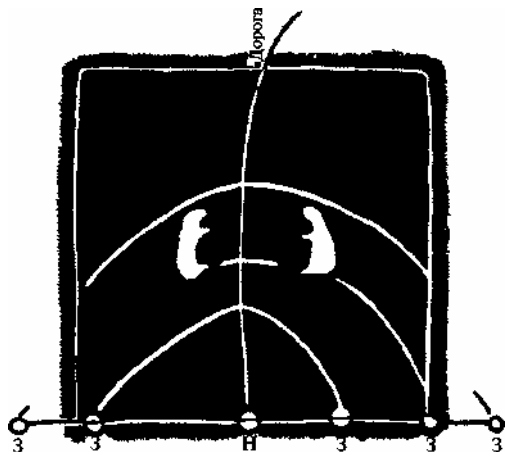


Рис. 44. Картина из муки и красителей сообщества Кремня, используемая в лечебных церемониях (с рисунка аборигена)

сделанных из белой муки. Вдоль каждого из больших молниевидных рисунков, по обеим сторонам картины, торчат маленькие палочки примерно пять восьмых дюйма толщины в диаметре и около полутора футов в высоту: они вертикально воткнуты в пол в тех местах, которые обозначены жирными точками. Эти палочки представляют собой тоненькие веточки или стебельки какого-то растения с очищенной корой и выкрашены в желтый цвет. К ним привязано несколько коротких перьев индейки, свисающих вниз от вершины до основания. Знахари (З) рассаживаются за алтарем — каждый за своим иарико (фетишем кукурузного початка). В центре картины, на самом заднем плане находится знахарская чаша, или ваититканьи <waititca'ny'i> (Ч). Другая знахарская чаша, именуемая диуйооньи <Duicyo'onyi> (Ди), помещена посреди картины между двумя полумесяцами. На левой стороне картины, ближе к переднему краю, помещается корзина с молитвенными палочками (П) для мужчин, а с другой стороны ставится корзина с тсивапаткраньи (молитвенными перьями) (Тс) для женщин. Все те линии на схеме, которые не были описаны выше, изготавливаются из белой кукурузной муки. Информатор сказал, что песчаная живопись, использовавшаяся группой Кремня-Кошаири для церемонии зимнего солнцестояния, точно такая же, как представленная

866



Рис. 45. Схема лечебной церемонии

здесь, за исключением того, что на ней нет ни лун, ни радуги, и в алтаре зимней церемонии нет той черной земли, которая имеется в летнем алтаре под лунами.

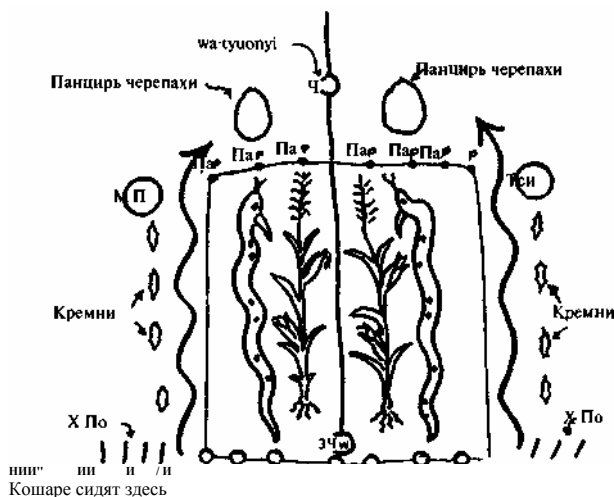
Рисунок 44 (сделанный местным информатором) представляет собой песчаную живопись, используемую сообществом Кремня во время его лечебных обрядов. Она состоит из имеющей приблизительно квадратную форму «земли» из измельченного в порошок черного минерала и окружена белой каймой, белой дорогой; остальные белые линии тоже выложены из кукурузной муки. Знахари (З) сидят за своими соответствующими иарико (О) за картиной. На-ваи (глава сообщества) сидит в середине (Н). Представленные животные — это медведи; и они тоже

выложены из белой кукурузной муки. Говорят, что изготовить этот алтарь может лишь навай (глава) сообщества Кремня.

Два других алтаря для лечебных церемоний проиллюстрированы на рис. 39 и 45 (перерисованы с набросков аборигенов).

Схема песчаной живописи сообщества Кошаири представлена на рис. 46 (рисунок местного информатора). «Зем-

867



нин" ии и / и

Кошаре сидят здесь

Рис. 46. Алтарь сообщества Кошаири (с рисунка местного художника)

ля» выложена из черного красителя. «Дорога» и линии, если это не оговаривается особо, выложены из белой кукурузной муки. Рогатая змея на левой стороне — желтая, с контуром и пятнами из белой муки. У каждой змеи имеется выступающий вперед красный язык. Росток кукурузы слева — желтый, а справа — синий. Однако у каждого ростка кукурузы имеется сделанная из настоящей пыльцы желтая кисточка, а сине-зеленые початки с желтым «шелком» тоже выложены из пыльцы. Молниевидный рисунок с левой стороны схемы — синий, с контуром из белой муки, а с правой стороны — красный, с контуром из белой муки. Головки обоих молниевидных рисунков - из белой муки.

Кошаири сидят за алтарем, каждый за своим иарико (и). В центре схемы, на заднем плане, в конце «дороги» имеется большая знахарская чаша (Ч). На переднем плане схемы, также на дороге, имеется другая знахарская чаша (34). На левой стороне схемы, ближе к ее фронтальной части, помещена корзина с молитвенными палочками (МП), а справа — корзина с молитвенными перьями или тсивапаткраньи (Тси). На переднем плане картины, по обе стороны от дороги, лежит по большому черепаховому панцирю; смысл этих панцирей установить не удалось. По обеим

868

сторонам картины, в нижней ее части, расположены орлиные перья (Х, хиками), погремушки (По) и другие предметы утвари. Вдоль переднего края «земли» раскладываются маленькие каменные фигурки паййатиамо и других духов (Па).

На рис. 47⁸ мы представляем прекрасную иллюстрацию алтаря сообщества Охотников (Каййаика).

На переднем плане, в центре (т.е. перед алтарем), имеется прямоугольная знахарская чаша с уступчатыми краями. По цвету она — кремнево-белая. Рисунки облаков, молний и дождя выполнены черным. У двух антилоп - коричневатого цвета туловища, обведенные черным контуром; их головы и конечности - черные. По обеим сторонам от знахарской чаши вертикально стоят два предмета утвари, которые можно описать следующим образом: два пера из хвоста орла и два длинных пера из хвоста попугая воткнуты в один из концов кукурузной кочерыжки; вокруг кочерыжки от верхушки почти до самого основания обмотаны бусы из раковин. Информатор, давший нам описание танца Хистианьи Аий-адостс, сказал, что амакаийам, которые носят у себя в руках женщины, можно увидеть также и на алтаре сообщества Каййаика. Хотя имеющиеся здесь вещи почти буквально соответствуют описанию тех амакаийам, которые

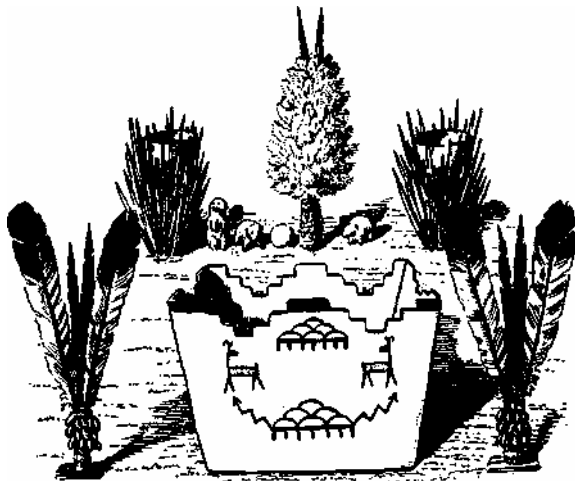


Рис. 47. Алтарь сообщества Охотников
869

используются в танце Хистианьи Аийадотс, однако информатор, описывающий алтарь сообщества Каййаика, не назвал эти вещи «амакаийам».

Посреди задней части алтаря Каййаика стоит иарико, или фетиш кукурузного початка (его описание будет приведено ниже). По обе стороны от иарико в задней части алтаря находится по растению юкки, на которых помещается знахарская чаша. Между юккой с чашей и иарико помещаются маленькие каменные фигурки мокайтка (горного льва) и другие фетиши. Песчаной живописи здесь нет; все составляющие алтарь объекты ставятся на пол.

Этот алтарь сообщества Каййаика весьма интересен. Ни о чем более или менее похожем среди пуэбло нам неизвестно, хотя, несомненно, сходное можно найти везде. Однако нам не удалось ничего узнать о том, каким образом этот алтарь использовался во время обряда; смысл растений юкки и чаш, смысл амакаийама и т.д. остается для нас непонятным.

Обратимся же теперь к рассмотрению других предметов церемониальной утвари, в частности, к тем вещам, которые или помещаются на алтари, или так или иначе связаны с ними.

Иарико. Иарико — это один из самых важных фетишей индейцев всех пуэбло. Главным его элементом является совершенной формы початок кукурузы, из которого вынуты все зерна вплоть до верхушки кочерыжки (т.е. «кото-на»). Этот кукурузный початок замещает Иатик, мать всех индейцев⁹. Початок кукурузы оборачивают местным нетканым хлопком, поверх которого обматывают и завязывают белую веревку из хлопка. Иарико изготавливается так, чтобы он мог вертикально стоять¹⁰ на своем тупом конце. В верхушку початка и около нее втыкается очень много коротких пушистых орлиных перьев. Два длинных пера из хвоста попугая вертикально втыкаются в массу перьев орла и в верхушку кукурузного початка. Нитка с ракушками и бусинами обматывается вокруг «шей» и «тали» иарико (рис. 48, рисунок местного информатора).

Каждый знахарь получает иарико во время своей инициации. Судя по всему, и у Кошаири тоже имеются иарико, поскольку мы видим их на алтаре сообщества Кошаири (рис. 46). Кроме того, один иарико имеется и на алтаре сообщества Каййаика. Имеется ли иарико у кого-нибудь еще

870



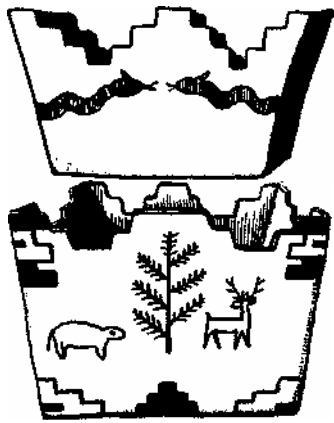
Рис. 48. Иарико, фетиш кукурузного початка

(у касика, Масеви или у «хозяина канавы») — это остается вопросом, на который у нас пока нет ответа, но мы полагаем, что иарико имеются только у ткай-наньи. Во время церемоний иарико помещают на алтарь. Они «там сидят», представляя Иатик, мать; посредством этого украшенного перьями кукурузного початка знахари могут получать йаньи от наийи (матери) Иатик и ниспосылать его людям.

Знахарские чаши играют существенную роль почти в каждой церемонии. Всякий раз, когда используются песчаные картины, на них ставятся знахарские чаши. Они используются для смешивания снадобий (воды, в которой были размешаны измельченные в порошок травы и, возможно, минеральные вещества) и для того, чтобы кропить целебной водой людей и предметы утвари. Знахарские чаши изготавливаются из глины так же, как и чаши для обычных домашних целей. Некоторые из них имеют ту же самую форму, что и обычные домашние чаши, но другие имеют особую форму и особый декор. Однако рисунки на знахарских чашах и их украшения весьма отличаются от тех, которые имеются на чашах секулярных.

Рассматривая алтарь сообщества Каййаика (рис. 496), мы уже видели образчик прямоугольной знахарской чаши с уступчатыми краями. На рис. 47 (перерисованном с наброска аборигена) представлена другая чаша того же самого типа, также принадлежащая сообществу Каййаика, хотя ее декор несколько отличается. Здесь изображено вечнозеленое дерево; изображенное справа животное - это олень, а про животное слева говорят, что это — горный лев. Эта чаша имеет примерно 8 дюймов в длину и 5 дюймов в ширину. Другая прямоугольная знахарская чаша с уступчатыми краями изображена на рис. 49а (перерисованном с наброска местного худож-

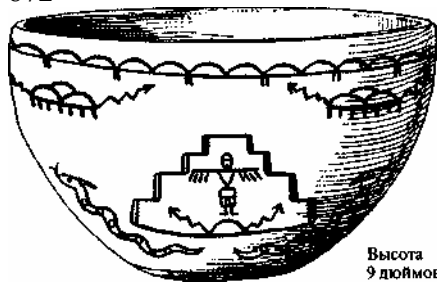
ника). Она украшена изображениями рогатых змей Воды. Нам не удалось узнать, какому сообществу принадлежит эта чаша. На рис. 50 (перерисованном с эскиза местного художника) представлена знахарская чаша той же самой формы, что и многочисленные секулярные чаши, используемые для домашних целей. Чаша принадлежит сообществу Кремня. Вокруг верхнего края чаши, прямо под ним, располагается кайма из рисунков в форме облаков. Освященный обычаем символ облаков, дождя и молний помещается через интервалы вокруг всей чаши непосредственно под каймой из облаков. Фигурку с крыловидными руками на уступчатом рисунке идентифицировать не удалось. Весь декор — черного цвета (т.е. черные линии наносятся поверх беловатого покрытия чаши), за исключением рогатых змей Воды. У них — очерченные черным контуром красноватые тела с белыми крапинками. Чаша имеет около 10 дюймов в высоту¹¹. В церемониях пуэбло в значительных количествах используются самые разнообразные фигурки богов — антропоморфных или нет. Все они, почти без исключения, изготавливаются из камня (того или иного сорта)¹². Иногда руки и ноги представлены грубо, рельефно, а иногда отмечаются только голова и торс. Иногда у них имеются глаза из бирюзы, а иногда — из раковин. Судя по всему, эти маленькие фигурки, как правило, украшаются ожерельями, свистульками, миниатюрными чашечками или другими украшениями. Фигурки обычно или ставят на картины из песка, или помещают рядом с ними. На рис. 51 представлен довольно распространенный среди пуэбло тип антро-



а. Длина-8 дюймов
б.

Рис. 49а. Знахарская чаша невиденшфицированного сообщества; б. знахарская чаша сообщества Охотников (с рисунка местного художника)

872



Высота
9 дюймов

Рис. 50. Знахарская чаша сообщества Кремня (с рисунка аборигена)

поморфной фигуры. Туземным информатором, делавшим эти рисунки, они идентифицированы не были.

Судя по всему, основной идеей, лежащей в основании использования алтарей, фигурок и т.д., является идея *силы*. «Настоящая сила», способствующая дождю, росту урожая, добыванию дичи, сражению с колдунами, лечению болезней и т.д., исходит от богов — без их помощи человек фактически беззащитен. Алтари, фигурки, молитвенные палочки, знахарские чаши, песни, молитвы и ритуал — все это не более чем *средства* получения силы от богов. К богам обращаются в песнях, к ним зывают в молитвах. Фигурки богов в виде животных и людей помещают на карти-



Пух орла



Камышовая свистулька

Лук и стрелы
Высота 2 1/2 дюйма
F
Высота 4 дюйма

Рис. 51. Каменные фигурки богов (рисунки местных художников)

873

ны из песка. Когда начинается церемония, духи богов приходят в церемониальную комнату из всех четвертей мира, идут по сакральной дороге из муки и вселяются в собственные изваяния на алтаре. Потом они передают свою силу знахарям, которые сразу же используют ее для того, чтобы ниспослать дождь, обеспечить дичью или вылечить болезни. Такова, в общем виде, теория, лежащая в основе священных принадлежностей и ритуалов кересанских пуэбло.

Гаотийе <gaotiye>. Гаотийе - это своего рода коврик размером примерно 4 или 5 футов в длину и 3 фута в ширину. У меня имелась хорошая возможность видеть его висящим на задней стене маленького домика, который 26 июля был возведен на площади для изваяния Санта-Аны. т.е. мне удалось рассмотреть его с расстояния примерно 8 футов; я не мог ни прикоснуться к нему, ни поддержать его в руках с тем, чтобы тщательно исследовать, из чего он сделан.

Если он висит на стене, то в ширину он больше, чем в длину. По крайней мере, одна сторона (мне удалось увидеть только одну сторону) была почти полностью покрыта запуганным и сложным рисунком, который, как могло бы показаться, был на нем вышит. Он был слишком сложен для того, чтобы его можно было запомнить, а потом зарисовать по памяти. Рисунок заставил меня вспомнить алтари из планок знахарских сообществ. В рисунке были три вертикально расположенные прямоугольные части, которые напоминали прямо стоящие планки деревянных алтарей. Там было множество облакоподобных рисунков и изображения нескольких птиц и насекомых. Гаотийе, судя по всему, был довольно старым. В целом во всем рисунке преобладал тусклый желтый цвет.

Наш информатор очень мало что сообщил нам о гаотийе. Было совершенно очевидно, что он не желает говорить об этом, оправдывая свою уклончивость словами о том, что «не очень хорошо понял, о чем речь». И тем не менее он отважился сказать следующее: «Гаотийе — очень старый и очень сакральный. Он относится к индейской религии [в отличие от католицизма]. Он принадлежит какому-то знахарю, но я не знаю, какому». Единственное, для чего, по словам информатора, используется гаотийе, — так это для того, чтобы каждый год 26 июля вешать его в домике святой; утром Масеви дает его главному фискалу, а вечером после танца забирает его обратно.

874

Насколько мне известно, это первое сообщение об этом важном предмете сакральной утвари, полученное из кересанского (или какого-либо другого) пуэбло. Впервые узнав о нем в Санта-Ане, я видел его в Сиа, где он, как и в Та-майе, 15 августа висел на задней стене домика для святого изваяния. Рисунок, судя по всему, был довольно похож на рисунок в Тамайе. Однако он, похоже, висел вверх ногами. Информатор из Сан-Фелипе сказал мне, что у них в пуэбло был гаотийе, что это — «карта мира» и что он используется в церемонии инициации сообщества Кошаири. По всей вероятности, рисунок на гаотийе представляет какой-то мифологический эпизод (вероятно, эпизод появления людей из нижнего мира). Когда мы вполне поймем, что такое гаотийе, наши знания о кересанской культуре и ее понимании, несомненно, весьма обогатятся.

Кастоткома <kastotc'ba>. Это - длинный шест, который носят во время танца Баско <Васко> в честь святой Анны. Насколько нам известно, ни при каких других обстоятельствах его не используют. Это сооружение состоит из длинного тонкого шеста, на верхушке которого имеется сделанный из дерева объект яйцевидной формы. Этот объект — полый и содержит в себе семена

растений разных (но неидентифицированных) видов. Эта «голова» раскрашена в темно-зеленый, бирюзовый цвет. На вершине «головы» имеется пучок из блестящих перьев из крыла попугая; в том месте, где они вставлены в «голову», их окружает густая кайма из козьей или овечьей шерсти, выкрашенной в красный цвет. Красную шерсть помещают также и в основании этого яйцевидного предмета¹³ (рис. 52; рисунок местного художника).

Несмотря на то что кастоткома является одним из самых примечательных сакральных объектов, которые только разрешается видеть белым людям у восточных пуэбло, о нем нам известно удивительно мало. Нам не известно ни одного существующего в литературе его адекватного описания. Было в высшей степени трудно разузнать даже и его кересанское название¹⁴.

Согласно одному информатору, кастоткома представляет то дерево ели, по которому взбира-



Рис. 52.
Кастот-
кома

875

лись люди, когда они шли из нижнего мира. Для того чтобы и отблагодарить, и вознаградить ель за эту услугу, некий человек (он был рангом выше тиамуньи и не вышел в этот мир вместе с людьми, но только выглянул наружу, а потом ушел обратно вниз; информатор не мог вспомнить его имени) дал ей головной убор из перьев попугая. В один день после появления из-под земли, когда люди проводили танец в Белом Доме, на площади появился кастоткома в образе человека. У него был лишь головной убор из перьев. Тситиостинако (Женщина-Мысль) сказала, что он не очень хорошо смотрится в одном только головном уборе, и потому она дала ему кильт для танцев и лисью шкуру. Кастоткома — это «шиванна точно так же, как и Тсайаитиуви».

Любопытно отметить, что костюм танцора-мужчины во время танца «Баско» <Basco> довольно похож на убор кастоткомы¹⁵: перья попугая на голове, кильт для танцев, лисья шкура и даже колокольчик для упряжки.

После того как кастоткому используют, ее разбирают; головной убор, кильт и лисью шкуру снимают и, как мне кажется, с шеста снимают также и головку. Каждый раз для церемониального использования ее «одевают» заново. Хосе Мария Аугустин, глава сообщества Сикаме-Квиника, одевал и разбирает кастоткому кива-группы Бирюзы (после смерти Хосе Марии Аугустина, 19 августа 1941 г., эта обязанность должна была перейти к Хосе Лино), а Фелипе Монтойа, глава сообщества Сикаме Квиника-Ха-кавы, одевает и разбирает кастоткому группы Тыквы. Однажды, согласно одному информатору, кастоткома группы Бирюзы во время танца сломалась (шест испытывает серьезную нагрузку, когда носящий его человек совершает над танцорами круговые движения). Сломался только шест; шар с содержащимися в нем семенами не разбился. Глава сообщества Сикаме-Квиника отправился в горы и добыл новый шест (какая порода дерева при этом использовалась, установить не удалось). Он отнес его в дом Сикаме-Квиника в Тамайе, где он его и укрепил (информатор сказал, что для изготовления нового шеста был совершен обряд, но его деталей он не знал). Когда все было закончено, сестра наваи дала новому шесту имя, но информатор сказал, что он не знает, каким оно было. Отделанную кастоткому считают живым существом.

Больше нам ничего о кастоткоме неизвестно.

Окает. Никакого перевода этого термина получить не удалось. Насколько мне известно, кересанское название этого предмета утвари нам здесь удалось получить впервые. Эта вещь обычно называется «маталоте» — слово, имеющее темную этимологию и смысл¹⁶. Окает состоит из нескольких веревок (судя по всему, из растительных волокон), свернутых в концентрические петли или кольца. Один конец петли плотно обматывается — с помощью ремешка из оленьей кожи - на расстоянии примерно 6 или 8 дюймов; это та часть, которая, когда носят окает, лежит на плече. Его носят на правом плече, откуда он спускается к левому боку. Судя по всему, к веревкам могут привязываться маленькие колокольчики или ракушки¹⁷.

Окает могут носить только Опи — люди, которые сняли скальп в ритуально предписанной манере. В проводимом в Сайта-Ане танце Опи окает носит Тсамахийа (рис. 33). Изготавливать окает может лишь шаман сообщества Кремня (или, возможно, только глава сообщества Кремня). Нам фактически ничего не известно о поверьях, обычаях и ритуалах (короче говоря, о значении), связанных с этим важным и сакральным предметом утвари.

Барабаны являются важными и сакральными предметами утвари. Их считают живыми существами мужского пола. Каждый барабан - это индивидуальное существо со своим собственным именем. Говорят, что у барабана есть «голос». Информатор сказал, что, по его мнению, барабаны были сделаны из сосны, но он в этом не уверен. Обе поверхности барабана изготовлены из конской или ослиной кожи. Барабаны раскрашиваются, и зачастую художник учитывает то, как нужно закрепить покрытие барабана, чтобы показать рисунки облаков вокруг каждого края барабана (вкл. 7). Имеется, несомненно, множество обрядов, связанных с изготовлением и магическим одушевлением барабанов, но никаких данных по этим вопросам получить не удалось. Про Исидро Наранхо, старика, главу группы Кремня-Кошаири и барабанщика кивы Тыквы, говорят, что он «знает, что сделать с барабаном, чтобы наделить его хорошим голосом».

Барабаны используются во многих церемониях и танцах, но не во всех. Ни один барабан не сопровождает пение во время маскированного танца. Барабаны «принадлежат»¹⁸ как

877

отдельным людям, так и сообществам. Про барабаны, находящиеся во владении знахарских обществ, говорят, что они «точно такие же», как и барабан, используемый в танце «Баско» <Васко> в честь святой Анны. У сообществ Квини-ка Сикаме-Квирайны, Квиника-Хакавы, Кремня-Кошаири и Огня имеется по одному барабану. Говорят, что у сообщества Охотников (Каййаика) барабана нет. Индивидуальными владельцами барабанов являются: Хосе Рей Ибо, Хосе Гарсия (сын Бриты Гарсия), Хосе Крус Монтойа, Томас Гар-висо, Эстебан Барела, Сантьяго Тенорио, Насарио Трухильо и Хосе Мартин. Следует заметить, что владелец барабана не обязательно является барабанщиком пуэбло, а барабанщик не обязательно является владельцем барабана, хотя есть люди, которые совмещают в себе и то и другое. «Что будет, если барабан обветшает?» — спросили мы у нашего информатора. «Они не ветшают, — ответил он. — Когда владелец барабана умирает, барабан переходит к его сыну или к какому-нибудь другому близкому родственнику мужского пола».

Однажды автору этих строк посчастливилось быть свидетелем любопытного обряда, который был совершен над несколькими барабанами по завершении танца в Тамайе во время рождественской недели (см. с. 790).

Головы, скальпы. Шкуры с голов буйвола, про которые говорят как про «головы»; черепа и рога оленя; шкуры передних лап медведей, равно как и цельные шкуры; скальпы убитых людей и т.д. — все это имеет фетишистский характер и играет важную роль в обрядности пуэбло. Все они считаются живыми существами, у каждого из которых, вероятно, есть свое имя.

Лошади, святые. Маленьких деревянных лошадей, на которых «ездят» Сантьяго и Бокаййанини, вероятно, считают такими же фетишами, как и изваяние святой Анны, которое хранится в церкви.

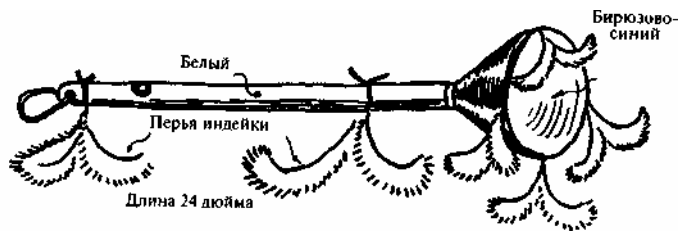


Рис.53. Флейта (рисунок местного художника)

Флейта. Флейта — это старинный инструмент индейцев-пуэбло. В 1540 г. Кастанеда видел флейту в пуэбло Пекос¹⁹. Флейта из Санта-Аны изготовлена из камышовой трубки (вероятно, из камыша вида *Phragmites*) с колоколо-видным отверстием, изготовленным из части тыквы. Внутренняя поверхность этого раструба выкрашена в сине-бирюзовый цвет. К древку флейты привязаны черные или белые перья индейки (рис. 53; перерисован с наброска информатора-аборигена)²⁰. Кересанское название флейты — «окаийатан»²¹.

Во время маскированных танцев в Тамайе катсина Вайоки (Утки) держит флейту в левой руке. Члены сообщества Кошаири танцуют с флейтами во время своих зимних танцев, проводимых в январе. «В прежние времена они имели обыкновение играть на флейте для женщин, пока те мололи кукурузу»²². Наши информаторы сказали, что игра на флейте не была, как в случае с барабанами, прерогативой или обязанностью определенных людей, но что на флейте «может играть всякий, кто знает, как это делать».

Помол кукурузы. Помол кукурузы «старинными» методами пуэбло²³ был делом трудным и утомительным. Это было больше, чем просто работой. Это было также и ритуалом, имеющим социальное (а возможно, и религиозное) значение²⁴. Помол был символом женской добродетельности: в легендах добродетельную девушку обычно застают за помолом. Женщины обычно собирались вместе, чтобы заниматься помолом в «компании». В этом случае мужчина (или мужчины) должен петь для них в то время, пока они мелют кукурузу. Мужчины аккомпанируют себе игрой на флейте или на барабане²⁵. Женщины должны были накормить их «обедом в качестве платы». В наше время большинство семей Санта-Аны отвозит зерно для помола на мельницы в Хемесе, Берналильо или куда-нибудь еще; дома мелют сравнительно немного зерна. Однако время от времени они все еще собираются в мельничные «компании» у себя дома. Пока они занимаются помолом, для них поет Насарио Трухильо, старый человек и бывший охотник на буйволов.

Далее приводится текст женской песни во время помола в Тамайе.

879

<ho-'o-k'a saipe hawirana ma'-sitcra
 Западный траурный голубь лгун кукуруза девушки
 saiyawipewi¹³ Di'ai Gowai
 вы всегда говорите им, что над этой лужей с водой
 cainyeta hawirana ma'-sitcra saiyawipewi
 вот что вы говорите кукуруза девушки вы всегда
 рассказываете им, что

«Голубь, ты лгун, ты всегда рассказываешь кукурузным девушкам, что вода есть и здесь, и тут».

Говорят, что траурный голубь кричит: «Хоо, говаи, го-вай!» <ho-'o- G'owai, G'owai> — «вода, лужа воды!»

А вот еще одна женская песня, исполняемая во время помола.

«Прошлой ночью шел дождь,
 от которого образовалась небольшая лужа воды.

Ты, жаба (Beraka), прыгнула в лужу

и всю ночь пела:

"Ва-ва-ваока" <wa-wa-waoca>.

Куда-то в кукурузное поле ты пришла и спряталась под листьями кукурузы и всю ночь ты пела: "Ва-ва-ваока" <wa-wa-waoca>.

Где-то на поле с дынями

ты спряталась

под листьями дыни,

и всю ночь напролет ты пела:

"Ва-ва-ваока" <wa-wa-waoca>.

Освящение нового дома. Когда в Санта-Ане построят дом, то для того, чтобы сделать его

пригодным для проживания, по просьбе владельца дома совершается обряд освящения, проводимый «одним или двумя знахарями». Обряд могут совершить знахари из любого сообщества. Обряд, именуемый «аитсин <ai'tcm> (дом) тситиуовиткраньи

880

<tsi^{tyu}o-witcranyi>» (перевода нет), служит для того, чтобы защитить людей, которые будут жить в доме, и «принести им удачу». Согласно информатору, знахари не используют никаких других принадлежностей, кроме молитвенных перьев или, возможно, молитвенных палочек. Кроме того, он утверждал, что семья, которой предстоит поселиться в доме, во время обряда не присутствует. Это одно из тех очень немногочисленных сообщений о ритуале нового дома у пуэбло, о котором известно автору этих строк²⁶.

Пост, воздержание. Воздержание от употребления в пищу определенных продуктов и от сексуального общения зачастую практикуется в целях духовного очищения в качестве подготовки к церемонии. Период такого рода ритуального воздержания называется «хотиасиньи» <hotyacinyi>²⁷. Человек может соблюдать лишь половое воздержание («держаться подальше от женщин», как обычно выражаются информаторы); это называется «котсининако (церемониальный термин для обозначения женщины) хотиасиньи». При соблюдении этого рода хотиасиньи человек может есть «все, что ему нравится». Во время хоткаотс («каша») хотиасиньи человек каждое утро принимает рвотное средство и, помимо соблюдения полового воздержания, воздерживается от употребления в пищу сахара, соли и жира. (Полагаем, что при соблюдении этого рода хотиасиньи человеку позволяется есть только кашу.) Приготовленную для обычного употребления кашу из кукурузной муки (хоткаотс) приправляют золой, получившейся от сжигания извести (с йаоньи, известью, микткаи, золой). Кашу, которую едят во время хоткаотс хотиасиньи, нужно есть без этой золы и вообще без каких-либо приправ.

Хотиасиньи соблюдаются знахарскими сообществами во время летних уединений ради дождя, во время подготовки к маскированным танцам и, возможно, по другим поводам. Судя по всему, такого рода пост соблюдают только мужчины.

Обеты. Если человек или один из его родственников либо близких друзей (или даже все сообщество пуэбло) «много болел или страдал от неудач», то он должен поклясться взять на себя те или иные церемониальные обязанности или совершить тот или иной обряд. Например, он может поклясться принять участие в танце в каком-либо другом пуэбло или стать кахерой. Представляется вероятным, что во исполнение обета люди берутся персонифицировать Сантьяго или Бо-

881

кайяньи. Может быть также и так, что такие должностные лица, как барабанщики, кокгайны, пономарь и т.д., взяли на себя эти обязанности ради исполнения обета.

Человек не обязан никому сообщать причину своего обета, и, судя по всему, в большинстве случаев он этого и не делает. Однако, приняв решение, он должен отправиться к Масеви и сказать ему, что он принес обет сделать то-то или то-то или стать тем-то и тем-то. Сообщая это, он произносит официальную речь, являющуюся также и молитвой. На протяжении этой речи приносящий обет упоминает себя, свой пуэбло, всех людей на земле, «хороших или плохих», текущую воду, растущий урожай, дичь, леса и «целый мир — настолько, насколько его может объять моя молитва». Военный жрец отвечает: «Если одна (или более) из твоих (или "наших"?) молитв была услышана майяньи, скопиктайа, гайвайотиеньи, то тогда они соберут тучи и ниспошлют дождь, чтобы утолить жажду полей и урожая». Идея, лежащая в основе обета, такова, что его исполнение повлечет за собой благо, что болезни будут исцелены, «несчастья» прекратятся и на пуэбло будет ниспослано величайшее из всех благословений - дождь. Нам известно только два таких конкретных случая, когда люди приносили и выполняли этого рода обеты. Однажды летом женщины из Сандиа исполняли «кукурузный» танец в Тамайе в день святой Анны. Однажды летом, 4 августа, две женщины из Санта-Аны исполняли «кукурузный» танец в Санто-Доминго. В обоих этих случаях наш информатор говорил нам, что женщины исполняли обет. В обоих случаях женщины были обязаны сходить к Масеви того пуэбло, в котором они хотели танцевать, сказать ему о своем желании и получить его разрешение. После танца Кошаири благодарит их за то, что они приняли в нем участие. Масеви их тоже благодарит и выражает надежду, что они «получат, чего хотят».

Нам уже давно известно, что человек может принести обет, либо присоединиться к тому или иному сообществу сам, либо ввести в него одного из своих детей. Однако нам не многое известно о том, в какой степени церемониальная деятельность является результатом обетов, принесенных

отдельными людьми. Понятие об обете как о всеобщей форме проведения церемоний для автора этих строк впервые прояснилось в ходе данного исследования, хотя он и

882

догадывался об этом прежде²⁸. Представляется вероятным, что мы еще получим новую информацию об этом обычае.

Ритуальные визиты, курение. Стоит обратить внимание на ритуал официальных визитов, наносимых должностными лицами и жрецами пуэбло. Когда, например, Масеви собирается официально пригласить главу того или иного знахарского сообщества, он посылает гаотканьи сообщить этому человеку, чтобы рано утром в определенный день он пришел в церемониальный дом своего сообщества. Когда Масеви приходит в этот дом, наваи (глава) сообщества приветствует его официальной речью, приглашает его войти, просит его сесть и дает ему сигарету из оболочки кукурузного початка. До тех пор пока Масеви не кончит курить, ничего не говорится. После этого наваи говорит: «Я не знаю, зачем ты сюда пришел, отец мой»²⁹. Затем Масеви начинает излагать наваи суть дела.

Когда гаотканьи приходит в чей-либо дом, чтобы сообщить официальное известие, он всегда прибегает к официальной манере и обращается в стереотипной форме.

Почти все беседы - будь то встреча двух людей или собрание совета пуэбло — начинаются с ритуального курения. Курение также сопровождает и разного рода церемониальные или официальные собрания.

Вдыхание. Когда человек обращается к знахарскому сообществу с просьбой провести лечебный обряд или же просит какое-либо сообщество принять его в число своих членов, он использует завернутый в лист кукурузного початка сверток с кукурузной мукой. Перед тем как послать главе сообщества муку и свое сообщение, он произносит молитвенную просьбу. Произнеся ее, он вдыхает в сверток свое дыхание. «Это все равно, что подписать письмо или чек, — как это объяснил один информатор. - Это твоя подпись».

Во многих случаях вдыхание используется также и в качестве обряда. Йаньи (силу, благословение) люди получают от различных сакральных объектов посредством получения от них «дыхания». Я видел, как индейцы «получали дыхание» от небольшого деревянного изваяния Санта-Аны после того, как 26 июля поздно вечером его принесли назад в церковь после танца. Они быстро и нежно проводили обеими руками по обеим сторонам изваяния сверху вниз, почти не касаясь его. Потом они складывали руки чашечкой ладо-

883

ними внутрь, подносили их ко рту и резко вдыхали. Кроме того, проведя руками по святому изваянию, они быстро и легко проводили ими себе по груди и бокам. Однажды автор этих строк видел, как касик «получал дыхание» также и от нескольких использовавшихся во время ритуала барабанов (см. главу «Обряд с барабанами, Рождество»).

Арапники и верховая езда. В 1941 г. я впервые услышал о том особом значении, которое приписывается арапникам, и узнал, что сама по себе верховая езда на лошади всегда имеет ритуальный характер. Значимость того и другого объясняется поверьями и обрядами, связанными с Сантьяго. Среди вещей, считающихся особенно подходящими в качестве даров, приносимых Сантьяго в то время, когда его персонифицируют в Тамайе, находятся изготовленные из конского волоса арапники. «Никогда и никуда нельзя ехать на лошади без арапника (Тсиугб) или веревки из конского волоса», — сказал мне информатор. Когда кто-нибудь куда-нибудь едет верхом (даже и по самым обычным делам), он не имеет права отпускать лошадь до тех пор, пока не «заставит ее бежать так, чтобы она была вся в мыле». После того как это сделают, лошадь расседлывают и дают ей покататься по земле. Потом всадник должен потереть лошадь своей веревкой из конского волоса или арапником, тем самым соскребая с ее туловища пот и шерсть. Потом он относит веревку на скотный двор и выбивает ее о стену. Тем самым его лошадям ниспосылается йаньи Сантьяго.

Информатор намекнул, что имеется «еще кое-что насчет арапников», но отказался сказать, что именно.

Молитвы: утварь и обряд. Люди Тамайи, равно как и жители других пуэбло, часто молятся. Они молятся рано утром, встав с постели, молятся за каждой трапезой, молятся перед тем, как начать всякое важное дело (такое, как охота), и по многим другим поводам. При совершении молитв используют кукурузную муку, связки из перьев и молитвенные палочки.

Петана <petana> — это кукурузная мука, используемая во время молитв. На церемониальном

языке ее называют «сит-ранайя» <'sitranaia> («наша мать»). Для совершения обычных рутинных молитв человек просто зажимает между большим и остальными пальцами щепотку муки и распыляет ее во время молитвы. Насколько мы поняли, он может распылять ее или в направлении тех духов, к которым он обращается, или по сторонам света. В некоторых домах в стене около двери имеется ниша, в которую помещают наполовину наполненный петаной открытый глиняный горшок — так, чтобы люди могли легко воспользоваться петаной для молитв. Некоторые носят с собой петану в маленьких кожаных сумочках, свисающих с плеча на ремешке.

Для молитв по особым случаям используют сверток с мукой: небольшую пригоршню кукурузной муки заворачивают в оболочку кукурузного початка так, чтобы образовался маленький сверток. Им пользуются в тех случаях, когда члены знахарского сообщества прикладывают его к телу больного. При использовании свертка с мукой человек, произносящий молитву, перед тем, как завернуть муку в кукурузную оболочку, вдыхает туда свое дыхание. А это, как мы уже видели, «то же самое, что написать свое имя на письме или на чеке; это твоя подпись».

Говорят, что всякий «должен отправляться на молитву рано утром [на рассвете или непосредственно перед ним]». Молитвы обращены «ко всем майяни, которые пекутся обо всех растениях и животных, и к ситранаййисе <'sitranaiaice> ("нашей матери")». С молитвами обращаются также и к восходящему солнцу. Во время таких молитв распыляют муку. Возвратившись в свой дом после молитвы, человек останавливается около лестницы своего дома и молится ему, испрашивая у него йяни (силу, благословение). Когда человек возвращается домой после этих молитв ранним утром, он, переступая порог, говорит: «Хаваико буна <'buna>» — если он идет к западу («Хаваико» означает «здесь я вхожу», «буна» — «к западу»). Если человек входит к югу, он говорит: «Хаваико кона» <'k'o-na>; если к северу — «Хаваико кикиа» <'k'i-kuia>, а если к востоку — «Хаваико хани» <'h'a-ni> (эти слова относятся к соответствующим направлениям). Находящиеся в комнате люди говорят в ответ: «Натиуо!» (что можно перевести примерно как «добро пожаловать»).

По другим церемониальным случаям (таким, как ритуальное вхождение в хотканитсу) человеку следует сказать: «Хаваико кона» <'k'o-na>, входя в первую дверь (направляясь к югу), «Хаваико буна» <'buna>, входя в западном направлении или проходя из первой в главную комнату (рис. б).

Связки молитвенных перьев: тсивапаткраньи и вабаны. В некоторых случаях несколько связанных вместе перьев ис-

пользуются в качестве приспособления для молитв³⁰. Когда Масеви и Кошаири ритуально открывают оросительную канаву, они должны воспользоваться связками молитвенных перьев; в некоторых церемониальных костюмах они привязываются к маскам и головным уборам, а также их используют и в других ситуациях. Тсивапаткраньи изготавливается из одного пера из туловища орла, из одного пера из туловища индейки с вырезанным из конца V-образным кусочком, из одного пера из туловища утки и из одного пера из хвоста желтой певчей птицы из Соноры. Эти перья связываются вместе хлопковой нитью; их килевые концы связываются вместе. Вабаны изготавливается из одного или двух длинных и мягких орлиных перьев, выдернутых из-под хвоста, одного или двух хвостовых перьев сороки или бегающей кукушки и одного или двух хвостовых перьев западной танагры.

Молитвенные палочки. Один информатор заявил, что связки молитвенных перьев, похожие на молитвенные палочки, могут изготавливаться только знахарями. Наши сведения о молитвенных палочках скудны. Лишь знахари (включая Каййаиков) и Опи могут изготавливать молитвенные палочки: обычным людям («хано сикти») делать их не позволяют. Автор этих строк видел несколько молитвенных палочек и связок молитвенных перьев, которые лежали на земле в куче и на куче грубых камней (от 3 до 7 дюймов в диаметре; кучка имела около 20 дюймов в диаметре), причем молитвенные палочки, перья и камни были посыпаны молитвенной мукой. Все это во время рождественской недели находилось примерно в 150 футах к северу от церкви Тамайи. Однако обстоятельства помешали пристальному изучению «святылища».

На рис. 54д представлен, как говорят, наиболее распространенный тип молитвенных палочек, используемых в Санта-Ане. Они очень похожи на аналогичные молитвенные палочки из Акомы³¹ и из других мест. На рис. 54б показана молитвенная палочка в форме миниатюрного лука³². Про молитвенную палочку на рис. 54г говорят, что это «дубинка»³³. На рис. 54а показан любопытный тип

молитвенных палочек³⁴.

Молитвенные палочки возлагаются по окончании маскированных танцев, во время солнцестояний, во время обряда, совершаемого на четвертый день после смерти, и по другим причинам. Во время маскированных танцев молит-

886

венные палочки держат некоторые качины (например, На-вика; см. рис.21).

Гарда для лука. Многие мужчины и юноши носят гарду для лука, аймааткрусивистаньи <aima'atcrusiwisty'a'nyi>, представляющую собой кусок грубой кожи, который оборачивается вокруг левого запястья и привязывается к нижней части запястья с помощью кожаного ремешка. Иногда гарда украшается серебряной пуговицей. В прежние времена ее носили для того, чтобы защитить запястье от возвратного действия стрелы лука. Теперь же их носят потому, что они ассоциируются с богами войны, Масеви и Ойойеви.

Когда, согласно информаторам, Масеви и Ойойеви жили на этой земле (т.е. в мифическом прошлом), они всегда носили гарды для лука. Обычно они подавали друг другу знаки тем, что щелкали тетивой о гарду. В наши времена их носят для того, чтобы показать, что их обладатели - «настоящие мужчины, сыны Масеви и Ойойеви». Некоторые мужчины носят гарды всегда, а другие - лишь в праздничные дни или в связи с церемониями. Время от времени отцы или дяди делают миниатюрные гарды для маленьких сыновей или племянников, чтобы те их носили.

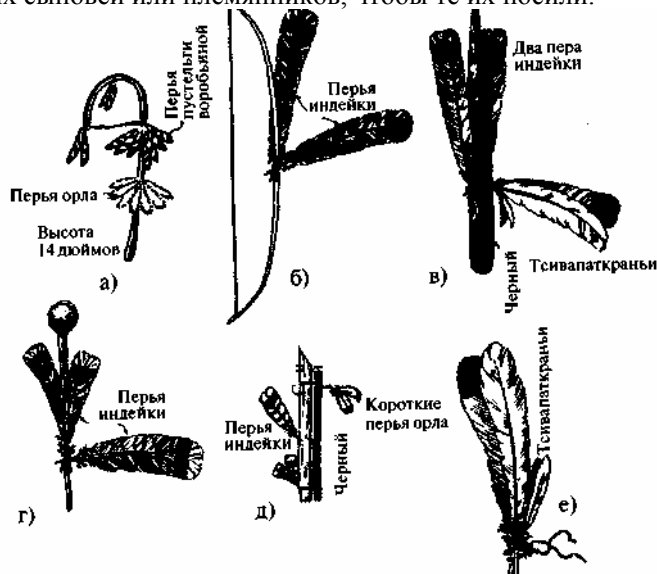


Рис. 54. Молитвенные палочки

887

Примечания

История Тамайи

¹ Bandelier, «Final Report», II. P. 194.

² Ср. Банделье, «Final Report», I. P. 126; II. P. 193, 224.

³ Там же. P. 196.

⁴ Доктор Мера <Н.Р. Мера>, штатный археолог лаборатории антропологии в Санта-Фе, придерживается того мнения, что «кересы по большей части происходят из Меса-Верде» (личное сообщение, датированное 8 июля 1939 г.). См. также: Мера, «Ceramic Clues to the Prehistory of North Central New Mexico», особенно с. 33-39.

⁵ Winship, «The Coronado Expedition». P. 525, 587.

⁶ Meham, «The Second Spanish Expedition to New Mexico»; Hammond and Rey, «The Rodriguez Expedition to New Mexico», p. 1581-1582.

⁷ Цит. соч. с. 285 и карта на с. 272 (там же). Может быть, Бань-ос - это не то, что пуэбло Хемес? Наличие поблизости от него горячих источников делает это предположение правдоподобным. Мечам на своей карте Хемес не указывает. Банделье полагает, что пуэбло, которые в этом регионе посетил Чамускадо, были Кочи-ти, Санта-Ана и Сиа («Documentary History». P. 338).

⁸ «Expedition into New Mexico». P. 84-85.

⁹ Hull, «Castano de Sosa's Expedition». P. 328-329.

¹⁰ Bandelier, «Final Report», II. P. 123.

¹¹ «Это была «Obediencia de Santo Domingo». См.: Hammond, «Don Oñate and the Founding of New

Mexico» - в: «New Mexico Historical Review», т. I. P. 316-317 или в: «Historical Society of New Mexico Publications», т. II. P. 99. См. также: *Bancroft*, «History of Arizona and New Mexico». P. 128,130-131. Виллагра в своей «Истории» (с. 157-159) приводит довольно туманный рассказ об «Obediencia de San Juan».

¹² *Hammond*. Op. cit. P. 319.

¹³ *Prince*, Spanish Misson Churches». P. 171.

¹⁴ Цит. по: *Scholes*, «Documents for the History of the New Mexico Missions in the 17th Century». P. 48—49.

¹⁵ *Scholes*, «Troublouns in New Mexico». P. 395.

Сведения о том, как с индейцами пуэбло обращались их испанские завоеватели - как гражданские, так и церковные, - см. в кн.: *Scholes*, «Troublous Times in New Mexico», особенно с. 144-145, 147-148, 380, 395, 437-438; *Scholes*, «Church and State in New Mexico», 1610—1650; *Prince*, «Historical Sketches», особенно с. 169—173; *Bancroft*, «Arizona and New Mexico», p. 174—175; *Twitchell*, «Leading Facts», т. I. P. 354—355; *Escalante*, «Letter», p. 310; *Twitchell*, «Spanish Archives», т. II. P. 51—68; *Bloom*, «The Royal Order of 1620 to Custodian Fray Esteban de Perea». P. 297.

¹⁶ *Prince*, «Historical Stetches». P. 171-173; *Hackett*, «Revolt of the Pueblo Indians». P. 98-99.

¹⁷ *Bandelier*, «Final Report», II. P. 194.

¹⁸ *Hackett*. Op. cit. P. 124—126; см. также отчет Эскаланте о восстании («Letter». P. 249—250).

¹⁹ *Escalante*, «Letter». P. 309.

²⁰ *Bandelier*, «Final Report», II. P. 94.

²¹ Там же. С. 168—171; см. также важную статью Хаскетта «Попытка Отермина отвоевать Нью-Мексико», особенно с. 124—125.

²² *Bandelier*, «Final Report», II. P. 195; также: *Leonard*, Mexico Volonte. P. 58.

²³ «Письмо» Эскаланте. P. 312; *Bandelier*, «Final Report». P. 198.

²⁴ *Банкрофт*, «История Аризоны и Нью-Мексико», с. 200.

²⁵ См.: «Извлечение из дневника Де-Варгаса». С. 432-434. «Я велел им спускаться с гор, — вспоминает Варгас в своем дневнике, - и жить в их собственной вышеозначенной деревне, которую они оставили; сказал, что надеюсь пройти мимо нее ночью и что они должны доставить мне провизию... Я одарил тех, кто ее принес, и послал подарки всем... и отправился ночевать в необитаемую Сайта-Ану...». С. 434.

²⁶ *Bandelier*, «Final Report», II. P. 195.

²⁷ *Ibid*. P. 173.

²⁸ *Ibid*. P. 173 et seq.; *Bancroft*, op. cit. P. 210.

²⁹ См.: «The Pueblo Revolt of 1696, extracts from the Journal of de Vargas», изд. *Twitchell*, особенно с. 340-41, 344, 349-50, 352, 354, 358. См. также: *Bandelier*, «Final Report», II. P. 215-216; *Bancroft*, «History of Arizona and New Mexico». P. 216.

³⁰ *Brayer*, «Pueblo Indian Land Grants». P. 78, 96-97.

³¹ *Thomas*, «Forgotten Frontiers». P. 98.

³² Это единственное упоминание о лодках, используемых индейцами-пуэбло, которое известно автору этих строк. Очень плохо, что Морфи их не описывает.

³³ *Bancroft*, «History of Arizona and New Mexico». P. 274, 281.

³⁴ *Brayer*, «Pueblo Indian Land Grants». P. 82.

³⁵ Report. P. 47.

³⁶ Изд. Annie H. Abel, в кн. «Old Santa Fe», Vol. III, 1916.

³⁷ См.: «Illustrated Catalogue of the Collections obtained from the Indians of New Mexico and Arizona». P. 458.

³⁸ См.: *Bloom*, «Bourke on the Southwest».

³⁹ «Condition of 16 New Mexico Indian Pueblos», 1890. P. 431-432.

Окружение и фон

¹ *Hodge*, «Santa Ana», in «Handbook of American Indians»; *Harrington*, «Ethnogeography of the Tewa». P. 520; *White*, «San Felipe». P. 62; *White*, «Santo Domingo. P. 205.

889

² *Bandelier*, in «Letter to Lewis H. Morgan», Кочити, 12 дек., 1880 (in *White*, «Pioneers in American Anthropology»); see, also, «Coleccion de Documentos Ineditos», Vol. XVI. P. 114-15, 1871.

³ Report. P. 143.

⁴ See *Hodge*, «Santa Ana», in Handbook, и *Harrington*, «Ethnogeography of the Tewa». P. 520 (для ссылок).

⁵ Op. cit. P. 520.

⁶ *Stirling*, рукопись об Акоме. Название и перевод приводятся; запись № 19-а.

⁷ Ср.: *Harrington*. P. 520. Жители Акомы называются «акоме» <Akome> или «акомеетк» <Akome'etc>.

«люди Акомы» (*White, the Acoma Indians*, p. 172).

⁸ *Harrington*. P. 519-520.

⁹ *Harrington*. P. 520.

¹⁰ Эти данные были извлечены из отчетов Бюро погоды Соединенных Штатов («Climatological Date»). Они основаны на сведениях из Альбукерке, Берналильо и Хемес-Спрингс. Хемес-Спрингс расположен выше Альбукерке; климат там более холодный и сырой. В климатологическом отношении в Берналильо почти такая же ситуация, как и в Альбукерке. Если говорить о расстоянии, то старый пуэбло расположен примерно на полпути между Хемес-Спрингс и Альбукерке, но в климатологическом отношении он, вероятно, ближе к Альбукерке, чем к Хемес-Спрингс. Ранчитос, расположенный недалеко от Берналильо, находится почти в таких же климатологических условиях.

¹¹ Зафиксированные данные о губительных весенних заморозках в Альбукерке содержатся в сводках за 34 года: последние заморозки были отмечены 1 мая; самая ранняя дата наступления губительных осенних заморозков - 17 сентября.

¹² Важность и особое значение вышеупомянутых климатологических данных мы сможем оценить, поняв, какова культура Санта-Аны — культура, основанная на интенсивном земледелии, культура, церемониальная жизнь которой связана преимущественно с вызыванием дождя, культура, где широко распространены символы туч и молний, культура, для народа которой красота пейзажа воплощена в облачном дне.

¹³ «Здесь дуют сильные ветры, а когда они прекращаются, устанавливается самое неприятное затишье. И тем не менее климат здесь здоровый», - писал в 1782 г. отец Морфи (Thomas, «Forgotten Frontiers», p. 98).

¹⁴ Альбукерке знаменит как курортное место, особенно благоприятное для больных туберкулезом и астмой.

¹⁵ «Flora of New Mexico» (авторы — *E. O. Wootton* и *Paul C. Standley*) — это лучшая из стандартных работ на эту тему.

¹⁶ См.: *Vernon Bailey*, «Mammals of New Mexico».

890

¹⁷ См.: *Florence Hailey*, «Birds of New Mexico».

¹⁸ «Life Zones and Crop Zones of New Mexico» (автор — *Vernon Bailey*) — едва ли не лучшее общее описание среды обитания различных пуэбло Нью-Мексико. Это исследование включает описания топографии, климата, флоры и фауны (включая птиц, млекопитающих, пресмыкающихся и амфибий, но не насекомых). Кроме того, в ней содержится очень хорошая карта зон обитания региона.

¹⁹ Образчик, найденный автором этих строк, был идентифицирован профессором В.Ф. Хаитом, деканом отделения минералогии Мичиганского университета.

²⁰ Образчик «зеленого красителя», добытого миссис Стивенсон в Сиа, был для автора этих строк идентифицирован как малахит доктором В.Ф. Фошагом, директором минералогической коллекции Национального музея Соединенных Штатов. Находящийся в Национальном музее Соединенных Штатов образчик под номером 219 000, зеленый краситель из Кочити, был идентифицирован предоставившим его отцом Дюмаре как «сульфит меди в смеси с гумми». Он дал этому минералу его туземное название - «мошка».

²¹ Почти единственные сведения, которыми мы располагаем, содержатся в книге *Hrdlicka*, «Physiological and Medical Observations among the Indians of Southwestern U.S. etc». Кроме того, имеется краткое описание в книге: *Indians of the Southwest*. P. 17-18.

Вот некоторые данные о среднем росте для жителей различных пуэбло: Лагуна — 163,7 см для мужчин, 153,8 — для женщин; Сиа — 162,4 см — для мужчин; Санто-Доминго — 165,6 — для мужчин; Хемес — 162,7 см — для мужчин. (*Hrdlicka*, *op.cit.*, p. 133).

²³ Прочитировано Ходжем в статье: «Keresan Family, Handbook of American Indians».

²⁴ «North American Indian», Vol. 16. P. 65.

²⁵ «The Ethnogeography of the Tewa Indians». P. 521.

²⁶ Судя по всему, среди индейцев-пуэбло повсеместно распространено мнение о том, что они говорят правильно и что диалектические различия являются признаком неполноценности. Так, в Ора-иби автору этих строк говорили, что другие пуэбло-хопи не говорят на «хорошем хопи». Очень умный и лингвистически одаренный индеец из Санта-Аны однажды рассказал мне о случае, когда ему случилось оказаться на овечьем пастбище с людьми из некоторых других кересанских пуэбло. Они начали спорить о существующих среди них диалектических различиях, причем каждый настаивал на том, что это именно в его пуэбло говорят по-кересански «правильно». Мой информатор из Санта-Аны по очереди высмеивал представителей различных пуэбло, выступавших с подобными абсурдными притязаниями. Высоко оценив его ум и осведомленность, я был готов признать, что вот наконец нашелся один инде-

ещ, признававший как единство языка, так и диалектные различия. Однако вскоре он обманул мои ожидания, заявив, что плохо говорили представители всех других пуэбло и что индейцы Санта-Аны, и Только одни они, говорили по-кересански правильно!

²⁷ Данные об умении говорить по-английски и о грамотности среди кересов в целом содержатся в книге: «The Indian Population of the United States and Alaska», p. 162, 153.

²⁸ «Indians Taxed and Not Taxed». P. 420.

²⁹ Таково мнение только автора этих строк.

³⁰ *Bandelier*, «Final Report», II. P. 196.

³¹ Читая отчеты о жизни различных пуэбло (начиная от появления испанцев в 1540 г. и до сообщений агентов по делам индейцев конца XIX в.), автор этих строк был поражен тем фактом, что об индейцах Санта-Аны упоминалось реже, чем почти обо всех других пуэбло. Это, судя по всему, объясняется изолированностью этого пуэбло. В Санта-Ану не заезжали путешественники на своем пути вверх или вниз по течению реки Рио-Гранде. Двигаясь к западу от Санта-Фе, путешественники обычно направлялись по дороге, которая шла через Кочити, Сиа и Хемес, минуя Санта-Ану. Акому и Зуны посещали чаще, чем Санта-Ану, поскольку эти пуэбло располагаются на другой дороге, ведущей на запад.

³² «Санто-Доминго, Санта-Ана и, особенно, Аж>ма состоят из нескольких параллельных рядов домов, образующих три улицы» (*Bandelier*, «Final Report», I. P. 265). «Все дома Сантаны обращены к югу; пуэбло состоит из трех улиц, частично прерывающихся и образующих площади» (*Bourke*. P. 217).

³³ Судя по всему, она использовалась также в качестве гостиницы. «В предместье [Санта-Аны] имеются многочисленные скотные дворы из кедра, а около них - дом для гостей, самое удобное жилище в деревне. [Двигаясь по старой дороге из Ранчитос в Санта-Ану, которая идет через плоскогорье, можно войти в пуэбло примерно там, где сейчас располагается команира]. Здесь размещают приезжих и держат за решеткой людей во время частных праздников или танцев» (op. cit. P. 431). Дорсей также говорит о «доме для гостей» («Indians of the Southwest». P. 73).

³⁴ «[В Сиа] воду берут из реки [Хемес], и в ней так много щелочи, что она по сути дела ядовита» («Report of the Commissioner of Indian Affairs for 1898». P. 208).

³⁵ В окрестностях пуэбло (но не поблизости от него) имеется несколько источников. К югу от Тамаи находится источник, называемый «коитсина (ко, "юг", теина, "река") гаваик». «О нем знают немногие; он скрыт. Однако его можно раскопать и набрать воды», — сказал мне информатор. Примерно в трех милях севернее Тамаи, на тропе, именуемой «тропой Сиа», имеется источник. «Он скрыт под плоским камнем; вокруг лежат обломки глиняной посуды».

892

³⁶ Информатор говорил о них как о кучах золы (комикткама; мик-тка — это зола), но заметил, что туда бросают всякого вида мусор.

³⁷ Они обозначаются соответственно их направлениям начиная с «середины»: 6 — это северо-восточный угол, ханийгитикуко, 7 - восточный угол, ханийкуко, 8 - южный угол, конийкуко, 9 - западный угол, бунийкуко и 10 - северный угол, гийтикуко.

³⁸ Кересанское название - «ткикийа», и только в Акоме и Лагуне они называются «каатс» <ka- atc>.

³⁹ Лейтенант Уипл описывает киву, которую он увидел в Санто-Доминго («Itinerary». P. 46).

Фотографию одной из кив в Санта-Ане можно увидеть в кн.: *Parsons*, «Pueblo Indian Religion», вкл. XXIV. Фотографии кив того же типа см. в кн.: *White*, «Santo Domingo» вкл. 1 и 2, а также: «Indians of the Southwest». P. 68, 69.

⁴⁰ Ома-а - это его вариант слова из языка хопи, которым обозначается туча. Скорее всего, «отверстия ома-а» — это ниши в стене, которые Бурк отождествляет со святилищами качин, теми «качинки» (дома качин) кив у хопи, которые ему известны.

⁴¹ «... дома по большей части двухэтажные; только в очень немногие входят с улицы, в основном в них проникают по приставным лестницам» (*Bloom*, «Bourke on the Southwest», p. 216).

⁴² «Окна—из селенита или стекла, либо и того, и другого», *idem*. с. 216.

⁴³ «Поселок довольно большой... (с. 216)... остались неразобранными только два или три незанятых дома; пуэбло имеет все внешние признаки процветания (с. 217)», *Бурк*, 1881.

⁴⁴ *Brayer*, «Pueblo Indian Land Grants». P. 95.

⁴⁵ *Ibid*. Однако, согласно цифрам Генерального земельного отдела Санта-Фе, предоставленным автору этих строк мистером Гаем П. Харрингтоном, районным кадастровым инженером, в письме, датированном 14 августа 1933 г., площадь «изначального пожалования» составляла лишь 1510 акров.

⁴⁶ *Brayer*, op. cit. P. 96.

⁴⁷ *Brayer*, op. cit. P. 82.

⁴⁸ *Bloom*, «Bourke on the Southwest». P. 214.

⁴⁹ *Poore*, «Condition of 16 New Mexico Indian Pueblos». P. 431. ⁵⁰*Brayer*, op. cit. P. 97; see, also. P. 83.

⁵¹ *Brayer*. P. 95—96. Согласно Генеральному земельному отделу в Санта-Фе, нынешняя ситуация с землевладением в Сан-та-Ане складывается следующим образом:

Площадь изначального пожалования.....15 110 акров

Площадь купленного, участка Эль-Ранчито.....4945 акров
20055 "

Площадь спорного участка, изъятого с одобрения Земельного отдела.....126

19 929 "

893

⁵² *Thomas*, «Forgotten Frontiers». P. 98.

⁵³ *Bloom*, «Bourke on the Southwest». P. 214.

⁵⁴ *Poore*, «Condition of 16 New Mexico Indian Pueblos». P. 431.

⁵⁵ Судя по всему, кукуруза и пшеница долго оставались главными культурами среди пуэбло Рио-Гранде. Джон Уорд, агент по делам индейцев, в 1864 г. говорил о них как о «главных и наиболее важных» культурах.

⁵⁶ «Они [пуэбло Рио-Гранде] выращивают кукурузу, пшеницу, тыквы, дыни, красный перец, бобы, яблоки, сливы, персики, виноград и абрикосы» («Report of Ben Thomas to Commissioner of Indian Affairs for 1879»). P. 119).

⁵⁷ *Setchell*, «Aboriginal Tobaccos». P. 410.

⁵⁸ О выращивании табака на юго-западе имеются другие данные в книгах: *Bandelier*, FR I. P. 37; *Vasey*, «Report». P. 76; *Palmer*, «Plants Used by the Indians of the United States». P. 650; *Robbins et al*, «Ethnobotany of the Tewa». P. 103; *Whiting*, «Ethnobotany of the Hopi». P. 90; *Setchell*, op. cit. Данные обобщены в работе: *White*, «Nicotiana rustica Cultivated by Pueblo Indians».

⁵⁹ См. исчерпывающую работу Джонса «A Summary of Data on Aboriginal Cotton of the Southwest».

⁶⁰ Я бесконечно обязан м-ру Пиблсу и м-ру Джонсу за их любезность и содействие.

⁶¹ «The Cotton of the Hopi Indians». P. 8.

⁶² «The Pueblo of Jemez». P. 14.

⁶³ «Isleta Pueblo». P. 211.

⁶⁴ Ср. работу автора этих строк «The Cultivation of Cotton by Pueblo Indians of New Mexico».

⁶⁵ Джо Грегг говорит, что «до недавнего времени [1845 г.] индейцы-пуэбло были единственным в Нью-Мексико народом, который возделывал виноград» («Commerce of the Prairies», V. I, p. 268). В 1864 г. Джон Уорд, агент по делам индейцев, сообщал, что виноград «в больших количествах» произрастал «по преимуществу в поселках к югу от Санта-Фе» («Report of the Commissioner of Indian Affairs for 1864»). P. 193). «Вино изготавливают в Хемесе, Санта-Ане, Сандиа и Ислете», согласно отчету специального агента Пура за 1890 г. («Condition of 16 New Mexico Indian Pueblos»). P. 437).

⁶⁶ *Whiting*, «Ethnobotany of the Hopi». P. 74.

⁶⁷ *Bandelier*, «Final Report», I. P. 156; *Luxan*, op. cit. P. 87; *Thomas*, «Forgotten Frontiers». P. 97-99. Джон Уорд, равно как и другие агенты по делам индейцев, говорил о том, что орошение земель в различных пуэбло центра Нью-Мексико осуществлялось в первые годы американской оккупации («Report of Commissioner of Indian Affairs for 1864», p. 188).

⁶⁸ Survey of Conditions of Indians in the U. S., Pt. 19. P. 9879.

894

⁶⁹ Report of the Commissioner of Indian Affairs for 1864. P. 193.

⁷⁰ Report of the Commissioner of Indian Affairs for 1900. P. 293.

⁷¹ Survey of Conditions of Indians in the United States, Pt. 19. P. 9888.

⁷² *Bloom*, op. cit. P. 215.

⁷³ Один агент по делам индейцев утверждал, что индейцы «не предоставят истинные цифры, полагая, что агент собирается подвергнуть их налогообложению. Особенно это относится к Ислете, Сан-Фелипе, Санта-Ане, и Санто-Доминго» («Report of Commissioner of Indian Affairs for 1885»). P. 156).

⁷⁴ Report of John Ward, «Report Commissioner of Indian Affairs for 1864». P. 199.

⁷⁵ Report of Commissioner of Indian Affairs for 1885. P. 156.

⁷⁶ *Poore*, Condition of 16 New Mexico Indian Pueblos. P. 432.

⁷⁷ Report of Commissioner of Indian Affairs for 1900. P. 294.

⁷⁸ Survey of Conditions of Indians in the United States, Pt. 19, с. 9889. Лошади оценивались в 2760\$, крупный рогатый скот - в 12 000\$, а свиньи - в 140\$.

⁷⁹ *Idem*.

⁸⁰ Один из них принадлежал Хосе Круссу Монтойе; он приобрел его у мексиканца, который его поймал. Другой принадлежал (Хосе) Иларио Санчесу, который птенцом взял его из гнезда.

⁸¹ Indians of the Southwest. P. 73.

⁸² *Bloom*, «Bourke on the Southwest». P. 216.

⁸³ Личное сообщение (датировано 6 сентября 1935 г.) м-ра Кеннета М. Чапмена из лаборатории антропологии в Санта-Фе. М-р Чапмен - самый крупный наш современный авторитет по части

гончарных изделий среди восточных пуэбло Нью-Мексико, а особенно с точки зрения искусства.

⁸⁴ «Pueblo Indian Pottery», Vol. I. P. 16. В этой работе содержится пять прекрасных цветных вкладок с изображениями гончарных изделий Санта-Аны № 46-50 включительно. Кроме того, фотографии семи сосудов из Санта-Аны содержатся в книге Чапмена «Post-Spanish Pueblo Pottery», p. 210.

⁸⁵ Bloom, «Bourke on the Southwest». P. 217.

⁸⁶ «Индейцам-пуэбло, равно как и кочевым индейцам, были известны как искусство дубления, так и вяжущие свойства растения "Сапа аргия" (Rumex venosus), однако это растение использовалось для дубления только под властью испанцев» (Bandelier, «Final Report», I, p. 158-59).

⁸⁷ Мужчинам запрещено носить в кивах ботинки за исключением дня святой Анны (по причине того, что она имеет отношение к белым людям), однако они могут носить их в других местах и в другое время. В Санто-Доминго мужчинам носить ботинки запрещено; разрешается носить только те, у которых есть резиновые подошвы. (White, «Santo Domingo», p. 23.)

895

⁸⁸ См. рассказ о «Конийсатс», где содержится юмористическое упоминание о бритве (с. 794).

⁸⁹ Когда-то я был должен индейской женщине-пуэбло и захотел подарить ей что-нибудь из еды. В магазине я спросил моего товарища, человека из Санта-Аны, о том, что бы ей, по его мнению, могло понравиться. «Тебе надо купить ей банку кукурузы», — сказал он.

Однажды я спросил индейца из Санто-Доминго о том, что люди из его пуэбло покупают в магазинах, помимо еды. Особенно я спрашивал о консервах, полагая, что теперь, когда им уже доступны пищевые продукты из произрастающих в разных климатических условиях фруктов и овощей, они могли бы воспользоваться этой возможностью и побаловать себя диковинными и экзотическими продуктами.

«Какого типа консервы вы покупаете чаще всего?» - спросил я его. Недолго подумав, он ответил: «Кукурузу». В ответ на мое изумленное: «А разве у вас дома недостаточно кукурузы» он объяснил, что они могут приобрести консервированную сладкую кукурузу, которой у них нет дома (*Zea mays saccharata* в пуэбло Рио-Гранде не выращивают) и которую они очень любят. Сходную ситуацию автор этих строк наблюдал в нескольких рыбацких поселках на южных островах Филиппин: главным продовольственным продуктом в маленьких магазинах были рыбные консервы!

⁹⁰ Навахо и апачи испытывают ярко выраженное отвращение к рыбе; зуньи ее не едят («An Ethnologic Dictionary of the Navajo Language», издание отцов-францисканцев, p. 214, 507; *Hrdilka*, «Physiological and Medical Observations». P. 20). В Ислете доктору Парсонс один информатор говорил, что рыбу едят с удовольствием, а другой информатор сказал, что ее вообще не едят (op. tit. P. 211).

⁹¹ Среди тева «до недавнего времени юношам запрещали курить до тех пор, пока они не убьют оленя, буйвола, американского кролика и койота... холостым мужчинам не позволяли курить в присутствии старших» (Harrington *et al.*, «Ethnobotany of the Tewa». P. 104).

⁹² Военные жрецы ритуально курят деревянные трубки (рис. 4). Эта трубка называется «аткруками» <atcrukami>; трубка белого человека называется «како» <ca- k'>.

⁹³ Является ли это бессознательным выражением страха перед колдунами, или же это пережиток обычая зажигать сигареты от тлеющих концов сушеных стеблей подсолнечника, которые младшие должностные лица передают старикам, или же это «просто обычай»?

⁹⁴ Директор Тауэре в своем отчете за 1930 г. утверждал, что хотя и становится все труднее запрещать распространение алкоголя среди индейцев-пуэбло, почти не возникает трудностей в Санто-Доминго, Кочити, Сан-Фелипе, Санта-Ане и Сиа. В Акоме и Хе-

896

месе во время праздников пьют особенно много, но в другое время пьют мало. Судя по всему, наихудшее положение наблюдается в Лагуне, Сандиа и Ислете, где пьянство вошло в привычку («Survey of Conditions of Indians in the U. S.», часть 19. P. 9876).

⁹⁵ Индейцы-пуэбло, как правило, не склонны к чрезмерным или оргиастическим выражениям эмоций — ни при индивидуальном употреблении алкоголя, ни во время церемоний. В этом отношении они представляют резкий контраст со многими другими индейскими племенами. По этому вопросу можно обратиться к прекрасной психологической характеристике индейцев-пуэбло, содержащейся в книгах Рут Бенедикт «Psychological Types in the Cultures of the Southwest» и «Patterns of Culture»; примечание в книге Уайта о Санто-Доминго. С. 101.

⁹⁶ Я хорошо помню выражение ужаса и неудовольствия (а возможно, и сострадания) на лице довольно хорошо знакомой мне женщины из Санта-Аны, когда она увидела полупьяного молодого мужчину, танцевавшего « кукурузный» танец в Сиа.

⁹⁷ Что это — стремление вырваться за рамки обычных ограничений, налагаемых их культурой? Я никогда не видел ни одного индейца-пуэбло, который, напившись, чувствовал себя навеселе.

⁹⁸ Эти, как и приводимые выше цифры взяты из отчета Джона Уорда, агента по делам индейцев («Report of Commissioner of Indian Affairs for 1867». P. 213). В своем отчете за 1864 г. (с. 199) Уорд говорит о том, что было 70 семей, 104 мужчины, 94 взрослые женщины, 90 воинов и 8 вождей.

⁹⁹ Report of Commissioner of Indian Affairs for 1879. P. 118.

¹⁰⁰ Indians Taxed and Not Taxed. P. 420.

¹⁰¹ Цифры взяты из документов дирекции Агентства по делам индейцев в Альбукерке.

¹⁰² Final Report I. P. 260.

¹⁰³ *Bancroft*, «History of Arizona and New Mexico». P. 274.

¹⁰⁴ Report of Commissioner of Indian Affairs for 1883. P. 123.

¹⁰⁵ Report of Commissioner of Indian Affairs for 1899, Pt. I. P. 249.

¹⁰⁶ Survey of Conditions of Indians in the United States, Pt. I. P. 9876.

¹⁰⁷ Report of Commissioner of Indian Affairs for 1864. P. 188.

we [y].p Уорд не приводит этих данных в процентах. Хотя было зафиксировано 9 слепых в Санто-Доминго и только 3 - в Сиа, однако соотношение слепых в Сиа было 1 к 34, тогда как в Санто-Доминго это отношение составляет только 1 к 64.

¹⁰⁹ Report of Commissioner of Indian Affairs for 1900. P. 293.

¹¹⁰ Хосе Мария Аугустин и Хосе Лоретто были слепыми, однако последний стал слепым в результате несчастного случая. Кроме того, имеются и несколько человек, у которых такое плохое зрение, что их можно считать почти что слепыми.

¹¹¹ Survey of Conditions of Indians in the United States, Pt. 19. P. 9876.

897

¹¹² Report of Commissioner of Indian Affairs for 1882. P. 129.

¹¹³ В 1846 г. лейтенант Эберт утверждал, что «детей индейцев Санта-Аны учит... испанская учительница» («Report»). P. 47). В отчете агента по делам индейцев за 1871 г. мы читаем: «Я нанял Хосефу Муньос за 40\$ в месяц в качестве учительницы в этом пуэбло» («Report of Commissioner of Indian Affairs for 1871», p. 390). Однако это все, что нам известно о положении со школьным делом в Санта-Ане поколение или более назад.

¹¹⁴ Indians Taxed and Not Taxed. P. 421.

¹¹⁵ Report of Commissioner of Indian Affairs for 1892. P. 536.

¹¹⁶ Report of Commissioner of Indian Affairs for 1898. P. 208.

¹¹⁷ Report of Commissioner of Indian Affairs for 1899, PL I. P. 246, 248.

¹¹⁸ Report of Commissioner of Indian Affairs for 1900. P. 294.

¹¹⁹ Report of Commissioner of Indian Affairs for 1902. P. 255.

¹²⁰ Report of Commissioner of Indian Affairs for 1904, Pt. I. P. 257.

¹²¹ Reports for 1907 and 1908. P. 40 and 172-74, соответственно.

¹²² Survey of Conditions of Indians in the United States, Pt. 19. P. 9883.

¹²³ Статистика относительно грамотности (см. главу «Язык») показывает, что в последние годы женщины достигли в этом отношении больших успехов, чем мужчины: среди людей старше 21 года гораздо меньше грамотных женщин, чем мужчин; среди лиц старше 10 лет мужчины чуть менее грамотны, чем женщины. Эти цифры относятся ко всем кересам в целом. Немало данных по этому вопросу можно найти в рассказах нескольких индейцев-пуэбло, выступавших свидетелями на заседании комитета Сената Соединенных Штатов в 1931 г. («Survey of Conditions of Indians in the United States», часть 19).

¹²⁵ К несчастью, мы не располагаем измерениями или адекватным описанием этого здания. Бурк вкратце говорил о нем в 1881 г.: «Размеры: 57' в ширину, 35' — высоту (вместе с колокольней). Внутри чисто, стены выбелены, но обсыпаются» (*Bloom*, op. cit., p. 217). Другие фотографии церкви можно найти в кн.: *Parsons*, «Pueblo Indian Religion», т. 2, p. 905; *Prince*, «Spanish Mission Churches», с. 174; *Forrest*, «Missions and Pueblos», v. 1, p. 125.

¹²⁶ Согласно Сарате-Сальмерону, в 1664 г. Санта-Ана была приписной церковью миссии Сиа (*Scholes*, «Documents for the History of New Mexican Missions», p. 48-49). Судя по всему, позже Санта-Ана была миссией, поскольку нам известно, что после случившейся в 1781—1782 гг. большой эпидемии оспы Санта-Ана была низведена до положения приписной церкви (*Bancroft*, «History of Arizona and New Mexico», p. 274).

¹²⁷ Со времени американской оккупации индейцы-зуньи разрешали американцам присутствовать на своих церемониях качин, но они упорно не разрешают делать этого мексиканцам.

¹²⁸ День святого Антония, небесного покровителя церкви в Ран-

898

читос, в Ранчитос не празднуют. Поскольку святой Антоний является небесным покровителем Сандиа, жители Санта-Аны в этот день отправляются в Сандиа, чтобы участвовать в танцах и в праздничной мессе.

¹²⁹ Было невозможно установить, каков процент венчанных браков и каков процент крещеных детей.

¹³⁰ Согласно Кертису, у индейцев Санто-Доминго существует абсолютный запрет ходить на исповедь к римско-католическому священнику. Католического священника, пока он в пуэбло, «каждою минуто»

сопровожают или охраняют одно или более должностных лиц, следя за тем, чтобы никто у него не исповедовался и не вступал с ним в какую-либо доверительную беседу. Разумеется, индейцы боятся того, что кто-то может сообщить священнику какую-либо информацию касательно «старинных индейских обычаев» («The North American Indian», v. 16. P. 65).

¹³¹ Нижеследующие наблюдения применимы и ко всем прочим кересанским (а возможно, и ко всем другим) индейцам-пуэбло, называющим себя католиками.

¹³² Ср.: *Dumarest*, «Cochiti». P. 148, прим. 1.

¹³³ Индейцы утверждают, что церковные строения, церковные земли и церковные принадлежности принадлежат им как собственность. Лео Крейн, прежний директор по делам пуэбло, говорил, что церковь в Акоме является собственностью католической церкви, «права на владения которой принадлежат архиепископу епархии» («Desert Drums». P. 130). Архиепископ Санта-Фе придерживается того мнения, что церковные строения и земли, на которых они стоят в различных пуэбло, принадлежат католической церкви (письмо директора СД.Эберли из Агентства объединенных пуэбло автору этих строк, датированное 22 ноября 1938 г.). Я приложил немало усилий в попытке разузнать, кому же на самом деле принадлежат церкви и земли в различных пуэбло, но мои старания оказались почти безуспешными. Однако факт остается фактом: индейцы полагают и настаивают на том, что это именно они ими владеют. Как писал Крейн, «акома придерживаются весьма специфического мнения о своей миссионерской церкви» (то есть думают, что они ею владеют, тогда как Крейн заявляет, что это не так (loc. cit)). Однако в представлениях акома на этот счет нет ничего «весьма специфического»; таких представлений придерживаются все кересанские пуэбло и, вероятно, и другие пуэбло тоже.

¹³⁴ Дух, похожий на Иисуса Христа; он ездит на лошади, как Сантьяго (см. «Сантьяго и Бокайяны»).

¹³⁵ *Spanish Mission Churches*. P. 173.

¹³⁶ В Сиа миссис Стивенсон обнаружила крест на алтаре сообщества Змеи, находившийся там во время церемонии дождя. Однако, говорит Стивенсон, «крест для этих индейцев не является

899
символом христианства». Они добыли его у священника, который, даже и будучи католиком, оказался очень хорошим человеком. Их «уважение к этому священнику как к честному и правдивому человеку привело к тому, что символ христианства они превратили в объект фетишистского поклонения» («The Sia», p. 77). Крест был украшен перьями, как молитвенная палочка. И акома тоже пользуются крестом как молитвенной палочкой (*White*, «The Acoma Indians». P. 128-129).

¹³⁷ Агент по делам индейцев в 1871 г. сообщал, что индейцы-пуэбло «спорят с католической церковью относительно суммы церковной десятины и жалованья, которое от них требуют платить духовенству за совершаемые им религиозные требы...» (с. 382). Говоря о Лагуне, этот агент замечает: «Я выяснил, что священник этого прихода в прошлом году собрал церковную десятину на сумму свыше 600\$ (овцы, крупный рогатый скот, кукуруза, пшеница и т.д.), и индейцы... мне на это жаловались» («Report of Commissioner of Indian Affairs for 1871». P. 389).

¹³⁸ Отец Дюмаре сетует на то, что индейцы, когда дело заходит об оплате, ведут себя по отношению к священнику нечестно. В день Всех душ в Кочити, говорит он, люди приносят в церковь множество самой разнообразной пищи. «Иногда этой провизии бывает столько, что ею можно загрузить 20 тележек. [Ее]... положено отдавать священнику, но по большей части эту провизию крадут те же самые люди, которые ее и приносят» (с. 170—171). Слово «крадут» в данном случае использовано, судя по всему, неверно. Индейцы-пуэбло часто съедают те продукты, которые предварительно были предложены духам. После того как духи насытятся духовной субстанцией пищи, индейцы насыщаются ее материальной субстанцией. Возможно, именно этот обычай отец Дюмаре и называет кражей. Духи могут насыщаться только духовной субстанцией, но священники настаивают на том, чтобы получить и материальную сущность.

¹³⁹ Молитвенные палочки в Акоме изготавливаются в форме креста, но с «глазами» и «ртом», как у других молитвенных палочек, и предлагаются Богу (*White*, «The Acoma Indians». P. 128).

¹⁴⁰ На это можно возразить (да и впрямь возражали), что это сходство объясняется тем, что индейцы подражали испанцам. Однако нам известно, что молитвенные палочки существовали в доиспанские времена, а трубки были найдены в археологических раскопках. У хопи, испытавших незначительное испанское влияние, имеются более сложные алтари из планок, чем у тева, находившихся под испанским правлением. Вдыхание священного дыхания (что применяется относительно всех сакральных объектов индейской религии) вряд ли является имитацией целования рук, чего индейцы-пуэбло не практикуют. Связь воды с жизнью слишком очевид-

900

на и слишком широко распространена, чтобы заявлять, будто индейцы позаимствовали это от испанских священников.

¹⁴¹ Доктор Парсонс отождествила Бокайяны с Монтесумой. Она сказала, что «по большей части (если не целиком) этот миф - это миф о Христе» (прим. 4, с.228, *Dumarest*, «Notes on Cochiti»).

Стивенсон приводит легенду о Пошайяньи («The Sia», P. 59-67), Уайт приводит легенду о состязании между Богом и Бокайяньи («Santo Domingo», P. 178—179).

¹⁴² Согласно Виллагре, как испанцы, так и индейцы видели святого на белом коне, размахивающего пылающим мечом во время сражения в Акоме в 1599 г.: это был Сантьяго, хотя это мог быть и святой Павел (*Villagra*, «Historia», P. 264-265, 268). Многие индейские информаторы говорили автору этих строк, что они видели рогатую Змею Воды.

¹⁴³ Событием, ускорившим мятеж 1680 г., было обвинение в колдовстве, выдвинутое в 1675 г. против индейцев-тева отцом Дюраном, настоятелем большого францисканского монастыря в Сан-Ильдефонсо (*Prince*, «Historical Sketches», P. 173). Вопрос об аккультурации доктор Парсонс рассматривала в своей статье «Witchcraft among the Pueblos: Indian or Spanish?» В заключение она пишет, что по большей части распространенные сегодня среди пуэбло представления о колдовстве и колдовские обряды (хотя и не все) имеют испанское происхождение. Знаменателен также и тот факт, что хоппи, которые были относительно свободны от испанского влияния, подвержены колдовству куда меньше, чем различные пуэбло региона Рио-Гранде.

¹⁴⁴ В течение многих лет в Хемесе существовала пресвитерианская миссия. Протестантский миссионер из Альбукерке время от времени посещает Санта-Ану.

¹⁴⁵ Хотя это и практиковалось древними мексиканцами.

¹⁴⁶ *Bunzel*, «Zuni Ceremonialism», P. 491.

¹⁴⁷ Согласно Боасу, в Лагуне Утктсити, одна из существовавших в начале сестер, превратилась в мужчину, «отца белых» — «нововведение, возникшее, несомненно, под католическим влиянием» («Keresan Texts», V. I. P. 221).

¹⁴⁸ Report of Commissioner of Indian Affairs for 1858. P. 201. ¹⁴⁹Ibid., for 1892. P. 532 and 539.

¹⁵⁰ Это утверждение делалось несмотря на тот широко известный факт, что католическая церковь содержала в Нью-Мексико несколько школ-интернатов для индейских детей.

¹⁵¹ *White*, Ms. on Sia.

¹⁵² Ему следовало бы сказать, что из Санто-Доминго. Согласно проводившимся ранее исследованиям, в Сан-Фелипе знахарей Муравья нет, однако на протяжении многих лет старый шаман Муравья из Зуны жил в Санто-Доминго и посещал близлежа-

901
щие пуэбло, чтобы упражняться в своем искусстве (*White*, «San Felipe», P. 40; *White*, «Santo Domingo», P. 67-68).

¹⁵³ Это требование, естественно, является формальным, хотя и официальным, поскольку оно сопровождается предложением молитвенной муки и адресовано военному вождю Санта-Аны. Это должностное лицо не отдает приказов; этот человек всего лишь делает объявление и говорит, что может (или должен?) идти всякий, кто этого хочет.

¹⁵⁴ *Brayer*, «Pueblo Indian Land Grants», P. 78; see, also, P. 97.

¹⁵⁵ Автор этих строк видел в Тамайе в день престольного праздника многих навахо и нескольких апачей. Кроме того, он видел навахо, которые в качестве гостей жили во время Рождества в домах жителей Санта-Аны. Когда навахо покидают пуэбло, им дарят хлеб. Когда они переезжали реку, их повозка увязла в песке, и тогда несколько мужчин из Санта-Аны, спешившись, вошли в ледяную речную воду, чтобы им помочь.

¹⁵⁶ Мы используем термины, употребляемые в этой части Нью-Мексико и индейцами, и многими другими.

is? j] тем не менее некоторое понятие о солидарности мексиканцев, объединившихся против индейцев, можно получить из следующего: в 1867 г. директор Нортон порекомендовал, чтобы «постановлением конгресса все тяжбы против этих индейцев рассматривались районными судами Соединенных Штатов, а не алькальдами (мировыми судьями), поскольку этих индейцев постоянно ущемляют и подвергают неприятным преследованиям, возбуждая против них дела перед вышеназванными алькальдами, которые всегда принимают решения в пользу мексиканцев и в ущерб индейцам независимо от того, насколько оправданными могут быть притязания последних» («Report of Commissioner of Indian Affairs for 1867», P. 194). Мы можем предположить, что с тех пор позиция мексиканцев мало в чем изменилась (хотя, разумеется, они больше не возбуждают процессов, затрагивающих индейцев).

¹⁵⁸ В этой связи см. заявления, делавшиеся индейцами из многих восточных пуэбло перед вышеупомянутым комитетом сената, в: «Survey of Conditions of the Indians», etc., часть 19. Главная тема такова: «Мы хотим больше хорошей земли!»

¹⁵⁹ См. книгу: *Brayer*, «Pueblo Indian Land Grants», где рассматривается вопрос о земельной политике испанцев (с. 8-16) и мексиканцев (с. 17—20) в отношении к индейцам-пуэбло.

¹⁶⁰ Обзор земельной политики Соединенных Штатов по отношению к индейцам-пуэбло см. в книге: *Brayer*, op. cit. P. 20-31.

¹⁶¹ Report of Commissioner of Indian Affairs for 1864. P. 194.

¹⁶² *Brayer*, «Pueblo Indian Land Grants». P. 21.

¹⁶³ Ibid. P. 95.

¹⁶⁴ Report of Commissioner of Indian Affairs for 1867. P. 193.

902

¹⁶⁵ Ibid. P. 207; see, also. P. 215-217.

¹⁶⁶ *Brayer*, op. cit. P. 23.

¹⁶⁷ Report of Commissioner of Indian Affairs for 1885. P. 156-158.

¹⁶⁸ Report of Commissioner of Indian Affairs for 1885. P. 156.

¹⁶⁹ Report of Commissioner of Indian Affairs for 1004, Pt. I. P. 257.

¹⁷⁰ *Brayer*, op. cit. P. 23.

¹⁷¹ В этом нет никакого преувеличения, о чем свидетельствует множество зафиксированных примеров. См., например: «A Senatorial Episode», гл. III, в кн.: *Wm.E. Curtis*, «Children of the Sun» (1883), а также отчеты агентов по делам индейцев перед эмиссаром по делам индейцев.

¹⁷² *Brayer*. P. 25; цитированные слова взяты из решения Верховного суда.

¹⁷³ *Brayer*. P. 25-37. См. также рассказ Лео Крейна о билле Бурсума в кн.: «Desert Drums». P. 275—311.

^m *Brayer*. P. 31.

¹⁷⁵ Изнурительный труд помола зерна с помощью каменных мельничных жерновов в течение столетий был символом женской добропорядочности среди индейцев-пуэбло. В мифах и легендах добродетельная, скромная и работающая героиня обычно изображается работающей с жерновами. С помолом кукурузы также связаны важные ритуалы. Все это с появлением современных механизмов ушло в прошлое.

¹⁷⁶ Серебряные монеты раньше использовались в качестве украшения, и этот обычай все еще сохраняется. По предложению индейца из Санта-Аны автор этих строк однажды дал немного денег другому индейцу в качестве «подарка», и подарок был принят так, как если бы речь шла о каких-то продуктах потребления. Доктор Парсонс говорит о подарках в форме денег среди северных пуэбло («Taos Pueblo». P. 25).

¹⁷⁷ Индеец из Санта-Аны говорил автору этих строк, что совет пуэбло в Санто-Доминго отказал давать разрешение жителям пуэбло работать на правительственных стройках. Жители Санто-Доминго в высшей степени консервативны. См.: *White*, «Santo Domingo». P. 7-8; 21-25.

¹⁷⁸ А.Е. Дженкс представил нам картину этого процесса среди людей племени «бонток игорот»: находящийся в тяжелом материальном положении человек продал часть своей земли, а впоследствии был вынужден работать за жалование или в качестве наемного работника. Рента бывает различной — от одной трети до половины урожая. В конце концов, богатые становятся богаче, а бедные — беднее («The Bontoc Igorot». P. 163).

¹⁷⁹ Согласно доктору Парсонс, введение «системы жалования» в Зуньи вызвало среди молодых людей недовольство системой общинных работ на объектах пуэбло; это один из тех факторов, ко-

903
торые «разрушают аборигенную культуру в различных пуэбло» («Spring Days at Zuni». P. 51).

¹⁸⁰ Живым свидетельством существования этих фракций являются заявления индейцев из Акомы, Хемеса, Кочити и других пуэбло, приносивших свидетельства перед комитетом сената Соединенных Штатов («Survey of the condition of the Indians of the U.S.», часть 19).

¹⁸¹ Cf., «The Acoma Indians». P. 61-62.

¹⁸² Report of Commissioner of Indian Affairs for 1902. P. 255.

¹⁸³ В 1885 г. агент по делам индейцев сетовал на то, что индейцы-пуэбло «любят проводить свои языческие танцы». «Средством» от этого, полагает она, «будет заставить их покинуть свои пуэбло и жить на обрабатываемых землях в отдельных домах» («Report of Commissioner of Indian Affairs for 1885», p. 157).

¹⁸⁴ Сходная ситуация наблюдается и в Акоме. См.: *White*, op. cit. P. 57-58.

Космология и жизнь пуэбло

¹ В мифе из Лагуны Масеви и Ойойеви говорят о солнце как о «нашей матери» (*Boas*, «Keresan Texts», II. P. 47—48), несмотря на то, что во многих кересанских легендах про солнце говорят как про отца. К солнцу как к «матери» обращаются также и в песне, которую в Санта-Ане исполняют во время зимней церемонии солнцестояния.

² Согласно Стивенсон, сия считают Луну существом мужского пола. (The Sia. P. 30, 33, 35, 143).

Однако Банделье говорит, что кересы считают Луну «матерью», супругой солнца-отца. «В каждом доме, - заявляет он, - имеется ее эмблема... эмблема Иайи, или матери. Ею является пучок снежно-белого пуха... Создается такое впечатление, что Мать-луна является своего рода посредницей, которую люди умоляют молиться за них» («Final Report», I. P. 288-289).

³ Качина у зуны называется Кумайколи (*Bunzel*, «Zuni katchinas». P. 908).

⁴ В моей книге «The Pueblo of Santo Domingo» (рис. 3, с. 30) я, несомненно, ошибся, говоря о том, что земля, по их представлениям, круглая. Кересы говорят об углах (с'гЖ°) земли. На некоторых картинах-мозаиках из песка они представляют землю в форме квадрата. Думаю, что можно не сомневаться в том, что по представлениям кересов земля имеет квадратную форму. Наша схема земли (рис. 5) была одобрена одним из наших лучших информаторов.

⁵ Боас говорит о том, что Masa'- пуика Tcit'^{vi}, «дом красного листа», расположен на северо-западе («Keresan Texts», II. P. 192).

⁶ Имеется несколько слов, переводимых как «дом»: «кама» <k'a-m^a> «его дом»; «аитсин» — церемониальный термин и
904

«каткрутия». «Кай», судя по всему, означает: «внутренняя часть дома», или «интерьер». Серильос, расположенная к югу от Сан-та-Фе местность, где имеются залежи бирюзы, называется «Ку-вими Кай» <Cuwimi Kai>, «дом, в котором имеется бирюза».

⁷ Это слово непереводимо. Остается вопросом, является ли «Ятакана» названием дома или нет, но у нас есть все основания полагать, что да.

⁸ Одна из разновидностей серег называется paiyaVm'^{vi}; «когда на них светит солнце, они приобретают огненно-красный цвет», «Найя» - это слово для обозначения матери, но имеет ли оно в данном контексте это значение, остается вопросом.

⁹ Боас переводит sa-ats'e как «морское ухо [Haliotis]» («Keresan Texts», II. P. 74). В танце Буйвола танцоры Буйвола носят ожерелье из раковин, инкрустированных бирюзой и йакткой (кораллом?). Это ожерелье называется sa'atsi. До того как раковину инкрустируют бирюзой и йакткой, ее именуют вабуны <waVt>n'^{vi}> (название раковины разновидности *Malagrina alaperdicus* или *Hinnites giganteus*). Интересно отметить, что слова «найявуна», «вавуна» и «шаат-сина» появляются в одной из песен той церемонии Ораиб-Поваму, где, как говорят, они означают «желтовато-белый камень (север)», «розовый камень, из которого изготавливают определенные бусы (юг)» и «беловатое жемчужное вещество, добываемое из раковин (восток)» соответственно (*Voth*, «The Oraibi Powamu Ceremony». P. 133—134).

¹⁰ «Ее звали Женщина-Мысль, потому что ее мысли всегда становились действием» (*Boas*, op. cit., I. P. 221). Ситч-тче-на-ко - это, согласно Ганну, женская форма мысли или разума («Schat-Chen»). «Она, наверное, была довольно маленькой, - однажды сказал мне информатор-акома, — потому что она сидела на правом плече Иатику во время ее сражений с сестрой и говорила ей, что надо делать». Кашинг рассказывает о боге у зуны, который «думает во внешнем пространстве» («Outlines of Zuni Creation Myths». P. 379).

¹¹ *Gunn*, op. cit. P. 89.

¹² *Boas*, op. cit., Vol. I. P. 228.

¹³ *Stevenson*, «The Sia». P. 26-27.

¹⁴ *Stevenson*. P. 26; *Boas*. P. 221, 228.

¹⁵ *Boas*. P. 222.

¹⁶ *Ibid*. P. 221, 228.

¹⁷ *Boas*. P. 228.

¹⁸ *Stevenson*. P. 27.

¹⁹ *Ibid*. P. 26. Женщина-Паук зачастую сидит на плече (или за ухом) того человека, которому она помогает, что заставляет вспомнить замечание информатора-акома о размере Женщины-Мысли.

²⁰ *Gunn*. P. 89; *Boas*. P. 7-8, 228.

905

²¹ «Женщина-Паук постоянно помогает людям, испытывающим трудности» (*Boas*, op. cit., Vol. I. P. 218).

²³ Один информатор привел название «Вавима».

²⁴ Это по сути те же имена, что и употреблявшиеся в Сиа (*Стивенсон*, с. 128), Санто-Доминго (*Уайт*, с. 31—32) и Лагуне (*Боас*, т. I, с. 283).

²⁵ В мифе «Битва времен года: происхождение лета и весны» (*Gunn*. С. 217-222; *Pradt*, «Shakok and Miochin»; *Boas*, Vol. I. P. 33—35). Какак - это зима, а Майотсина - лето.

²⁶ В Санта-Ане гофера Покета называют «теина». Он «помогает с урожаем». А еще говорят, что он «помогает "хозяину канавы"».

²⁷ В Санта-Ане сойку с большим хохолком называют «хрувиси».

²⁸ Серую лисицу в Санта-Ане называют «мастья».

²⁹ Перевода этого слова у нас нет.

³⁰ Те же самые термины были обнаружены в Санто-Доминго (*Уайт*, с. 32), в Сиа (*Стивенсон*, с. 28) и в Лагуне (*Боас*, т. I, с. 283) — за исключением того, что восток и запад в Лагуне называются наоборот.

³¹ Те же самые цветовые ассоциации для четырех сторон света были обнаружены в Акоме (*White*, «New Material on Acoma»), Лагуне (*Пирсоне*, прим. 4 на с. 182 книги Дюма-ре о Кочити) и Сиа (*Стивенсон*, с. 130). Для зенита и надира имеются следующие цвета: в Акоме - черный, серый, в Лагуне — коричневый, зеленый, в Сиа — светло-желтый, «темный».

³² Согласно Стивенсон, у каждой стороны света имеются также своя собственная птица, змея, воин, женщина и т.д. («The Sia». P. 69, 70, 130).

³³ Точно такие же ассоциации с животными мы обнаруживаем в Санто-Доминго (*Уайт*, с. 32), Кочити (*Пирсоне*, в книге Дюма-ре, с. 182), Лагуне (*Боас*, т. I, с. 283) и Сиа (*Стивенсон*, с. 73) за следующими исключениями: медведь — это животное для запада, а барсук - для юга во всех вышеупомянутых пуэбло, за исключением Санта-Аны. Однако «в истории [Лагуны] о происхождении охотничьих обычаев... шохону [ягуара] посылают на запад, а дикую кошку - на юг...» (*Боас*, с. 283). Одним из наших информаторов Санта-Аны по этому вопросу был человек, который рассказал легенду о Готсе и жертвенных животных. А если так, то представляется в высшей степени вероятным, что здесь имеются две модели ассоциаций «животное—сторона света»: одна — обычная, а другая - имеющая особую связь с охотой.

³⁴ У нас слишком мало сведений о Говаваиме. В Санто-Доминго говорят, что это—дом «на юге», где живут особого типа существа, которых представляют в масках (*White*, op.cit. P. 97, 114—120). В существующем у кочити мифе о возникновении Говаваима является расположенным на юге конечным пунктом миграции людей (*Benedict*, 906

«Tales of Cochiti». P. 249-250). Коваваиму - это существующее у хопи названием этого места (*Stephen*, «Hopi Journal». P. 1159).

³⁵ Поверье о том, что мертвые становятся качинами, распространено среди индейцев-пуэбло почти повсеместно (Ср.: *White*, «Santo Domingo». P. 198-199).

³⁶ Информатор-акома сказал, что термин «майяньи» включает в себя «солнце, луну, звезды, тучи, Масеви и Ойойеви, приносящих дождь духов всех сторон света, качин и т.д.». В их число он включил даже и аэропланы и сказал, что, когда, в стране пуэбло была проложена первая железная дорога, люди считали, что локомотивы - это майяньи. «Все, чего мы не знаем, — это майяньи», — заключил он (*White*, «New Material on Acoma»).

³⁷ Некоторые изображения в Кочити называют «коперштайна» (*Дюма-ре*, с. 199). В другом контексте коперштайна, судя по всему, тождественно Иатику, матери индейцев: «Коперштайна живет в Шипапу... Касик... это представитель коперштайна» (*Дюма-ре*, с. 209). Стивенсон говорит, что копиштайна — это одна из тех трех категорий, в состав которых входят создания Суссистиннако; она включает в себя «тучу, молнию, гром, людей радуги и все проявления животной жизни» за исключением человеческих существ, Кошаре, Квирайны и качин («The Sia». P. 32—33). В книге «The Zuni Indians» Стивенсон говорит, что копиштайна «производит молнию» (P. 110—149). В Акоме копиштайна персонифицированы людьми в масках. (*White*, «The Acoma Indians». P. 86-88; *Boas*, «Keresan Texts», I. P. 201.) Сведений о персонификациях копиштайна в других пуэбло у нас нет. Это понятие обсуждается в книгах: *White*, «Santo Domingo». P. 169-170; *Boas*, op. cit., Vol. I. P. 284.

³⁸ Это не означает того, будто индейцы испытывают глубокий интерес к вопросу о происхождении или что они обладают «историческим мышлением»; это не так. Эти мифы о возникновении мы приводим с двойной целью: 1. Дать объяснение их обычаям, объяснить причину их существования. 2. Показать, какие существуют оправдания, сакральные оправдания того, чтобы они всегда исполнялись.

³⁹ По вопросу о мифах о происхождении см.: *Forde*, «A Creation Myth from Acoma»; *Stevenson*, «The Sia». P. 26—41; *Boas*, «Keresan Texts», Vol. I. P. 1—11; *White*, «The Acoma Indians». P. 142-148; *Gunn*, «Schat-Chen». P. 109-111; *Benedict*, «Tales of the Cochiti Indians». P. 249—50, а также большой рассказ об Акоме в изложении М.В.Стирлинга.

⁴⁰ Которые в результате этого приобрели то значение, которое было увековечено в культуре народа. Так, например, люди поднимались по ели и пихте; «именно поэтому теперь во время

танцев они пользуются веточками этих деревьев». Иногда молитвенные
907

палочки изготавливают из ели и пихты, а иногда на них с одного конца наносят зазубрины, чтобы представлять эти деревья (см. с. 126, е и д, вкл. 13 в кн.: «The Acoma Indians»).

⁴¹ *Stevenson*, «The Sia». P. 39.

⁴² Этот термин, у которого нет даже и приблизительного эквивалента в европейских языках, зачастую используется в подобных этому контекстах. Это означает факт того, что человек выходит выполнить важное, но не сакральное поручение и что человек, который должен выполнить это поручение, приобретает после его выполнения честь и почет.

⁴³ Первое слово было «белый», а второе - «красный».

⁴⁴ Интересно отметить, что когда индеец-пуэбло думает о красоте природы, он представляет себе тучи.

⁴⁵ Сирам <sigam>, маленький белый боб (*Phaseolus vulgaris*).

⁴⁶ В другой связи информатор утверждал, что, строго говоря, Шипап — это место в четвертом мире под тем, из которого вышел народ; место внутри него следовало бы назвать Шипап ковайадиума <kowayadyumoc>.

⁴⁷ Во всех других известных автору этих строк кересанских рассказах говорится о том, что они двинулись к югу к Белому Дому, а не к западу. Это могло быть оговоркой.

Социальная организация

¹ *Bandelier*, «Final Report», I. P. 200.

² В 1927 г. информатор говорил, что Мануэль Пенья начал служить касиком в 1920 г. В 1934—1935 гг. один информатор сказал, что в должность касика Мануэль вступил в 1928 г., а другой - что в 1930 г.

³ Летом 1941 г. он все еще служил касиком.

⁴ Определение этому термину дать нелегко. В кересанских пуэбло он употреблялся по-разному. В существующем в Санта-Ане мифе о возникновении (с. 565) упоминаются два ткайкатси. Помощников военных жрецов в Акоме иногда называют ткайкатси (*White*, «The Acoma Indians». P. 51). В другом рассказе из Ако-мы говорится, что в Акоме имелось четверо ткайкатси (возможно, один был начальником, а трое - помощниками). У них было больше власти, чем у касика и военного вождя. Судя по всему, их главная функция заключалась в том, чтобы в изобилии добывать дикую растительную пищу и дичь, но, кроме того, они также «работали» и ради урожая (*White*, «New Material on Acoma»). В Лагуне ткайкатсе связан с охотой: «Охота является обязанностью Каййаика, ткайкатсе и трайкатсе. Они не шаманы, но представители носящих те же имена существ нижнего мира, которые являются покровителями дичи... Ткайкатсе помогал касику в его подготовке к церемонии охоты на кролика» (*Boas*, «Keresan Texts»,

908

I. P. 28-29, 71, 206, 296-297). Да и в Кочити тоже ткайкатсе, согласно Гольдфранк, связан с охотой. «Должностные лица сообщества Сикаме [членство в котором тождественно членству в сообществе Охотников] имеют то же самое название, что и сверхъестественные существа, отвечающие за охоту (Кайак Дьяйкатсе, Дрейкатсе)» (op. cit. P. 46). Однако Дюмаре говорит, что имеющиеся в Кочити ткайкатси (штраекатси) являются помощниками касика; таковых двое: один — глава сообщества Сикаме, а другой - глава сообщества Великана (op. cit. P. 197). В Сиа у касика имеются три помощника, именуемых ткайкатсе (Уайт, рукопись о Сиа; Стивенсон совсем не упоминает ткайкатсе). В Санто-Доминго у касика имеется один помощник, именуемый ткайкатсе, или уйтсека <uitcek'a> (лук), (*White*, «Santo Domingo». P. 37). Имеются сведения о ткайкатсе и в Сан-Фелипе. Говоря о кересах вообще, Банделье отмечает, что ткайкатсе [шайкатзе] является помощником касика («Final Report», I. P. 278; «The Delight Makers». P. 228).

За исключением данных из Акомы понятие ткайкатсе, судя по всему, сконцентрировало в себе две вещи: 1) должностные лица, имеющие отношение к культуре охоты; 2) помощники касика.

⁵ Это тоже трудный термин. В существующем в Санта-Ане мифе о возникновении (с. 565) говорится о должностном лице, именуемом тиамуньи, или наийа ткайкатсе. Про него говорили, что он «был выше касика». Он начал выходить вместе с людьми, но вернулся назад. В Акоме говорили, что касика можно назвать тиамуньи (*White*, «New Material on Acoma»). В другом рассказе из Акомы утверждается, что тиамуньи был мужем Иатику (матери индейцев) и что теперь он представлен ткаййаньи Калины (рукопись Стерлинга об Акоме). Согласно Боасу, тиамуньи означает «лидер» («Keresan Texts», I. P. 288). В Сиа, согласно Стивенсон, тиамуньи означает «главный правитель» (op. cit. P. 40). Это название приложимо к касику, представляющему мать, Утсет (ibid. P. 16,40). Кроме того, Уайт сообщает, что касика в Сиа называют тиамуньи (рукопись о Сиа). Касика в Санто-Доминго «иногда» называют тиамуньи (*White*, op. cit. P. 35).

⁶ В Санто-Доминго у касика имеется корзина, полная глиняных фигурок, представляющих хано сикти (народ) пуэбло. «Он о них заботится» (*White*, op. cit. P. 35).

Касика считают матерью и отцом народа (Ср.: *White*, «Santo Domingo». P. 35. См. также: *Dumarest*. P.

197; *Benedict*, «Tales of Cochiti». P. 249; *Boas*, «Keresan Texts», II. P. 93, стр. 15; *Stevenson*, «The Sia». P. 17, 40, 64).

⁷ «Он должен поститься и молиться за всех, за весь мир...» (Дюмаре. P. 197). См. также: *Bandelier*, «Final Report», I. P. 278; *White*, «Santo Domingo». P. 35.

909

⁸ *White*, «The Acoma Indians». P. 42—43. *Ibid.* P. 91.

¹⁰ Как правило, у кересов принадлежащие касику поля обрабатывают для него под руководством военного вождя. Сведения о положении в Акоме можно почерпнуть в книгах: *White*, «The Acoma Indians». P. 42, и «New Material on Acoma»; «Santo Domingo», *White*, *op. cit.* P. 35; «San Felipe», *White*, *op. cit.* P. 14; для Cochiti, см. *Gold/rank*. P. 40, 93-94, и *Dumarest*. P. 197; «Laguna», *Boas*, «Keresan Texts», I. P. 288.

¹¹ Это также является повсеместно распространенным среди кересов обычаем: *Boas*, «Keresan Texts», I. P. 288 (для Лагуны); *White*, «Santo Domingo». P. 144—145; *White*, «San Felipe». P. 55—56; *Parsons*, «Notes on Acoma and Laguna». P. 173; *Gold/rank*. P. 91 (для Кочити).

¹² Мы должны быть уверены, что он ничего не упустит! «Повторяющиеся действия... всякий раз рассказываются в деталях. Когда с несколькими людьми совершается одно и то же событие, о нем всякий раз рассказывают то же самое в деталях. В этом легенды Лагуны похожи почти на все первобытные повествования», - говорит Боас («Keresan Texts», I. P. 217), комментируя эти отличительные особенности фольклора Лагуны. Однако это свойство не ограничивается только фольклором; оно присуще и многим аспектам церемониальной жизни как кересов, так и многих других народов.

¹³ Это всего лишь фигура речи. На самом деле военный вождь не посещает всех домов; «он просто это подразумевает», как это метко сказал информатор.

¹⁴ Здесь нельзя не вспомнить того, что глава «правительства» у ацтеков избирался группой из четырех мужчин (Ср.: *Bandelier*, «On the Social Organization and Mode of Government of the Ancient Mexicans». P. 689-690).

¹⁵ Слово «тсатиау» <Tsa'-t^y'au> Боас переводит как «страна» («Keresan Texts», II. P. 73, строка 14).

¹⁶ В 1889 г. Банделье писал: «Хотя еще со времен подавления навахо пуэбло жили в мире, теоретически война все еще остается их главной обязанностью и занятием, а военная организация бережно сохраняется» («Final Report», I. P. 285).

¹⁷ Ср.: *White*, «Santo Domingo». P. 38.

¹⁹ Это справедливо по отношению ко всем кересанским пуэбло.

²⁰ Ср.: «Report of Commissioner of Indian Affairs for 1858». P. 200; то же самое - за 1864. P. 190; *Stevenson*, «The Sia». P. 25; *White*, «Santo Domingo». P. 41—42; *Parsons*, «Taos Pueblo». P. 72.

²¹ Может быть, эта формулировка и неправильна. Автор этих строк видел обе трости губернатора, но надпись воспроизводится по памяти.

²² Если дела других индейцев с жителями Санта-Аны имеют

910

отношение к местным обычаям или религии, то с губернатором советоваться не следует, а в противном случае это, вероятно, делать нужно.

²³ Производились исследования с целью выяснить, станет ли заместитель губернатора губернатором в случае смерти последнего. Информаторы говорили, что на их памяти такой ситуаций не возникало, но они «предполагают, что станет».

²⁴ Большинство информаторов говорили, что их четверо, но один сказал, что пятеро, и назвал их имена.

²⁵ «Изначально фискалы были прислужниками священника...» (*Dumarest*, *Op. cit.* P. 202).

²⁶ Имеется совсем немного сравнительных данных о кахере (по крайней мере, о должностном лице, носящем это название). Автор этих строк раньше встречал этот термин только однажды, в работе доктор Парсонс «Notes on Acoma and Laguna». P. 163, 171 (для Акомы). Доктор Парсонс называет его «церковным барабанщиком». Это должностное лицо имеется в Санто-Доминго (*Yaïm*, с. 156, 159) и, вероятно, в других пуэбло, но о них мало что известно. Вероятно, их считали слишком незначительными, чтобы посвящать им исследования.

²⁷ Автору этих строк не известно ни одного такого случая, когда бы в барабан индейцев-пуэбло били двумя палочками. Барабан кахеры безусловно является по своему характеру неиндейским.

²⁸ Кахера действует во время обряда «выхвати петуха» в Санто-Доминго (*Yaïm*, с. 156).

²⁹ По всей вероятности, говатканьи посылают к новым военным вождям, «капитанов» — к губернаторам, а младших фискалов — к главному фискалу и его заместителю.

³⁰ Та же самая ситуация имеет место и в Акоме. «Иногда человек, назначенный военным вождем, сетует, услышав о назначении, и пытается увильнуть, но, разумеется, никому этого не позволят» (*White*, «The Acoma Indians». P. 60—61).

³¹ В этом случае речи всех должностных лиц являются формальными.

³² Танцоры не танцуют специально для «хозяина канавы» и его заместителя, но эти должностные лица присоединяются к другим на хотканитсе и в ней.

³³ Парсонс сообщает, что в Санта-Ане имеются сообщества Кремня, Огня, Орла, Шиванны и две разновидности сообщества Шики («Notes on Isleta, Santa Ana, and Acoma». P. 65).

³⁴ За исключением Акомы (*White*, «A Comparative Study of Keresan Medicine Societies». P. 604).

³⁵ Сообщества Сикаме и Квирайны тесно связаны друг с другом в Санто-Доминго (*Uaiim*, с. 54), в Сан-Фелипе (*Uaiim*, с. 18,41) и в Кочити (*Голдфранк*, с. 43). В Лагуне, согласно Боасу, отношение между

911

ними неясно («Keresan Texts», I, P. 293). Информаторы-сия Уайта заявляли, что эти общества весьма различны (рукопись о Сиа).

³⁶ Отец Мануэля Пеньи, Окаитива (Солнце), раньше был наваи сообщества Сикаме Квиника-Хакавы. Он умер около 1912 г., и его сменил человек, имя которого установить не удалось. Этот человек умер около 1916 г., и ему на смену пришел Фелипе Монтойя.

³⁷ Про Мануэля Пенью, «действующего касика», говорили, что он «покинул» группу Сикаме Квиника-Хакавы-Квирайны в 1934 г., «может быть, у него были нелады».

³⁸ Соблюдаемое некоторыми церемониальными группами табу на употребление в пищу американского кролика и медоноса Скалистых гор широко распространено среди пуэбло. Ср.: *Dumarest*, op. cit. P. 189; *Parsons*, «Ceremonialism at Laguna». P. 113; *Parsons*, «Census of Shiwanakwe Society of Zuni». P. 333.

³⁹ Замечания, сделанные прежде относительно связей сообщества Сикаме-Квирайны, сохраняют свою силу и здесь.

⁴⁰ Списки членов группы Кремня-Кошаири, полученные от двух информаторов, идентичны за исключением того, что относится к двум мужчинам: один информатор упомянул Романа, а не Лухана, а другой упомянул Лухана, а не Романа.

⁴¹ В Санто-Доминго (*Uaiim*, с. 60) и в Сан-Фелипе (*Uaiim*, с. 13) скальпы хранились у касика, который и в том, и в другом случае был главой сообщества Кремня.

⁴² Хотя в 1928 г. автор этих строк и зафиксировал в Санто-Доминго знахарское сообщество Медведя («Keresan Medicine Societies». P. 604), однако в результате последующих исследований этот факт подтвердить не удалось.

Стивенсон, говоря о сообществах, созданных в мифические времена, наряду со многими другими упоминает и сообщество Медведя, однако не упоминает о таком сообществе в Сиа («The Sia», p. 71). Информаторы-сия Уайта не подтверждают существования сообщества Медведя в их пуэбло (рукопись о Сиа). До сих пор никому еще не удавалось обнаружить сообщества Медведя в каком-либо кересанском пуэбло, если только мы не допустим, что такое общество существовало в Сайта-Ане. О знахарях обычно говорили как о «кохайя» (медведе), имея в виду их целительские способности, поскольку медведь - величайший из целителей. Из того, что говорилось выше, вряд ли можно заключить, что сообщество Медведя в Санта-Ане существует. Однако один информатор (в разных обстоятельствах и в разной связи) говорил о знахаре Медведя из Санта-Аны и в каждом случае называл имя человека, которого в другой связи можно идентифицировать.⁴³ Никакого перевода слова «каовата» в Санта-Ане получить не удалось. Информатор-акома сказал, что красноголовый дятел («*Colaptes cafer collaris*») в его пуэбло называется «каува-та». Хотя эти

912

термины очень похожи, я не могу утверждать, что они идентичны. Однажды информатор из Санта-Аны говорил о «красном дятле» как о каове. Эту птицу идентифицировать не удалось, но «клика» <сри-ка> - это слово, которое в нашем списке названий птиц соответствует дятлу; красноголовый дятел идентифицирован не был. Парсонс говорит о кауватшиа из Лагуны, которые тождественны ткаййаны Шахайе; они были глотателями палочек («Notes on Ceremonialism», прим. 3. P. 109). Вот и все иные известные нам случаи, когда слово, очень похожее на слово «каовата», применялось по отношению к какому-либо рода сообществу среди кересов.

⁴⁴ Никакого перевода этого термина получить не удалось. Информатор-акома полагал, что он означает «хорошее сильное сердце» (*White*, «New Material»); человек из Санто-Доминго полагал, что он значит «слишком много есть» (*White*, op. cit. P. 67). Сообщество Ка-пины было зафиксировано в Сиа (*Стивенсон*, с. 39, 40, 69, 78; рукопись Уайта), в Санто-Доминго (*White*, loc. cit), в Акоме (*White*, op. cit. P. 42,48-49,107, прим. 15, p. 117) и в Лагуне (*Parsons*, «Notes on Ceremonialism». P. 118; *Boas*, «Keresan Texts», I, P. 64—67, 291). Доктор Парсонс полагает, что сообщество Калины у кересов исторически

связано с существовавшими у холи братствами Змеи-Антилопы («Early Relations between Hopi and Keres». P. 556).

⁴⁵ Иногда человеку «начинает сниться» общество, а потом он принимает решение в него вступить. Такие случаи были зафиксированы в Сиа (*Стивенсон*, с. 86), Санто-Доминго (*Yaïm*, с. 63) и Сан-Фелипе (*Yaïm*, с. 18).

⁴⁶ Судя по всему, кересы опасаются, что их знахарские сообщества могут исчезнуть, и они жаждут приобретать новых членов. Свидетельством этого является заманивание (См.: *White*, «Santo Domingo». P. 63).

⁴⁷ Почти наверняка в это время женщина из семьи должна будет обойти пуэбло, формально оповещая об этом событии каждое домохозяйство; такова модель, которая в этой связи будет рассмотрена позже. (См. также рассказ о преемственности должностей касика-говийе.)

⁴⁸ Стоит напомнить, что такую же процедуру исполняют при введении в должность нового касика и при выборах нового говийе.

⁴⁹ В наших заметках не конкретизируется, ест ли в это время кандидат или нет.

⁵⁰ В Санто-Доминго (*Yaïm*, с. 130) и в Сан-Фелипе (*Yaïm*, с. 50) окончательная церемония инициации является полностью или отчасти публичной.

⁵¹ Ср.: *White*, «Santo Domingo». P. 130-131; *White*, «San Felipe». P. 50.

⁵² «Они [двое шаманов, носящих на каждой руке шкуры передних лап медведя] время от времени его сильно колотили, а потом сбили его с ног... так что ему уже не страшны колдуны» (*White*, «Santo Domingo». P. 130). Та же самая практика существует и в Сан-Фелипе (*Yaïm*. P. 50).

⁵³ «Вступление в знахарское сообщество... это частное дело» (*White*, «Santo Domingo». P. 63). Это утверждение может быть истинным постольку, поскольку оно касается индивида. Однако это не вся правда; оно сбивает с толку.

⁵⁴ В Сан-Фелипе Масеви ставят в известность, когда человек принимает решение вступить в знахарское общество (*Yaïm*, с. 49). В Санто-Доминго Масеви священнодействует во время заключительной церемонии инициации (*Yaïm*, с. 131).

⁵⁵ В Сан-Фелипе Масеви оповещают до того, как сообщество начнет лечить человека (*Yaïm*, с. 46). То же самое имеет место и в Санто-Доминго: «Там находится Масеви. В некоторой степени он "несет ответственность"» (*Yaïm*, с. 124).

⁵⁶ Согласно информаторам-сия, используемое в этой связи слово «тсивикаме» <tsi-wi-kame> — то же самое, что и используемое по отношению к попавшимся в ловушку животным; стальная ловушка, например, называется «викаме» <wi-kame> (*Yaïm*, рукопись о Сиа).

⁵⁷ Ср. зуньи (*Kmeber*, «Zuni Kin and Clan», p. 157), индейцев-акома (*White*, op. tit. P. 111-112), жителей Сан-Фелипе (*White*. P. 18), Санто-Доминго (*White*. P. 131-32), Кочити (*Goldfrank*. P. 52-53), и Сиа (*Yaïm*, рукопись), среди тева (*Parsons*, «Social organization of the Tewa», p. 128-129) и хоппи (*Parsons*, «Hopi and Zuni Ceremonialism», p. 10).

⁵⁸ В мифах духи начинают задавать вопросы о вещах, которые они должны получить, еще до того, как выполнить просьбу. Но зачастую они используют слова, которые невозможно понять (по крайней мере, сначала). В кн.: *White*, «The Acoma Indians». P. 153, Масеви и Ойойеви обращаются с просьбой к Иатик; в кн. *Boas*, «Keresan Texts», I. P. 10, с просьбой обращается сама Иатик.

⁵⁹ «Люди, возглавляющие... шаманские общества, называются хонаваййаити <ho-nawaait^{vi}>» (*Boas*, «Keresan Texts», I. P. 293). Стивенсон называет их хонааите <ho'naaite> («The Sia». P. 72).

⁶⁰ Когда человек вступает в сообщество, он «рождается заново»; его возраст начинают считать со времени этого «рождения».

⁶¹ См. главу о священных принадлежностях и обряде.

⁶² В 1928 г., после относительно недолгого изучения кересов, я писал: «...Главной функцией [знахарских обществ] является лечение болезней» («Comparative Study of Keresan Medicine Societies». P. 604; см. также P. 617—619). Другие исследователи пуэбло иногда придерживались такого же мнения. Но теперь я уверен, что это утверждение не подтверждается. У знахарских обществ имеется множество важных церемоний, целью которых является приносить дождь, следить за солнцем, за временами года и за погодой. По своему характеру эти церемонии являются общинными; все

914

врачебные церемонии за исключением общинного очищения пуэбло являются в первую очередь частными делами. Вопрос с главной функции знахарских обществ автор этих строк обсуждал с несколькими хорошими кересанскими информаторами, которые не колеблясь поставили на первое место вызывание дождя (контроль за солнцем и т.д.), а врачевание болезней - на второе.

⁶³ Напоминаем, что сообщество Кремня, угасшее в Санта-Ане, было, согласно информаторам, восстановлено сообществом Кремня из Сан-Фелипе.

⁶⁴ Ср.: Sia (op.cit. P. 33, 71); Boas, «Keresan Texts», I, p. 292; а также: *Bandelier*, «The Delight Makers». P. 33—34.

⁶⁵ «После того, как Кошаири и Кверрана ушли, Утсет учредила два сообщества, носящие их имена... Их представителям... полагалось в точности воспроизводить тех, кто существовал изначально» (*Stevenson*, op. cit. P. 71).

⁶⁶ Кошаири «действует в качестве посредника между солнцем и качинами... он товарищ... солнца... посредник между живущими на земле людьми и солнцем...» (*Stevenson*, «The Sia». P. 33). Дюмаре «связывает Кошаре с солнцем, а Квирану — с луной...» («Les Indiens du Nouvean-Mexique». P. 17), согласно Парсонс (*Dumarest*, «Notes on Cochiti», прим. 1 на p. 193).

⁶⁷ Разделение Квирайны на две группы среди кересов имеет место только в Сайта-Ане. Этот дуализм следует несомненно отождествить с разделением внутри Сикаме.

⁶⁸ «Никто не знает, что происходит, когда проводят инициацию Кошаре» (*White*, «San Felipe». P. 18). Однако это, как нам известно, может означать только то, что информатор не хочет говорить. См. также: «The Pueblo of Santo Domingo». P. 57.

⁶⁹ Кошаири и Квирайна носят маски в Санто-Доминго (*Vaïm*, с. 55, 57; рис. 6, 8. P. 56) и в Сан-Фелипе (*Vaïm*. P. 29).

⁷⁰ Он также является членом сообщества Кошаири.

⁷¹ «Если кто-нибудь - даже и ребенок - подойдет слишком близко, то его поймают в ловушку и заставят вступить в сообщество Кошаре» (*White*, «San Felipe». P. 18).

⁷² Неясно, служат ли кокгаины, или привратники, только для Кошаири и Квирайны или для групп Кошаири-Кремня, Квирайны-Си-каме. Однако мы понимаем это так, что кокгаины являются привратниками только для собраний Кошари к Квирайны и не охраняют их соответствующих «коллег» из сообществ Кремня и Сикаме.

⁷³ Стивенсон описывает «церемониал дождя» для сообщества Квирайны в Сиа, который мы назвали бы «уединением» (op. cit. P. 113—116). В книге «The Delight Makers» Банделье описывает, как сообщество Кошаре постится четыре дня и четыре ночи летом «для того, чтобы урожай получил необходимую для созревания влагу» (с. 46).

915

⁷⁴ Другие иллюстрации можно найти в книгах: *White*, «Santo Domingo», вкладки III и V; *White*, «San Felipe», рис. 2; *Stevenson*, «The Sia», вкладка X.

⁷⁵ Стивенсон говорит, что члены сообщества Квирайны в Сиа «половину тела раскрашивают в желтый цвет, а половину - в белый с черными полумесяцами» (с. 71; см. ее рисунок члена сообщества Квирайны, вкл. XV).

⁷⁶ Эта птица обладает среди пуэбло широко распространенными церемониальными ассоциациями. Перья из ее крыльев в качестве эмблемы Квирайны носят в Санто-Доминго (*Vaïm*, с. 204), Сан-Фелипе (*Vaïm*, с. 63) и в Лагуне (*Parsons*, «Ceremonialism at Laguna», прим. 1 на с. 108). Дюмаре демонстрирует перья воробьиной пустельги на маске Квирайны из Кочити (рис. 26, с. 190). Стивенсон говорила, что перья воробьиной пустельги висели на алтаре сообщества Квирайны в Сиа (с. 113—114; вкл. XXIX).

⁷⁷ Сообщество Каййайка использовало дом, помеченный на схеме пуэбло буквой К, однако наваи Каййайка «затял тяжбу с женщиной (неидентифицированной), которой этот дом принадлежал, и она заставила их съехать, так что он (наваи) в настоящее время приспособил свой собственный дом (K₂) под штаб-квартиру сообщества».

⁷⁸ Говорили, что у Каййайков имеется айтсин (алтарь из планок), но «они пользуются им только тогда, когда совершают инициации». Вероятно, у них также имеется немало сакральных фигурок (включая и фигурку горного льва, одного из величайших охотников).

⁷⁹ Мисс Денсмор представила описание инициации сообщества Каййайка в Санто-Доминго («Music of Santo Domingo». P. 134-143), а у Уайта имеется описание этой инициации в Сиа (рукопись).

⁸⁰ И тем не менее стоит заметить, что члены сообщества Охотников в Зуны «не могут быть возведены в достоинство жрецов, поскольку они уже являются воинами» (*Bunzel*, «Introduction to Zuni Ceremonialism». P. 528).

⁸¹ См.: *Dumarest*. P. 199.

⁸² Ср.: *Stevenson*, «The Sia». P. 86; *White*, «Santo Domingo». P. 63; *White*, «San Felipe». P. 18.

⁸³ «Чтобы получить йаньи», как сказали бы об этом индейцы.

⁸⁴ Человек из Сиа заявил, что он наверняка бы умер, если бы после того, как ему начали сниться змеи, он не вступил бы в сообщество Змеи (*Стивенсон*, с. 86).

⁸⁵ Один информатор утверждал, что во время церемонии инициации маску дают каждому. Другой же сказал, что человека могут принять в организацию качин, что он может пройти значительную часть ритуалов церемонии инициации, но при этом полноправным качина-танцором он не станет до тех пор, пока его не допустят участвовать в маскированном танце, когда ему и дадут его маску.
916

⁸⁶ Сведений о том, что маски качин принадлежат индивидам (или находятся у них на хранении), не из какого другого кересанского пуэбло не поступало (хотя в Зуны такой обычай и существует).

⁸⁷ Все даты рождения являются только приблизительными.

⁸⁸ Один информатор заявил, что этот человек является членом качин группы Оленя.

⁸⁹ Это слово (перевода нет) не следует смешивать со словом «вайока», «утка».

⁹¹ Один информатор сказал, что эти люди принадлежат к группе качин Тсайаитиуви.

⁹¹ Один информатор назвал его «Букава» <Vi>kawa> (западная точка).

⁹² Один информатор назвал эту группу словом «Хахабо» (перевода нет).

⁹³ Ср.: *White*, «Santo Domingo». P. 96, 105-106.

⁹⁴ Один индеец-акома, несколько лет живший в Санта-Ане, однажды, когда мы говорили о Санта-Ане, но не касались этого конкретного вопроса, сказал автору этих строк, что во время танцев качин женщины в Санта-Ане носят маски.

⁹⁵ *White*, «The Acoma Indians». P. 70. В рассказе Стерлинга говорится о том, что девушки проходят инициацию, но ничего не сообщается о том, чтобы они носили маски качин.

⁹⁶ «The Sia». P. 116. Однако то, что она говорит об участии женщин в организации качин, не совсем ясно. Она говорит, что «становиться членами этого сообщества обязательно для всех молодых людей... сначала в результате подневольной, а позже - добровольной инициации. Женщины иногда, хотя и редко, вступают в это общество» (с. 116). Это можно понять так, что для участия в маскированных танцах избирают совсем немного женщин. Вышеупомянутый человек из Акомы говорил автору этих строк, что женщины-сиа (по крайней мере некоторые) во время танцев качин носят маски.

⁹⁷ *Parsons*, «The Pueblo of Jemes». P. 73-74.

⁹⁸ *White*, op. cit. P. 27, 35.

⁹⁹ *White*, op. cit. P. 49, 83, 96-97, 101, 104.

¹⁰⁰ *Dumarest*, op. cit. P. 174-175.

¹⁰¹ *Stevenson*, «The Zuni Indians». P. 65; *Bunzel*, «Zuni Katchinas», p. 874-875.

¹⁰² *White*, «The Pueblo of San Felipe». P. 35-40; особенно p. 38-39.

¹⁰³ Хотя и являясь публичными и общинными, кивы имеют, так сказать, отчетливо выраженный мужской характер. Каста-неда, сообщая о Тигуэксе в 1540 г., говорил: «Дома принадлежат женщинам, а estufas <кивы> - мужчинам...» (*Winship*, «The Coronado Expedition». P. 521). Среди некоторых кересов принадлежность женщины к киве зависит от принадлежности к ней мужчины — ее отца или ее мужа.

917

«

¹⁰⁴ это утверждение было подтверждено опросом о принадлежности к кивам нескольких произвольно избранных человек, принадлежность которых к кланам была известна. В большинстве случаев вышеизложенное обобщение было подтверждено. Однако здесь имеется и несколько расхождений, объяснить которые не удалось.

¹⁰⁵ Согласно Банделье, «все обитатели пуэбло, объединенные родством [кланами], принадлежат к одной или другой estufa <киве>, причем одна группа родства принадлежит к киве Тыквы, а другая - к киве Бирюзы» («Report of investigations in New Mexico in 1882». P. 21). См. также: «Final Report» I. P. 301.

¹⁰⁶ *White*, «Santo Domingo». P. 48; *White*, «San Felipe». P. 27; *Gold/rank*, «Cochiti». P. 47; *White*, «Acoma Indians». P. 71.

¹⁰⁷ В Акоме «мадаикотитк» <maoai kotit> означает «люди винограда» (*White*, «The Acoma Indians». P. 72).

we Qrojit заметить, что кланы, представленные этими барабанщиками, принадлежат к киве Тыквы.

¹⁰⁹ Говорят, что Хосе Рей Ибо принадлежит к клану Орла и, в качестве такового должен был принадлежать к киве Тыквы. Если это так, то тогда необъясним тот факт, что, будучи барабанщиком, он принадлежит к кива-группе Бирюзы. Наш информатор утверждал, что он «принадлежал к киве Бирюзы».

¹¹⁰ Ср.: *White*, «Santo Domingo». P. 167-168; «San Felipe». P. 27. В Акоме «сикти» означает «всякий обычный человек», т.е. всякий, кто не является ни жрецом, ни знахарем, ни должностным лицом. Человек, пока он носит маску качины, не является сикти; в это время он - сикти ткайяны (*White*, «New Material»).

¹¹¹ Говорили, что у касика Санто-Доминго имеется корзина, полная глиняных фигурок, которые представляют хано сикти; «он о них заботится». (*White*, op. cit. P. 35)

¹¹² Тотемизм не является характерной чертой кланов пуэбло. См.: *Stevenson*, «The Sia». P. 67; *Kneber*, «Zuni Kin and Clan». P. 48; *Lowie*, «Hopi Clans». P. 337-338; *Parsons*, «Laguna Genealogies». P. 212-213.

¹¹³ *Bloom*, «Bourke on the Southwest». P. 217. Бурк также приводит списки кланов в Сайта-Ане в кн.: «Gentile organization of the Apaches». P. 116.

¹¹⁴ Pueblo Indian Clans.

¹¹⁵ Isleta, Santa Ana, and Acoma. P. 64.

¹¹⁶ Loc. cit.

¹¹⁷ Из Хемеса.

¹¹⁸ Из Акомы.

¹¹⁹ Из Сан-Фелипе.

¹²⁰ В 1896 г. Ходж не вносил клан Огня в список кланов в Хе-месе, но привел клан Солнца, пометив его вопросительным знаком. Парсонс отмечает в Хемесе клан Солнца, но не клан

918

Огня («The Pueblo of Jemez». P. 25). И тем не менее в Хемесе имеется сообщество Огня.

¹²¹ В Санто-Доминго *Rattus norvegicus* идентифицируется как «сийана» (*White*, op. cit. P. 202).

¹²² Генеалогическая связь с Исабель двух человек из двенадцати установлена не окончательно; это — Рита Армихо, жена Сантьяго Тенорио, и ее маленький сын Бернардино. Однако здесь имеется многочисленная семья Армихо - детей Лусинды и Рафаэля Армихо, которые принадлежат к клану Воды (Лусинда — дочь Исабель), и представляется вероятным, что Рита Армихо тесно с ними связана (может быть, она является дочерью Лусинды).

¹²³ О клане Воды в Сан-Фелипе сообщали Ходж (статья «Сан-Фелипе» в: «Handbook of American Indians») и Уайт (op. cit. P. 21).

¹²⁴ Слово «йактка» Боас переводит как «розовые бобы» («Keresan Texts» I. P. 294). Информатор из Сан-Фелипе сказал, что это - «бобы всех разновидностей» (*White*, op. cit. P. 24). Ходж слово «йашчка» переводит как «коралловый боб» («Pueblo Indian Clans». P. 349; см. также статью «Yascha», в кн. «Handbook of American Indians»), и говорит, что это — название клана в Сан-Фелипе. Согласно Уайту, группа Йашчи в Сан-Фелипе является танцевальной группой качин, а не кланом (op. cit. P. 24, 27). Известно о наличии клана Йактки в Санто-Доминго (*White*, op. cit. P. 71).

¹²⁵ «[В Сайта-Ане] имеется один человек из клана Барсука», -сообщает доктор Парсонс и продолжает: «Его мать - из Зуньи» («Notes on Isleta, Santa Ana, and Acoma». P. 64).

¹²⁶ В Кочити, согласно Голдфранк, новоприбывшие «все равно должны пройти церемонию приема» даже и в том случае, если их собственные кланы представлены в Кочити (op. cit. P. 50). ¹²⁸ Человеку из Санто-Доминго не позволили бы привезти в его пуэбло невесту из Таоса, потому что «у них в Таосе нет шиван, и ей пришлось бы узнавать о них в Санто-Доминго и она бы о них рассказала» (*White*, «Santo Domingo». P. 83).

¹²⁸ Голдфранк говорит, что «несколько урожденных мексиканцев, заключивших браки с индейцами», были приняты в кланы в Кочити, но она не утверждает, что кто-либо из них был мужчиной (loc. cit.).

¹²⁹ Говорят что человек может избрать супружескую чету, чтобы они были его «родителями», а затем выбрать клан одного из них в качестве того клана, к которому он присоединится. Или же он может избрать одинокую женщину (вдову или ту, которая никогда не была замужем) в качестве той, которой и предстоит стать его «матерью». В этом случае или одинокая женщина будет выполнять роль и «матери», и «отца» для своего нового «ребенка», или же ее близкий родственник мужского пола будет служить «отцом». Таково утверждение информатора относительно теории, но нам не удалось выяснить, как обстоит дело в конкретных случаях.

919

В разговоре с информатором было невозможно выяснить, что именно избирает человек, выбирая «родителя», — то ли индивида, то ли клан, к которому он принадлежит, то есть то ли он сначала принимает решение по поводу клана, а затем избирает того человека в этом клане, который ему понравится, то ли он избирает кого-либо в качестве индивида, которому предстоит быть его «родителем», а потом принимает его (или ее) клан как нечто самой разумеющееся. Очевидно, что человек может поступить или тем, или иным образом. Но что именно происходило в конкретных случаях, установить не удалось.

¹³⁰ «...Обычно именно женщины желают вступить в новый клан».

¹³¹ Как уже говорилось выше, это следует понимать так, что принимающий клан должен быть тем, к

которому принадлежат «отец» или «мать». Во время обряда приема в клан в любом случае первой моет голову «ребенка» именно церемониальная «мать». Однако если принимающий клан является тем, к которому принадлежат церемониальный отец, то тогда, разумеется, впоследствии голову «ребенка» вымоют женщины из его клана.

¹³² В 1920 г. доктор Парсонс сообщала, что самым большим является клан Голубя, а за ним следует клан Индейки («Notes on Isleta Santa Ana, and Acoma». P. 64).

¹³³ У клана в Акоме и Лагуне имеется множество церемониальных функций. У восточных кересов (т.е. во всех других кере-санских пуэбло) кланы фактически не имеют церемониальных функций. (См.: *White*, «The Acoma Indians». P. 39; *Parsons*, «Laguna Genealogies». P. 207-208, 215-224; *White*, «Santo Domingo». P. 72; *White*, «San Felipe». P. 21; *Stevenson*, «The Sia». P. 12, 19, 27-28; *Gold/rank*, «Cochiti». P. 9-10.)

¹³⁴ Разграничение, проведенное в предыдущем примечании относительно церемоний, вполне приложимо и к отношению между кланами и должностями: клан связан с должностью на западе, а не на востоке.

¹³⁵ Ср.: «Clan heads or elders», в кн.: *Parsons*, «Laguna Genealogies». P. 212-214.

¹³⁶ По вопросу о родстве у кересов см.: *Morgan*, «Systems of Consanguinity»; *Parsons*, «Laguna Genealogies»; *Parsons*, «The Kinship Nomenclature of the Pueblo Indians»; *Gold/rank*, «Cochiti». P. 18-24, 121-128; *Kroeber*, «Zuni Kin and Clan». P. 83-88; *White*, «The Acoma Indians». P. 40; *White*, «New Material on Acoma».

¹³⁷ «Санайктиу» и «ому», судя по всему, соответствует (по крайней мере примерно) «отцу» и «папе» в нашем обществе.

¹³⁸ Данные о кочити помещены в книге Голдфранк (с. 19), а данные о Сан-Фелипе и Санто-Доминго находятся в неопубликованных заметках автора этих строк. Данные о всех «трех» пуэбло см. в кн.: *Parsons*, «Kinship Nomenclature of the Pueblo Indians».

¹³⁹ Стоило бы подчеркнуть тот факт, что эти термины состав-

920

ляют две модели, а не просто являются разными обозначениями. Если информатор брата матери называет «дядей», то он всегда будет называть его детей «сыном» и «дочерью» и никогда - «братом» и «сестрой». Если информатор называет брата матери «отцом», то его детей он всегда будет называть «братом» и «сестрой», и никогда — «сыном» и «дочерью».

¹⁴⁰ То же самое словоупотребление имеет место в Акоме и Лагуне (*Parsons*, «Laguna Genealogies». P. 148-149, для Лагуны; с. 200, for Acoma; *White*, «New Material on Acoma»). В этом вопросе наши данные о Санто-Доминго, Сан-Фелипе и Кочити неполны и неадекватны, но создается такое впечатление, что термины для обозначения деда и бабки используются для обозначения прадеда и прабабки (*Parsons*, «Kinship Nomenclature of the Pueblo Indians», табл.1), что является еще одним примером большей консервативности Акомы, Лагуны и Санта-Аны.

¹⁴¹ Именно Боас, согласно Голдфранк («Cochiti». P. 23-24), обнаружил значение префиксов *Biya* and *wat'*.

¹⁴² Ср. список возрастных и половых терминов в Лагуне, предложенный доктором Парсонс («Genealogies». P. 160-162); список Стивенсон для Сиа находится в рукописи № 503 Бюро американской этнологии.

¹⁴³ Банделье заявляет, что эти термины были образованы от испанских слов «*muchacho*» («юноша») и «*muchacha*» («девушка»), соответственно («Final Report», I. P. 262). А в книге «*The Delight Makers*», P. 188,204) при описании доиспанского кересанского сообщества для обозначения юноши он использует слово «мотатза».

¹⁴⁴ Здесь автор этих строк обнаружил это слово впервые. Оно звучит не по-кересански.

¹⁴⁵ Говорят, что «оак» <бак> означает «младенец», однако обычным словом для обозначения младенца является «ове» <ow-e>.

¹⁴⁶ Иллюстрация куклы-качины помещена в книге Дюмаре («Cochiti». P. 142, рис. 12а).

¹⁴⁷ Таков, в изложении информатора, образчик речи.

¹⁴⁸ Ср.: Дюмаре, с.141; *White*, «San Felipe», p. 60.

¹⁴⁹ Доктор Парсонс сообщает, что женившийся в Лагуне человек из Санта-Аны приказывал своим сестрам приходить в Лагуну и мыть головы его новорожденным детям («Laguna Genealogies». P. 179).

¹⁵⁰ В Санта-Ане и некоторых других пуэбло членам сообщества Сикаме не разрешают есть американских кроликов. Однако та женщина, о которой идет речь, не была членом ни сообщества Сикаме, ни, насколько это известно, какого-либо другого.

¹⁵¹ Дюмаре говорит, что «тихуа» — это «почетный титул», обозначающий мужчину (op.cit. P. 170). Именно в этом смысле он, судя по всему, и употребляется Банделье в «*The Delight Makers*» — например «Тиопе (Барсук) тива».

921

¹⁵² Ср.: *Stevenson*, «The Sia». P. 20; *Parsons*, «Laguna Genealogies». P. 178-179; *White*, «The Acoma Indians». P. 135-136.

¹⁵³ См.: *White*, op.cit.. P. 82-83; также *Stevenson*, «The Sia». P. 19-20.

¹⁵⁴ Доктор Парсонс рассказывает о человеке из Санта-Аны из туберкулезного санатория близ Лагуны, который соблазнил девушку из Лагуны и был принужден жениться на ней после того, как родился ребенок («Laguna Genealogies. P. 178, 179, 181).

¹⁵⁵ Технонимия распространена в Лагуне (*Parsons*, «Genealogies». P. 163) и Кочити (*Голдфранк*, с. 22). Имеет место она и в Таосе (*Parsons*, op.cit.. P. 36). В Зуны это «самый обычный способ именовать людей» (*Kroeber*, «Zuni Kin and Clan». P. 72). Распространена она у хопи и, возможно, среди других пуэбло, не упоминавшихся в этом примечании.

¹⁵⁶ Информатор из Санта-Доминго однажды сказал мне, что если мужчина застанет свою жену с любовником, то он может его побить, «если он разгневется».

¹⁵⁷ Примерно 65 человек из приблизительно 155 взрослых принадлежат к одному или более этих сообществ и танцевальных групп.

¹⁵⁸ рј этот термин и представление о духе-хранителе у кересов для автора этих строк внове.

¹⁵⁹ Человеку из Акомы, который считал себя христианином, приснился сон, будто он умер и предстал перед Богом. Когда Бог спросил его о «разрешении» (то есть о своего рода верительных грамотах), чтобы войти в Царство небесное, то индеец предложил Библию. Бог сказал: «Нет, это не твое разрешение. Вот твое разрешение», — и показал ему на молитвенную палочку (*White*, «The Acoma Indians». P. 32)

В Кочити и в Сиа умершие должны брать с собой молитвенные палочки в качестве пропуска, чтобы войти в страну мертвых (*Дюмаге*, с. 172; *Стивенсон*, с. 145). 160 Этд представления о Страшном суде, наказании, очищении, искуплении и перенесении души из «чистилища» (из одного из высших миров) на «небо» (в самый нижний мир) являются, как мы полагаем, безусловно производными от понятий католической церкви. Их можно найти только среди тех пуэбло, которые веками испытывали на себе испанское влияние. Но даже и при этом многие информаторы или не упоминают их, или отрицают то, что они являются индейскими. См. принадлежащее Парсонс примечание 5 на с. 172 в кн. *Дюмаге*, а также: *Boas*, «Keresan Texts», I. P. 221; *White*, «The Acoma Indians». P. 138; *Bandelier*, «The Delight Makers». P. 117.

ібі фактически у всех пуэбло преобладает представление о том, что мертвые становятся шиванами, приносящими дождь духами, или, точнее сказать, качинами, теми антропоморфными приносящими дождь существами, которые персонифи-

922

цируются в маскированных танцах. См. главу «Становятся ли мертвые качинами?» в книге Уайта «Пуэбло Санта-Доминго» (с.198-198), где собрана часть данных по этому вопросу.

¹⁶² Многие предпочитают сообщество Сикаме-Квиника потому, что для отправления души в Шипап оно требует всего трех дней вместо четырех. Это, насколько нам известно, единственный зафиксированный среди кересов случай, когда установлен трехдневный, а не четырехдневный посмертный период.

¹⁶³ В Санта-Доминго мужчин хоронят на северной, а женщин — на южной стороне кладбища (*White*, op. cit. P. 84; *Parsons*, «Notes on San Felipe and Santo Domingo». P. 494, прим. 31). В Зуны мужчин хоронят к югу, а женщин — к северу от центрального креста на кладбище (*White*, op. cit. P. 84; *Parsons*, «Notes on San Felipe and Santo Domingo». P. 494, прим. 31).

¹⁶⁴ В Санта-Доминго лица усопших (по крайней мере простых людей) не раскрашиваются (*White*, op. cit. P. 85). В Сиа лица обычных людей после их смерти не раскрашивают, а лица «должностных лиц и членов культовых сообществ» - да (*Stevenson*, op. cit. P. 144). В Кочити раскрашивают лица (только) умерших шаманов (*Goldfrank*, op. cit. P. 65). Судя по всему, в Акоме (*White*, op. cit. P. 137) и в Лагуне (*Parsons*, «Laguna Genealogies». P. 216) перед похоронами раскрашивают лица всех покойников. Лео Крейн, бывший агент по делам индейцев правительства Соединенных Штатов, описывает виденный им труп, эксгумированный из могилы в Акоме: «Лицо покойного и его шелковая рубашка были покрыты разноцветными символическими рисунками, выполненными с большим мастерством» («Desert Drams». P. 139). В более близкие нам времена информатор из Акомы говорил автору этих строк, что после смерти на лица всех мужчин наносили те же самые рисунки, что и при имянаречении, на четвертый день после рождения; лица женщин всего лишь посыпали пылью («New Material»).

¹⁶⁵ Во вскрытой могиле в Акоме, описанной Лео Крейном, агентом по делам индейцев правительства Соединенных Штатов, находились «все мыслимые вещи, которые только могли

пригодиться для далекого путешествия... свертки с едой, инструменты, оружие и [даже] коробок с безопасными спичками» («Desert Drums». P. 139).

¹⁶⁶ Приставная лестница служит очень хорошими носилками. Однако до того как в пуэбло появились лестницы, индейцы пользовались древесными стволами с нанесенными на них зазубринами. Люди появились из нижнего мира, карабкаясь по дереву как по лестнице. Душе покойного предстоит вернуться в нижний мир. Лестница очень пригодится покойному в его путешествии. Однако мы не можем сказать, имеет ли она символическое значение или нет.

923

¹⁶⁷

Говорили, что в этой церемонии не пользуются иарико (фетишами кукурузного початка). Однако ими пользуются в Кочити (*Dumare*, с. 167) и Санто-Доминго (*Uaim*, с. 86).

¹⁶⁸ По окончании этой церемонии оплакивание покойного нужно прекратить.

¹⁶⁹ Пищу для покойного в Санто-Доминго зарывают (*White*, op. cit. P. 148).

¹⁷⁰ Связки молитвенных перьев (вабаньи) и связки перьев индейки закапывают в Санто-Доминго и Кочити соответственно (*White*, op. cit. P. 148; *Dumarest*. P. 172).

Управление и социальная жизнь

¹ «Старики» — мужчины старше 40 лет.

² «Лидеры» — почти синонимично наваййатиткра.

³ Не совсем понятно, кто является «мужчиной-главой семьи»; судя по всему, всякий зрелый мужчина с женой и детьми — это омуутиткра <om'i)titcra>, мужчина — глава семьи.

⁴ Один информатор сказал, что «хозяин канавы» не может созывать совет; если дело имеет религиозную природу, то это делает Масеви, а если секулярную — то губернатор.

⁵ Которую информаторы зачастую называют «домом совета».

⁶ То, что мы скажем здесь о Санта-Ане, приложимо, разумеется, и к другим кересанским пуэбло и ко всем другим пуэбло вообще.

⁷ В Акоме говорили, что иногда человек, которого назначают военным вождем, «сетует и пытается увильнуть» (*White*, «Acoma Indians». P. 60-61).

⁸ Однако интересно отметить, что индейцы, говоря о совершаемых касиком магических ритуалах, употребляют слово «работать». Они говорят: «Он работает во благо народа» или «ради дождя». Однако поскольку по представлениям аборигенов при выращивании кукурузы магические обряды столь же необходимы и действенны, как мотыжение и полив, то использование индейцами слова «работа» для обозначения и технологической, и магической разновидности работы оправдано.

⁹ Среди знахарей имеется специализация: некоторые лечат только шоки от молнии, другие лечат лишь от змеиных укусов, а третьи лечат лишь болезни, причиненные муравьями.

¹⁰ Стоит напомнить, что в XVII в. по этому вопросу разделения между индейцами существовали, — но существовали они между пуэбло. Например, Санта-Ана и Сиа были за испанцев, а Санто-Доминго, Хемес и др. — против. В войнах 1690-х годов, последовавших после мятежа, эти партии вступили в кровавую борьбу друг с другом (см. главу «История Тамайи»).

¹¹ Его собственный рассказ о том, как он был принят в Та-майе, помещен на с. 704.

924

¹² Наличие двух групп Сикаме сами жители Санта-Аны объясняют тем, что приписывают им возникновение раздоров и раскола, имевших место в изначально существовавшей организации. Однако время этих раздоров они относят к мифическим, или легендарным, временам далекого прошлого.

¹³ Во многих случаях (на собраниях совета, во время разного рода церемоний и введения в должность должностных лиц и т. д.) жрецы, знахари и должностные лица, обращаясь к своим коллегам или народу, говорят о необходимости единства и гармонии в пуэбло. Они призывают людей сохранять единомыслие и жить как единый народ. Для организации пуэбло характерно сильное желание единства и гармонии. Однако эти увещевания могут рассматриваться и как показатель того, что и приводящие к раздорам влияния тоже сильны.

¹⁴ Нам хотелось бы подчеркнуть, что здесь мы выражаем скорее идеал пуэбло, а не то, что имеет место в действительности. На самом деле пуэбло уже не обладает полнотой: пуэбло утратил своего касика и «настоящих» Опи. Пуэбло несовершенно. В настоящее время он не самодостаточен, «поскольку многие товары он приобретает торговлей. Да его и нельзя считать по-настоящему независимым, поскольку он должен подчиняться диктату чужого правительства, и тем не менее эти четыре прилагательных характеризуют идеал пуэбло, то представление жителей Санта-Аны, которое они имеют о самих себе. Таков этот пуэбло в теории. Однако это представление не является чисто фантастическим. Если бы все соседи Санта-Аны, индейцы, мексиканцы и американцы, вдруг внезапно исчезли, были бы удалены на расстояние пяти тысяч миль, то Санта-Ана все равно продолжала бы существовать. Обитатели Санта-Аны вполне способны жить независимой самодостаточной жизнью. Я уверен, что преобладающее настроение в пуэбло таково, что они предпочли бы именно такую жизнь, -жизнь, когда пуэбло живет

сам по себе, один, когда его никто не тревожит, когда он живет в мире и по-своему.

¹⁵ Он является кокгайной (привратником, сторожем) сообщества Квинника-Квирайны, но не членом этого сообщества (см.: «Кошаира и Квирайна»).

¹⁶ За очень немногими исключениями индейские женщины-пуэбло не ездят верхом, женщины-навахо являются искусными наездницами и много времени проводят в седле.

¹⁷ См.: *Dr. Parsons*, «Men and Women», в кн.: «Pueblo Indian Religion». P. 37-45.

¹⁸ Survey of Conditions of Indians in the United States, Pt. 19, p. 9888.

¹⁹ «Несомненно, во владении Ранчито можно орошать гораздо больше земель, чем сейчас» («Report of the Pueblo Lands Board», July 19, 1927, в: «Survey of Conditions of Indians». Pt 20. P. 11004.

925

²⁰ См.: *White*, «The Acoma Indians». P. 34,42; *White*, «New Material».

²¹ В Кочити, согласно Голдфранк (op. cit. P. 29) землю выделяет губернатор.

²² Согласно Банделье, земли принадлежат только мужчинам («Final Report», I. P. 140, 161; «The Delight Makers». P. 27-28).

²³ *White*, «Acoma Indians». P. 42.

²⁴ *Boas*, «Keresan Texts», I. P. 288.

²⁵ *White*, op. cit. P. 14.

²⁶ *White*, «Santo Domingo». P. 35.

²⁷ *Dumarest*, op. cit. P. 197; *Goldfrank*, op. cit. P. 40, 93-94.

²⁸ Клан был фактором землевладения у хопи (*Beaglehole*, «Hopi Economic Life». P. 15; *Parsons*, «Pueblo Indian Religion». P. 61), но нам не известно ни одного случая кланового владения землей у восточных пуэбло.

²⁹ Ср.: *Castaneda*, в кн.: *Winship*, «The Coronado Expedition». P. 521; *Bandelier*, «Final Report», I. P. 140, 161, and «The Delight Makers». P. 26-27; *Parsons*, «Pueblo Indian Religion». P. 5, 947.

³⁰ Ср.: *Bandelier*, «The Delight Makers». P. 27; также «Final Report», I. P. 161; *Parsons*, «Pueblo Indian Religion». P. 39.

³¹ В отношении собственности можно сказать следующее: Хосе Гарсии (сыну Паулины Павлита) принадлежал двухместный «шевроле» 1928 г. выпуска, Порфирио Монтойе — «шевроле-седан» 1929 г., Хинио Мончего — Хосе Рею Ибо - «форд» 1930 г., Эмилиано Отеро - «форд» 1929 г., Иларио Санчесу - легковой «шевроле» 1927 г., Мигелю Лопесу - «шевроле» 1929 г., Ре-михио Монтойе - грузовик-пикап «шевроле» 1933 г.

³² Мы можем совершенно свободно называть его по имени, поскольку оно уже стало известно публике с его ведома и согласия. Автору исследования об Акоме (в кн.: *Curtis*, «The American Indian») он сказал, что хочет открыто давать этнологическую информацию, и даже пожелал «быть запечатленным» в качестве одного из тех, кто помогал собирать данные и способствовал тому, чтобы сведения о культуре акома были сохранены для потомков. Автор этого исследования говорит, что «он бы единственным информатором-пуэбло (за исключением хопи и зуны), с которым не было необходимо работать в уединении и дав обещание сохранять тайну» («The American Indian», Vol. 16.P. 172).

³³ Мы уже слышали об одном молодом человеке, который в пьяном виде затевал драки (с. 520), а также о драке Дороти, женщины из Хемеса, с женой Иларио Санчеса (см. с. 669).

³⁴ Люди более склонны побуждать к соответствующему поведению других, а не вести себя так. Следовательно, когда вы испытываете желание побудить кого-то другого исполнять требования обычая, то здесь вы встретите и лояльность, и консерватизм.

³⁵ Пример циркулирующих в пуэбло слухов мы приведем в конце этого раздела.

926

³⁶ Согласно Дюмаре, к лицам, обвиненным в преступлениях против сакральных обычаев, относились очень сурово (это касается и получения признаний, и наказаний (op. cit. P. 97, 201). Индейский автор книги «Autobiographic Sketch of a Pueblo Indian» рассказывает о жестокой и дикой порке, которой молодых людей из Акомы старики подвергли потому, что они «оставили путь отцов и матерей» (*White*, «New Material on Acoma»).

³⁷ Так сказал информатор. Однако представления о «несчастье» или смерти как следствии некоторых дурных поступков (например, существующие в других пуэбло представления о том, что если человек начинает танцевать танец качин без соответствующего ритуального очищения, то маска приклеется к его лицу и он не сможет ее оторвать) распространены столь повсеместно, что мы вполне можем усомниться в окончании этой истории.

³⁸ Согласно Сэмюэлю Горману - человеку, который был миссионером в Лагуне после начала американской оккупации этой территории, должностные лица пуэбло бичевали людей за «преступления» против римско-католического духовенства — иногда по воскресеньям «по сорок человек за час» («Report Commissioner of Indian Affairs for 1858. P. 200-201).

³⁹ Автор этих строк видел эту плетку. См. также: *Parsons*, «Fiesta al Sant' Ana». P. 179.

⁴⁰ Все имена действующих лиц этой истории вымышленные, но названия пуэбло соответствуют действительности.

⁴¹ Иногда люди приносят обет участвовать в танце в честь святого в другом пуэбло, когда их гнетут заботы или когда они больны (см. с. 882).

Кукуруза и космос

¹ Ср.: *Stevenson*, «The Sia». P. 39.

² Этимология имени неизвестна, но по своему характеру этот персонаж похож на Иисуса Христа; см. с. 773.

³ К солнцу обычно обращаются как к «отцу». Однако иногда к нему обращаются как к «матери». В мифе «Возникновение охотничьих обычаев», текстуально записанном профессором Боасом в Лагуне, близнецы боги войны Масеви и Ойойеви говорят о солнце как о «нашей матери» («Keresan Texts», II. P. 47 строка 15; II. P. 48, строка 7). Однако во всех кересанских мифах, в которых говорится о чудесном рождении близнецов богов войны, об их отце говорится как об их отце.

⁴ «Хано сикти» — это приятное обозначение простых, обычных людей, то есть тех, кто не являются ни знахарями, ни должностными лицами. «Хано» означает «народ».

⁵ «Кай» обычно переводится информаторами как «дом», но конкретно имеется в виду внутренность дома или комнаты.

927

⁶ Во многих песнях о матери-Иарико говорится, что она сидит; точно так же, как ее материальное воплощение, представляющий ее фетиш кукурузного початка «сидит» на алтарях.

⁷ Родовой термин для обозначения духов.

⁸ За исключением Масеви и Ойойеви это, вероятно, военные боги направлений; Стивенсон называет военных богов шести направлений в песне из Сиа (op. cit. P. 130).

⁹ Несмотря на это утверждение, летняя церемония солнцестояния, по всей вероятности, занимает меньше времени и не так зрелищна и менее многолюдна (если и не менее значима). Вероятно, одной из причин этого различия является сезонная занятость: летом люди «слишком заняты у себя на полях», чтобы уделять церемониям слишком много времени.

¹⁰ В этом термине легко распознать слово «сивана» («шивана»). Сиваны очень часто являются синонимом качин (приносящих дождь антропоморфных духов), хотя, может быть, они и не вполне синонимичны. Слово «даньи» перевести трудно: один информатор сказал, что это нечто вроде «делать это», тогда как другие информаторы не смогли или не захотели его переводить.

¹¹ Один информатор сказал, что уединение называют словом «потровадиак» <notrowaoyac>.

¹² Согласно одному информатору, используется растение, именуемое *cremotcr* («мыльный сорняк», вид *Gutierrezia*).

¹³ Нам не удалось установить, почему сообщество Огня тратит больше времени, чем другие сообщества, — то ли потому, что оно состоит только из одного человека (или, может быть, двух), то ли потому, что оно проводит особый обряд.

¹⁴ Термин «гаодиак» (множественное число — «говадкак») также использовался для обозначения ритуального воздержания (ср., например: *White*, «Santo Domingo». P. 10, 132). Этот кересанский термин, судя по всему, равнозначен зунийскому «текви» (*Bunzel*, «Zuni Ceremonialism». P. 501-502).

¹⁵ Ниже приводится песня, которую, как говорят, группа Кремня-Кошаири пела во время уединения: «В синатсатиа <si'natsatya> [буквально: "срединная земля", т.е. середина мира, которая является местом, где считает себя живущим каждый пуэбло], когда там сухо, земля покрыта паутиной, пригибающей растения к земле. Затем приходит Ботровикти [церемониальный термин для обозначения молнии]. Вспыхивая, он обрывает эти паутины, освобождая растения. Потом начинается дождь. Он омывает растения, и они уже могут расти».

Сообщивший это информатор сказал, что он слышал, как глава группы Кремня-Кошаири много раз пел эту песню вне уединения. ¹⁶ Нам не удалось выяснить, почему это делается. Может быть, то, что происходит, и то, что люди наблюдают во время путе-

928

шествия, считается предзнаменованием. Такой же обычай существует и в Санто-Доминго (*Uaim*. С. 91), но и в этом пуэбло нам не удалось получить объяснения.

¹⁷ Предоставивший эту информацию информатор не дал этому никакого объяснения. Может быть, он говорил об этом не думая, а затем, сообразив, что он «сболтнул кое-что лишнее», отказался говорить на эту тему дальше. Мы здесь приводим этот факт в качестве «директивы» для будущего исследования.

¹⁸ Судя по всему, у кересов существует представление о том, что когда знахари удаляются в уединение, они на самом деле «идут обратно в Шипап» — в нижний мир, где живет Иатик, «мать всего». Когда они возвращаются из уединения, про них говорят, что они «идут обратно». После уединения маскированный танец проводится потому, что «ткаййаньи [знахари] привели с собой назад шиван» (*White*, «San Felipe». P. 39; а также p. 35-38; см. также: *White*, «Santo Domingo». P. 91).

То ли танец шиван следует рассматривать в качестве проводимого на улице завершения или кульминации проходившей внутри церемонии, эзотерического уединения (как так называемый «змеиный танец» хопи

следует рассматривать в качестве проводимой на улице кульминации девятидневной церемонии сообществ Змеи и Анти-лопы), то ли маскированный танец является всего лишь дополнением к уединению знахарского общества и зависит от него, то ли уединение является всего лишь прелюдией к танцу шиван, то ли уединение и танец равнозначны по своему статусу и важности - все это вопросы, на которые у нас пока еще нет удовлетворительного ответа. Из приводимого ниже рассказа следует, что танец шиван — это нечто главное, а уединение - нечто вспомогательное, поскольку Масеви, обращаясь к главе танцевальной группы, в первую очередь и непосредственно просит его о танце, и тогда к знахарскому обществу обращаются с просьбой помочь привести шиван. С другой стороны, мы отмечаем, что танцы шиван (по крайней мере летние танцы; у нас нет уверенности в отношении танцев, проводимых в январе и феврале) не могут проводиться без предварительного уединения. Более того, могут проводиться уединения, которые не завершаются маскированными танцами, и, наконец, знахарские общества управляют группами качин. Эти факты могут указывать на то, что уединение - это и в самом деле нечто важное, а танцы качин более или менее случайны. Нам следовало бы больше знать об этой фазе церемониализма Санта-Аны (и кересов).¹⁹ Прежде, судя по всему, большинство маскированных танцев проводилось в летние месяцы, и, как заявляют информаторы, «после танца шиван всегда шел дождь». Однако статистические данные об осадках в виде дождя со всей очевидностью свидетельствуют о том, что июнь, июль и август куда более сырые месяцы года.

929

²⁰ Хотя и кажется, будто здесь содержится обращение только к навай, это - множественное число глагола. Суть такова, что духи шиван сопровождали навай; к ним обращаются наряду с навай.

²¹ Эта информация передается в том виде, в каком она была получена от хорошего информатора. Однако из других рассказов явствует, что члены знахарского общества принимают рвотное средство каждое утро в течение четырех дней до того, как уйти в свой дом для четырехдневного уединения.

²² На второй вечер четырехдневного репетиционного периода глава танцевальной группы качин посылает нескольких «мальчиков» в горы за ветками ели, имеющими наиважнейшее значение в костюме качин. Они идут в горы Сандиа и возвращаются вечером третьего дня после заката. Ср.: *White*, «Santo Domingo». P. 94, и *White*, «San Felipe». P. 37.

²³ Именно это происходит в Сан-Фелипе (*Vaïm*, с. 37-38) и в Санто-Доминго (*Vaïm*, с. 93, 95).

²⁴ Индеец-акома, посетивший Санто-Доминго в 1887 г. во время танца качин, сообщал, что зрителям не разрешалось смотреть с крыш домов (*White*, «New Material»).

²⁵ Во время танца шиваны танцуют для каждой из четырех сторон света (т.е. на каждой стороне площади), однако мы не можем сказать, танцуют ли они, выходя каждый раз, для каждой из сторон света или только для одной.

²⁶ «Что будет, если правительственный врач придет навестить больного?» — спросили одного информатора. «Они позволяют ему войти (хотя шиванам придется войти в дом еще до того, как он достигнет пуэбло), но ему придется уйти сразу же после того, как он осмотрит своего пациента». «А что они будут делать, если во время маскированного танца аэроплан пролетит так низко над пуэбло, что его пассажирам можно будет посмотреть вниз через полевой бинокль или сделать фотографии?» Этот вопрос был не совсем уж праздным, поскольку у белого землевладельца и писателя, живущего недалеко от Санта-Аны, имеется аэроплан, которым он часто пользуется, - и иногда для того, чтобы делать фотографии. Информатор охотно ответил: «Они помашут ему [пилоту] красным флагом или одеялом, чтобы он улетал».

²⁷ То же самое наблюдается в Санто-Доминго (*Vaïm*, с. 96), в Сан-Фелипе (*Vaïm*, с. 39) и в Кочити (*Дюмаре*, с. 181).

²⁸ Автор этих строк никогда не видел в Санта-Ане танца качин - в масках или без масок. Однако однажды он видел в Санто-Доминго танец качин без масок, свидетелем которого был также и один из его информаторов из Санта-Аны, убеждавший его, что маскированные танцы в Санта-Ане исполняются в той же манере. Те маскированные танцы, свидетелем которых автор этих

930

строк был в Орайби, Хотавиле и Бакави (хопи, Третья Меса), были очень похожи на тот, что описан выше.

²⁹ Этот текст и перевод ущербны и неполны, однако ничего лучше в тех обстоятельствах сделать не удалось. От кересанс-ких информаторов трудно получить этого рода материал.

³⁰ Это - церемониальный термин для Кошаре («То, как они выражают на церемониальном языке», — «как выразился информатор»).

³¹ «Паййатиама» — это церемониальный термин для обозначения мужчины, обычное слово - *hatctse*.

³² «Итсатийньи» <itsa'tyinyi> - это слово для обозначения бус; -ка означает «его», значение окончания — се <se> установить не удалось.

³³ Это слово безусловно соотносится с «амомо» (или является его частью) - обычным восклицанием, выражающим симпатию и сострадание (см. Глоссарий).

³⁴ «Хаирана» - это термин, прилагаемый к растению кукурузы как к целому — как к кукурузе,

растущей в поле. «Йака» — это наиболее распространенное слово для обозначения кукурузы, но «хавирава» - это термин, чаще всего употребляемый в песнях. К несчастью, мы не замечали того, что кукуруза не включена в наш свободный перевод, до тех пор, пока не стало слишком поздно снова консультироваться у информатора.

³⁵ «Желтые бусы» - это Иерусалимские вишни (вид *Solatum*). Они являются одной из характерных примет костюма Коша-ири (см. раздел о Кошаири и Квирайне).

³⁶ Это относится к поведению Кошаири во время танца качин; они танцуют то здесь, то там около танцоров шиван.

³⁷ Это поется во время танца в честь новых должностных лиц, вскоре после их введения в должность.

³⁸ Когда молния ударяет в землю, она образует дырку, уходящую вниз до нижнего мира, до Шипапа. Через эту дырку «йа-ньи» проникает из Шипапа и распространяется по земле.

³⁹ Шиваны находились глубоко в источнике, их пение поднялось вверх и вышло наружу вместе с водой. Часто говорят, что шиваны живут на дне озер или источников. В Санто-Доминго информатор сказал автору этих строк, что он слышал, как качины «вопили» в источнике (*White*, «Santo Domingo». P. 91).

⁴⁰ Буквально — туча, в переносном смысле — голова.

⁴¹ Говорят, что это «старое слово», означающее пуэбло; см. Глоссарий.

⁴² Молитвенные палочки.

⁴³ Говорят, что это означает «всякого рода урожай, фрукты, дикую растительную пищу». Судя по всему, имеет ярко выраженное значение сакрального, что, по всей видимости, эквивалентно благословию. См. Глоссарий.

⁴⁴ Говорят, что *hindyumi* означает «разновидность молитвенной палочки». Но какая именно это разновидность, узнать не удалось.

931

Миссис Стивенсон, описывая церемонию дождя сообщества Змеи в Сиа, говорит о «"херротуми" (посохах), украшенных перьями» (op.cit. P. 78). Это единственный другой случай, когда автору этих строк встретилось это слово.

⁴⁵ Мы использовали эти термины при описании маскированных танцев в Санто-Доминго (с. 105-106) и в Сан-Фелипе (с. 27-29).

⁴⁶ Никакого объяснения этого различия получить от информаторов не удалось. И боковые, и линейные танцоры в равной степени являются качинами. Боковые танцоры выполняют полезную функцию: благодаря им создается разнообразие и юмористическое настроение, а также поддерживается дисциплина. Почему одни качины являются боковыми танцорами, а другие - линейными (нет таких качин, которые были бы и теми, и другими) - это остается вопросом, на который у информаторов нет ответа; автор этих строк полагает, что у них нет мифологического объяснения.

⁴⁷ Отсутствие такого рода сведений можно интерпретировать как указание на то, что культ качин был позаимствован кере-сами у других народов - хотя и без всех тех знаний, которые могли бы служить объяснением характерам и организации.

⁴⁸ Тсаййаитиуви - это важная качина также и в Санто-Доминго, где, как говорят, он является «первым выходящим ши-ваной» (*White*, op. cit. P. 97, 107, 172).

⁴⁹ В Санто-Доминго имеется линейный танцор, именуемый Аха-ихи. Он называется так потому, что произносит эти звуки во время танца (*White*, op. cit. P. 105—106).

⁵⁰ Автору этих строк известно лишь об одном другом пуэбло, в котором используется это название: качина в Лагуне зовется Кояпеачутс. (*Boas*, «Keresan Texts», I. P. 278; *Parsons*, «Ceremonialism at Laguna». P. 100).

⁵¹ Доктор Бунзель полагает, что Ньеньека проник в Зуньи «с востока» («Zuni Katcinas». P. 1082).

⁵² В Санто-Доминго имеется качина Мекатканьи; там это название значит «большие». Однако маска Мекатканьи в Санта-Ане совершенно не похожа на носящее то же самое название маску из Санто-Доминго, но зато довольно сильно похожа на маску качины Окатк (Солнце) из Санто-Доминго (*White*, op. cit. P. 107 и рис. 22, 24).

⁵³ Другие иллюстрации этого типа масок можно найти в книгах Уайта («Acoma Indians», вкл. 10), Ганна (*Gunn*, «Schat-Chen». P. 138) и Бунзеля (*Bunzel*, «Zuni Katcinas», вкл. 23).

⁵⁴ Маски Ньеньки в Санто-Доминго (Уайт, рис. 24), Сан-Фелипе (*Uaym*, рис. 9) и Сиа (*Uaym*, рукопись и рисунки) почти точно такие же, как маски Ньеньки в Санта-Ане, но маски Ньеньки в Акоме (*White*, «Acoma Indians», вкл. 3) и Кочити (*Голь-дфранк*, рисунок рядом со с. 112) довольно сильно отличаются.

932

⁵⁵ Это вносит некоторую путаницу, поскольку, судя по всему, тсивапаткраньи были положены в канаву. Однако именно так говорится в наших заметках.

⁵⁶ То ли они бегут на запад потому, что Венима, дом качин, находится на западе, то ли он находится в

этом направлении потому, что там растет тополь трехгранный, - этого установить не удалось.

⁵⁷ Хотя в каком-то смысле это и соревнование, однако главная цель бегунов не в том, чтобы выиграть забег. Победители не получают ни призов, ни, судя по всему, особого признания.

⁵⁸ Информатор сказал, что ему неизвестно, что в конце концов военные вожди делают с эстафетными палочками.

⁵⁹ Согласно информаторам Дюмаре из Кочити, «шиваны приходят из Венимы, играя в таваку» (op. cit. P. 203). Индеец-ако-ма сказал автору этих строк: «Когда качины приходят и приносят дождь, они пользуются эстафетными палочками». Если вы посмотрите на воду, льющуюся вниз на плоскогорье во время дождя, то вы увидите, что течет она неравномерно; она падает рывками. Это происходит потому, что качины бегают, подбрасывая свои давак <Dawak> (*White*, «New Material on Acoma»).

⁶⁰ Говорят, что качин в Санто-Доминго зовут Аха-ихи: «Они произносят это во время танцев» (*White*, op. cit. P. 106).

⁶¹ Лопатка, зазубренная палочка и резонатор (из тыквы или бутылочной тыквы) собирательно называются оуаопу'wits'.

⁶² Автор этих строк не может припомнить ни одного такого случая, когда это слово употреблялось бы в каком-нибудь другом пуэбло.

⁶³ Говорят, что ткаквены - это маййаньи в Санта-Ане. Один информатор, объясняя термин «маййаньи», сказал, что «жители Сайта-Аны и ткаквены были маййаньи» (см. слово «маййаньи» в глоссарии).

Ткаквены — это качины во многих пуэбло. В Санто-Доминго Ткаквена - это линейный танцор во время маскированных танцев (*White*, op. cit. P. 107); в Сан-Фелипе - это линейный танцор (*Yaiim*, с. 31).

⁶⁴ Если бы человек обращался с частной просьбой, то он бы при входе просто воскликнул: «Гоатсина», и его бы приветствовали словом «Рава-е» <Rawae>. Однако если просьба является официальной, т.е. относится к делам пуэбло — политическим или религиозным, - то приветствие и прием будут такими, какими они описываются здесь.

⁶⁵ Выражение приветствия, благословения и уважения.

⁶⁶ Сообщество Кошаири выбирают чаще, чем Квирайны. Иногда Масеви просит должностных лиц выбрать сообщество — Кошаири или Квирайны.

⁶⁷ В случае, если избрано сообщество Кошаири. Приводимое ниже описание можно приложить к сообществу как Квирайны,

933

так и Кошаири — с одним или двумя исключениями, которые будут отмечены.

⁶⁸ Обряд по сути тот же, что и уже описанный между говатка-ньи и глав сообществ Сикаме.

⁶⁹ Члены сообщества Квирайны привязывают по два пера пустельги воробьиной.

⁷⁰ Этот обряд весьма похож на тот, который происходит в Санто-Доминго (*White*, op. cit. P. 94) и в Сан-Фелипе (*White*, op. cit. P. 37) когда для маскированных танцев качин добывают веточки ели.

⁷¹ Это первый случай, когда мы имеем сведения о такого рода объекте из кересанского пуэбло. Ни его природа, ни его значение неизвестны; остается тайной, почему он имеет отношение к церемонии в честь святой. Дополнительные сведения см. на с. 874.

⁷² В те дни, когда проводятся танцы качин, налагается табу на ботинки, шляпы и другие вещи белого человека.

⁷³ Шест, носимый во время танца; см. с. 875.

⁷⁴ Если Бокаййаньи и Сантьяго не участвуют, то тогда военные жрецы не будут принимать никакого участия в процессии, но будут дожидаться начала танцев в своих кивах.

⁷⁵ Доктор Парсонс говорит, что Кошаири носят ожерелья из желтых ягод (из Иерусалимской «вишни» («Fiesta at Sant' Ana». P. 180). М-р Волней Джонс, этноботаник из Мичиганского университета, как-то раз идентифицировал как Иерусалимскую вишню (вид *Solatum*) те желтые ягоды, которые Кошаири из Санто-Доминго носят во время танца в честь их престольного праздника.

⁷⁶ Квирайна будет носить бусы из бирюзы и перья пустельги воробьиной; они являются символами сообществ Кошаири и Кварайны соответственно.

⁷⁷ Вероятно, он выражает надежду на то, что люди получают йа-ньи от святой Анны, и было бы довольно странно, если бы где-то в своей речи он не упомянул о дожде, хотя информатор особо не оговаривал ни того, ни другого.

⁷⁸ То есть так он называется или белыми, или индейцами в их разговорах с белыми. Однако «кукурузный танец» — это не перевод какого-либо аборигенного названия этой церемонии.

⁷⁹ Боас приводит слово «паску» — <Pa-ck^u>, которое он в своем рукописном рассказе о церемонии престольного праздника в Лагуне переводит как «большое торжество» («Keresan Texts», II. P. 338,

строка 6). Доктор Парсонс предположила, что «баске» <Ва-ск'о> может быть искажением испанского слова *pascua* «Пасха». Однако Гэтшет вспомнил слово «паш-ко-атсан», которое у индейцев-акома означает «танцевать» («Classification». P. 462).

⁸⁰ *Parsons*, «Fiesta at Sant' Ana, New Mexico»; *Bandelier*, «The Delight Makers» (p. 136 и ел.); *Bourke*, «The Snake Dance of the Moquis of Arizona». P. 10—53 (для Санто-Доминго); *Pooge*, 934

«Condition of 16 New Mexican Indian Pueblos». P. 437-439; *White*, «Santo Domingo». P. 159—160, *White*, «The Acoma Indians». P. 102—106; *Gold/rank*, «Notes on Two Pueblo Feasts» [Лагуна и Погуате]; *Boas*, «Keresan Texts», I. P. 211—212 (для Лагуны). Д.Г. Лоуренс дал описание «кукурузного танца», свидетелем которого он был в Санто-Доминго, в статье «The Dance of the Sprouting Corn», в кн.: «Mornings in Mexico». Великолепная фотография праздничных танцоров имеется в кн.: *Kidder A. V.*, «Southwestern Archaeology». P. 42, а хорошая фотография «кукурузного танца» в Санто-Доминго воспроизведена в статье: *Densmore F.*, «Music of Santo Domingo» (вкл. IX), извлеченной из книги Ламмиса (*C.F. Lummis*), 1888 г.

⁸¹ Говорили, что и это, и следующее слово не имеют смысла, однако слово «херуйя» <he'ruya> очень похоже на имя «Херу-ты» <He'ruta>, «вождя шиван».

⁸² Ср.: *White*, «The Impersonation of Saints among the Pueblos».

⁸³ Однажды я видел, как на Рождество в Сан-Фелипе двух святых персонифицировали в (военном) танце Опи.

⁸⁴ Кроме того, он фигурирует в церемониях ацтеков: Ф.Старр <F.Starr> описывал *danza de Santiago* «исп. танец Сантьяго» в своей книге «Ethnography of Southern Mexico».

⁸⁵ См.: «The Adventures of San Diego» вкл.: *White*, «Acoma Indians». P. 180—189; «Santiago makes a poor boy rich» вкл.: *White*, «Santo Domingo». P. 194-197.

⁸⁶ Примечание 4 на с. 228 книги Дюмаре «Кочити».

⁸⁷ Как и Монтесума, Бокаййаньи родился от девы и совершал чудеса, но был приговорен к смерти людьми, которые ему завидовали; он пообещал снова прийти и т.д. См.: *Stevenson*, «The Sia». P. 59-67; *Dumarest*, *op. cit.* P. 228-231.

⁸⁸ *White*, *op. cit.* P. 178-179.

⁸⁹ Около 1938 г. Иларио женился на женщине из Сандиа и перебрался на жительство в Сандиа. 25 и 26 июля 1941 г., когда Сантьяго персонифицировали в Тамайе, Иларио, хотя он и продолжал жить в Сандиа, присутствовал на церемонии. Он просто стоял на площади, пока Сантьяго танцевал, или сопровождал его во время его прогулки по пуэбло. «Иларио все об этом знает, — сказал мне информатор. — Он просто стоит рядом, чтобы, если что-то будет не так, это поправить». Лошадь из оленьей шкуры все еще хранится в Тамайе.

⁹⁰ Процедура здесь точно такая же, как и для танца Буйвола или Конийсатса.

⁹¹ Ткапийо — это один из драматических персонажей церемоний ке-ресов. Он всегда сопровождает Сантьяго и Бокаййаньи, когда они появляются. Иногда он присутствует на церемонии, проводимой в честь престольного праздника пуэбло, в связи с этим его отождеств-

935
ляют с церемониями квазииспанского характера. Да и впрямь: один информатор утверждал, что Сантьяго был испанцем, происходил из Старой Мексики и что Ткапийо был его «наемником». И тем не менее Ткапийо во многом похож на некоторых индейских качин (Ср.: *Parsons*, «Notes on Acoma and Laguna». P. 183; *Parsons*, «Ceremonialism at Laguna». P. 101; *Parsons*, «Spanish elements in the kachina cult». P. 586; and *Gold/rank*, «Notes on two pueblo feasts». P. 190). Тот Ткапийо, которого я видел в Тамайе, был одет следующим образом: на нем была большая беловатая кожаная маска с большим носом и огромными висящими ушами. К середине тыльной стороны маски был прикреплен моток белого конского волоса, который в конце маски заканчивался луком. Вокруг мотка из конского волоса были обвиты нити из красной шерстяной пряжи. На маске были нарисованы красные глаза, но персонификатор смотрел не через них, а через маленькие, расположенные рядом щелевидные дырочки. Место соединения маски с телом было скрыто черной шалью, покрывавшей шею и плечи. На нем был старый, грязный, заношенный американского типа пиджак, старые брюки и американского типа ботинки. С собой у него был длинный кожаный хлыст с короткой рукояткой. Расхаживая, он часто шелкал этим хлыстом и вопил: «Ху-ху-ху-ху-ху!» Он выполнял функцию сторожа, запрещая зрителям слишком близко подходить к Сантьяго. Приводимый нами рисунок Ткапийо (рис. 24) был выполнен местным художником.

⁹² Этот скотный двор называется «кавийара» (кересанское звучание слова «caballo» «лошадь») «корак» (*soqal* «исп. скотный двор»). В центре скотного двора имеется столб, представляющий тот столб, к которому, согласно фольклорной легенде, Сантьяго привязал свою лошадь, когда он ее убил

по ее (лошади) просьбе. Если церемония проводится в Тамайе в то время, когда этот столб поставлен, то под него следует положить молитвенную палочку. Если никакой церемонии не проводится, то используется вабаны.

⁹³ Несколько лет назад мексиканец нашел небольшую горсть монет на плоскогорье к северу от Сайта-Аны. Он пришел в большое возбуждение, полагая, что нашел «клад». Он вернулся с табуном лошадей и дорожным скрепером и начал усердно копать, но больше ничего не нашел. Информатор из Санта-Аны полагал, что найденные мексиканцем деньги были приношением Сантьяго.

⁹⁴ См.: *Gregg*, «Commerce of the Prairies», V. I. P. 241-242; *Lummis*, «Mesa, Canyon and Pueblo». P. 207-211; *Bourke*, «The Snake Dance of the Moquis (для Санто-Доминго)». P. 51; *White*, «Santo Domingo». P. 155-158, исчерпывающий отчет; *White*, «San Felipe». P. 51; *Parsons*, «Pueblo of Jemez». P. 95; *Parsons*, «Isleta». P. 289; *Poore*, «Condition of Sixteen New Mexican Indian Pueblos». P. 439.

936

⁹⁵ Ср.: *White*, «Santo Domingo». P. 149.

⁹⁶ Однажды автор этих строк был свидетелем того, как эти глиняные фигурки изготавливались в доме Тамайи в рождественский Сочельник. Пока мужчины ужинали, жена крошила глину. Потом, когда мужчины расселись около очага, женщина принесла приготовленную глину в крошечном сосуде и воду в чаше (купленной в магазине белого человека) и без всяких формальностей положила все это на полу перед мужем. Продолжая разговаривать с нами, муж не спеша вылепил следующие фигурки: коровы, оленя, овцы, лошади, курицы и индейки (рис. 25). Фигурки имели почти по 3 дюйма в длину. Он лепил их только руками, время от времени окуная палец в чашу с водой, чтобы смазать ею поверхности глиняных фигурок. Закончив лепить очередную фигурку, он клал ее сушиться. Ни во время изготовления фигурок, ни потом никто ничего о них не говорил. Никаких обрядов во время их изготовления не совершалось. Впоследствии в церкви среди маленьких глиняных фигурок, имеющих в длину 10 дюймов, можно было увидеть раскрашенную гипсовую фигурку коровы или быка (наподобие тех, которые изготавливают белые люди, продавая их в качестве подарков к Рождеству).

⁹⁷ Служба «должна проводиться» в полночь, когда «Иисус родился». На самом деле она проводится гораздо позже. Служба, свидетелем которой был я, началась около половины четвертого ночи. Судя по всему, произошло это потому, что полуночная служба прерывает ночной сон. Если же служба проводится позже, утром, то люди могут не прерывать свой сон и не расходиться после службы.

⁹⁸ Однажды я видел, как мальчики свистели в металлические свистульки в форме птичек. В свистульках была вода; они были, разумеется, американского производства.

⁹⁹ Однажды я был свидетелем того, как «пение птиц» можно было отчетливо услышать на некотором расстоянии от церковной двери. Воздух снаружи был переполнен этой музыкой. Это производило довольно сильное впечатление. Ср.: *Densmore*, «Music of Santo Domingo». P. 40, 176.

¹⁰⁰ В один год, за который у нас имеются довольно точные и детальные сведения, они провели: танец Буйвола (а не Оленя, или Антилопы) — 25 и 26 декабря, а танец «Баско» («кукурузный танец») — 27 и 28-го. Вечером 25-го полдюжины неформально одетых муж-чин-навахо танцевали в нескольких домах. Вечером 26-го мужчины и женщины в нескольких домах танцевали (без костюмов) танец «Баско». Вечером 27-го группа молодых людей представила драму Конийсатса. А вечером 28-го они устроили танец Ткаквены. ¹⁰¹ Эту речь можно описать как состоящую из нескольких четко различающихся частей. Большинство частей - примерно одной и

937

той же длины, хотя они и кажутся чересчур затянутыми. Слова каждой части произносятся монотонно и с одной силой до самого конца; последнее слово произносится более высоким тоном и с гораздо большей силой. Таким образом, речь имела отчетливо ритмический характер.

¹⁰² Ср.: *White*, «Santo Domingo». P. 149-155. юз это _ молодые мужчины, которых информаторы неизменно называют «мальчиками (паййатиама)».

¹⁰⁴ Сходным образом одеваются и «сандаро» из Санто-Доминго (см. рис. 41 и с. 152 в книге «Пуэбло Санто-Доминго»). Они также надевают свои костюмы где-то к югу от их пуэбло.

¹⁰⁵ «Я видел неприличные имитации [католических] религиозных церемоний [в Кочити и, возможно, в других местах среди кересов]», - сообщает отец Дюмаре (op. cit. P. 185).

¹⁰⁶ Их поведение очень похоже на поведение клоунов-Кошаири.

¹⁰⁷ Берта София (из клана Орла), дочь Хесуситы и Хосе Кру-са Монтойи и жена Хосе Санчеса (из клана Кукурузы), мать нескольких детей; родилась около 1903 г.

¹⁰⁸ Это на языке хопи означает «мой друг» (*Stephen*, «Hopi Journal». P. 1224).

¹⁰⁹ Индейское имя Хосе Марии Агустина из клана Орла; он вдовец, наваи сообщества Сикаме-Квиника, глава кивы Тыквы; родился около 1861 г.

по Это ¹⁰¹ то же самое представление, которое преобладает в культе качин: человек, пока он носит маску, является качиной.

¹¹¹ Ср.: *Culin*, «Games of the North American Indians». P. 119-124.

¹¹² Эта схема почти точно такая же, как и схема игры в Лагуне (*Culin*, *op. cit.*, рис. 128).

¹¹³ См. описание этой игры и иллюстраций к ней у Стивенсон («Zuni Games». P. 495-496, вкл. XLIX).

¹¹⁴ Ламмис говорит, что случай играет в этой игре крайне незначительную роль: «Опытный игрок с почти неотвратимой точностью бросит то число, которое он пожелает...» («A New Mexico David». P. 184).

¹¹⁵ *Culin*. P. 120, 123.

¹¹⁶ «The Sia». P. 60.

¹¹⁷ См.: *Tylor*, «On the game of patolli in Ancient Mexico and its probably Asiatic origin; см. также, On American lot-games as evidence of Asiatic intercourse before the time of Columbus».

¹¹⁸ *Tylor*, «American lot-games, etc.». P. 58.

Охота

¹ Грегг сообщает, что в начале 40-х годов XIX в. «в наибольшем ходу среди индейцев-пуэбло были луки и стрелы... редко - ружья» («Commerce of the Prairies», V. I. P. 280). В 1864 г. Джон 938

Уорд, агент правительства Соединенных Штатов по делам индейцев, сообщал, что у «индейцев-пуэбло мало огнестрельного оружия. Они больше доверяют лукам и стрелам». («Report of the Commissioner of Indian Affairs», 1864. P. 191). Бейли замечает: «...Судя по всему, всякого рода [дичи было в Нью-Мексико] в изобилии до тех пор, пока ружьями не стали пользоваться повсеместно» («Mammals of New Mexico». P. 22).

² В прежние времена, судя по всему, проводились охотничьи экспедиции, в которых участвовали представители нескольких пуэбло. Кертис говорит о большой охоте на антилоп, которая проходила в долине Эстансия в 1896 г. В ней принимали участие охотники из Санта-Аны, Ислеты, Хемеса, Санто-Доминго и Сан-Фелипе («The North American Indian», V. 16. P. 11).

³ *Bailey*, «Mammals of New Mexico». P. 17.

⁴ Индеец-акома однажды говорил мне, что он вместе со своими домашними и другими людьми ел медведя, убитого им самим и его товарищем. «Это было хорошее мясо, - сказал он, — оно было жирным и по вкусу напоминало свинину» (*White*, «New Material»).

⁵ В 1938 г. он женился на женщине из Сандиа и жил в ее доме в Сандиа.

⁶ См.: *Bandelier*, «Final Report», I. P. 154; *Gregg*, *op. cit.* I. P. 280.

⁷ См.: *Stevenson*, «The Sia». P. 118; *White*, «Acoma Indians». P. 102.

⁸ Простой лечебный обряд, совершаемый одним или двумя шаманами, а не сообществом, тоже называется «канадиам» <k'anadya-m>. Никакого перевода этого термина получить не удалось.

⁹ Перевода получить не удалось. Автору этих слов неизвестно, чтобы это слово употреблялось в каком-нибудь другом значении. ю Этот термин означает «идти вместе» и употребляется применительно к собравшимся вместе охотникам.

¹¹ В Санто-Доминго говатканьи жарят кроликов, добытых во время общинной охоты для касика. «Внутренности» они отдают девушкам, которые собираются вместе, чтобы их есть (*White*. P. 145-146).

¹² Когда собираются на охоту на кроликов и перепелов, используют растение a-kwi (не идентифицировано) и spe'motcɾ", мыльный сорняк (*Gutierrezia sarothrae*), а когда они собираются охотиться на крупную дичь, используют иголки и веточки ели (вид *Picea*), дуба (*Quercus*) и Gya-'pi, «Скунсового кустарника» (*Rhus tribolata*). Охотник приготавливает питье сам: он просто кладет растения в чашу с водой и оставляет их вымокать на ночь. На следующий день рано утром, до завтрака, он выпивает много воды, а потом его рвет. Он, если хочет, может немного подогреть напиток, но его никогда не кипятят.

¹³ Значение этого слова установить не удалось («Они так говорят»).

939

¹⁴ Это утверждение дискутируется. Ср.: *White*, «The Acoma Indians». P. 102; *Boas*, «Keresan Texts», I. P. 296; *White*, «San Felipe». P. 55; *White*, «Santo Domingo». P. 145.

¹⁵ Этот обычай во многом таков, как и тот, который характерен для военных экспедиций индейцев-крау. Вечером в поле перед тем, как вступить в битву с врагом, мужчины выкрикивают имена женщин, с которыми они имели интимные отношения. Согласно одному из сообщений, мужчина называет имя женщины и добавляет: «Я с ней спал». «Существует поверье, что если все участники военной экспедиции скажут правду, им будет сопутствовать удача» (*Lome*, «Social Life of the Crow Indians». P. 225). В Кочити «говорят, что в прежние времена два охотника договаривались принести свою добычу жене другого и лечь с ней спать» (*Benedict*, «Tales of the Cochiti Indians». P. 236).

¹⁶ В настоящее время это делает Мануэль Пенья, «действующий касик».

¹⁷ Вот охотничья песня, в которой намекается на ритуальное приготовление оленьих голов. В ней есть такие слова:

На склоне Северной горы [Кавекдима]

я убил во время охоты оленя.

У него на крестце - Окатк [солнце; т.е. он белого цвета].

Вот какого оленя я убил.

И его хвост стоял как кпайак диами [перо из туловища орла].

Вот какого оленя я убил.

И к его рогам были привязаны кпайак теины [индейки].

Вот какого оленя я убил.

И на его лбу был даватк [месяц].

Вот какого оленя я убил.

Я взвалил его себе на плечи

и понес его домой.

¹⁸ Информатор полагал, что вайохона — это «горная белка — может быть, каййаик». В нашем списке кересанских млекопитающих нет слова, которое было бы похоже на слово «вайохона». Соотносится ли это слово с рохой? Судя по всему, в обоих случаях речь идет об охотниках.

¹⁹ Информатор-акома утверждает, что охотник вырезает половые органы оленя, посыпает их петаной и закапывает («New Material»),

²⁰ Это не обряд. Старики, забывая в наши дни корову, тут же съедают сырой ее печень; они находят ее вкусной.

²¹ Ср.: *Stevenson*, «The Sia». P. 120.

²² Представляется любопытным, что охота проводится три раза, если принять во внимание почти повсеместную склонность к числу «четыре» - а особенно когда охота предпринимается «в северном направлении». Однако два информатора одновременно говорили о трехкратном проведении охоты.

940

²³ См. принадлежащее Виллагре описание общинной охоты на кролика, свидетелями которой в 1598 г. были он и члены отряда Онъате в Зуныи («History of New Mexico». P. 168).

²⁴ К головам относятся во многом так же, как к барабанам или йапи.

²⁵ Ср.: *White*, «San Felipe». P. 57-58, прим. 70.

²⁶ В танце Буйвола, свидетелем которого я был в Санта-Ане, принимала участие Эмилия Барела Санчес (род. в 1803 г.), жена Вентуры Санчеса. Она была дочерью Исабеллы Барела, женщины из Сан-Фелипе. Однако почему с буйволом танцевала именно она, а не другая, установить не удалось.

²⁷ *White*, op. cit. P. 56.

²⁸ Девушка в мексиканском танце-драме «матачинас» называется «малинче».

²⁹ Утверждалось, что «танцевать танец Буйвола может всякий». В Санто-Доминго персонифицировать бизона могут лишь определенные люди (*White*, op. cit. P. 51).

³⁰ Не удалось выяснить, делает ли он алтарь и выкладывает ли сакральные принадлежности.

³¹ Происходит в точности то же самое, что и в охоте на кроликов, когда в ней участвуют женщины.

³² См. рассказ о том, что происходит в Сан-Фелипе (*White*, op. cit. P. 59-60).

³³ Рисунок белого художника.

Война

¹ Боас пишет это слово как «моакуми» <mo-acumi> и переводит его как «кочевые племена» («Keresan Texts», II. P. 333, строка 21; II. P. 209). Ганн говорит, что «моа-шрум» означает «спустившиеся с гор или пришедшие из дикой местности» («Schat-Chen», P. 86). Банделье говорит о навахо как о мошо-ме («The Delight Makers», с. 172).

² Ср.: *Bandelier*, «Final Report», I. P. 156; *Winship*, «Coronado Expedition». P. 490-91, 575.

³ *Winship*, op. cit. P. 493-494.

⁴ *Bandelier*, «Final Report», I. P. 117, 120, 140-141.

⁵ Ср.: *Bandelier*, «Final Report», I. P. 153-154. Виллагра говорит о имевшихся в Акоме «военных топориках» и «тяжелых боевых дубинках, дротиках и копьях» («History of New Mexico». P. 164, 191).

⁶ *Bandelier*, «Final Report», I. P. 154.

⁷ См.: *Gregg*, «Commerce of the Prairies», т. I. P. 280, 1845; «Report of Commissioner of Indian Affairs for 1864». P. 191. Ф.С.Кертис-младший заявляет, что законами испанцев, «сформулированными в суровых терминах и выполнявшимися крайне последовательно», запрещалось продавать оружие индейцам; он по-

941

латает, что этот закон «был по-настоящему действенным» («The Influence of Weapons on New Mexico History». P. 327).

⁸ «Final Report», I. P. 153; в кн.: «The Delight Makers». P. 381-418.

⁹ Ср. «Масеви убегает от Коок <Ко'ок>» в книге Уайта о Санто-Доминго; «Масеви, Ойойеви и Коок <Ко'ок>» в кн.: *White*, «New Material on Acoma»; *Boas*, «Keresan Texts», т. I. P. 16, 207, 289-290; *Parsons*, «The Origin Myth of Zuni».

¹⁰ Ср.: *Stevenson*, «The Sia». P. 72.

¹¹ Ср.: *Bandelier*, «Final Report», I. P. 285. Нынешние военные жрецы ежегодно избираются касиком.

¹² Ср.: *Bandelier*, «Final Report», I. P. 285.

¹³ *Idem*.

¹⁴ *Bandelier*, *op. cit.* P. 282.

¹⁵ Ср.: *Bandelier*, «Final Report», I. P. 153, п. 2; *White*, «The Acoma Indians». P. 96.

¹⁶ Говоря о кересах, Стивенсон приводит только одно сообщение о ритуале инициации («The Sia». P. 121—123).

¹⁷ Ср.: *White*, «Santo Domingo». P. 60.

¹⁸ «Заботиться о скальпах» означает, помимо прочего, кормить их тушеным мясом кролика и хлебом и давать им курить сигареты. См.: *White*, «Santo Domingo». P. 60; *White*, «San Felipe». P. 13.

¹⁹ Никакого эквивалента этого термина получить не удалось. Ср.: *White*, «The Acoma Indians». P. 100; *White*, «San Felipe». P. 54-55.

²⁰ Это слово, вероятно, имеет отношение к слову «накатси» <ncskats">, скальп. Для обозначения скальпа Боас приводит слово *nakats*¹ («Keresan Texts», II. P. 330, строка 9, 11, 12; I. P. 207).

Употребляемое у кочити обозначение скальпа Банде-лье приводит как «ахтзета» («The Delight Makers». P. 422). В Санто-Доминго имеется танец скальпа, называемый «катсета» (*White*, «Santo Domingo». P. 187). Однако для глагола «танцевать» Гатшет приводит слово «ке-тшет» («Classification of Western Indian»), которое похоже на наше «скатсета».

²¹ Тсамахийя <Tsamahiya> — это важное и широко распространенное слово среди кересанских пуэбло. Оно использовалось также и среди хопи, однако Фьюкес полагает, что оно было термином скорее кересов, чем хопи («Tusayan Snake Ceremonies». P. 306; см. также: *Fewkes*, «Minor Hopi Festivals». P. 489; *Stephen*, «Hopi Journal». P. 745; *Voth*, «The Oraibi Powamu», Pl. LIII— для других ссылок на хопи). Как правило, Тсамахийя появляется в контексте войны; представляется в высшей степени вероятным, что у кересов имелся (или имеется) военный бог с этим именем. Кроме того, см.: *White*, «The Acoma Indians». P. 48; *White*, «Santo Domingo». P. 39; *Parsons*, «Islela, Acoma and Santa Ana». P. 66; *Stevenson*, «The Sia». P. 130; *Boas*, «Keresan Texts», I. P. 39; *Parsons*, «Ceremonialism at Laguna». P. 119. См. также: *Parsons*, «Pueblo Indian Religion».

942

²² Ср.: *Stevenson*, «The Sia». P. 130.

²³ В разговорах с информаторами из других пуэбло это слово я не встречал и не могу припомнить, чтобы когда-нибудь встречал его в литературе.

²⁴ Танец Аове - это танец «для урожая». Однако представляется весьма вероятным, что танец может иметь двоякую цель.

²⁵ Ср.: *White*, «The Acoma Indians». P. 115-116.

²⁶ В этом пункте наши заметки несколько непоследовательны. Из одного источника явствует, что сообщество Кремня участвует всегда; обозначение «Хистианьи (Кремень) Аийадотс» предполагает, что танец проводится под руководством сообщества Кремня, которое за него отвечает. Однако из другого фрагмента наших заметок можно сделать тот вывод, что сообщество Кремня принимает участие не всегда.

²⁷ Все общинные церемонии должны проводиться по официальному требованию Масеви и под его руководством. Однако Масеви может выдвинуть это требование как по своей собственной инициативе, так и по просьбе кого-то другого.

²⁸ Автор этих слов встретил это слово только еще в одном случае - в связи с обрядом инициации в сообществе Огня в Акоме (*White*, «The Acoma Indians». P. 115). Как мы уже отмечали, слово, похожее на слово «Аийадотс», мы встречали только однажды—в описании вышеупомянутого обряда в Акоме: деревянный «меч», глотаемый людьми, называется «оадотс». Любопытно, что мы встретили эти слова только в описаниях обряда сообщества Огня в Акоме и танца Аийадотс сообщества Огня в Санта-Ане.

²⁹ В связи с этим информатор заметил, что эти предметы находятся на алтаре сообщества Каййаика (см. рис. 47).

³⁰ Ни из какого другого кересанского пуэбло известий об этом не имеется — за возможным исключением Кочити (См.: *Dumarest*, «Notes on Cochiti». P. 199). В Зунии члены сообщества

Охотников «не посвящались в достоинство жрецов, поскольку они уже являются воинами» (*Bun&l*, «Introduction to Zuni Ceremonialism». P. 528).

³¹ Ср.: *White*, «Acoma Indians». P. 89, 98.

³² Ср.: *White*, *op. cit.* P. 98.

³³ Их должно быть двое потому, что военных жрецов было двое.

³⁴ Автор книги «The Autobiography of an Acoma Indian» рассказывает о том, как был убит медведь во время охоты с ткайяньи Ка-пины. Шаман не разрешал ему смотреть, что он делает, разрезая медведя, но когда наблюдателю разрешили вернуться, сердце и желудок уже были удалены (*White*, «New Material on Acoma»).

³⁵ Особая связь имеется между охотником и его сестрой (с. 818); это еще одно сходство между охотничьими и брачными обычаями.

³⁶ См. Глоссарий.

³⁷ Именно так обращаются с оленями, когда их приносят домой после охоты.

943

³⁸ Это моток веревок, связанных кольцом так, чтобы не было видно концов, и обмотанных с одного конца оленьей кожей. Его носят только Опи на правом плече. Хорошую фотографию двух образчиков Денсомор представила в своей книге «Music of Santo Domingo», вкл. XII.

³⁹ Ср.: *White*, «Santo Domingo». P. 179-182; *Bandelier*, «Final Report», II. P. 116-117.

⁴⁰ Однако в конце этой истории информатор сказал, что воины из Сиа, Хемеса, Сандиа, Сан-Фелипе, Санто-Доминго и северных пуэбло вышли на сцену после окончания войны — т.е. после того, как жители Сайта-Аны без посторонней помощи нанесли поражение команчам. Это весьма типично для таких повествований пуэбло. Довольно характерна и та манера, в которой это выражено: информатор не сказал, что обитатели Санта-Аны победили врага без посторонней помощи; он только сказал, что все остальные не появлялись до тех пор, пока не кончилось сражение. Однако зачастую информатор открыто заявлял, что его односельчане были лучшими во всей округе воинами.

⁴¹ Опять отмечается особое родство между воином и его сестрой.

⁴² Это обычное кересанское напутствие во время опасности. См.: *Boas*, «Keresan Texts», I. P. 198-199.

⁴³ Условный военный клич; см.: «The Acoma Indians». P. 89, 98.

Болезни и колдовство

¹ Стоит напомнить заявление одного информатора о том, что в Санта-Ане в настоящее время имеется ткайяньи Кохайи (Медведя); другой информатор сказал, что это не так. Может быть, что ткайяньи Кохайи лечит лишь желудочные и головные боли, а другой информатор не посчитал его знахарем потому, что речь не идет о случаях колдовства. Поскольку имеется лишь один такой ткайяньи, он в любом случае не мог иметь дело со случаями колдовства. Говорили, что он «работал с ткайяньи сообщества Хаканьи (Огня)».

² В Акоме (*White*, *op. cit.* P. 107) и в Лагуне (*Parsons*, «Notes on Ceremonialism», прим. 2. P. 108; *Boas*, «Keresan Texts», I. P. 290—291) имелись ткайяньи шиван, которые лечили шок от молнии.

³ Согласно Кертису, человека, которого в Санто-Доминго укусила гремучая змея, лечило «подразделение Змеи сообщества Кремня» («The North American Indian», V. 16. P. 144—145).

⁴ *White*, «San Felipe». P. 40-41.

⁵ Согласно работавшему с Уайтом информатору из Сан-Фелипе (*op. cit.* P. 41), сообщество Змеи этого пуэбло «не имело ничего общего с вызыванием дождя» и потому не уходило в уединение. А если так, то это утверждение является не более чем представлением индейца из Санта-Аны о том, что могло бы иметь место в Сан-Фелипе.

944

⁶ Согласно Банделье, «касики... лечат раненых. Они являются и хирургами, и санитарями» («Final Report», I. P. 281).

⁷ Стивенсон рассказывала о мальчике из Сиа, в тело которого муравьи проникли в то время, пока он мочился на муравейник («The Sia». P. 99).

⁸ Шаман сообщества Муравья из Лагуны «заговаривал докучных муравьев» (*Parsons*, «Notes on Ceremonialism», прим. 2. P. 108).

⁹ «Муравьи» во время обряда, свидетельницей которого была Стивенсон в Сиа, «на самом деле были крошечными камешками». Они были «извлечены» из тела пациента так ловко, что Стивенсон, хотя она и находилась поблизости, даже и при хорошем освещении не смогла увидеть, как это произошло («The Sia». P. 97—101).

¹⁰ По-кересански обычно говорят о колдунах <англ. witch> безотносительно к полу.

¹¹ О колдунах часто говорят как о «йовитса» <yo-wisa>, «левшах», а не как о канадиайя.

¹² То, что они являются человеческими существами, со всей очевидностью выражено в свидетельстве Дюмаре (*op. cit.* P. 156, 161-163).

¹³ Только индейцам; очевидно, что белые люди остаются невредимыми (Ср.: *White*, «The Acoma Indians». P. 108, примечание 97; *White*, «Santo Domingo». P. 121; *White*, «San Felipe». P. 42).

¹⁴ Ср.: *White*, «San Felipe». P. 42; *White*, «Santo Domingo». P. 126; *Dumarest*. P. 164-165, и вкл. VII.

Эта связь Кошаири с колдовством любопытна; подразумевается, что это сообщество занимается черной магией, хотя в поддержку этого заключения никаких других данных не имеется.

¹⁵ Никакого перевода этого термина получить не удалось. Разновидность общинной охоты тоже называется «канадиам». (См. главу «Охота».)

¹⁶ Эти две разновидности лечебного обряда имеются в Санто-Доминго (*White*. P. 121-122).

¹⁷ Когда был задан вопрос, почему это делается, информатор сказал, что это было «подписью» пациента под его молитвой, — довольно новый, но любопытный способ выразить это!

¹⁸ Ср.: *Dumarest*, op. cit. P. 154; *White*, «Santo Domingo». P. 122; *Stevenson*, «The Sia». P. 75.

¹⁹ Стивенсон, описывая лечебную церемонию в Сиа, говорит, что лица раскрашиваются для того, чтобы «обеспечить правильное исполнение песни» (с.98).

²⁰ Мы можем усомниться, что и на самом деле имеют место такая секретность и уединенность.

Предполагаем, что это было уловкой для того, чтобы уклониться от описания обряда.

²¹ Стивенсон представила графическое изображение врачебных церемоний, которые она своими глазами видела в Сиа. Уайтом

945

представлены рассказы информаторов об Акоме, Санто-Доминго и Сан-Фелипе. Парсонс описывает лечебный обряд для Лагуны («Ceremonialism». P. 119-122).

²² Информаторы «не знали», как используется горный хрусталь, который знахари из других кересанских пуэбло употребляют для того, чтобы стать ясновидящими.

²³ Эта птица идентифицирована не была. А еще про колдунов в Сан-Фелипе говорят, что они носят «красные перья» (*Yáim*, с.42). Дятлов в Санта-Ане называют «клика» <срi-k'a>.

²⁴ Сову в кересанских пуэбло обычно ассоциируют с колдовством: см.: *White*, «Santo Domingo». P. 120; *White*, «San Felipe». P. 42, 48; *Dumarest*. P. 151.

²⁵ Перья пустельги воробьиной (*Falco sparverius phalaena*) носят члены сообщества Квирайны. В каком-то смысле они являются эмблемой Квирайны.

²⁶ Другой информатор сказал, что каждое сообщество должно проводить церемонию в своем собственном доме. Вероятно, это не является противоречием; вероятно, имеет место и то и другое - то в одно, то в другое время, это, вероятно, зависит от решения Масеви.

²⁷ В наших заметках не уточняется, кто именно изготавливает вабаньи, - Масеви или знахари.

²⁸ См. приведенное выше замечание относительно этого отделения.

Священные принадлежности и обряд

¹ Однако на нашем рисунке 45 показан деревянный алтарь, используемый в лечебной церемонии.

² Никакого перевода этого слова получить не удалось. Однако оно очень похоже на слово для обозначения кукурузных волокон. Банделье говорит, что «йап-а-ши — это родовое название фетишей, представляющих людей... в отличие от фетишей животных...» («Final Report», II. P. 152, прим. 1).

Один информатор из Санта-Аны как-то говорил о песчаной живописи как о «земле», как о хаатси <h'a-atsi>. Индеец-акома сказал мне, что песчаная живопись называется «тсимаити» <Tsrmaitt>, и что она «представляет наийа хаатси <h'a-'atsi> мать-землю» (*White*, «New Material on Acoma»). В Акоме термин «йапаисиньи» применяется по отношению скорее к деревянному алтарю, чем к песчаной живописи (*White*, «The Acoma Indians». P. 109, прим. 1). В Санто-Доминго слово «йапаисиньи» применяется по отношению к песчаной живописи (*White*, op. cit. P. 89, 161).

³ «Аитсин» - это церемониальное слово для обозначения дома; обычное слово — «каккрутия».

⁴ Это почти точная копия наброска, сделанного местным информатором.

946

⁵ Этот рисунок был сделан белым художником, перерисовавшим его с наброска информатора-аборигена, который не мог решить проблему перспективы.

⁶ Я не мог вспомнить, чтобы когда-нибудь прежде я видел эту фигурку у кересов. Однако она очень похожа на фигурку, располагавшуюся на алтарях (или над алтарями нескольких зу-нийских «братств») (*Stevenson*, «The Zuni Indians»).

⁷ Среди кересов повсеместно распространено мнение о том, что эти следы рассматривают так, «чтобы вам нельзя было понять, в каком направлении она идет». Лапки бегающей кукушки имеют такой вид, что два ее кончика обращены вперед, а два — назад. Однако нам не удалось узнать, почему этими следами пользуются, чтобы обманывать, и кого именно тут обманывают.

⁸ Рисунок был сделан белым художником, перерисовавшим его с наброска местного информатора (и с использованием его описания), которому не удалось адекватно показать перспективу. Белый художник строго следовал данным, предоставленным аборигеном.

⁹ Согласно имеющемуся у Сиа мифу о происхождении, мать индейцев дала им кукурузу вскоре после

их появления - для того, чтобы кукуруза ее замещала в их последующих странствиях. «Эта кукуруза — это мое сердце, и она будет для моего народа как молоко из моих грудей», - сказала она (*Stevenson*, «The Sia». P. 39).

¹⁰ Однако слово «сидеть» представляется термином, который используется всегда, когда речь идет о расположении кукурузного початка на алтаре (Ср.: *Boas*, «Keresan Texts», I. P. 214-215, 300; см. песню во время церемонии инициации сообщества Каййайка в Сиа - рукопись Уайта).

¹¹ Рисунки кересанских знахарских чаш редки. Чепмен дает фотографии двух ритуальных чаш из Санто-Доминго («Pottery of Santo Domingo», вкл. 1, d и e); Уайт приводит рисунки двух знахарских чаш из Санто-Доминго («Santo Domingo», рис. 30 на с. 123 и рис. 45 на с. 162). Иллюстрации многочисленных знахарских чаш из Зуни представлены в книге Стивенсон «Индейцы Зуни».

¹² Автору этих строк удалось добыть данные о многих изображениях из различных пуэбло региона Нью-Мексико (а особенно из Сиа) и минералогически идентифицировать их; теперь они хранятся в Национальном музее Соединенных Штатов в Вашингтоне. Они изготовлены из самых различных материалов.

¹³ Описания или иллюстрации можно найти в книгах: *White*, «The Acoma Indians». P. 104; *Densmore*, «Music of Santo Domingo». P. 93; *Parsons*, «Pueblo of Jemez». P. 82—83; *White*, «Santo Domingo», вкл. 5 (фотографии); *Parsons*^ «Social Organization of the Tewa», рис. 24 and 25 (и то и другое - фотографии); *Hewett and Bandelier*, «Indians of the Rio Grande Valley». P. 62 (рисунки индейского художника).

¹⁴ Насколько мы знаем, кересанское название этого предмета ни-
947

когда раньше не приводилось. Информатор Денсмор из Санто-Доминго назвал его «шестом с черепаховой верхушкой» («Music of Santo Domingo». P. 93). В Акоме о нем говорили как об окатке паййатиамо, «юноше-солнце» (*White*, «Acoma Indians». P. 104).

¹⁵ Ср.: *Parsons*, «The Pueblo of Jemez». P. 83; *White*, «Acoma Indians». P. 104.

¹⁶ Ср.: *Densmore*, «Music of Santo Domingo». P. 127. Очевидно, что Дюмаре использует слово «matalote» применительно к снимающим скальпы (ор. cit. P. 199).

¹⁷ У Денсмор имеется прекрасная фотография двух окастов (ор. cit., вкл. XII).

¹⁸ «Владение», как и в случае с многочисленными вещами в различных пуэбло, является скорее сохранением или попечительством, чем собственностью в нашем смысле этого слова.

¹⁹ *Winship*, «Coronado Expedition». P. 491.

²⁰ Две прекрасные фотографии флейт пуэбло Денсмор представила в своей книге «Музыка Санто-Доминго» (вкладки III и IV).

²¹ Этот термин я получил от информатора-акома («New Material on Acoma»). Ср.: *Boas*, «Keresan Texts», II. P. 137, строка 26. P. 158, строка 3.

²² Ср.: Кастанеда в кн.: *Winship*, ор. cit. P. 522; *Densmore*, «Music of Santo Domingo». P. 91.

²³ Кукурузу мололи «мельничными жерновами» на полу. Процесс помола хорошо проиллюстрирован двумя фотографиями в книге Лухана («The Espejo Expedition», вкл. II).

²⁴ Ср.: *Densmore*, ор. cit. P. 112.

²⁵ Ср.: Кастанеда в кн.: *Winship*, ор. cit. P. 522; *Densmore*, ор. cit., с. 118. Песни, исполняемые во время помола, приведены в книгах: *Densmore*, ор. cit. P. 114—119; *Parsons*, «Laguna Genealogies», с. 215—216; *Boas*, «Keresan Texts», I. P. 214—215, 300.

²⁶ Ср.: *Stephen*, «Hopí Journal». P. 284; *Parsons*, «Isleta Pueblo». P. 267.

²⁷ Этот термин, судя по всему, используется как существительное. Никакого его эквивалента получить не удалось. Термин «гаодиак» (множественное число — говадиак) используется в Санто-Доминго как прилагательное для обозначения человека, который ради ритуального очищения воздерживается от пищи или от полового общения (*White*, ор. cit. P. 132). В этом же смысле зуни используют термин «теккви» (*Bunzel*, «Zuni Ceremonialism», p. 501—502).

²⁸ Некоторые танцоры из Санто-Доминго приносят обет пожизненно исполнять некоторые церемонии; «если они перестанут это делать, они умрут» (*White*, ор. cit. P. 51).

948

²⁹ Они всегда это говорят - как в мифах и легендах, так и в реальной жизни, хотя человек, к которому обращаются, прекрасно знает, что собирается сказать посетитель.

³⁰ Мы говорим «инструмент», потому что не знаем, каково точное и полное значение перьев, используемых во время молитвы. Судя по всему, они являются как средством передачи молитвенного послания духу, так и даром духу.

³¹ *White*, The Acoma Indians, вкл. 13, a.

³² Ср.: The Acoma Indians, вкл. 15; *Parsons*, Jemez, рис. 12.

³³ Ср.: The Acoma Indians, вкл. 14, i; *White*, San Felipe, вкл. 2.

³⁴ Ср.: *Dumarest*, рис. 28; *Parsons*, Jemez, рис. 11; *White*, Acoma Indians, вкл. 14.

Список вкладок

- Вкл. 1. Пуэбло Тамайя.
 Вкл. 2. Мужчина из Тамаи, 1899 г.
 Вкл. 3. Церковь и алтарь.
 Вкл. 4. Ряд домов и кива.
 Вкл. 5. Деревня в Ранчитос, водокачка для орошения в Ранчитос.
 Вкл. 6. Глиняные чаши.
 Вкл. 7. Барабанщик.

Благодарность

Я работал над этой книгой на протяжении нескольких лет и благодарен многим людям за их бесконечную любезность и неоценимую помощь. Здесь я не могу перечислить их всех и поблагодарить каждого; их слишком много. И все-таки моя благодарность и моя признательность не станут менее искренними из-за того, что я их выражу в таком общем и анонимном виде. Однако из числа моих непоименованных помощников я тем не менее выделю группу людей, достойных особого упоминания и благодарности. Речь идет о моих индейских информаторах. Я не могу перечислить их именам (по причинам, которые будут изложены во введении) и выразить им здесь ту благодарность, которую испытывают к ним не только я, но и все те, кто интересуется этнографией пуэбло. Прежде всего это те, кто, подвергая себя немалому риску, предоставил большую часть той этнологической информации, которая будет изложена ниже. Я им глубоко благодарен. Хотелось бы, чтобы никто из них никогда не пострадал из-за своего участия в этом научном предприятии.

Я благодарен м-ру К.М. Чепмэну из лаборатории антропологии в Санта-Фе за предоставленные им две фотографии гончарных изделий Тамаи (помещены на вкл.6). Я необыкновенно признателен Бюро американской этнологии и его директору доктору М.В. Стерлингу за их прекрасные фотографии, которые были сняты в Тамае в 1900 г. (вкл. 1, 2, 3 и 4). Музей Нью-Мексико великодушно разрешил мне воспользоваться двумя фотографиями (вкл.3 и 4), за что я очень благодарен.

Существенную помощь в практических исследованиях мне оказала высшая школа Ораса Г. Рекхэма при Мичиганском университете, предоставившая мне грант из исследовательского фонда, за что я весьма благодарен. Кроме того, я глубоко признателен доктору Элси Клю Парсонс, ныне покойной, которая в ходе предварительного исследования давала мне ценные советы и снабжала меня материалами. И наконец, я хотел бы выразить глубокую благодарность и признательность моей жене, жертвенно помогавшей мне в утомительном и кропотливом труде подготовки рукописи к публикации.

Мичиганский университет

ЭННАРБОР, Мичиган

Лесли Э. Уайт

Указатель имен

Абель, Т.	97	
Августин Блаженный	347, 348	
Адамар, Жак	315, 326	
Аи	272, 273, 283, 284	
Александр Македонский	64	
Аллен, Грант	252	
Аменхотеп!!!	269, 270, 271, 273, 280, 289, 293	
Антоний Великий	302	
Арбор, Э.	446, 950	
Астон, Ф.У.	233, 234	
Ахенатон	287	
Ахмоз!	268, 292	
Банделье, АФ.	479, 481, 483, 496, 909, 915, 918, 921, 945	
Барнес, Гарри Элмер	446	
Бартон, Брюс	277	
Бастриан, Ад.	204	
Баттистаделла Порта	232	
Бах, И.С.	236, 237, 246	
Бейли, Ф.М.	939	
Бейнбридж, К.Т.	233, 234	
Белл, А.	229	
Белл, Е.Т.	231	
Бенедикт, ?.	108, 118, 119, 145, 147, 159, 178, 897	
Бернард, Дж.	96	
Бернард, ЛЛ.	44, 95, 99, 101	
Бетховен, Людвигван	209, 236, 237, 304	
Бидни, Д.	108, 109, 123, 374	
Блаватская, Е.	123	
Блэкмер, Ф.В.	94 ^ ^ ^ 159, 212, 335, 434, 475, 476, 479, 481,	
' '	497, 901, 904, 905, 910, 911, 919, 921, 941	
Болдуин, Д.М.	87	
Болтвуд, Б.	233	
Браге, Тито	223	Брайан, У. Дж. 123, 384
Браун, Джон	14, 22	

Бретт, Дж. С.	64
Бриджмен, Л.	49 Бриджмен, П. У. 308
Бриксведди, Ф. Г.	233
Брэсгэд Джеймс Г	144, 259-261, 267, 268, 270, 274-277, 279, 284, 285, 287, 289, 291, 294, 296-299, 301
Бунзель, Р. Л.	Будж, ЕА Уоллис 260, 270, 281
Буньян, П.	932
Бургесс, Е. В.	303
Бурк, Дж. Г.	31
Бугс, Дж. В.	489, 499, 503, 505, 512, 513, 634, 898
Бэйки, Дж.	249
Бэйн, Р.	260, 295, 299, 300
Ватт, Дж.	96, 436
Вашборн, М. Ф.	197
	87

951

Вашингтон, Дж.	303, 412
Вейгалл, А.	261, 262, 285, 286, 288, 291, 294, 296-299, 301
Вениамин, митрополит	267
Вестермарк, Э. А.	333
Воз, Г. Р.	476
Вольтер	48, 215
Вольф, Т.	165, 167, 168
Гадамар, Дж.	317
Галилей, Галилео	223, 228, 315, 384
Гальтон, Ф.	209, 210, 212, 214, 215, 217, 238
Ганди, Махатма	123
Ганн, Дж. М.	479, 941
Гардинер, А. Х.	260
Гарт, С. В.	229
Гатшет, А. С.	475, 496, 934
Гейслер, Г.	234
Гексли Т. Т.	65, 67
Генрих VIII	265, 282
Геродот	7
Герон Александрийский	232
Герц, Г.	313, 315, 316
Гершель, Дж.	307
Гёге, И. В.	321, 322
Гехт, Зелит	233
Гиддингс, Ф. Г.	86, 94, 95
Гитлер, А.	211, 284, 293, 305
Глэнвилль, С. Р. К.	295, 299
Годденвейзер, А.	35, 108, 116, 118, 178, 179, 212, 328, 335, 336
Голдфранк, Э. С.	482, 909, 919, 921, 932
Гонкуры, братья	321
Горман, С.	528
Гоулт, Р. Г.	87
Грегг, Дж.	894
Грей, Элиш	229
Гровс, Е. Р.	96
Гуанг Вен Шан	437
Гумплович, Л.	84, 200, 204
Гэри, Д. П.	97
Дарвин, Ч.	25, 39, 42, 52, 104, 197, 213, 238, 241, 304, 319, 320, 384
Дарвин, Э.	319
Декарт, Рене	36, 42, 44, 80, 309
Демурова, Н. М.	306
Денсмор, Ф.	480, 481, 916, 944
Дерри, Д. Е.	287, 288
Джеймс, Уильям	41, 81, 87, 145, 147, 180, 210, 211-217, 225, 252-254, 374
Дженкс, А. Е.	903
Джефферсон, Г.	197
Джефферсон, Г.	265
Джиллин, Дж.	118, 350
Джинс, Дж.	356
Джонс, Волней Г.	446, 506, 507, 508, 934
Донован, К.	139
Дорсей, Дж. А.	513
Дуглас, А. Е.	14
Думмер, Е. С.	188
Дьюи, Дж.	59
Дэй, К.	137

952

Дюма, Н.	466, 470, 482, 891, 900, 906, 909, 916, 921, 927, 945
Дюркгейм, Э.	9, 84, 91, 101-105, 107, ПО, 112, 117, 120, 127, 132, 135, 157, 161, 200, 204, 310, 312, 314, 333, 355, 361, 368, 386, 439
Евклид	236, 312, 322
Еубэнк, Е. Е.	86
Зенон	61

Зиммель, Г.	96,97,179
ИмбеллониД.	437
Иннокентий III	266
ЙерксР.М.иАВ.	44, 55, 59
Казнер,Э.	308,312
Кант, И.	209
Карл XII	284
Карлсон, А Дж.	36,44
Катгелл, Дж. Мак-Кин	87
Кёглер, В.	52,53,55,57,58
Кейз, Эрмин К.	65
Келлер, Э.	49-51
Келлог, Ч.	39, 48, 54
Кеплер, И.	223,315
Кертис,Ф.С.	466,496,941
Кларк, Г.	53
Кленсфен	407
Клеопатра	329
Клодд, Э.	52
Комптон,А.Х.	414
Конт,О.	68-70, 75-77, 81, 82, 85, 88, 103, 126, 128
Коперник, Н.	180,200,363,429
Крёбер,АЛ.	8,9, 10,53,60, 100, 102-105, 107, 112, 117, 119, 120, 127, 157, 176, 177, 200, 208, 229, 236, 241, 255, 349, 358, 367, 374, 440, 444
Крейн,Л.	899, 903, 923
Ксеркс	211
Кули,Ч.Х.	214,232,238
Купер, Джон М.	352
Кушинг,Ф.Г.	489
Кэррол,Л.	306
Лагранж,ДжЛ.	237
Лайнд(Линд),Р.С.	96,99,116,117,158,182
Ламмис.ВСФ.	935, 938
Лев XII, папа	176
Лейбниц, ГУ.	25,185
Ленин, В.И.	197,249,293
Лилиенталь,Д.	140
Линкольн, А	19,25,249,412,585
Линтон.Р.	35, 1 15, 1 19, 122, 145, 178, 179, 212, 334
Лобачевский, Н.И.	197,312
Лоев, О.	496
Локк,Д.	37,42,44
Лоуи,Р.Г.	9, 54, 60, 73, 77, 90, 102, 105, 1 12, 117, 145, 157, 201, 327, 328, 337, 343, 347, 349, 421, 432-434, 439
Лундберг, ГЛ.	436
Льютон.ФЛ.	508
Людовик XIII	284
953	
Людовик XV	284
Лютер, Мартин	214,302
Майрес,ДЛ.	435, 444
Майе, С А	87
Мак-Дугал,У.	87, 141
Мак-Ивер, Р.М.	95,99
Мак-Интайр, ДжЛ .	61
Мак-Карди, Дж. Г .	388
Мак-Лейш,А	361
Максвелл, К.	73,93,204,315
Малиновский, Б.	31,179,330
Манн, Т.	301
Маркс, К.	204
Марфи,Г.М.	233
Менкен,ГЛ.	435
Мёрдок,Дж.П.	107,156,157,440
Мерептах	274
Мерира(жрец)	284
Мид,М.	121,170
Микеланджело,	209
Буанаротги	
Милликен, Р. Э.	123,212
Милье,Дж.С.	307
Минковский,Г.	17

Морган, Льюис Г.	32, 143, 241, 242, 264, 329, 356, 433
Море, А	280,286,287,291
Морфи	487, 503, 505
Моцарт, В А	236
Мур,Дж.С.	444
Мухаммед	286, 304
Наполеон, Бонапарт	21,249,286,304
Нефертити	272, 273, 284, 293
Неферхотеп	274
Никербокер.У.С.	444
Нимкофф, Майер Ф.	96,98
Новиков,АБ.	203
Ньюберри, П.Е.	283, 293, 295
Ньюмен, Дж.	65,308,312
Ньютон, И.	21, 25, 75, 180, 185, 186, 197, 209, 223, 230, 231, 237, 244, 246, 304, 311, 312, 315, 318, 433
Огборн,У.Ф.	96, 98, 225, 226, 241 , 337, 344, 355
Олпорт,Г.У.	144,369,455
Олпорт,Ф.Г.	87, 455
Оррмонт,А	442
Освальд, В. Ф.Х.	128-131,246,388,421,436,440
Парк, Р. Е.	31
ПарсонсЭ.К.	475, 478, 634, 635, 901, 903, 911,915, 919-922, 934, 950
Пиблес,Р.Г.	507
Пенделбури, Х ДС.	261,284,287,295
Пеннингтон,ЛА	231
Петр!	284
ПийГХ	123,265,266
Пиллсбури, В.Б.	231
Пит,Т.Э.	270,271,280,281,283,295
Пифагор	322
Планк, Макс	114
954	
Платон	59, 180
Потгер, Альден А.	444
Пристли, Дж	228, 229
Причард,Дж.К.	319
Птамос (жрец Амона)	269, 270
Птолемей	200, 236
Пуанкаре, Анри	63, 79, 231, 313, 320, 321, 326, 441
Пур,Г.Р.	489
Радклифф-Браун,АР.	31,77,109-111,113,173,264,343
Рамзес II	274
Рамзес III	274-276
Рамзес IV	276
Рамзес XI	276
Рамос (визирь)	284
Раффер,М.А	286, 288, 292
Рейгер, Е.Б.	229
Рекхэм,О.Г.	950
Риверс,УХ.Р.	140
Росс.ЕА	87,95
Рузвельт, ФранклинД.	265, 293
Салливан,Х.	49-51
Саломон.Г.	95
Свентон,ДжонР.	121
Сезе,К.	287
Селигмен, Б.З.	139, 350
Сененмут	282
Сепир, Э.	107, 116, 118, 119, 178, 179, 188, 192, 197, 242, 249
Сил,К.С.	260,271,282,284,295
Слоговер, Г.	301
Сменкхара	272, 287, 293
Смит, В. Р.	332
Смит,Дж.Э.	283,287,288
Смолл, Албион В.	95
Содди, Ф.	233
Сократ	31
Солон	407
Сомерсет, Э.	232
Соммервилль, М.	307
Спенсер, Г.	32, 68, 69, 85, 94, 128, 210, 215, 217, 252, 435, 436

Сталин, И.В.	284
Стейнур, Гарольд Г.	444
Стерлинг, М.В.	917,950
Стерн, Бернард Д.	107
Стивенсон М.К.	466, 477, 478, 480, 508, 899, 906, 909, 916, 921, 938, 942, 947
Стивенсон, Дж.	489
Стоуг, Г.Ф.	87
СуньятСена	437
Сэвери, Томас	232
Тайлор, В.В.	199
Тайлор.Э.Б.	9,10,32,42,55,100-103,106 107,112,117,119 121 127 152 157, 198, 327, 336-338, 347, 349, 375, 397, 436, 440, 800
Ти	262,270,271,287,289
Тойнби, А	123
Томас, УА	171,225
Томас, У.И.	351
955	
Томсон, Д.Д.	225, 233, 234
Турано, Э.М.	345
Туганхамон	272, 273, 283, 284, 293
Тугмос!	269
ТутмосШ	269, 280
Уайг, Л.Э.	435, 444, 635, 637, 897, 909, 912, 913, 932, 945
Уайтхед АН.	121,375,432
УашДж.	222, 224, 232
Уивеш I, У.	307
Уидлер, Р.Л.	446
Ушглей, М.М.	98
Уипл, ЛАВ.	893
Уисслер, К.	9, 205, 206, 112, 1 17, 157, 179, 200, 212, 335, 337, 349,370,371
Утни, Э.	24, 25, 224
Уоллес, АР-	238,319
Уорд, Дж.	510,544,545,894
Уорд, Лестер Ф.	69,94
Уоррен, ХС.	64
Уотерман Д.Т.	349
Урей, Г.С.	233, 234
ФэньЧжэнь	64
Фарадей, М.	307,315
Фаррар, Дж.	446
Фаррар, К.	446
Фаянс, К.Р.	233
Фейербах, Л.	204
Ферпосон, А.Р.	288
Фес, Р.	351
Филд, С.	356
Фиске, Дж.	252
Флетчер, Э.К.	78
Форчун, Рео	347, 350, 352
Фошаг, В.Ф.	891.
Франк, Л. К.	211,376
Франклин, Б.	52,344,412
<i>Франкфурт</i> , Г.	295
Фрейд, З.	172, 301, 328, 332-334, 345, 351-353
Фрейзер, ДжДж.	334
Халлоуэл, А. Ирвинг	112,119,179
Ханг, В.Х	481,891
Хапусенеб	269
Харди, Г.Х	307,311,316,325
Хармхаб	272-274
Харрингтон, Г.	214,266
Харрингтон, Д.П.	496
Харт, К.В.М.	116
Хатшепсут	269, 282, 284
Хейльбрун, Л.В.	203
Херскович, М. Д.	77,98,115,118
Хертин, М.	49
Хиллерс, Д.К.	489
Хобхаус, Л.Т.	95, 327
Ходж, Ф.В.	481,634,637
Холл, Х.Р.	260
Хопкинс, Дж.	139

ХуШин	64
Хугон,ЭА	16,44,53,54,116,117,119
Хьюетт,Э.Л.	211
Хэвенс,Р.Д.	139
Хэнкинс,Ф.Х	35
Цезарь, Гай Юлий	22, 249, 284, 302
Чайлд, В. Гордон	223,357,390,410,435
ЧенгЧе-Ю	437
Чепмен, К.М.	513,950
Черчилль, У.	123
Чингисхан	249
Шапли,Х.	14
ШарффА	273
Шееле,К.В.	228, 229
Шин,ФултонХ.	144
Шлезингер, АМ.	412,413
Шмидт, В.	53, 108,357,430
ШниерлаД.К.	233
Шредингер, Эдвин	313
Штейндорф,Г.	260,271,282,284,295
Шустерман,А	300
Эберли,С.Д.	899
Эберт,Д.В.	489, 898
Эверест, Э.	307
Эдгертон,У.Ф.	275, 445
Эдди, М.Б.	123
Эдисон, Т А	209, 304
Эйнштейн,А	19,204,312,313,315
Элиот, Дж.	321
Эллвуд,КА	95-97
Эмерсон, Р.У.	302
Энгельбах,Р.	287
Эпикур	321
Эскланте, Фр.С. Белее де	486
Эстерли, В. О.	299
Эхнатон (Аменхотеп ГУ)	255, 257, 259, 260, 261, 268-274, 276, 277, 279-303, 444
Янг.К.	96, 335, 347, 349

957

Содержание

Наука о культуре.....	5
Предисловие.....	7
Часть!. Наука и символы.....	11
Введение	11
Глава первая. Наука — это процесс науки.....	13
Глава вторая. Символ: начало и основа человеческого поведения.....	34
Глава третья. Об использовании орудий приматами.....	52
Глава четвертая. Сознание — это процесс сознания.....	61
Глава пятая. Расширение диапазона науки.....	67
Часть II. Человек и культура.....	133
Введение.....	133
Глава шестая. Культурологическая интерпретация человеческого поведения против психологической.....	135
Глава седьмая. Культурные детерминанты сознания.....	161
Глава восьмая. Гений: его причины и его действительность ..	208
Глава девятая. Эхнатон: великий человек против процесса культуры.....	255
Глава десятая. Место математической реальности.....	306
Глава одиннадцатая. Определение инцеста и запрета на него.....	327
Глава двенадцатая. Контроль человека над цивилизацией: антропоцентрическая иллюзия.....	355
Часть III. «Энергия и цивилизация».....	387
Введение.....	387
Глава тринадцатая. Энергия и эволюция культуры.....	388
Часть IV. Культурология.....	421

Глава четырнадцатая. Наука о культуре.....	421
От автора.....	442
Примечания.....	447
Библиография.....	454
Пуэбло Санта-Аны, Нью-Мексико.....	463
Введение.....	465
Глоссарий.....	474
История Тамайи.....	483
Окружение и фон.....	492
Космология и жизнь пуэбло.....	552
Возникновение.....	561
Социальная организация.....	570
Должностные лица.....	570
Сообщества.....	596
958	
Организация качин.....	617
Кива-организация.....	630
Двойная организация.....	632
Ханосикти.....	633
Клан.....	633
Родство.....	649
Возраст и половозрастные термины.....	656
Домохозяйство.....	656
Индивидуальный жизненный цикл.....	657
Управление и социальная жизнь.....	679
Кукуруза и космос.....	711
Церемонии солнцестояния.....	712
Уединения и танцы катсин.....	715
Каталог катсин.....	733
Открытие оросительной канавы.....	748
Соревнования с эстафетной палочкой: a-tcawaiyi.....	753
Аове.....	756
Вава.....	756
Хахабо.....	759
Танец ткаквен.....	759
Праздник в честь святой Анны.....	760
Праздники в честь других святых.....	772
Сантьяго и Бокайяньи.....	773
«Гальо», или «выхвати петуха».....	781
Рождество.....	787
Заметки о танце «Баско» на Рождество.....	789
«Конийсатс».....	791
Пасха.....	796
Охота.....	801
Общинная охота.....	807
Индивидуальная охота.....	817
Общинная охота на кролика.....	821
Танец Буйвола.....	822
Война.....	830
Война и танцы в честь скальпов.....	833
Тсамахийя.....	834
Танец Меороро.....	836
Аийадотс.....	837
Оли.....	843
Рассказы о войне и сражениях.....	846
Болезни и колдовство.....	849
Священные принадлежности и обряд.....	861
Примечания.....	888
Благодарность.....	950
Указатель имен.....	951
959	

Лесли Уайт Избранное: Наука о культуре

Корректор *Н. И. Кузьменко* Компьютерная верстка *А.А. Демочкина*

Лицензия ЛР № 066009 от 22.07.98

Подписано в печать 20.09.2003 Гарнитура NewtonC. Формат 60x90¹/₁₆. Бумага офсетная.

Печать офсетная. Усл. печ. л. 60

Уч.-изд. л. 50. Тираж 1500 экз. Зак. 2177

Издательство «Российская политическая энциклопедия»

(РОССПЭН) 117393, Москва, Профсоюзная ул., д. 82.

Тел.: 334-81-87 (дирекция); Тел./факс: 334-82-42 (отдел реализации)

Отпечатано во ФГУП ИПК

«Ульяновский Дом печати»

432980, г. Ульяновск, ул. Гончарова, 14

Избранное: Наука о культуре

383-00



Лесли Уайт

(1900–1975)

Американский этнолог и культуролог.

Наиболее признаны заслуги ученого в обосновании существования культурологии как науки и в развитии им понятия «культура». Уайт первым стал широко употреблять термин «культурология» (1939) и выделил культурологию как самостоятельную науку в комплексе общественных наук.

В его работах представлен ряд оригинальных авторских концепций: концепция эволюции культуры, опирающаяся на энергетическую теорию Уайта; обоснование концепции науки о культуре, культурологии, и обозначение ее места в системе наук XX в.