



ЛЮСЬЕН ЛЕВИ-БРЮЛЬ

# ПЕРВОБЫТНЫЙ МЕНТАЛИТЕТ



ЕВРОПЕЙСКИЙ ДОМ





# Programme *Pouchkine*

*Издание осуществлено в рамках программы «Пушкин» при поддержке Министерства иностранных дел Франции и посольства Франции в России*

---

*Ouvrage réalisé dans le cadre du programme d'aide à la publication Pouchkine avec le soutien du Ministère des Affaires Etrangères français et de l'Ambassade de France en Russie*

## **ПЕРВОБЫТНЫЙ МЕНТАЛИТЕТ**

---

---

**LA  
MENTALITÉ PRIMITIVE**

LA  
**MENTALITÉ PRIMITIVE**

PAR

**LUCIEN LÉVY-BRUHL**

Membre de l'Institut,  
Professeur à la Sorbonne.

---

**PARIS**

—  
1922



ЛЮСЬЕН ЛЕВИ-БРЮЛЬ

# ПЕРВОБЫТНЫЙ МЕНТАЛИТЕТ

перевод с французского  
Е.Кальщикова



ЕВРОПЕЙСКИЙ ДОМ  
Санкт-Петербург  
2002

**Люсьен Леви-Брюль. Первобытный менталитет.** — Перевод с французского Е.Кальщикова. — СПб.: «Европейский Дом», 2002. — 400 с.

Фундаментальное исследование классика французской этнологии, посвященное проблемам духовной жизни первобытных обществ, в частности, их специфическому религиозному менталитету. Оно основано на огромном фактическом материале, собранном европейскими миссионерами, путешественниками и учеными в первобытных обществах во всех уголках планеты почти за три столетия. Книга предназначена для этнографов, философов, психологов и студентов гуманитарных факультетов.

На обложке: деревня Бонгу, Папуа-Новая Гвинея (стр. 171, 223, 392, 393)  
На внутренних сторонах обложки: рисунки на коре, аборигены Австралии

ISBN 5-8015-0136-3

© Presses Universitaires de France, 1922  
© Европейский Дом, 2002  
© Е.Кальщикова, перевод 2002  
© Е.Кальщикова, фотографии на обложке

# СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	9
Введение .....	11
I. Неприятие первобытным менталитетом дискурсивных операций. — Ограниченность его малым кругом предметов. — Отсутствие размышления. II. Это не врожденная немощь и не отсутствие природных способностей. — Рабочая гипотеза, выведенная из книги «Мыслительные функции».	
Глава I. Безразличие первобытного менталитета к выявлению естественных причин .....	22
I. Первобытный менталитет приписывает все происходящее мистическим и оккультным силам. II. Болезнь и смерть никогда не бывают «естественными». — Наблюдения в Австралии, Южной, Экваториальной, Западной и Восточной Африке. III. Несчастных случаев не бывает: несчастье всегда не случайно. IV. Как этот менталитет объясняет себе злодеяния крокодилов-колдунов. V. Как он интерпретирует все необычное.	
Глава II. Мистические и невидимые силы	42
I. Особенности, присущие миру, в котором действует первобытный менталитет. — Его непосредственный опыт в определенном смысле богаче нашего. — Мир видимый и мир потусторонний составляют единое целое. II. Роль, которую приписывают действиям колдунов, духам, душам мертвых. III. «Свежий» покойник — опасность для живых. IV. Обряды, церемонии, вооруженная месть с целью удовлетворить покойника. — Амагонга у зулусов. — Обмен добрыми услугами между живыми и мертвыми. V. Постоянные заботы о покойниках у народов банту. — Их требования. — Адресованные им просьбы, мольба. VI. Для первобытного менталитета причинность является полностью мистической и немедленной. — Ни время, ни пространство не являются для него однородными представлениями.	
Глава III. Сновидения .....	75
Каким образом первобытный менталитет собирает важные для себя данные. I. Особая ценность сновидений. — Опыт, приобретаемый душой во сне. — Все увиденное во сне — реальность, даже если увиденное противоречит данным, получаемым в состоянии бодрствования. II. Человек ответствен за свои действия, увиденные им во сне, и за свои действия, увиденные во сне кем-то другим. — Многоприсутствие души. III. Доверие, которое испытывают к сновидениям народы банту. — Религиозные обращения, на которые решаются под влиянием сновидений. IV. Почитание сновидений индей-	



- цами Новой Франции. — Необходимость подчиняться им. — Сновидение и индивидуальный тотем.
- Глава IV Предзнаменования..... 95
- I. Предварительные замечания: 1. Предзнаменования и представление о времени. 2. Предзнаменования и представление о причинах. II. Система предзнаменований на Борнео. — Они не только объявляют о событиях, они их и совершают. — Культе птиц-предзнаменований. III. Гипотеза Хоуза и МакДауэлла имеет слабые основания. — Способы добиться желаемых предзнаменований. IV. Предзнаменования — это также и причины. — Каким образом предзнаменования в конце концов становятся всего лишь знаками.
- Глава V Предзнаменования (*продолжение*) ..... 112
- I. Как предотвращают неблагоприятные предзнаменования. — Различные приемы с целью помешать им быть увиденными или услышанными, — чтобы превратить их в предзнаменования благоприятные, — чтобы уничтожить приносящее их животное. II. *Monstra* и *portenta*: животные, которые «нарушают» — дети, у которых сначала прорезаются верхние зубы и которые имеют иные аномалии. III. Этих «носителей несчастья» рассматривают как *jettatori* и колдунов. — Тесное родство между аномалией, дурным глазом и вредоносным началом, заключенным в колдуне.
- Глава VI. Гадательная практика ..... 127
- Если откровения не случаются спонтанно, они вызываются. I. Сновидения, вызываемые с целью добиться желаемого результата (Новая Франция). — У сновидений просят совета, помощи и решений. II. Прямые вопросы, которые в различной форме задают мертвым (Австралия, Новая Гвинея, Западная Африка). III. Гадание по черепу и костям покойников (Меланезия). — Консультации с мертвыми путем гадания, прежде чем отважиться на какое-либо предприятие (Экваториальная Африка).
- Глава VII. Гадательная практика (*продолжение*) ..... 148
- I. Гадание по внутренностям и печени животного. — Гадательные действия в Руанде. — Гадание по костям в Южной Африке. II. Альтернативное гадание (германская Новая Гвинея). — Мистический смысл операции. — Будущие события, ощущаемые как происходящие сейчас. III. Гадание с целью обнаружить вора по его имени, по направлению в пространстве. — Сопричастность социальной группы с землей, территорией. — Другие формы гадания. — Ясновидение.
- Глава VIII. Ордалии ..... 177
- I. Непокколебимая вера первобытных людей в ордалию. — Ордалия как мистический реактив. II. Ордалии, вызываемые гаданием, — с целью положить конец распрям. III. Ордалии, совершаемые по доверенности. — Случаи, когда результат ордалии принимают или от-

вергают. — Мистическое воздействие ордалии на заключенное в колдуне вредоносное начало, о котором он сам иногда не знает. — Поиски этого начала путем вскрытия трупа. IV. Связь колдовства и каннибализма. — Колдовство и дурной глаз. V. Ордалии в Австралии, — не ставят цель обнаружить виновного, — представляют собой обряды и церемонии, приводящие к замирению. — Аналогичные действия в Экваториальной и Южной Африке.

ГЛАВА IX. Мистическая интерпретация  
несчастливых случаев и бед

212

I. Несчастье как следствие нарушения табу. — Необходимость искупления. II. Предсвязь между этими нарушениями и их следствиями. — Следствия обнаруживают ошибки, проступки, совершенные невольно. — Намерение — не обязательный элемент проступка. III. «Плохая смерть», проявление гнева невидимых сил. — Люди, пораженные молнией как пример этого. IV. Несчастливые, находящиеся в смертельной опасности, бросающиеся на произвол судьбы и отвергаемые в том случае, если им удастся спастись. — Мистические причины такого отвержения. V. На островах Фиджи потерпевшие крушение должны быть убиты и съедены. — Тауа и муру у новозеландцев. — Мистическая утрата статуса пленными. — *Res est sacra miser*. VI. Видимое равнодушие к тяжело больным. — Их не осмеливаются ни кормить, ни лечить. — Они — объект гнева невидимых сил (Таити). — Связанные с этим верования и обряды новозеландцев.

ГЛАВА X. Мистическая интерпретация причин успеха ..... 249

I. Без чар или снадобий, «лекарств» ничто не бывает успешным. — Аграрная магия. — Игры и рассказывание легенд в определенное время года: их мистическое действие. II. Работы на огородах и полях, закрепленные в основном за женщинами. — Принцип плодovitости и сопричастность. III. Мистическая значимость личности вождя. IV. Мистические условия военных успехов. — Внезапные нападения ранним утром. — Почему такие нападения никогда не развиваются. V. Магическая подготовка оружия. — Отравленные стрелы. — В чем причина эффективности инструментов, орудий и приспособлений. — Опыт свидетельствует, счастливые они или несчастливые. — Предметы, наделенные необычайными свойствами. VI. Эффективная сила желания. — Мысль имеет те же следствия, что и действие. — Вожделение действует, как *jettatura*.

ГЛАВА XI. Мистическая интерпретация появления белых  
людей и того, что они с собой приносят

286

I. Реакция первобытных людей на первые контакты с белыми. — Они представляют себе мир как замкнутый. — Белые — это духи или выходцы с того света. — Страх, внушаемый их появлением. — Первые миссионеры, которых принимали за колдунов. II. Огнестрельное оружие: убивает звук выстрела. — Первобытный человек поначалу стреляет не целясь. III. Книги и письмо: книги — это гадатель-

ные инструменты. — Научиться читать — все равно, что принять иную веру. — Письмо — это магическая процедура. IV. «Лекарства» белых. — Они делают ткани под водой, на дне. — Потрясения, которые испытывают туземцы при виде часов, компаса, фотоаппарата. — Их первый контакт с кипящей водой, железом и т.д. — Мистическая причина превосходства белых.

Глава XII. Неприятие нового в низших обществах 312

Последствия длительных контактов с белыми. I. Недоверие первобытного человека к предлагаемой белыми пище. II. Нежелание оставить старые привычки и навыки в пользу новых. — Страх оскорбить предков и духов, приняв изменения. — Новатор подозревается в колдовстве. — Обязательный конформизм. — Почти полная невозможность индивидуального обращения в христианство. III. Ценностные представления малоконцептуального первобытного менталитета всегда частные и конкретные. IV. Как он приспособливается к новым приемам или инструментам, когда он принимает их.

Глава XIII. Первобытные люди и европейские врачи 334

I. Очевидная неблагодарность первобытных людей за свое лечение белыми врачами. — Они желают, чтобы им платили за то, что они принимают это лечение. II. Действие лекарств должно быть немедленным, а выздоровление — мгновенным или, по крайней мере, быстрым. — Отвращение к пребыванию в больнице или у белых. III. Та же неблагодарность и за другие оказываемые белыми услуги. — Внешне необъяснимые требования о возмещении. — Почему первобытный человек считает себя вправе выдвигать такие требования.

Глава XIV. Заключение 352

I. Главным образом мистическая основа первобытного менталитета. — Трудность постичь и выразить его средствами наших концептуальных по характеру языков. II. Как первобытный человек представляет себе причинность, например, причину беременности и зачатия. III. Практическая ловкость и умелость первобытного человека в определенных случаях. — Его изобретательность и сноровка. — Чем они объясняются.

Приложение ..... 368



## ПРЕДИСЛОВИЕ

Когда двенадцать лет тому назад вышла моя книга «Мыслительная деятельность в низших обществах», ее уже следовало бы назвать «Первобытный менталитет», однако тогда я отказался от такого названия, поскольку слова «менталитет» и даже «первобытный» еще не вошли, как теперь, в привычный язык. Теперь же я снова обращаюсь к этому названию для настоящей работы, и это достаточно ясно говорит о том, что она является продолжением предыдущей. Обе они разрабатывают один сюжет, но с весьма различных точек зрения. В «Мыслительной деятельности» речь шла преимущественно о законе партиципации, который рассматривался в связи с принципом идентичности, а также о том, что мышление первобытных людей малочувствительно к противоречиям. Предметом же «Первобытного менталитета» является прежде всего показ того, как первобытные люди понимают причинность, а также тех следствий, которые вытекают из их представления о ней.

Как и «Мыслительная деятельность», эта книга не претендует на исчерпывающий анализ мышления первобытных людей во всех его аспектах и многочисленных проявлениях. Она представляет собой лишь общее введение. Я просто старался как можно точнее определить присущую этому мышлению направленность, то, какими данными оно располагает, как оно их получает и как их использует: одним словом, каковы рамки и содержание его опыта. Исследуя это, я оказался перед необходимостью выделить и попытаться описать некоторые характерные умственные навыки первобытных людей и показать, почему и в чем они отличаются от наших.

Для того чтобы схватить, так сказать, за руку основные проявления первобытного менталитета, я нарочно выбрал для анализа самые простые и наиболее однозначные факты. Благодаря этому я надеюсь уменьшить возможность ошибок, столь частых в такой сложной области, а также уже самим подбором фактов нагляднее показать определяющие принципы этого менталитета. Я стремился, таким образом, выяснить, чем же являются для первобытных людей те невидимые силы, которые, как они полагают, окружают их со всех сторон; сновидения, предзнаменования, которые они наблюдают или вызывают;

ордалии, «плохая смерть», принесенные белыми необычные предметы; в чем состоит их медицина и т.д.

Поэтому в данной книге не следует искать исследования первобытного менталитета в его связи с техникой низших обществ (изобретением и усовершенствованием орудий и оружия, одомашниванием животных, строительством сооружений, земледелием и т.д.) или с их столь сложными порой институтами, такими как организация семьи или тотемизм.

Если это общее введение, каким и является связанная с предыдущей настоящая книга, достигнет своей цели, то оно как раз и поможет точнее сформулировать некоторые из основных вопросов, возникающих, когда мы изучаем институты, технику, искусство и языки первобытных людей. Знание их мыслительных навыков, поскольку они отличаются от наших, может поставить эти вопросы таким образом, который позволит на них ответить. Это знание даст нам некую путеводную нить. По крайней мере, в некоторых случаях будет легче определить те цели, которые более или менее сознательно ставят перед собой первобытные люди. Можно будет лучше понять те иногда кажущиеся нам детскими и абсурдными приемы и способы, которыми они пользуются, а благодаря этому добраться до глубоких причин, объясняющих повседневные формы их деятельности, как индивидуальной, так и общественной. Некоторые главы настоящей работы представляют собой опыты применения такого метода к сравнительно простым случаям.

Как мне кажется, результаты этих опытов подтверждают абстрактный анализ, предпринятый в «Мыслительной деятельности». В самом деле, основываясь на нем, я смог объяснить некоторое число фактов, до сих пор не объясненных или истолковывавшихся на основе всего лишь правдоподобных, а то и просто произвольных гипотез. Таким образом, оба труда поддерживают друг друга. Оба они являются результатом попытки проникнуть в способы мышления и принципы поведения тех людей, которых мы называем, очень неверно, первобытными и которые одновременно так далеки от нас и так нам близки<sup>1</sup>.

*Сентябрь 1921 года*

# ВВЕДЕНИЕ

## I

Среди отличий, которые отделяют ментальность низших обществ от нашей, есть одно, которое привлекало внимание многих, кто наблюдал эти общества в самых благоприятных условиях, то есть до того, как они изменились в результате продолжительного контакта с белыми людьми. Наблюдатели отмечали решительную неприязнь первобытных людей к рассудочной деятельности, к тому, что специалисты в области логики называют дискурсивными операциями мышления. Одновременно наблюдатели обнаружили, что эта неприязнь не проистекает из радикальной неспособности или природной немощи их ума, а объясняется скорее совокупностью их мыслительных навыков.

Например, отцы-иезуиты, которые первыми увидели индейцев восточной части Северной Америки, не смогли удержаться от такого соображения: «Следует предположить, что ирокезы не способны рассуждать так, как это делают китайцы и другие приобщенные к цивилизации народы, для которых существует вера и божественная истина... Ирокез отнюдь не руководствуется соображениями. Первое восприятие им вещей — это единственный освещающий его светильник. Достоверные причины, которые... обычно использует теология для убеждения наиболее закоснелых умов, здесь, где называют ложью наши самые великие истины, совсем не находят отклика. Люди здесь обычно верят только тому, что сами видят»<sup>2</sup>. Чуть далее тот же святой отец добавляет: «Евангельские истины показались бы им неприемлемыми, если бы они опирались исключительно на рассуждение и здравый смысл. Поскольку же им недостает знания и гибкости ума, то требуется нечто более грубое и более осязаемое для того, чтобы произвести впечатление на их ум. Хотя среди них и попадаются умы, столь же способные к наукам, как и европейцы, все же их воспитание и необходимость постоянного поиска средств к жизни ввергли их в такое состояние, когда все их рассуждения не выходят за рамки того, что относится к их телесному здоровью, удачной охоте и рыбной



ловле, к торговым обменам и войне; и все эти вещи являются для них как бы основами, из которых они выводят все свои заключения не только о своем жилище, своих занятиях и поступках, но даже о своих суевериях и божествах».

Помещая этот отрывок рядом с предыдущим, мы получаем довольно точное описание ментальности ирокезов в интересующем нас аспекте. Основное отличие этих «дикарей» от тех язычников, чьи нравы более смягчены, проистекает не из якобы присущего им низкого интеллектуального уровня: это положение дел объясняется, по мнению святых отцов, их социальным устройством и нравами. Точно так же миссионер Кранц говорит о гренландцах: «Их рассудочная деятельность, их изобретательность проявляются в необходимых для их существования занятиях, а то, что нераздельно с этим не связано, никогда не привлекает их внимания, их мысли. Таким образом, за ними можно признать простоту без глупости и здравый смысл без искусства рассуждения»<sup>3</sup>. Поймем это так: без искусства заниматься мало-мальски абстрактными рассуждениями, ибо, без сомнения, гренландцы для достижения поставленной цели применяют весьма сложные приемы рассудочной деятельности. Тем не менее, эти умственные операции не отделяются от порождающих их материальных объектов и немедленно прекращаются после достижения цели. Они никогда не совершаются ради самих себя, а по этой причине и не кажутся нам поднимающимися до уровня того, что мы называем собственно «мышлением». Именно это раскрывает современный исследователь, живший среди полярных эскимосов. «Все их мысли, — сообщает он, — вращаются вокруг добычи китов, охоты и еды. Вне этих пределов размышление представляется им обычно синонимом скуки или печали. «О чем ты думаешь?» — спросил я однажды на охоте одного эскимоса, который показался мне погруженным в раздумья. Мой вопрос вызвал смех. «Это вы, белые, очень заняты своими мыслями. Мы же, эскимосы, думаем только о своих запасах мяса: хватит его нам или нет на всю долгую зимнюю ночь? Если мяса достаточно, то и думать нам тогда больше незачем! У меня же мяса больше, чем нужно!» Я понял, что обидел его, приписав ему «мысли»»<sup>4</sup>.

Первые наблюдатели, изучавшие туземцев Южной Африки, тоже оставили очень похожие замечания. И здесь миссионеры констатируют, что туземцы «верят только тому, что видят». «Среди взрывов смеха и возгласов одобрения собравшихся раздается вопрос: «Можно ли увидеть своими глазами бога белых людей?.. Если Моримо (бог) совершенно невидим, то как может человек в здравом уме поклонять-

ся чему-то скрытому?»<sup>5</sup> Точно так же обстоит дело и у басуто. «Что касается меня, то я хочу сначала подняться на небо и посмотреть, есть ли там на самом деле бог, — гордо заявляет некий жалкий басуто. И если я бы его увидел, то поверил бы в него»<sup>6</sup>. Другой миссионер подчеркивает «недостаток серьезности, отсутствие размышлений, которые, как правило, обнаруживаются у этого народа (у бечуанов). Мысль в этих людях, можно сказать, мертва, или, по крайней мере, она почти никогда не может оторваться от земли... Грубые люди, которые делают себе бога из своего живота»<sup>7</sup>. То же пишет о бушменах Берчелл: «Люди, ум которых был открыт благодаря европейскому образованию, совершенно не способны представить себе того, что они назвали бы тупоумием дикарей, их неумением выйти за рамки самых простых мыслей и элементарных понятий как с физической, так и с моральной точки зрения. Но положение дел таково: в их жизни так мало событий, их занятия, помыслы и заботы ограничены столь тесным кругом вещей, что и мысли их по необходимости весьма ограничены и очень немногочисленны. Мне приходилось иногда отпускать Машунку после того, как он выучивал у меня на уроке едва ли дюжину слов, настолько явно было видно, что его усилия сосредоточиться или непрерывная работа мысли быстро истощали его способность к рассуждению и делали его неспособным придерживаться долее темы. В таких случаях его невнимание, отсутствующий вид давали понять, что отвлеченные вопросы даже самого простого характера быстро приводили его в состояние ребенка, разум которого еще не проснулся. И тогда он жаловался на головную боль...»<sup>8</sup> Однако тот же путешественник сообщает нам в другом месте относительно тех же бушменов: «Они вовсе не тяжелы и не тупоумны. Наоборот, они весьма живого склада, а в отношении того, что их образ жизни помещает в поле их наблюдения и понимания, они часто проявляют прорзорливость и проницательность»<sup>9</sup>.

Следовательно, у них, как и у ирокезов, неприязнь к дискурсивным операциям мышления проистекает не из органической неспособности, а из совокупности привычек, определяющих форму и содержание их мыслительной деятельности. Миссионер Моффэт, долгие годы проживший в Южной Африке и свободно говоривший на языке туземцев, пишет то же самое о готтентотах: «В высшей степени трудно составить себе точное представление о том, до чего доходит невежество даже самых толковых людей среди туземцев. Им трудно понять вещи, привычные даже малым детям (в Европе). И тем не менее, несмотря на эту

явную особенность, невозможно отрицать, что они мыслят пронизательно и умеют наблюдать и людей, и свойства предметов»<sup>10</sup>.

Вот сообщение другого миссионера об этих же готтентотах: «Наши друзья в Европе, безусловно, сочли бы невероятными те примеры, которые мы могли бы привести по поводу медлительности разума этих людей, когда речь идет о необходимости думать, понимать и запоминать. Даже сам я, столь давно знающий их, не могу не удивляться, когда вижу, с каким невероятным трудом им приходится овладеть самыми простыми истинами и особенно — самим делать заключения, и как скоро они забывают то, что поняли»<sup>11</sup>.

Чего им не хватает, так это обычного умения прилагать свой разум к вещам иным, нежели те, которые воспринимают их чувства, либо преследовать иные цели, нежели те, немедленная польза которых очевидна. В своем небольшом очерке о жизни одного африканца Кэмпбелл пишет следующее: «Когда его спрашивали, что он думал о боге до того, пока не получил свет христианского образования, он отвечал, что в то время у него и мысли не было о вещах такого рода и что он ни о чем и не помышлял, кроме своего скота».

Такое же признание услышал и Мофсет от одного грозного и очень толкового африканского вождя<sup>12</sup>.

Установив отношения с европейцами и оказавшись, таким образом, вынужденными предпринимать новые для себя усилия абстрактного мышления, эти туземцы Южной Африки, естественно инстинктивно, попытались свести эти усилия к минимуму. Всякий раз, когда их память — а она великолепна — способна избавить их от необходимости рассуждать и размышлять, они не упускают случая ее применить. Вот один поучительный пример. «Миссионер Незель говорит Упунгване: «В прошлое воскресенье ты слушал проповедь. Расскажи мне, что ты запомнил». Упунгване сначала замялся, как это всегда делают кафры, но потом в точности воспроизвел все основные мысли услышанной проповеди. Спустя несколько недель миссионер во время проповеди наблюдал за ним. Упунгване казался совершенно невнимательным, он стругал кусок дерева. После проповеди миссионер спросил африканца: «Что ты запомнил сегодня?» Тогда язычник достал кусок дерева и, следуя свои зарубкам, одну за другой воспроизвел все положения проповеди»<sup>13</sup>.

Эта тенденция подменять памятью рассуждение каждый раз, когда это можно, проявляется уже у туземных детей, чьи мыслительные навыки естественным путем формируются по образцам родительских. Известно, что маленькие туземцы повсюду, где миссионерам



удалось создать школы, усваивают знания почти так же быстро и так же хорошо, как и дети в наших странах, по крайней мере, до определенного возраста, с которого их развитие замедляется, а потом и останавливается. Пастор Жюно отметил в Южной Африке среди тонга: «Дети достигают больших успехов тогда, когда требуется память. Именно этим объясняется, почему они чувствуют себя гораздо уверенней, когда изучают английскую систему мер и весов с ее сложными редуцированными операциями, чем тогда, когда им предлагают осваивать систему метрическую, которая выглядит гораздо более простой и рациональной. Английская система требует очень точного запоминания соотношения между разными мерами — ярдами, футами, дюймами, галлонами, пинтами и т.п., но после овладения ею работа становится чисто машинальной. Как раз это туземцам и требуется. Метрическая же система насквозь пронизана единой идеей, и для того, чтобы пользоваться ею, требуется хотя бы минимальное рассуждение.

Как раз необходимость такого минимума объясняет непопулярность метрической системы среди школьников-туземцев. Затруднения их возрастают десятикратно, когда они доходят до задач, где не сообщается, какое арифметическое действие следует применить для решения: сложение или вычитание. Позднее, когда она уже становится делом памяти, арифметика представляется им легким и приятным учением. Если же надо рассуждать, то это тягостная работа»<sup>14</sup>. Совершенно похожее замечание сделано относительно баротсе: «Наши замбезийские мальчики, как и басуто и вообще все южноафриканцы, увлекаются арифметикой. Они ничего, кроме цифр, не знают, это наука наук, бесспорный для них критерий хорошего образования. Знаком ли вам лабиринт английского счета с его устаревшей, но оттого тем более почитаемой системой мер и весов? Наши замбезийцы ею просто наслаждаются. Только начните говорить им о фунтах, фартингах, унциях и т.п. — их глаза мигом заблестят, лица озарятся — и операция совершается одним движением руки, если только речь идет об одной-единственной операции. Любопытно наблюдать, как самая рассудочная из всех наук может превратиться в удивительно механическую. Однако задайте им самую несложную задачу, но только требующую небольшого рассуждения, — и они тут же наталкиваются на стену. «Сдаюсь!» — говорят они и считают себя освобожденными от любого мыслительного усилия. Я отмечаю этот факт, который никоим образом не характерен для одних только замбезийцев»<sup>15</sup>. «Детей намаква в высшей степени трудно заставить что-нибудь понять, когда

речь идет о счете. В то же самое время они великолепно проявляют себя в том, что может быть выучено механически, что не требует мысли и рассуждений»<sup>16</sup>. Так же и на Нигере «моси не умеет исследовать причину вещей, и, в то время как наши малыши, ужасные болтуны, часто ставят нас своими вопросами в затруднительное положение, моси никогда не задается вопросами: как это происходит? почему это так, а не иначе? Он удовлетворяется первым же ответом. Такое отсутствие рассуждения есть причина его отставания в цивилизации... Отсюда же проистекает и отсутствие у него идей. Разговоры вращаются исключительно вокруг женщин, еды и — в сезон дождей — тех растений, что они возделывают. Круг их мыслей очень ограничен, однако он способен и расширяться, ибо моси можно считать весьма сообразительными»<sup>17</sup>.

Подытоживая сказанное об этих африканских обществах, приведем мнение миссионера Бентли, прекрасного наблюдателя, который счел возможным обобщить свой опыт следующим образом: «Африканец, негр или банту, не думает, не размышляет, не рассуждает, если только может обойтись без этого. У него удивительная память. У него большой талант наблюдателя и имитатора, он свободно говорит, проявляет хорошие качества. Он может быть доброжелательным, великодушным, любящим, бескорыстным, преданным, верным, храбрым, терпеливым и упорным. Но способности к рассуждению и изобретательность в нем еще спят. Он свободно ориентируется в сиюминутных обстоятельствах, приспосабливается к ним и использует их, однако составить как следует план или с умом выстроить заключение — это ему уже не под силу»<sup>18</sup>.

Возможно, эту неспособность к размышлению нелишне будет показать на одном конкретном примере, и я возьму его у самого Бентли. «Туземцы побережья вдруг обнаружили горячее желание научиться читать и писать... Мы очень долго пытались разгадать причину этого желания.

Туземцы, доставляя свои товары на побережье для продажи, приносили их на закупочный пункт, где их взвешивали и измеряли; при этом торговый агент делал на бумажке пометки. Потом, на складе, где хранились товары для обмена, туземцы отдавали эту бумажку другому агенту, и этот второй агент им платил... Туземцы сделали вывод, что, умей они писать, им не надо было бы впредь утруждать себя доставкой своих товаров: достаточно было бы нацарапать несколько значков на клочке бумаги (как это делал первый агент) и, предъявив ее на складе, получить все, что им захотелось бы. Отсюда и жажда

научиться читать и писать, которая вдруг открылась у жителей Сан-Сальвадора.

Во всем этом не было ни малейшей мысли о краже. Африканец ни о чем не думает до конца, по крайней мере, если он к этому не вынужден; это его слабое место, это его особенность. Они никогда не понимали сходства между их собственной торговлей и торговой факторией на побережье. Они полагали, что белый, которому понадобилась ткань, разворачивает тюк и там находит ее. Откуда появляются эти тюки, почему и каким образом? Об этом они никогда не задумывались. «Как это узнать?» Все говорят, что ткань изготовлена мертвыми на дне моря. Все это настолько безнадежно смешано с оккультными и магическими вещами, что мысли их не идут дальше того, что видит глаз. Если для того, чтобы получить ткань, достаточно протянуть бумажку с написанным на ней текстом, не сказав при этом ни слова, то давайте же научимся писать на бумаге!»<sup>19</sup>

Совсем недавно с таким же наивным представлением встретился на Новой Гвинее Воллэстон. «Прежде чем выступить в путь, носильщикам показывали нож, топор или какой-нибудь предмет, который они должны будут получить за свой труд, и сразу после прихода на место они бегом возвращались в Паримау со своим клочком бумаги... Песколько менее энергичных жителей деревни, видя, что их друзья получают нож или топор просто взамен отданной дежурному по лагерю в Паримау бумажки, решили, что они тоже смогут без труда получить подобное вознаграждение, и очень удивились, когда предъявленные ими клочки бумаги ничего, кроме грубого отказа, им не дали. Хитрость их, однако, была настолько детской, что сердиться на них по-настоящему было невозможно»<sup>20</sup>.

Во всем этом не было и тени хитрости. Бентли, обладавший бо́льшим опытом, нежели Воллэстон, это хорошо понял и хорошо объяснил. Это — одно проявление из тысячи, правда впечатляющее более многих других, мыслительного навыка, заставляющего туземца «останавливаться на первом же понимании чего-либо и не размышлять, если без этого можно обойтись».

Было бы легко привести многочисленные наблюдения такого же характера, сделанные и в других низших обществах Южной Америки, Австралии и т.д. «Следить за ходом мысли меланезийца непросто, — говорит Паркинсон. — В интеллектуальном отношении меланезиец стоит очень низко. Логическая мысль почти во всех случаях для него невозможна. То, чего он непосредственно не улавливает органами

чувств, для него колдовство или магическое действие, и размышлять над этим далее — бесполезная работа»<sup>21</sup>.

Итак, совокупность мыслительных навыков, исключаящая абстрактную мысль и рассуждение в собственном смысле слова, судя по всему, встречается в очень многих низших обществах и представляет собою характерную и главную черту мышления первобытных народов.

## II

Как же так получается, что мышление первобытных людей проявляет такое безразличие, такое, можно сказать, отвращение к рассудочным операциям мысли, к рассуждению, в то время как для нас это естественное и почти постоянное занятие человеческого ума?

Это не есть неспособность или бессилие, поскольку сами наблюдатели, описывающие такую предрасположенность первобытного мышления, специально добавляют, что в низших обществах есть и «умы, столь же способные к наукам, как и наши, европейские». Мы видим, что дети меланезийцев, австралийцев и других народов усваивают так же легко то, чему их учат миссионеры, как и дети французов или англичан. Это также не есть следствие глубокого умственного оцепенения, притупленности и как бы непробудного сна, поскольку те же самые первобытные люди, которым даже самая незначительная отвлеченная мысль дается с непосильным трудом, которые как будто никогда и не пытаются размышлять, в тех случаях, когда их интересует какой-либо предмет и, особенно, если речь идет о достижении горячо желаемой цели, показывают себя проникательными, рассудительными, умелыми, искусными и даже изощренными»<sup>22</sup>.

Тот самый наблюдатель, который только что говорил об их «тупости», восхищается их изобретательностью, а потому не следует понимать выражение «тупость» буквально, скорее надо спросить, откуда появляется эта кажущаяся тупость и какие условия вызывают ее.

Как мы уже видели, одно из объяснений было выдвинуто самими миссионерами, которые отметили отвращение первобытных народов к самым простым логическим операциям. Миссионеры объяснили это тем, что те первобытные люди, которых они наблюдали, постоянно думали и хотели думать лишь об узком круге вещей, необходимых для жизни: о скоте, дичи, рыбе и т.п. Приобретенные первобытными людьми таким образом мыслительные навыки якобы становились настолько прочными, что любой иной предмет, особенно отвлечен-

ный, уже не мог обратиться на себя их разум. «Они верят лишь тому, что видят; мысли их не идут дальше их чувств; все то, что не воспринимается непосредственно, — не предмет для размышления».

Однако это объяснение не решает проблемы. Скорее, она еще более усложняется, если приведенные наблюдения точны, а это, видимо, так. Прежде всего остается неясным, почему преследование исключительно материальных интересов, а также малое число обычно интересующих сюжетов неизбежно приводит к неспособности рассуждать и к антипатии к рассуждениям вообще. Напротив, эта специализация, эта концентрация умственных сил и внимания на ограниченном круге целей при исключении других должна была бы скорее иметь следствием некую точную и определенную адаптацию, как умственную, так и физическую, к достижению этих целей; а такая умственная адаптация повлекла бы за собой определенное развитие изобретательности, сообразительности и ловкости для того, чтобы в интересах достижения желаемой цели применить наиболее подходящие средства. В действительности именно это чаще всего и происходит.

Эта адаптация сопровождается почти непреодолимым безразличием к тому, что не имеет прямого отношения к кругу интересов первобытного человека; миссионерам это весьма знакомо по печальному опыту. Однако неспособность понять евангельские наставления и даже нежелание слушать их не являются еще сами по себе достаточным доказательством антипатии к логическим операциям, особенно когда миссионеры признают, что эти же умы оказываются очень активными, если предмет касается их самих, если речь идет об их скоте или их женщинах.

Кроме того, не слишком ли смело объяснять эту антипатию исключительной привязанностью к воспринимаемым чувствами предметам: ведь сами же миссионеры говорят, что первобытные люди — это самые стойкие верующие, каких только можно найти. Из их голов так и не удастся изгнать уверенность в том, что бесчисленное множество невидимых существ и действий абсолютно реально. Ливингстон пишет, что он часто восхищался неистребимой верой негров Южной Африки в существа, которых они никогда не видели. Повсюду, где наблюдения были достаточно тщательны и продолжительны, повсюду, где поэтому удалось проникнуть за плотную завесу скрытности, которой туземцы окружают все священное, эти наблюдения выявили у них поистине безграничное поле коллективных представлений, связанных с недоступными для чувств вещами, силами, духами, душами,

маной и т.п. И чаще всего это не та более или менее «прерывистая вера», какую мы видим у многих европейских верующих, у которых есть особые дни и учреждения для занятий духовными делами. Первобытный человек не отделяет свой мир от иного мира, чувственно реальное от потустороннего. Он поистине живет вместе с невидимыми духами и неосоздаемыми силами. Для него они — самые реальные реальности. Вера его выражается как в самых незначительных, так и в самых важных его поступках. Верой пропитана вся его жизнь, все его поведение.

Следовательно, если первобытное мышление избегает и не знает логических операций, если оно уклоняется от размышления и рассуждения, то это происходит не от неспособности выйти за пределы того, что дают ему его чувства, и не из-за исключительной связанности с узким кругом одних только материальных предметов. Те самые свидетельства, которые подчеркивают данную черту первобытного мышления, позволяют и даже вынуждают нас отвергнуть эти объяснения. Искать надо в другом месте. А чтобы искать с какой-нибудь надеждой на успех, нужно прежде сформулировать проблему в таких терминах, которые сделают возможным ее решение.

Вместо того чтобы вообразить себя на месте первобытных людей, которых мы изучаем, и заставить их думать так, как, будучи на их месте, думали бы мы (что может привести всего-навсего к правдоподобным и чаще всего ложным предположениям), постараемся, напротив, поостеречься наших собственных мыслительных навыков и попробуем выявить таковые у первобытных людей путем анализа их коллективных представлений и связей, существующих между этими представлениями.

Поскольку признается, что ум первобытных людей направлен так же, как и наш, что он так же, как и наш, реагирует на получаемые впечатления, то также скрыто признается, что он должен бы так же, как и наш, размышлять и рассуждать над явлениями и существами данного мира. Однако наблюдатели констатируют, что в действительности он так не размышляет и не рассуждает. И вот для того, чтобы объяснить эту явную аномалию, они прибегают к нескольким гипотезам: говорят о лени и слабости ума первобытных людей, о путанице, детском неведении, тупости и т.д. Эти гипотезы недостаточно учитывают факты.

Оставим же в стороне этот постулат и займемся без предвзятости объективным изучением первобытного мышления как оно себя проявляет в институтах низших обществ или в коллективных представ-

лениях, откуда берут свое начало эти институты. Тогда мыслительная деятельность первобытных людей больше не будет заранее интерпретироваться как рудиментарная форма нашей собственной, как инфантильная и почти что патологическая. Напротив, она предстанет нормальной в тех условиях, в которых она протекает, по-своему сложной и развитой. Не относя ее более к неподходящему ей типу, стараясь определить ее механизм исключительно в самих ее проявлениях, мы можем надеяться на то, что при описании и анализе не исказим ее.



# ГЛАВА I

---

## БЕЗРАЗЛИЧИЕ ПЕРВОБЫТНОГО МЕНТАЛИТЕТА К ВЫЯВЛЕНИЮ ЕСТЕСТВЕННЫХ ПРИЧИН

### I

Столкнувшись с тем, что его интересует, беспокоит или пугает, ум первобытного человека не следует тем же путем, что и наш, он немедленно направляется по другой дороге.

В нас присутствует постоянное чувство интеллектуальной уверенности; она столь прочна, что мы не представляем себе, что могло бы ее поколебать. Ведь если даже предположить внезапное появление какого-нибудь совершенно загадочного явления, причины которого нам поначалу абсолютно неясны, мы все же уверены в том, что наше незнание лишь временное, что вызвавшие это явление причины существуют и рано или поздно будут обнаружены. Таким образом, природа, в которой мы живем, так сказать, заранее интеллектуализируется. Она есть порядок, всему есть причина, и наш разум судит о ней и движется в ней. В нашей повседневной деятельности, вплоть до ее самых мелких проявлений, присутствует полная и спокойная уверенность в неизменности законов природы.

Умонастроение же первобытного человека существенно иное. Ему природа, в которой он живет, представляется совсем в другом виде. Все предметы и существа в ней вовлечены в сеть мистических сопричастностей и исключений, которые как раз и создают в природе связь и порядок. Следовательно, именно они и привлекают прежде всего внимание первобытного человека, и лишь на них его внимание останавливается. Если он заинтересован каким-нибудь явлением и если он не ограничивается, так сказать, пассивным и бездеятельным его

восприятием, он тут же, словно под воздействием некоего мыслительного рефлекса, предположит какую-нибудь оккультную и невидимую силу, проявлением которой и стало данное явление.

«Каждый раз, когда случается что-то необычное, — говорит Нассау, — ум африканца считает это результатом колдовства. Не ища объяснения в том, что цивилизованные народы назвали бы естественными причинами, его мысль немедленно обращается к сверхъестественному. Действительно, сверхъестественное — это настолько постоянный фактор в его жизни, что он так же быстро и так же здраво объясняет им все происходящее, как и мы, когда мы обращаемся к известным нам природным силам»<sup>1</sup>. То же самое относительно «суеверий бечуанов» замечает преподобный Джон Филип: «Когда туземцы пребывают в состоянии неведения (то есть, до того времени, как их просветили миссионеры), все то, что им неизвестно и окутано тайной (для объяснения которой недостаточно простого восприятия), является объектом суеверного почитания; естественные причины им неизвестны, а их место занимает невидимое влияние»<sup>2</sup>.

К такому же заключению привело Турнвальда наблюдение за мышлением туземцев Соломоновых островов: «В лучшем случае они никогда не идут дальше простой регистрации фактов. Чего нет абсолютно, в принципе, так это понимания глубокой причинной связи. Непонимание связи явлений — вот источник их страхов и суеверий»<sup>3</sup>.

Здесь необходимо отделить сообщаемый нам факт от примешанного к нему истолкования, как это нередко случается. Факт состоит в том, что первобытный человек, будь то африканец или же кто-то другой, совершенно не занимается поиском несомоочевидных причинных связей; он немедленно апеллирует к мистической силе. В то же время миссионеры или другие наблюдатели дают свое объяснение этому факту: если первобытный человек немедленно апеллирует к мистической силе, то это, по их мнению, происходит оттого, что он пренебрегает поиском причин. Однако почему он пренебрегает этим поиском? Объяснение должно быть прямо противоположным. Если первобытные люди не помышляют о поиске причинных связей, если тогда, когда они их замечают или им на них указывают, они все же считают их малозначащими, то это является следствием того определенно установленного факта, что их коллективные представления немедленно подразумевают действие мистических сил. Вследствие этого причинные связи, которые для нас являются самой основой природы, фундаментом ее реальности и стабильности, в их глазах выглядят весьма малозначащими. «Однажды в дождливый день, —

пишет Бентли, — Уайтхед увидел, что один из его рабочих сидит на холодном ветру. Он посоветовал ему вернуться домой и сменить одежду. Но человек ответил: «От холодного ветра не умирают, это не имеет значения: заболевают и умирают только из-за какого-нибудь колдуна»<sup>4</sup>.

Почти в тех же выражениях пишет один миссионер в Новой Зеландии: «Ко мне пришел туземец, состояние которого вызывало серьезную тревогу; он простудился и совершенно о себе не заботился. Эти дикари ничуть не подозревают о причинах своих болезней. Они приписывают Атуа (духу) все, что заставляет их страдать. Человек, о котором идет речь, говорил, что в его теле сидит Атуа и пожирает его»<sup>5</sup>.

Все то, что мы называем причиной, все то, что объясняет нам происходящее, все это для направленного таким образом мышления, всецело занятого мистическими предассоциациями, — всего-навсего случай или, лучше сказать, орудие оккультных сил. Случай мог бы быть другим, орудие — иным, но событие все равно произошло бы. Для этого достаточно, чтобы начала действовать тайная сила, не будучи остановленной более высокой силой того же рода.

## II

Из множества имеющихся у нас примеров возьмем один из самых обычных. Повсюду в низших обществах смерть объясняют не естественными, а иными причинами. Много раз было отмечено, что в случае смерти соплеменника люди ведут себя так, словно это происходит впервые и они прежде этого никогда не видели. Возможно ли, спрашивает себя европеец, чтобы эти люди не ведали, что каждый человек рано или поздно неминуемо должен умереть? Однако первобытный человек никогда не смотрел на это под таким углом зрения. В его глазах причины, неизбежно ведущие к смерти человека через какое-то, не превышающее определенного предела, число лет, такие, как износ органов, старческое перерождение, угасание функций, не обязательно связаны со смертью. Есть же ведь дряхлые старики, которые продолжают жить? И если в определенный момент наступила смерть, то это значит, что в дело вмешалась мистическая сила. Впрочем, и само старческое ослабление, и любая болезнь также не связаны с тем, что мы называем естественными причинами: их тоже нужно объяснять действием мистической силы. Короче говоря, если первобытный человек не уделяет никакого внимания естественным причинам смерти, то это объясняется тем, что он уже *знает*, почему она

наступила; поскольку же он знает это *погему*, то вопрос, как она наступает, его не интересует. Здесь мы встречаем нечто похожее на *a priori*, над которым опыт не властен.

Приведем несколько примеров, взятых в обществах, не затронутых еще влиянием белых. В Австралии (штат Виктория) «туземцы всегда приписывают смерть действию другого человека. Когда умирает туземец, будь он молод или стар, люди полагают, что ночью какой-то враг сделал ему надрез на боку и срезал жир с почек. Даже самых сообразительных из туземцев не удавалось убедить, что смерть есть всегда следствие естественных причин»<sup>6</sup>.

Ни на теле больного, ни на трупе после его смерти нет ни малейшего следа этого надреза, однако австралийцы не видят в этом основания сомневаться, что он был. Какое же нужно здесь еще доказательство, кроме самой смерти? Разве случилась бы эта смерть, если бы кто-то не срезал с почек жир? Впрочем, верование это не несет в себе никакой идеи о присущей этому жиру физиологической роли. Речь идет лишь о мистическом действии, которое осуществляется с помощью воздействия на орган, являющийся объектом этого действия.

В.Э.Рот, которого цитирует Томас Петри, пишет о том же: «В первые годы европейской колонизации в округе Брисбен почти все болезни, хвори и недомогания приписывались воздействию кристалла кварца, которым обладал какой-нибудь знахарь (*туррван*). Этот кристалл давал его обладателю сверхъестественное могущество. Дух *туррвана* заставлял этот кристалл входить в тело жертвы, и ее мог вылечить только другой знахарь, который извлекал кристалл путем высасывания. Таким образом, знахарь мог на расстоянии наслать на кого-нибудь болезнь и, так сказать, *обрезать* его»<sup>7</sup>. «В окрестностях залива Принцессы Шарлотты все серьезные болезни — от малярии до сифилиса — приписывают действию некоего талисмана, представляющего собой заостренный кусок берцовой кости человека, закрепленный воском на тростниковом копье. Туземцы верят, что если бросить это копье в направлении намеченной жертвы, то древко останется в руках колдуна, а кость пронесется по воздуху, проникнет в тело жертвы (рана при этом тут же затягивается, не оставляя шрама) и таким образом вызовет болезнь»<sup>8</sup>.

И вообще, когда умирает человек, это означает, что он был обречен (*doomed*) колдуном. «Жертва, чья участь решена, может, как обычно, отправиться на охоту; внезапно человек чувствует что-то у ступни или голени и видит, что его укусила змея. Странно, но эта особого рода змея моментально исчезает. Само же ее исчезновение дает ту-

земцу понять, что некий враг заколдовал его и смерть его неизбежна. Действительно, он и не помышляет о лечении. Он теряет присутствие духа и ложится, чтобы умереть»<sup>9</sup>. Таким образом, человека можно «обречь» на то, чтобы его поразила молния, убило упавшее дерево, ранила вонзившаяся в ногу колючка, заразила отвратительная болезнь, пронзило копьё. Не нужно обвинять змею, молнию, копьё и т.д. в том, что произошло. Они лишь как бы завершают акт обречения, который может быть совершен живыми людьми, при содействии духов мертвых или без такого содействия...» Враги — это либо покойники, либо духи природы»<sup>10</sup>.

О том же сообщают Спенсер и Гиллен: «Все болезни без исключения, от самых легких до наиболее тяжелых, приписываются вредоносному влиянию врага, имеющего обличье либо человека, либо духа»<sup>11</sup>. «Они могут себе представить, — говорит Хауитт, — смерть в результате несчастного случая, хотя почти всегда они приписывают результат того, что мы назвали бы несчастным случаем, действию вредоносной магии. Им хорошо знакома насильственная смерть, но даже когда она происходит у них на глазах, они, то есть люди обитающих в окрестностях Мэриборо (Квинсленд) племен, считают, что если воин убит ударом копья в одном из их ритуальных сражений, то это случилось потому, что он под воздействием вредоносной магии кого-то из своих же соплеменников потерял свою ловкость, необходимую, чтобы парировать или увернуться от удара копья. Я сомневаюсь, однако, чтобы где-нибудь в Австралии туземцы в своем изначальном состоянии предполагали, будто смерть возможна просто вследствие болезни. Совершенно определенно, что у курнаи такого представления нет»<sup>12</sup>. «Если человек убит в сражении или умер от ран, люди полагают, что он был заколдован»<sup>13</sup>. «Хотя часто случается, что людей нариньери кусают ядовитые змеи, у них нет против укусов никакого лекарства. Их суеверие заставляет считать эти несчастные случаи результатом колдовства»<sup>14</sup>.

Такое предрасположение ума свойственно не только австралийским племенам. В очень похожих формах оно встречается в самых удаленных друг от друга низших обществах. В этих коллективных представлениях меняются только оккультные силы, которым приписывают болезни или смерть: виновником оказывается то колдун, то дух покойника, то силы, более или менее определенные или индивидуальные: от представляемых в самом смутном виде до вполне определенного обожествления такой, к примеру, болезни, как оспа. Что остается похожим и, можно было бы сказать, одинаковым, так это предассоциация между болезнью и смертью, с одной стороны, и неви-

димой силой — с другой, а отсюда и то незначительное внимание, которое уделяется тому, что мы называем естественными причинами, даже тогда, когда они просто бросаются в глаза.

Я приведу только несколько красноречивых доказательств такой одинаковости.

«Туземцы, — пишет Чалмерс, — никогда не считают, что их болезни вызваны иными, нежели духовными, причинами и что смерть (за исключением убийства) происходит из-за чего-либо еще, кроме гнева духов. Когда в семью приходит болезнь, все члены этой семьи задают себе вопрос: «Что же это значит?» Если состояние больного не улучшается, они решают, что надо что-то сделать. Совершается приношение; берут еду и кладут ее в священное место; затем эту пищу берут обратно и делят между друзьями больного. Если болезнь не проходит, то к священному месту приводят свинью, закалывают ударом копыя и предлагают ее духам»<sup>15</sup>. Так же поступают и в германской Новой Гвинее. «Как считают каи, никто не умирает естественной смертью...»<sup>16</sup>

У арауканцев «любая смерть, кроме той, что случилась на поле сражения, считалась результатом действия сверхъестественных причин или колдовства. Если кто-либо умирал вследствие несчастного случая, то туземцы предполагали, что это подстроили злые духи, хуекуву: это они испугали лошадь, чтобы она сбросила всадника, они оторвали камень, чтобы он упал и раздавил ничего не подозревавшего прохожего, они внезапно ослепили человека, чтобы он упал в пропасть и т.п. В случае смерти от болезни туземцы предполагали колдовство или что умерший был отравлен»<sup>17</sup>. То же самое сообщает Г'рабб относительно индейцев Чако. «Они неизменно предполагают, что смерть — это результат непосредственного влияния килиихама (духов), действующих либо самостоятельно, в силу желания причинить зло, либо потому, что их вынудили к этому колдуны»<sup>18</sup>. Таково же и свидетельство Добрицхоффера об абипонах<sup>19</sup>. Аналогичные верования можно встретить почти во всех низших обществах обеих Америк.

В Южной Африке мы встречаем точно то же, что было отмечено в Австралии. «Туземцы верят, что колдун обладает силой отдать (*to give over*, равнозначное *to doom*) отправившегося на охоту человека буйволу, слону или другому животному. Считается, что колдун может дать животному поручение погубить человека. Поэтому когда приходит известие, что такой-то человек погиб на охоте, его друзья говорят: «Это дело его врагов, он был «отдан» хищному зверю»<sup>20</sup>.

Совершенно четко эту мысль выражает Бентли. «Болезнь и смерть рассматриваются туземцами Конго как абсолютно ненормальные события. Их никоим образом не связывают с естественными причинами, они всегда — дело рук колдунов. Даже когда человек утонул, погиб на войне, разбился, упав с дерева, когда он нашел смерть в когтях хищника или был убит молнией — все это самым упорным и неразумным образом приписывается колдовству. Кто-то околдовал жертву, и виноват тот, кто это сделал»<sup>21</sup>.

В XVII веке такие же верования отметил в Лоанго Даппер. «Эти несчастные слепцы полагают, что человек не может умереть, если на него не подействуют *мокизи*, идолы его врага. Если кто-то, к примеру, упал в воду и утонул, они говорят, что его заколдовали; если кого-то разорвал волк или тигр, значит враг этого человека силой своих чар превратился в дикого зверя; если он упал с дерева, если его дом сгорел, если дожди длятся дольше, чем обычно, — все это делается колдовской силой *мокизи* какого-то злого человека. Напрасный труд — пытаться выбить у них из головы эту чушь; этим лишь навлечешь на себя их насмешки и презрение»<sup>22</sup>.

В Сьерра-Леоне «не существует смерти от несчастного случая или естественной смерти; болезнь или несчастный случай, т.е. непосредственные причины смерти, считаются результатом сверхъестественного влияния. То туземцы воображают, будто смерть произошла в результате зловредного влияния человека, прибегшего к колдовству, то смерть вызвана духом-покровителем какого-то человека, против которого покойник сам совершал колдовские действия, однако в момент их совершения был обнаружен и наказан. Причинами первого рода обычно объясняют болезнь и смерть вождей, других влиятельных людей и членов их семейств, а причинами второго рода — смерть людей низшего сословия»<sup>23</sup>.

Наконец, в немецкой Восточной Африке «для джагга не существует естественной смерти. Болезнь и смерть — всегда дьявольское дело»<sup>24</sup>.

Закончим на этом перечисление одинаковых по характеру свидетельств: мы могли бы продолжать его без конца»<sup>25</sup>.

### III

Переход от болезни и смерти к просто несчастным случаям совершенно незаметен. Из приведенных выше фактов следует, что первобытные люди обычно не видят разницы между смертью от старости или болезни и смертью насильственной. Это происходит не потому,

что они неразумны до такой, по выражению Бентли, степени, что не замечают, как в одном случае больной более или менее медленно умирает в кругу своих и как в другом случае человек мгновенно погибает, например, в когтях льва или в результате удара копья. Однако это различие для них не имеет значения, поскольку ни болезнь в одном случае, ни свирепый хищник или удар копья в другом — не есть истинные причины смерти: они просто орудия таинственной силы, которой понадобилась эта смерть и которая для достижения своих целей вполне могла бы избрать иной инструмент. Следовательно, случайна всякая смерть, даже смерть как результат болезни. Говоря точнее, ни одна смерть не случайна, поскольку для первобытного менталитета не может быть никогда несчастного случая в собственном смысле слова. То, что нам, европейцам, кажется случайным, для них есть всегда проявление мистической силы, которая этим дает о себе знать индивиду или социальной группе.

Для этого менталитета вообще нет и не может быть ничего случайного. Это не значит, что он убежден в жесткой обусловленности явлений. Совсем наоборот: поскольку он не имеет ни малейшего понятия об этой обусловленности, он остается безразличным к причинной связи, а всем поражающим его событиям приписывает мистическое происхождение. Поскольку мистические силы постоянно ощущаются как присутствующие рядом, то чем более случайным показалось бы событие нам, тем более знаменательным будет оно для первобытного менталитета. Тут нечего и объяснять: событие объясняется само собой, оно является откровением. Больше того: чаще всего именно такое событие служит для объяснения чего-то другого, по крайней мере в той форме, в какой этот менталитет нуждается в объяснении. Однако истолкование события может оказаться необходимым в том случае, когда для него не нашлось какой-нибудь определенной пре-дассоциации.

Туземцы с Тьюлли Ривер, сообщает В.Э.Ротт, решили убить некоего человека из Клэм Пойнта по такой причине: «На собрании (*group*) в прошлое воскресенье этот человек метнул копье в крону дерева, и оно, падая, рикошетом задело шею одного старика и убило его. Бросившего копье беднягу сочли «доктором», и ничто не могло убедить соплеменников жертвы в том, что смерть их родича не была вызвана колдовством этого «доктора». Э. Брук (миссионер), находившийся в это время рядом со мной, приложил все усилия, чтобы объяснить туземцам, что это просто несчастный случай, однако успеха не добился. Туземцы образовали шеренги, и между этими возбужденными



дикарями началось сражение, которое продолжалось до тех пор, пока этот «доктор» не был ранен (не смертельно) в колено»<sup>26</sup>. В этом типичном случае туземцам было трудно и даже практически невозможно прислушаться к голосу разума. Сначала им было нужно дать удовлетворение покойнику, которого им всем пришлось бы опасаться, если бы он не был отомщен: следовательно, в любом случае они должны были кого-нибудь убить, лучше всего — вольного или невольного (это неважно) виновника несчастья. Кроме того, миссионеры никогда и не удалось бы убедить их в том, что это был просто несчастный случай. Они обязательно спросили бы его: почему отскочившее копьё попало как раз в шею этого старика, а не упало перед ним или позади? Как так получилось, что это оказалось как раз копьё колдуна? Что же касается того, что у убийцы не было дурного намерения, то как это доказать? Ведь это можно только предполагать, однако факта смерти этим предположением не опровергнуть. Впрочем, виновник несчастного случая вполне мог и не ведать о своем намерении. Колдуны не обязательно осознают совершаемые ими пагубные действия. Следовательно, и этот колдун мог бы чистосердечно отрицать свое злое намерение, однако для туземцев его отпирательство ничего бы не стоило.

На Новой Гвинее один человек был ранен на охоте копьём своего спутника. «Подшли его друзья и стали расспрашивать, кто его заколдовал, поскольку в мировоззрении папуасов «несчастному случаю» места нет. Все старались вынудить его сказать, кто же его заколдовал, поскольку они были уверены, что рана сама по себе не может привести к смерти. Они были убеждены, что он умрет, и все время ему об этом говорили. И хотя он потерял сознание только перед самым концом, он не ответил на вопросы друзей и не назвал заколдовавшего его. Тогда гнев их обратился на людей Орересау и на того, кто бросил копьё»<sup>27</sup>. Таким образом, за этого человека взялись лишь в последнюю очередь, так сказать, от безнадежности дела, на худой конец. Если бы раненый дал хотя бы малейшее указание на виновника несчастья, то ранивший остался бы безнаказанным. В нем увидели бы лишь орудие колдуна, столь же мало виновное, как и само копьё.

С другой стороны, незначительная рана не мешает объявить ее смертельной. Смерть раненого вызвали не разорванные копьём ткани, а колдовство, то, что он был обречен (среди австралийцев — *dooming*). В этом очень ярко проявляется та предассоциация, которая делает для первобытного менталитета непонятым само понятие о случайном.

И снова наблюдение на Новой Гвинее: «Падает дерево. И даже если оно совершенно гнилое или его свалил порыв ветра — все равно считается, что его повалил колдун. С человеком происходит несчастный случай — значит, это дело *вeрабана*, и т.д.»<sup>28</sup>

Очень похожие наблюдения сделаны и в других низших обществах, например, в Экваториальной Африке. «В 1876 году на вождя по имени Акеле Каса напал раненный им слон и пронзил его бивнями. Спутники вождя отвлекли слона, а вождь, несмотря на страшные раны, прожил еще достаточно долго, чтобы успеть обвинить дюжину человек из числа своих жен и рабов в том, что они заколдовали его ружье и потому, мол, оно не убило, а только ранило слона»<sup>29</sup>. «Во время охоты на слона вождь по имени Нкоба подвергся нападению раненой слонихи, которая хоботом оторвала его от земли и насадила на бивень... Стенания и вопли его спутников были ужасны... Жители всей округи собрались перед нгангой Нкисси, которому предстояло определить, была ли слониха одержима дьяволом, заколдована ли кем-либо из врагов умершего или, наконец, не было ли это проявлением *Piambudi nzambi* (воли могущественного духа)»<sup>30</sup>.

В обоих случаях социальное положение жертвы требовало, чтобы ее смерть была отомщена, и именно это положение прежде всего давало серьезные основания предполагать колдовство. Почему ружье вождя дало осечку? Конечно, потому, что на него было оказано злопредное влияние. Точно так же и раненая слониха, конечно, не убила бы второго вождя, если бы кто-то не «отдал» его ей. Чем серьезнее несчастье и чем более священной особой является пострадавший, тем более недопустимым представляется предположение о несчастном случае.

Чаще всего такое предположение даже не приходит туземцам в голову. Так, например, «лодка из Виви, в которой находилось шесть человек, плыла вниз по Конго... Огибая мыс, на котором позже была построена наша станция Андерхилл, лодка попала в водоворот, наполнилась водой и пошла ко дну... Туземцы сочли, что колдовство, вызвавшее такое большое несчастье, превосходит обычное колдовство и что на него следует реагировать соответственно. За каждого утонувшего должны были умереть три колдуна. Таким образом, за несчастный случай, унесший жизни шести человек, должны были быть преданы смерти восемнадцать.

В этом округе именно таким способом отвечали на смерть важных лиц или на смерть, происшедшую при чрезвычайных обстоятельствах»<sup>31</sup>.

«Человек входит в селение и кладет на землю свое ружье. Оно выстреливает и убивает человека. Ружьем завладевает семья жертвы. Оно стоит несколько рабов, и собственник ружья может быть заинтересован в его выкупе так же, как если бы речь шла о выкупе его собственного брата. Когда же нет ружья, которым можно завладеть, то виновника случайного убийства заковывают, как раба, и стерегут, как убийцу. Иногда туземные власти вместо того, чтобы схватить виновника несчастного случая или его ружье, объявляют его невиновным и отправляются к колдуну с тем, чтобы обнаружить того, кто околдовал погибшего и был истинной причиной смерти. Они считают, что именно он и должен нести всю ответственность. В этом случае они применяют аналогию, взятую из охотничьей практики. Тот охотник, который первым ранил косулю, имеет на нее право, даже если добил ее другой. Последний как бы лишь «нашел» дичь первого охотника. Точно так же случайный убийца лишь «находит» или добывает жертву, которую уже убил колдун: он является не причиной, а только случайным поводом ее смерти. Другие туземцы утверждают, что как бы ни уверял убийца в своей невиновности и ни утверждал, будто сам стал жертвой колдуна, он все же должен заплатить возмещение. Однажды я видел двух людей, которые предстали перед судом по поводу учиненного ими в пьяном виде беспорядка. Человек, который дал им пива, также был вызван в суд и теперь боялся, как бы его не обвинили в том, что он заколдовал пиво. В его словах сквозил и более сильный страх: кто знает, не был ли он и его пиво околдованы и не стали ли они орудием другого человека?»<sup>32</sup>

Очевидно то, что для настроенных таким образом умов предположение о несчастном случае появляется в последнюю очередь или, скорее всего, не появляется никогда. Если же им подсказать такое предположение, то они его отвергнут, уверенные в том, что все, что мы называем случайным, имеет мистическую причину и что если эта причина не открывается сама и сразу, они должны ее обнаружить.

«У овамбо (Германская Западная Африка) вождь по имени Каниме недавно захотел приучить быка к работе. В тот момент, когда ему пытались проткнуть ноздри, животное ударом рога выбило глаз одному из туземцев. Тотчас же было сказано: «Человек, потерявший глаз, околдован». Отправились к колдуну, которому надлежало определить виновника вредоносных чар. Колдун, в самом деле, указал на одного из слуг Каниме как на виновного. Последний был приговорен к смерти, но бежал. Каниме бросился на лошади в погоню, догнал его и убил»<sup>33</sup>. В следующем году «один из моих соседей в одно прекрасное

свежее утро отправился на охоту за лягушками, до которых они большие охотники. Метнув копье, он глубоко поранил себе руку, потерял много крови и в конце концов умер от кровотечения... Три спустя колдуны принялись искать, кто околдовал этого человека. Я воспротивился этому, но мне возразили: «Если мы не отыщем *омулоди* и не убьем его, то, может быть, мы умрем все». По просьбе миссионеров вмешался вождь, однако вскоре он, воспользовавшись отсутствием миссионеров, позволил людям расправиться с виновным»<sup>34</sup>.

Подобное истолкование большинства несчастных случаев настолько естественно в этих африканских племенах, что даже там, где миссионеры в течение длительного времени стараются искоренить его, они оказываются бессильны переубедить туземцев. Послушайте сетования Дитерлена, жившего в 1908 году среди басуто: «В прошлом месяце молния ударила в жилище одного моего знакомого, убила его жену, ранила его детей и сожгла все его имущество. Он хорошо знает, что молния появляется из туч и что тучами человек не управляет. Однако когда ему сказали, что удар молнии направил на него сосед, пожелавший ему зла, он этому поверил. Он верит этому сейчас и будет этому верить всегда.

В прошлом году саранча напала на поля молодого вождя Мате-алира, который получил достаточно хорошее школьное образование и давно уже посещал богослужения в наших церквах. Что ж из того! Он приписал нашествие саранчи злым чарам своего брата Тесу, который оспаривает у него право старшинства и наследования трона в округе Лерибе.

Две недели назад в километре отсюда умерла молодая вдова. Ее свела в могилу какая-то женская болезнь, которой она, видимо, была обязана своему дурному поведению. Оказывается, нет! Некий мужчина, чьи матримониальные притязания она отвергла, наслал на нее эту болезнь, дав ей покурить горсть конопли. Мать ее — христианка, и я объяснил ей, что такое невозможно. Она не поверила мне и питает злобу против того, кого считает убийцей своей дочери»<sup>35</sup>.

Пусть случай окажется счастливым, а не гибельным — все равно реакция первобытного человека останется такой же. Он усмотрит в нем действие мистических сил и, скорее всего, будет напуган им. Любое везение, любая необычайная удача кажутся подозрительными. «Часто бывает так, — сообщает майор Леонард, — что двое закадычных друзей отправляются на рыбную ловлю и один из них случайно или благодаря большей ловкости ловит гораздо больше рыбы, чем другой. К несчастью, он, не подозревая этого, подвергает свою

жизнь опасности, потому что по возвращении в деревню неудачливый рыболов немедленно отправляется к колдуну, чтобы узнать, почему его приятель выловил больше, чем он. «Доктор» немедленно приписывает причину этого магии. И вот уже посеяно зерно раздора и смерти: тот, кто только что был преданным другом, внезапно становится непримиримым врагом, который сделает все, что в его силах, чтобы добиться смерти того, кого раньше бережно хранил»<sup>36</sup>.

«Во время моего пребывания в Амбризетте, — говорит Монтейро, — три женщины из племени кабинда отправились к реке за водой. Стоя рядом все вместе, они набирали воду в свои сосуды, когда ту, что была в середине, схватил аллигатор, тут же затащил ее под воду и сожрал. Семья этой несчастной женщины немедленно обвинила двух других в том, что те околдовали ее и сделали так, что аллигатор выхватил из середины именно ее. Я принялся разубеждать их, попытался показать полную абсурдность их обвинения, но они ответили мне: «Почему аллигатор схватил именно среднюю женщину, а не кого-нибудь из тех, что стояли по краям?» Заставить их отказаться от этой мысли было невозможно. Обе женщины вынуждены были выпить «каску» (то есть подвергнуться испытанию ядом). Я не знаю, чем это все закончилось, однако, вероятнее всего, одна из них или же обе погибли или были отданы в рабство»<sup>37</sup>.

Монтейро не видит того, что в сознании туземцев случившееся не может быть просто случаем. Прежде всего, сами по себе аллигаторы не набросились бы на этих женщин, а значит, кто-то должен был подтолкнуть одного из них. Затем, аллигатор очень хорошо знал, какую из трех женщин он должен был утащить под воду. Она была «предана» ему, и единственный вопрос, который возникает, — это узнать, кем «предана». Но ведь сам факт все и объясняет. Аллигатор не тронул тех двух женщин, что стояли по краям, а схватил среднюю. Следовательно, две крайние женщины ему и «предали» ее. Ордалия, которой их подвергли, имела целью не столько рассеять сомнение, которое вряд ли существовало, сколько выявить заключенное в женщинах колдовское начало и оказать на него мистическое воздействие, чтобы отныне лишить его способности вредить»<sup>38</sup>.

Вот отмеченный в том же районе другой аналогичный факт. «В тот же вечер, поднимаясь по реке, Эванги был вытаскен из своей лодки крокодиллом, и больше его не видели. Известие о несчастье дошло до города Дидо. На место происшествия были посланы военные лодки. Один из тех, кто находился с Эванги в лодке в момент его гибели, а также человек, живший на берегу реки рядом с этим местом, были

схвачены, обвинены в колдовстве и приговорены к смерти»<sup>39</sup>. В самом деле, ведь *негайного слугая* нет: сама мысль о нем не приходит туземцам на ум, тогда как, напротив, мысль о злом колдовстве постоянно присутствует в их сознании. Значит, Эванги был «предан». Нет также нужды искать, кем он был предан: ясно, что теми, которые были с ним и которых пощадило свирепое животное, или тем, рядом с которым оно жило. Они и есть виновники.

## IV

Для того чтобы в полной мере представить себе ход мыслей этих туземцев, необходимо знать о том, что они считают крокодилов и аллигаторов неагрессивными по своей природе, и человеку их нечего бояться. Разумеется, в тех местах, где они кишат и где несчастные случаи слишком часты, это убеждение в конце концов исчезает и люди принимают меры предосторожности. Так, например, в Германской Восточной Африке «в связи с тем, что крокодилы здесь водятся в невероятном количестве, люди часто не осмеливаются набирать воду прямо из реки Ругуджи, а устраивают нечто вроде ограды и набирают воду, стоя на укрепленном таким образом берегу, пользуясь сосудами, подвешенными к длинным бамбуковым шестам»<sup>40</sup>. Точно так же поступают и в верхнем Шире на реке Кванза<sup>41</sup>. Однако такие предосторожности являются исключительными. Обычно же туземцы не боятся приближаться к берегу реки и даже купаться в ней по соседству с крокодилами. Впрочем, их мнение разделяют и некоторые европейцы. Уже Босман писал: «В течение всего времени, что я нахожусь здесь, я ни разу не слышал, чтобы крокодилы кого-нибудь сожрали, будь то человек или животное... Этим тварей ужасное количество во всех реках страны... Я отнюдь не желал бы довериться им в воде, хотя и никогда не слышал, чтобы такое привело к несчастью...»<sup>42</sup>

Хагену за два года его пребывания в Камеруне стало известно только о трех случаях нападения крокодилов на людей, хотя туземцы купаются и плавают в реке, а в сухой сезон бродят по жидкой грязи лагун<sup>43</sup>. Такие же представления существуют и на западном побережье Африки. «Говорят, что на реке Галенха (между Шербро и Кейп-Мант), где водится множество аллигаторов, не помнят случаев, кроме того, когда несколько лет назад при входе в реку взорвалось работорговое судно, чтобы они причинили кому-нибудь вред, хотя туземцы в воде бывают очень часто»<sup>44</sup>.

Бентли считал, если принять необходимые меры предосторожности, то большой опасности крокодилы не представляют. Крокодилы очень пугливы и неохотно показываются людям на глаза. Шум, создаваемый дюжиной кричащих, ныряющих и забавляющихся мальчишек, более чем достаточен, чтобы удержать крокодила на расстоянии, но если кто-нибудь из них решится войти в воду в одиночку, то несчастье возможно<sup>45</sup>. А если оно случится, как тогда истолкует его туземец? Станет ли он винить собственную неосторожность или изменит свое мнение насчет повадок крокодила? Сочтет ли он это случайностью? Конечно, так было бы, если бы он мыслил, как мы, но на деле ему это не приходит в голову, у него уже есть совершенно готовое объяснение, причем совсем иного характера. «В тех округах, — говорит Бентли, — где очень много крокодилов, туземцы полагают, что колдуны иногда превращаются в крокодилов или же входят в них, направляют этих животных и таким образом хватают своих жертв и губят их. Там, где много леопардов, колдуны могут превратиться в леопардов. Зачастую туземцы уверенно заявляют, что сам по себе крокодил совершенно безобиден. Они в этом настолько убеждены, что в некоторых местах, не колеблясь, заходят в реку, чтобы проверить свои поставленные на рыбу ловушки. Если один из них угодит в пасть крокодилу, они заводят долгие споры с целью обнаружить колдуна, убивают его и продолжают поступать по-прежнему.

В Лукунге, одном из постов американской баптистской миссии, из реки вылез огромный крокодил, чтобы под покровом ночи напасть на свиней. Свинья учуяла запах крокодила и подняла такой оглушительный визг, что миссионер Ингхэм поднялся с постели и выстрелом из ружья убил крокодила. Наутро он распорол ему брюхо и нашел в желудке два кольца, которые носят на лодыжке. Туземцы тут же признали, что кольца принадлежали женщинам, которые в разное время пропали, отправившись к реке за водой. Я прибыл на этот пост несколько дней спустя, и один из моих рабочих, родом из Конго, который сопровождал меня, упорно твердил, что крокодил не сожрал женщин. Он утверждал, что крокодилы этого никогда не делают. «Ну а как же кольца? Разве это не вещественное доказательство того, что на этот раз крокодил сожрал женщин?» — «Нет, он схватил их и потащил к колдуну, орудием которого был. Что же касается колец, то, видимо, ему пришла в голову мысль взять их себе в качестве платы». Что же поделаешь, — добавляет Бентли, — с такими одержимыми дьяволом мозгами?»<sup>46</sup>

Бентли негодует по поводу того, что он считает неслыханным упрямством в отрицании очевидного, но ведь речь-то идет совершенно о другом. Это всего-навсего отдельный случай той «непроницаемости для опыта», которая характерна для менталитета первобытных людей, когда коллективные представления уже заранее овладевают их сознанием. Согласно этим представлениям, в которых роль вторичных, естественных причин считается несущественной, а истинная причина имеет мистический характер, крокодил, совершающий необычное действие и пожирающий человека, не может быть обычным животным: он обязательно орудие колдуна или же сам колдун.

«И столь сильно суеверие этих несчастных, что, когда случается подобное несчастье, они принимают за колдунов. Упрямые в своем безрассудстве, они даже не желают дать себе труд оградить тот участок реки, где без конца купаются их жены и дети и где они становятся добычей этого ужасного тирана вод»<sup>47</sup>. В верховьях Замбези «говорят, что есть знахари, применяющие крокодилье снадобье. Если кто-то украл быка у одного из таких знахарей, он отправляется к реке и, подойдя к ней, говорит: «Крокодил, иди сюда! Поймай-ка мне того, кто украл моих быков». Крокодил слышит. Когда наступает утро, этот человек узнает, что крокодил кого-то убил в реке, и он говорит: "Это был вор"»<sup>48</sup>.

Отныне каждый новый случай не только не колеблет убеждения туземца, но напротив, служит ему новым доказательством. Он станет искать колдуна, найдет его и покарает, а упреки европейца покажутся ему еще более абсурдными, чем всегда. «Крокодил утащил двух человек. Туземцы же считают, что у крокодилов нет привычки таскать людей. Следовательно, эти двое сами были колдунами-крокодилами, а виновником колдовства был вождь, глава округа. Он, естественно, утверждал, что невиновен, однако его заставили выпить испытательный яд, чтобы доказать это, а каналья «доктор» приготовил роковую дозу... Мы ничего не могли поделать»<sup>49</sup>.

Очень похожие коллективные представления были отмечены на Новой Гвинее на острове Вудларк. «Маудега, жена Аветау, жившая в Муруа, побывала в соседней деревне Набудау и, возвращаясь домой, взяла с собой дочь Бойамай, вождя Набудау. К несчастью, ребенка утащил крокодил, и Бойамай вместе с сыном и другими мужчинами своей деревни отомстил тем, что убил Маудегу и троих ее родственников... На суде сын заявил следующее: «Верно, что мы убили этих людей... Маудега увела мою сестру в свою деревню; пока она находилась у нас, она заколдовала аллигатора, велела ему выйти из воды,



утащить и съесть мою сестру»<sup>50</sup>. Членам семьи жертвы мысль о несчастном случае даже не пришла в голову. Крокодил мог быть только инструментом, орудием. Далее Мэррей сообщает, что «крокодилы представляют большую опасность для бежавших из тюрьмы и что на побережье залива Папуа постепенно распространяется верование, будто крокодилы являются союзниками администрации. Это поверье основано на том, что один из бежавших заключенных, перебираясь через реку, был сильно покалечен этим животным... Однако не все крокодилы состоят на службе у властей. Значительное большинство их остается верными колдунам и не нападают на человека, если только им не прикажет этого колдун. Мне пришлось однажды переправляться через реку, в которой, как говорили, было полно крокодилов, и я спросил у сопровождавшего меня старика-туземца, не боится ли он. «Нет, — ответил он мне. — Крокодил никогда не тронет тебя, если только кто-нибудь не сделал против тебя *пури-пури* (то есть не заколдовал тебя). Но если кто-то это сделал — ты пропал в любом случае: тем или иным способом он доберется до тебя; если не с помощью крокодила, то уж как-нибудь иначе. Так что на самом деле крокодилы большого значения не имеют»<sup>51</sup>. Опасность кроется где-то в другом месте. Самого же крокодила бояться нечего: если он и нападет, то потому лишь, что этот человек был ему «отдан».

Когда пытаются установить, как представляют себе туземцы отношения между колдуном и животным, сразу наталкиваются на почти непреодолимые трудности. Их мышление не содержит такие же логические требования, как наше. В данном и во многих других случаях оно управляется законом сопричастности. Между колдуном и крокодилом устанавливается такое отношение, что колдун становится крокодилом, однако не сливаясь с ним. Принцип противоречия признает одно из двух: либо колдун и крокодил составляют вместе одно целое, единое, либо они должны быть отдельными существами. Однако прелогичное мышление приспособливается сразу к обоим утверждениям. Наблюдатели хорошо чувствуют эту характерную черту сопричастности, однако у них нет способа выразить ее. Они подчеркивают то идентичность, то различие обоих существ: сама неясность их языка показательна. Так, например, «*балог* (колдунам) приписывают способность переселять души мертвых в змею, в крокодила и т.д. В этом переселении душ чаще всего участвует крокодил, а потому это чудовище, не будучи ни богом, ни даже духом, вызывает уважение и страх. Оно образует нечто единое с тем лицом, которое совершило это изменение, превращение; между ними двумя существует, так сказать, сек-

ретный договор, сознательное соглашение. Этот человек прикажет ему пойти *схватить* такого-то, и крокодил пойдет и не ошибется... (Сказанное объясняет, почему всегда после того, как крокодил кого-то утащит, туземцы в первую очередь ищут мулоги, пославшего крокодила, и неизменно находят виноватого. Судьба его решается быстро)<sup>52</sup>. Бангала считают, что «крокодил этого никогда не сделал бы (то есть не перевернул бы лодки и не утащил человека), если бы он не получил предписания от *молоки* (колдуна) сделать это или если бы сам *молоки* не вошел в животное, чтобы совершить это преступление»<sup>53</sup>. Таким образом, миссионер рассматривает обе гипотезы раздельно, тогда как в глазах туземцев, правда, непостижимым для нас образом, они составляют лишь одну.

В Габоне «суеверие, касающееся человека-тигра, — сообщает превосходный наблюдатель Ле Тестю, — так же непонятно, как и суеверие относительно порчи, колдовства. Оно проявляется в двух формах. В одном случае тигр (надо полагать, леопард или пантера), совершивший преступление, — это действительно животное, принадлежащее какому-нибудь лицу, подчиняющееся ему и исполняющее его распоряжения. Этот тигр переходит к его наследникам, подобно другому движимому имуществу. Такой-то, говорят, имеет тигра. В другом случае зверь — лишь своего рода инкарнация. Неизвестно даже толком — человек ли это, принявший облик животного, и тогда животное — это только оболочка, либо это подлинное воплощение человека в настоящее животное... Представление туземцев о человеке-тигре в высшей степени неясно»<sup>54</sup>.

Майор Леонард рисует несколько иную картину. «Одна старуха из Утши была обвинена в том, что вызвала смерть Ору: она направила своего духа в крокодила, который сожрал Ору, однако сама, как можно было бы предположить, не превратилась телом и душой в это животное. Невозможность такого превращения, по крайней мере в данном случае, вытекает из того, что пять других женщин были обвинены в том же. Туземцы считают, что большое число духов может быть связано с одним объектом или войти в тело одного животного, хотя обычно духи этого не делают»<sup>55</sup>.

Вот рассказ одного туземца, записанный с его собственных слов: «Может быть, в то время, когда солнце стоит над горизонтом, ты пьешь пальмовое вино с каким-нибудь человеком, не зная, что в нем сидит злой дух (сам человек может не знать этого). Вечером ты слышишь крики: Нколе! Нколе! (крокодил) и узнаешь, что одно из этих чудовищ, которых полно в мутной воде неподалеку от берега, схвати-

ло пришедшую за водой несчастную жертву. Ночью тебя будит страшное кудаханье в твоём курятнике, а утром ты замечаешь, что птиц у тебя стало значительно меньше после визита *мунтула* (дикой кошки). Так вот! Человек, с которым ты пил пальмовое вино, крокодил, утащивший неосторожного, маленький вор твоих кур — все это лишь один человек, одержимый злым духом»<sup>56</sup>. Сопричастность здесь подразумевается совершенно недвусмысленно. Туземцу достаточно того, что он ощущает ее как реальную. Как эта сопричастность осуществляется — этим вопросом он не задается.

## V

Поскольку случайностей нет и поскольку, с другой стороны, первобытное мышление не стремится искать те условия, при которых происходит или не происходит какой-либо факт, из этого вытекает, что все необычное, неожиданное, чрезвычайное воспринимается этим мышлением с чувством гораздо более сильным, чем простое удивление. Понятие необычного или чрезвычайного, не будучи определено формально, как в нашем мышлении, тем не менее весьма знакомо первобытному мышлению: оно является одним из таких одновременно общих и конкретных понятий, как *мана*, *оренда*, *псила* и др., характер которых я рассмотрел в другой своей работе<sup>57</sup>.

Что-либо необычное может происходить довольно часто, при этом безразличие первобытного мышления к естественным, «вторичным» причинам компенсируется, так сказать, постоянно бодрствующим вниманием к мистическому значению всего того, что его поражает. Наблюдатели также часто отмечали, что первобытный человек, который, в общем-то, ничему не удивляется, тем не менее очень эмоционален. Отсутствие умственной любознательности сочетается у него с крайней чувствительностью при появлении того, что его поражает.

Среди необычайных фактов следует еще выделить такие, которые случаются редко, но все-таки уже занимают свое место в коллективных представлениях, а также те, которые появляются совершенно непредвиденно. Например, рождение близнецов — дело, в общем, редкое, однако известное. Почти во всех низших обществах оно вызывает целый ряд обрядов и действий: повелительная предассоциация предопределяет, как следует поступать в таком случае, чтобы избежать опасностей, знамением или причиной которых это явление может стать. То же самое относится к солнечным и лунным затмени-

ям. Однако когда происходит что-нибудь совершенно неожиданное, то линия поведения первобытного человека заранее таким образом не определена. Как же воздействуют подобные явления — а ведь они случаются весьма часто — на первобытный менталитет? Он не застигнут врасплох. Он тут же признает в этом неожиданном явлении проявление таинственных сил (духов, душ мертвых, магических действий и т.д.) и истолковывает их, как правило, в качестве предвестников великих несчастий и бед.

## ГЛАВА II

---

### МИСТИЧЕСКИЕ И НЕВИДИМЫЕ СИЛЫ

#### I

После изложенного в предыдущей главе нам, видимо, будет легче понять, почему первобытный менталитет безразличен к поискам того, что мы называем причинами явлений. Это отсутствие любознательности не вытекает ни из умственного оцепенения, ни из слабости ума. Говоря по существу, это и не отсутствие любознательности: если воспользоваться схоластическим выражением, основание его — не просто отрицательного характера, оно реально и позитивно. Это отсутствие есть непосредственное и необходимое следствие того, что первобытные люди живут, мыслят, чувствуют, двигаются и действуют в таком мире, который во многих отношениях не совпадает с нашим. Следовательно, многих вопросов, которые опыт ставит перед нами, для них не существует, поскольку ответ на них дан заранее или, скорее, потому, что их система представлений такова, что для них эти вопросы лишены интереса.

Я уже изложил те причины, которые заставляют рассматривать этот менталитет как «мистический» и «прелогический». Трудно дать точное понимание этого. Сознание европейцев, даже тех, которые наделены самым живым воображением, сознание самых чистых поэтов и метафизиков чрезвычайно позитивно в сравнении с сознанием первобытных людей. Для того, чтобы приспособиться к столь радикально отличающейся от естественной для нас ориентации, нам следовало бы совершить насилие над нашими наиболее укоренившимися мыслительными привычками, вне которых, как нам представляется, мы не могли бы больше мыслить.

Пред-связи, которые имеют не меньшую силу, чем наша потребность связывать любое явление с его причинами, устанавливают для

первобытного менталитета непосредственный, без каких-либо сомнений, переход от такого-то чувственного восприятия к такой-то неведомой силе. Вернее сказать, это даже не переход. Этот термин подходит для наших дискурсивных операций, и он не выражает точно способа функционирования первобытного менталитета, который скорее похож на непосредственное, прямое восприятие или на интуицию. В тот самый момент, когда первобытный человек воспринимает то, чтовлено его чувствам, он представляет себе мистическую силу, которая таким образом проявляется. Он не «заключает» от одного к другому, так же как и мы не «заключаем» от слышимого нами слова к смыслу этого слова. По очень тонкому замечанию Беркли, в то самое время, когда мы воспринимаем слово, мы действительно слышим его смысл точно так же, как мы читаем симпатию или гнев на лице человека, не нуждаясь в предварительном восприятии знаков этих эмоций для того, чтобы потом, позже, интерпретировать эти знаки. Эта операция не совершается двумя последовательными фазами. Она совершается сразу. В этом смысле пред-связь равнозначна интуиции.

Конечно, интуиция такого рода не делает невидимое видимым, а неосознаваемое — осознаваемым: она не в состоянии привести к чувственному восприятию того, что чувствами не воспринимается. Однако она дает полную веру в присутствие и действие невидимых и недоступных чувствам сил, и эта уверенность равна, если только даже не превосходит ее, уверенности в самих этих чувствах. Для прелогического менталитета эти элементы реальности — самые для него важные — представлены в то же самое время, что и другие элементы. Как раз они и объясняют то, что происходит. Чтобы быть точным, лучше не говорить, будто все происходящее требует своего объяснения, потому что в то самое время, как оно происходит, прелогический менталитет немедленно рисует себе невидимое влияние, которое таким образом проявляется. В самом деле, когда речь идет о мышлении такого характера, можно сказать, что окружающий его мир — это язык, на котором духи говорят сознанию. Первобытное мышление не помнит о том, что оно выучилось этому языку, пред-связи его коллективных представлений делают этот язык *естественным* для него.

С этой точки зрения опыт первобытных людей должен выступать как более сложный и более богатый содержанием, чем наш. Мысль об этом поначалу выглядит почти смешной, если сравнить кажущуюся бедность их умственной жизни с активностью нашей: не мы ли сами отмечали, что они не утруждают себя раздумьями всякий раз, когда могут, и что самое простое рассуждение для них — это непосильный

труд? Однако этот парадокс смягчается и становится приемлемым, если мы добавим, что речь идет об их «непосредственном» опыте. Наш опыт в своей совокупности состоит из относительно небольшого числа данных и бесконечных индукций. В опыте же первобытного менталитета, напротив, на индукции приходится только его малая часть, но в то же время он включает в себя множество непосредственных данных, которым мы отказываем в объективной ценности, хотя они в глазах первобытного человека так же реальны, как данные чувств, и даже еще реальнее их.

Как раз избыток этих мистических данных и наличие настоятельных пред-связей между чувственной информацией и невидимыми влияниями и делают ненужными выводы, благодаря которым развивается наш опыт, именно они мешают опыту первобытного менталитета обогащаться так, как обогащается опыт нашего. Когда нам встречается нечто новое, мы знаем, что должны искать ему объяснение и что с ростом нашего знания растет и количество встающих перед нами вопросов. Первобытный же менталитет, наоборот, в любых случаях уже знает все, что ему необходимо. В необычном факте он сразу же читает проявление невидимой силы. С другой стороны, он не направлен, подобно нашему, к достижению знания в собственном смысле слова. Ему неведомы наслаждение и полезность знания. Его коллективные представления всегда носят в основном эмоциональный характер. Его мысль и язык остаются мало концептуальными, и как раз по этому признаку, может быть, легче всего оценить дистанцию, отделяющую его от нас.

Другими словами, умственная жизнь первобытных людей (а следовательно, и их социальные институты) зависит от того первичного и первостепенного обстоятельства, что в их представлениях мир чувственный и мир иной образуют единство. Совокупность невидимых существ для них неотделима от совокупности видимых. Невидимые существа присутствуют в той же мере, что и видимые, однако они более деятельны и более грозны и потому целиком занимают души первобытных людей и отвращают их ум от малейшего анализа и выяснения путем размышления о тех данных, которые мы называем объективными. Зачем это делать, если жизнь, удача, здоровье, порядок в природе — в общем, все — в любое мгновение зависят от мистических сил? Если человеческое старание и может что-нибудь принести, то не следует ли использовать его прежде всего для того, чтобы интерпретировать, регулировать и — если возможно — даже вызы-

вать проявление этих сил? Именно на этом пути первобытный менталитет в действительности и старался развивать свой опыт.

## II

Невидимые влияния, которые постоянно занимают первобытный менталитет, в общем виде можно разделить на три категории, которые, впрочем, зачастую перекрывают друг друга: это духи мертвых, причем — духи в самом широком смысле этого слова, которые одушевляют животных, растения, неодушевленные предметы (реки, скалы, море, горы, изготовленные человеком вещи и т.д.), и, наконец, чары или колдовство как результат деятельности колдунов. Иногда эти категории различаются между собой весьма четко. Так, по данным Пехуэля-Лёше, в Лоанго знахари совершают свои обряды вместе с духами, одушевляющими фетиши, однако ни за что на свете они не согласились бы иметь дело с духами мертвых, которых они очень боятся. В других местах представления эти менее отчетливы (или наблюдатели менее точны), и переход от духов мертвых к другим невидимым существам выглядит неощутимым. Однако везде или почти везде в низших обществах эти мистические влияния суть непосредственные данные, а пред-связи, в которых они содержатся в качестве главного элемента, определяют коллективные представления. Это обстоятельство хорошо известно, и потому я приведу только несколько примеров.

У папуасских племен германской Новой Гвинеи, которые недавно были столь основательно исследованы в труде доктора Нойхауса, «колдовство играет роль еще более значительную, чем страх перед духами. Если дождей нет или их слишком много, если плох урожай, если кокосовые пальмы не плодоносят, если дохнут свиньи, если не приносят добычи охота и рыбная ловля, если дрожит земля, если сильный прилив внезапно смывает прибрежную деревню, если приходит болезнь или смерть — всегда естественных причин недостаточно, всегда туземец думает о колдовстве под какой-нибудь скалой»<sup>1</sup>. Как считают туземцы каи, естественной смертью не умирает никто. Каи утверждают, что даже смерть стариков вызывается колдовством, и то же самое они говорят относительно причины всех случающихся несчастий. Например, упал и разбился насмерть человек — его заставил упасть колдун. Другого человека поранил кабан или укусила змея — вновь это дело колдуна. Колдун может на расстоянии сделать так, что женщина умрет во время родов, и т.п.<sup>2</sup>



Подобным же образом в большинстве первобытных обществ колдовство постоянно, так сказать, норовит причинить зло и нанести ущерб. Эта «постоянная возможность» колдовства использует любой случай, чтобы проявиться. Такие случаи неисчислимы, и мысль не в состоянии заранее охватить их все сразу. Колдовство проявляется в тот самый момент, когда оно действует: когда оно обнаружено, зло уже совершено. Постоянное беспокойство и тревога, в которых живет первобытный человек, не позволяют ему тем не менее предвидеть и попытаться предупредить зло, которое его постигнет. Боязнь колдовства постоянно преследует его, однако нисколько не мешает ему стать его жертвой. В этом заключается одна из причин, причем не самая последняя, которыми объясняется ярость первобытных людей по отношению к разоблаченному колдуну. Для них дело не только в наказании за пережитые в прошлом беды, числа и масштабов которых они даже и не знают. Они жаждут еще — и это главное — заранее покончить с теми чарами, которые колдун мог бы использовать против них в будущем. Единственный возможный для них способ добиться этого — убийство колдуна; обычно его бросают в воду или сжигают. Это убийство разом уничтожает и злого духа, гнездящегося в нем и действующего через него как через посредника<sup>3</sup>.

Виды колдовства, которые способен использовать колдун, бесчисленны. Если он обрек (*doomed*) какого-нибудь человека, то он либо завладевает чем-то, что принадлежало человеку и что является, в силу сопричастности, самим этим человеком (например, его волосами, обрезками ногтей, его экскрементами, мочой, отпечатком ноги, его тенью, изображением, именем и т.п.) и путем совершенных над этой частью человека определенных магических действий губит его: он либо топит его лодку, вызывает осечку его ружья, либо ночью делает надрез на теле спящего человека и крадет его жизненное начало, удалив с почек жир, либо «отдает» его свирепому зверю, змее или врагу, либо раздавит человека деревом или камнем, который упадет на него по пути. И так до бесконечности. При необходимости колдун сам принимает обличье животного. Мы видели, что в Экваториальной Африке уносящие свои жертвы крокодилы всегда считаются не обычными животными, а послушными орудиями колдуна или даже крокодилами-колдунами. В английской Гвиане «ягуар, проявляющий необычайную дерзость при приближении к людям, часто парализует даже отважного охотника, который думает, что это, может быть, тигр-канаима». Если этот тигр, говорит себе индеец, — всего лишь обычный дикий зверь, то я смогу убить его одной пулей или

стрелой. Но что со мной будет, если я обращу оружие против убийцы людей, ужасного Канаимы? Многие индейцы полагают, что эти животные-канаимы одержимы духами людей, пристрастившимися к убийствам и каннибализму<sup>4</sup>. Это верование похоже на то, которое мы отметили в Экваториальной Африке, где колдуна тоже боятся как антропофага. Абипоны, по словам Добрицхоффера, говорили точно то же, что и индейцы из английской Гвианы. Арауканцы, «заметив что-нибудь необычное в какой-то птице или животном, тотчас приходит к заключению, что птица эта или животное одержимы. Лиса или пума, рыскающая ночью вокруг их хижины — это колдун, пришедший разведать, нельзя ли чего украсть. Отгоняя такое животное, люди стараются не причинить ему никакого вреда из страха возмездия. Как правило, все то, что не поддается немедленному объяснению видимой естественной причиной, приписывается либо зловредным духам, либо колдовству»<sup>5</sup>. Согласно Геваре, арауканец «приписывает все, что видит, или все, что с ним происходит необычного, вмешательству злых духов или сверхъестественных причин. Идет ли речь о плохом урожае, эпизоотии, о падении с лошади, болезни, смерти... — всему причиной колдуны. Именно от них зависит сама продолжительность жизни человека, всякие несчастья, случающиеся в течение жизни, и пр.»<sup>6</sup> Обилие и разнообразие амулетов, талисманов, заговоров, всевозможных действий, с помощью которых почти повсюду пытаются с большим или меньшим успехом оградить себя от возможного колдовства, показывает, насколько боязнь колдовства неотвязно преследует сознание людей низших обществ и даже в обществах более развитых.

Когда случается неудача или обрушивается несчастье, одно представляется несомненным, а именно: осуществилось тайное влияние. Однако зачастую трудно узнать, какое именно. Если принять во внимание только само событие — неудачную охоту, неожиданно приключившуюся болезнь, иссушающую поля засуху и т.п., то внешне ничто не указывает на то, свирепствуют ли тут колдуны, недовольные покойники или злые духи. Во многих уже приведенных сообщениях, как и в великом множестве других, говорится: «колдуны *или* злые духи». Действительно, злые духи могут находиться на службе у колдунов или наоборот; иногда сам колдун, не подозревая об этом, может быть одержим злым духом. В этом случае оба представления наслаиваются друг на друга. Однако между ними существует то различие, что колдун — это обязательно индивид, член своей или соседней социальной группы, о котором есть ясное и точное представление, тогда как

представление о духах, когда они не являются духами мертвых (*ghosts*), остается более или менее расплывчатым и меняется в зависимости от общества, в котором оно отмечено. Представление это меняется даже внутри самих этих обществ в зависимости от индивидуального воображения и социального ранга человека.

Между четким представлением о духах, выступающих в качестве настоящих демонов или божеств, со своими именами, атрибутами, часто со своим культом, и представлением, одновременно общим и конкретным, об имманентной силе предметов и существ, такой как *мана* (причем эта сила еще не индивидуализирована), располагаются бесчисленные промежуточные формы. Одни из них более определены, другие более расплывчаты, более общи, имеют менее четкие очертания, однако не менее реальны для низкоконцептуального менталитета, в котором еще доминирует закон сопричастности.

Большинство проявляющихся в природе мистических сил одновременно и расплывчато и индивидуализировано. На первобытного человека никогда не давит необходимость выбирать между обеими формами представлений; более того, эта необходимость даже никогда не возникает. Как же можно определить его ответ на те вопросы, которые он даже не думает себе задавать? Слово «дух», будучи, правда, слишком уж определенным, наименее неудобно из имеющихся у нас для обозначения этих влияний и действий, постоянно совершающихся вокруг первобытных людей.

Чем больше проникают со временем миссионеры в тайны повседневных мыслей туземцев, среди которых они живут, тем более очевидной становится для них мистическая направленность первобытного менталитета. Это улавливается в описаниях миссионеров даже тогда, когда они пользуются выражениями, наводящими на мысль о том, что речь идет о более четко определенных представлениях. Например, «можно сказать, — пишет миссионер Жетте, — что люди племени тена поддерживают едва ли не постоянные отношения с этими «нежелательными» обитателями мира духов. Они верят, что могут в любой момент видеть их или слышать. Любой необычный шум, любая игра их воображения немедленно принимают форму проявления демона. Если набухший от воды черный ствол дерева под действием течения то всплывает, то погружается в воду, это значит, что люди видели *некедзалтара*. Если они слышат в лесу резкий и совсем непохожий на крик привычных для них птиц звук, значит, это *некедзалтара* зовет их. В лагере индейцев не проходит и дня без того, чтобы кто-нибудь не сообщил, что он видел или слышал нечто подоб-

ное... Эти проявления присутствия демона столь же привычны для тена, как шум ветра или пение птиц»<sup>7</sup>. В другом месте тот же автор писал: «Сила и всеохватность их веры в демона превосходит наше понимание. Воображение их всегда настороже, оно постоянно готово распознать демона, который приближается в темноте или даже в разгар дня, в зависимости от случая. Нет такой причуды расстроенного воображения, которой они бы не поверили. Слушая их беседы, можно подумать, что у них существует с демоном постоянная связь и что они сотни раз видели его»<sup>8</sup>. Замените демона (*devi*) на тех расплывчато определяемых духов, о которых говорилось ранее, — и описание Жеттэ будет целиком соответствовать всем другим многочисленным наблюдениям, где настойчиво подчеркивается вездесущность более или менее неопределенных мистических сил, обитающих в окружающем первобытных людей мире.

### III

Внимательный наблюдатель сообщает, говоря об одном из племен банту: «Изучая общественный строй этих народов, крайне важно постараться представить себе, до какой степени реально и непосредственно духи предков влияют на повседневную жизнь туземцев. Тому этнологу, который не жил вместе с ними их повседневной жизнью, который не пытался понять их точку зрения, будет трудно отвести этому влиянию то место, которое оно занимает»<sup>9</sup>. То же самое можно сказать по поводу большинства низших обществ. Отцы-иезуиты Новой Франции часто обращали внимание на то место, которое занимали покойники в заботах индейцев, а Кодрингтон эту же мысль удивительно ясно выражает в замечании относительно меланезийских языков. «Когда туземец говорит, что он человек, его следует понимать так, что он человек, а не дух (*ghost*), а не так, что он человек, а не животное. Населяющие мир разумные существа делятся, в его глазах, на две категории: людей, которые живы, и людей, которые умерли. На языке моту это — *та-маур* и *та-мате*. Когда меланезийцы впервые видят белых людей, они принимают их за *та-мате*, то есть за духов, вернувшихся к жизни, а когда белые спрашивают туземцев, кто они (туземцы) такие, то последние заявляют, что они люди (*та-маур*), а не духи»<sup>10</sup>.

Точно так же и у чиригуанов Южной Америки два человека, встретившись, обмениваются следующим приветствием: «Ты жив?» — «Да, и жив». Автор добавляет: «У других племен Южной Америки тот же

способ обмена приветствиями, например, у каингуа, которых относят также к группе гуарани»<sup>11</sup>.

Короче говоря, как я уже писал об этом, мертвые считаются живыми, по крайней мере, в течение некоторого времени; они — живые, однако несколько иного рода, чем мы. Некоторые виды сопричастности для них уже перестали существовать или ослабли, хотя они лишь постепенно перестают принадлежать к своей социальной группе. Для того, чтобы понять менталитет первобытных людей, надо отказаться сначала от нашего понятия о смерти и мертвых и постараться заменить его тем понятием, которое господствует в коллективных представлениях первобытных людей.

Прежде всего, сам момент смерти определяется ими и нами по-разному. Мы считаем, что смерть наступает, когда прекращается биение сердца и полностью останавливается дыхание. Но в большинстве первобытных обществ считают, что смерть наступает тогда, когда хозяин тела, который имеет некоторые общие черты с тем, что мы называем душой, окончательно покидает тело, даже если при этом физиологически жизнь еще не совсем угасла. В этом заключается одна из причин столь частых поспешных погребений. На островах Фиджи «погребальный обряд нередко начинают за несколько часов до того, как человек действительно умирает. Я знал одного человека, который после того, как его обрядили, принимал пищу, а также другого, который прожил еще восемнадцать часов. Тем не менее, по мнению фиджийцев, эти люди от этого не были менее мертвы. Есть, пить, говорить, считают они, — все это произвольные действия тела, пустой раковины, как они выражаются, а душа уже ушла»<sup>12</sup>.

Нассау слышал, как негры Западной Африки говорили примерно то же самое. «Часто случалось, что менее толковые туземцы, находясь вместе со мной у изголовья умирающего, говорили мне: «Он умер». Больной, действительно, потерял сознание, лежал вытянувшись, закрыв глаза, молча, не принимая пищи и, видимо, ничего не чувствуя: сердце его, однако, слабо билось. Я обратил внимание его родственников на это доказательство того, что он еще жив. «Нет, он умер, его дух ушел, он не видит, не слышит, не чувствует. Это легкое движение — лишь подрагивающий дух тела. Это не человек, это не наш родич. Тот уже умер». И они стали готовить тело к погребению. В 1863 году на острове Кориско один человек пришел ко мне и попросил «лекарства», чтобы убить или успокоить дух тела его матери, движения которого его беспокоили и мешали совершить погребальные приготовления»<sup>13</sup>.

Тем не менее, когда душа уже окончательно покинула тело, когда наступила смерть, только что умерший еще не является в силу этого обстоятельства отделенным от своих близких. Напротив, он продолжает находиться рядом со своим телом, и сами заботы, которыми окружают его бранные останки, продиктованы ощущением его присутствия и той опасностью, которая грозила бы жизни, если бы они не поступили с телом покойника так, как это полагается по установленному обычаю.

В некоторых низших обществах нельзя погребать не принадлежащих к данной социальной группе покойников в земле, которая принадлежит этой группе. «Верования туземцев, — сообщает Пехуэль-Лёше, — противятся тому, чтобы чужак был погребен в земле, поскольку в этом случае будет дан приют и его душе, а кто знает, на что она способна?»<sup>14</sup> Он рассказывает историю об одном португальце, который в виде исключения был похоронен в Лоанго. В связи с тем, что наступила засуха, труп этого португальца выкопали из земли и бросили в море. Уже в отчете Кавацци, который, впрочем, часто заставляет сомневаться в правдивости своих сообщений, мы встречаем похожий рассказ. «Верующие захотели похоронить миссионера внутри церкви, однако некоторые идолопоклонники, которые до той поры скрывали свое коварство, воспротивились этому с такой яростью, что сам король, опасаясь вероотступничества других, счел за лучшее скрыть свое мнение... тело было брошено в море»<sup>15</sup>. У ашанти царь скрывал смерть ребенка одного миссионера, которого он держал в плену... «Для того, чтобы избежать несчастья в своей стране, этот суеверный король, не желая, чтобы белый был погребен в его владениях, велел набальзамировать труп ребенка с намерением передать его родным, когда он их освободит»<sup>16</sup>. Один кафрский вождь, желая выразить свою привязанность миссионеру, отказавшемуся покинуть страну, и отблагодарить его за это, сказал ему: «Тебе следует умереть здесь. Ты не должен уйти умирать в другом месте. Если твои кости побелеют здесь, то тебя станут просить. Человек никогда не умирает без того, чтобы к нему не обращались с просьбами»<sup>17</sup>. Все это должно было означать: ты — один из наших, ты — часть нашей социальной группы, которая нуждается в тебе, и, естественно, ты так же, как и теперь, будешь частью нашей группы после смерти.

Отдать только что умершим положенное им по обычаю необходимо тем более, что они обычно дурно настроены и готовы причинить зло тем, кто пережил их. Не имеет значения в данном случае, что при жизни они были добрыми и дружелюбными. В своем новом состоя-

нии они приобретают совершенно иной характер: раздражительный и мстительный. Может быть, это потому, что они несчастны, слабы и страдают, когда разлагается их тело. Так, например, «Уасинпарео был одним из тех людей со счастливым характером, что живут в мире со всем окружающим. По словам туземцев, он никогда никого не убил, а если и ел человеческое мясо, то не его копья вызывали смерть жертвы. Какое заключение сделали из этого дикари? Такое, что не имеет с нашим ничего общего, а именно: Уасинпарео, бывший хорошим при жизни, обязательно должен стать злым после смерти. Одно событие подтвердило это суеверие: спустя несколько дней после смерти Уасинпарео умерли два или три туземца, обремененные годами или болезнями. «Видите, — сказали нам туземцы, — каким злым стал этот Уасинпарео!» Тотчас же двое жрецов этой страны взялись за работу по изгнанию в открытое море *атаро*, то есть призрака, души, духа Уасинпарео, который, по их словам, бродил вдоль берега»<sup>18</sup>.

Туземцы пиа, живущие на том же острове, никак не желали согласиться, чтобы на их территории похоронили умершего от болезни миссионера. Причина, которой они объясняли свое нежелание, заключалась в том, что его *атаро*, не убив никого при жизни, якобы обязательно убьет многих после смерти<sup>19</sup>. В английской Новой Гвинее «намерения недавно умершего в отношении живых всегда дурны, и люди страшатся их прихода»<sup>20</sup>.

Такие же верования встречаются в Западной Африке. «Каким бы хорошим ни был характер человека при жизни, в каких бы добрых отношениях он ни был со своей семьей, как бы ни были уверены люди в том, что он является благожелательным духом, тем не менее, если случится так, что ему не окажут привычных почестей после смерти или он будет недоволен поведением и отношением к нему своих близких, то вполне верят в его способность пренебречь и даже повредить их интересам»<sup>21</sup>. У народа бана в Камеруне «каким бы добрым ни был человек при жизни, как только он испустит дух, душа его думает только о том, как бы причинить зло»<sup>22</sup>.

Зловредное действие недавно умерших может осуществляться в тысяче разных форм. Люди больше всего боятся, как бы умерший не попытался увлечь за собой одного или нескольких живых: ведь он чувствует себя одиноким, покинутым, он скорбит, тоскует по обществу своих близких и, следовательно, ему хочется приблизить их к себе. Если как раз в этот момент кто-нибудь из них заболит или умрет, то все знают, откуда нанесен удар. С другой стороны, недавно умершие оказывают мистическое влияние на природные явления, в

особенности на те, которые имеют первостепенное значение для социальной группы. «Физические явления, например, сильные бури, когда они происходят в момент смерти или погребения человека, связываются с его влиянием. Вот почему, когда во время похоронной церемонии собирается гроза, люди обращаются к любимому сыну покойника с просьбой остановить дождь. Молодой человек поворачивается в ту сторону, откуда собирается гроза, и говорит: «Отец мой, пусть будет хорошая погода во время твоих похорон»<sup>23</sup>. «Спустя несколько часов после смерти одного молодого человека, которого я знал, над селением разразилась страшная гроза, которая ломала бананы и сильно повредила посадки. Старики весьма серьезно утверждали, что гроза была наслана духом Мопембе (так звали этого молодого человека)»<sup>24</sup>.

Таким образом, если в отношении недавно умершего не будут, как это полагается, совершены похоронные обряды, он в состоянии наказывать все племя целиком. Он может задержать выпадение дождей и довести до отчаяния живых. Отсюда происходят неизбежные конфликты между туземцами и миссионерами, которые стремятся искоренить языческие обычаи. Вот характерный пример.

«Одна принявшая христианство женщина была отправлена своим мужем назад, и они раздельно прожили несколько лет; у мужа была другая жена, с которой он прожил до смерти... Едва только этот человек умер, как глава крааля, к которому принадлежал умерший, захватил эту женщину-христианку и принудил ее подвергнуться, наряду с язычницей, целой серии обрядов, которые были сочтены необходимыми для умиротворения гнева некоего воображаемого существа. Это существо, если бы его не расположили в свою пользу таким образом, не преминуло бы отомстить, помешав выпадению необходимой влаги в следующий дождливый сезон...» В дело вмешался миссионер. «Не идя ни на какие уступки, старик-преследователь упорно утверждал, что он совершил лишь то, что считал обязательным для защиты интересов народа баролонг»<sup>25</sup>.

## IV

Таким образом, недавно умершего необходимо убогаторить любой ценой. Требования умершего меняются в разных обществах и в зависимости от места, которое он занимал в группе. Если это малолетний ребенок, раб, рядовая женщина, вообще какой-нибудь незначительный человек, не инициированный еще юноша, то все они после



смерти остаются такими, какими были при жизни, и о них совершенно не заботятся. Те, кто любил их, плачут по ним, но не опасаются их. Однако знахари, вожди, отцы семейств, все еще деятельные и уважаемые старики, короче говоря, значительные лица, отнюдь не теряют со смертью своей значимости. К тому влиянию, которое покойный распространял благодаря своей собственной силе, к его личной *мана*, добавляется огромная и таинственная мощь, которую сообщает ему его положение недавно умершего. Он в состоянии сильно навредить живым, они же против него ничего или почти ничего предпринять не могут. Конечно, в некоторых обществах иногда совершают попытки лишить покойника возможности вредить: его тело уродуют, превращают его в месиво, прогоняют или сбивают с толку его дух. Как правило, однако, считают более верным средством расположить дух к себе, то есть удовлетворить его желания. «Главная причина, по которой туземец пытается полностью выполнить все свои траурные обязательства, состоит в его боязни вызвать недоброжелательство покойника, мечь которого ему кажется более грозной, чем живой враг»<sup>26</sup>.

Например, в австралийских, а также во многих других низших обществах для того, чтобы расположить к себе недавно умершего или чтобы просто избежать его гнева, близкие его должны найти и убить того, кто «обрек» покойника. Если бы это требование скрупулезно выполнялось, то общества, о которых здесь идет речь, должны были бы вскоре исчезнуть. В связи с тем, что рождаемость низка, а детская смертность высока, численность социальных групп за короткое время сошла бы на нет, если бы каждая смерть взрослого человека необходимо влекла за собой одну или несколько смертей других взрослых. В действительности же туземцы стараются отомстить таким образом за смерть лишь самых значительных лиц. Кроме того, в определенных случаях такая мечь ограничивается лишь инсценировкой, видимостью ее. Спенсер и Гиллен очень подробно описали походы с целью отмщения, которые у арунта называются *курдауга*<sup>27</sup>. В весьма схожем виде они встречаются и в других местах. Часто, однако, люди, принимающие в таких походах участие, возвращаются назад, не убив никого. Никаких объяснений по этому поводу они не дают, а их с них и не требуют. Женщины и остальные члены группы убеждены в том, что необходимая сатисфакция получена, и возможно, что и сами участники похода в конце концов начинают в это верить.

«Традиция требует, — говорит Эйльман, — чтобы каждое убийство было отмщено. Я убежден, что эта мечь имеет место лишь в исключительно редких случаях, поскольку слишком велики обычно опасе-

ния навлечь на себя враждебность так называемого убийцы. Тем не менее, внешние приличия соблюсти необходимо... Когда войны возвращаются, не тронув и волоса на чьей-либо голове, покойник должен считать себя удовлетворенным, поскольку, по крайней мере, с виду, его родичи сделали все возможное, чтобы отомстить за его смерть»<sup>28</sup>.

Можно лишь задаться вопросом, действительно ли недавно скончавшийся позволяет себя так грубо обманывать и не может ли этот обман иметь самые ужасные последствия для тех, кто в нем повинен? Собственно говоря, первобытный менталитет не видит здесь никакого настоящего обмана. Без сомнения, в некоторых случаях лишь смерть виновника дает недавно умершему полное удовлетворение. Но чаще всего сам поход мести, независимо от того, был ли убит виновник или нет, уже обладает достаточной ценностью и влиянием. Речь здесь идет о некоем обряде, который успокаивает злобу умершего и, следовательно, снимает беспокойство и тревогу живых. Именно эту черту хорошо подметил Тэплин. «Обычно они не могут добраться до него (виновника смерти), а часто и не пытаются этого сделать... Туземцы совершают приготовления к сражению в шеренге, и оба племени, каждое в сопровождении своих союзников, сходятся... Если между племенами существует какая-либо иная причина для вражды, то в этом случае сражаются довольно серьезно, копьями. Однако если у племен нет иной причины для драки, кроме недавно умершего, то, возможно, будет брошено несколько копий, вдоволь обменяются оскорблениями, может быть, ранят одного или двух человек, после чего старики заявят, что этого достаточно. Считается, что покойник удовлетворен теми усилиями, которые были приложены его родичами, чтобы в сражении отомстить за его смерть. Оба племени мирятся. В таком случае битва является всего лишь церемонией»<sup>29</sup>.

Миссионеры в германской Новой Гвинее подробно описали тесные связи, сохраняющиеся между недавно умершим и его группой, а также те заботы, которые принимают на себя живые, чтобы удовлетворить его. «Живущие поблизости другие группы считают своей обязанностью посетить могилу. Это посещение одновременно служит доказательством их невинности. Если же какая-нибудь деревня не приходит, значит, у нее нечиста совесть»<sup>30</sup>. Действительно, колдовство теряет силу, как только колдун дотронется до своей жертвы. Поэтому он должен избегать встречи с больным и не осмеливается показать свое к нему расположение, навестив его. «Когда случается смерть, он не может присутствовать на похоронах, поскольку он при

этом рискует быть разоблаченным как колдун. Каи верят в то, что находящийся в гробу покойник выплевывает вложенный ему в рот бетель или обязательно подает какой-нибудь другой знак того же рода, как только к нему приближается его смертельный враг. Этим и объясняются подозрения родственников больного или покойного в отношении тех, кто не приходит навестить больного или не показывается на похоронах»<sup>31</sup>.

«В любом случае живые обязаны по крайней мере дать почувствовать колдуну свой гнев... Родственники, не делающие этого, наказываются всевозможными несчастьями. Урожай их гибнет, свиньи и собаки дохнут, зубы их быстро портятся. Это месть ушедшей души. «Маленькая» душа (люди там различают большую и малую души) остается поблизости от могилы до тех пор, пока черви не начинают выползать из трупа»<sup>32</sup>. Таким образом, туземец имеет самые серьезные основания, чтобы удовлетворить умершего. Однако этот страх силен лишь в первое время после смерти. С течением же времени люди успокаиваются, и в конце концов «от самого покойника зависит, продолжается траур или нет. Если он обеспечивает охотникам своей деревни обильную добычу, траурные церемонии продолжаются долгое время. Если же он доставляет ее мало или вовсе не дает, то память о нем скоро стирается. Вдовец или вдова могут снова вступить в брак: к траурным церемониям это не имеет никакого отношения...»<sup>33</sup> Первостепенная обязанность — это мщение за смерть сразу же после ее наступления. «Почти всегда причина войн у каи — это смертные случаи. Люди хотят погубить колдуна или колдунов, они жаждут искоренить вместе с ними и всю их родню, чтобы наконец зажить в мире. Дух мертвого требует мести: если она не свершится, то наказание за это понесут родичи. Дух не только не обеспечит им успешной охоты, он найдет кабанов, которые опустошат их поля, он причинит им разного рода ущерб. Если вскоре случится какое-нибудь несчастье, если не будет дождей, если появятся простудные болезни или поранятся люди — во всем этом признают месть духа. Туземец, таким образом, оказывается перед в высшей степени сложной дилеммой. Если бы страх, внушаемый ему местью грозных духов, не был бы сильнее страха перед людьми, если бы он не был, кроме того, привязан к ценному для него имуществу и свиньям, то папуас, по крайней мере каи, никогда не стал бы воевать»<sup>34</sup>.

Если папуас обнаруживает в соседнем племени колдуна — виновника смерти и убивает его, то начинается война. Он заранее довольно точно оценивает ущерб, который она может ему нанести, и со знанием

дела принимает меры. Но что касается разгневанного покойника, то тут следует бояться всего: каких бы бед ни предвидел папуас, все равно на него обрушатся еще и другие, причем как раз тогда, когда он меньше всего их ждет. Вот почему из двух зол он предпочитает известное и определенное зло, тем более, что для успеха его предприятий позитивная помощь мертвого ему необходима.

Подобным образом в Буине на острове Бугенвиль «в жизнь людей прежде всего вмешиваются духи мертвых, которые могут облегчить ее или нанести ущерб. Поэтому туземцы обращаются к предкам, чтобы добиться их поддержки. ...Им делают подарки, приносят жертвы и т.п.»<sup>35</sup>

Великолепный наблюдатель, Перхэм выявил у даяков Борнео тесную солидарность, объединяющую живых с покойниками, а также услуги, которые они оказывают друг другу. «Туземцы верят, что мертвые строят жилища, обрабатывают рисовые поля и вообще несут все тяготы трудовой жизни: у них такое же неравенство условий, как и у живых. И точно так же, считают они, как люди определенной группы в жизни помогают друг другу, так и смерть не обязательно разрывает ту их связь, которая велит им обмениваться услугами: живой может прийти на помощь мертвому, доставлять ему пищу и другие необходимые вещи. Покойник же может проявлять не меньшую щедрость, давая живым лекарства, наделенные магическими свойствами, амулеты и талисманы всех видов, чтобы помочь им в работе»<sup>36</sup>. Перхэм напоминает в этом месте, что мертвые образуют общество, совершенно схожее с обществом живых, и что между двумя этими обществами существует обмен добрыми делами, поскольку каждое нуждается в другом. Однако здесь речь идет о мертвых, которые прочно утвердились в своем новом качестве, так как все положенные погребальные церемонии были исполнены. В переходный же период, в котором недавно умерший находится с того момента, как перестало жить тело, он предъявляет, как у даяков, так и в других племенах, особые требования. Живые не могут остаться безразличными к этим требованиям под страхом сначала навлечь на себя гнев недавно умерших, а потом — и самые страшные несчастья.

Именно в этом, как известно, состоит одна из причин охоты за головами (*head-hunting*), столь распространенной на Борнео и в прилегающих районах. Местный житель, как и каи на Новой Гвинее, оказывается перед дилеммой: либо он принесет из специально организованной с этой целью экспедиции одну или несколько голов, либо он подвергнется мести мертвеца, которая обрушится не только на

него, но и на его близких и на всю его группу. И так же, как каи, даяк выберет меньшее зло. Вот характерный пример. «Однажды Лингир, вождь одного из племен сарета, появился в Саравак с бритой головой, в лохмотьях, в жалком наряде, но в сопровождении тридцати трех лодок. Он попросил у раджи разрешения напасть на даяков из Лунду или из Самарханда: эту свою необычную просьбу он мотивировал тем, что умер его брат и что он не может совершить погребальные обряды до тех пор, пока не добудет голову... Естественно, Лингир не получил разрешения, за которым он прибыл в Саравак, и ему было предложено немедленно покинуть его вместе со своим флотом. Он исполнил это распоряжение, однако по дороге прихватил головы четырех несчастных рыбаков, оказавшихся на его пути»<sup>37</sup>. Этот вождь отлично понимал, что если бы раджа узнал об этом, а это было более чем вероятно, то ему пришлось бы держать ответ и дело могло бы для него обернуться плохо. Однако он предпочел пойти на риск, чем возвратиться к себе, не добыв того, что ему было абсолютно необходимо для удовлетворения духа своего покойного брата.

Аналогичный обычай, по-видимому, существовал в Камеруне. «Смерть вождей, — говорит Мансфельд, — раньше, вероятно, вызывала нечто вроде небольших войн. Когда в деревне А умирал старый вождь, то два-три воина отправлялись в деревню Б, находившуюся, к примеру, в трех лье. Здесь они устраивали засаду, убивали без всякого повода двух человек из этой деревни и уносили черепа. Естественно, эта деревня Б начинала мстить»<sup>38</sup>.

В обществах более развитых, чем названные выше, например, у банту и других туземцев Южной Африки, отношения между живыми и их покойниками являются не менее тесными, однако они выглядят более организованными и имеют тенденцию к образованию своего рода культа предков, хотя, строго говоря, эти обряды во многих важных пунктах отличаются от того, что мы так называем.

Покойники живут, это не подлежит сомнению. «Что ты здесь делаешь? — спрашивает Т. Ган у женщины из племени намаква, которую он встретил в пустыне. — Друг мой, — отвечает она, — не смейся надо мной. Я в большом горе: засуха и бушмены погубили у нас множество овец и быков, поэтому я иду на могилу погибшего на охоте отца. Я стану там молить и плакать; отец услышит мой голос, он увидит мои слезы и поможет моему мужу, который отправился охотиться на страусов. Тогда мы сможем снова купить коз и коров и накормить наших детей. — Но твой отец умер, — сказал я ей, — как же он может тебя услышать? — Он умер, это верно, — ответила она, — однако он

только спит. Мы же, готтентоты, когда оказываемся в беде, всегда отпрашиваемся просить на могилы наших родственников и наших предков: это один из наших старинных обычаев»<sup>39</sup>.

Что же представляют собой эти покойники, которые живут? Нам в высшей степени трудно, если не сказать — невозможно, составить об этом удовлетворительное представление. Представления о покойниках меняются от общества к обществу и зависят от его организации и степени развития. Кроме того, почти повсюду только что умерший более или менее быстро проходит через целый ряд переходных состояний, прежде чем достигает относительно определенного положения, из которого он выйдет либо посредством новой смерти, либо путем возвращения в мир живых. Зачастую эти представления несовместимы друг с другом: известно, что они очень эмоциональны, что первобытный менталитет лишь очень мало заботится о логической связности и что, наконец, ни в одном обществе мы не находим совокупности представлений, которые относились бы к одному и тому же времени и составляли бы систему. Напротив, все наводит на мысль о том, что среди этих представлений о покойниках есть чрезвычайно древние и что на эту первичную основу с течением веков наложился другие представления, оказавшиеся более или менее совместимыми с первыми. То, что мы встречаем сегодня, представляет собой нечто вроде амальгамы, магмы, которую нам так же трудно анализировать, как и стратификацию участка местности, известного нам только по своему верхнему слою.

Чрезвычайная неясность этих представлений, обусловленная, таким образом, самой их природой, еще более усугубляется наблюдениями, которые дают нам о них сведения. Ведь они собирают сведения с предвзятыми идеями о бессмертной душе, переживающей тело. Они не принимают во внимание то различие, что отделяет наше концептуальное мышление от мышления первобытных людей, в котором понятия имеют столь малое значение, и их таким образом искаженные наблюдения остаются по меньшей мере неполными и чаще всего неприменимыми. Слово «душа» и расхожая идея об «отношениях между душой и телом» приводят к безнадежной путанице.

Поскольку представлениями, относящимися к сношениям между живыми и мертвыми, управляет закон сопричастности, то мертвые представляются пребывающими (хотя и отсутствующими) в разлагающемся трупе, связанными с ним, хотя и независимыми от него: недавно умерший через несколько дней оказывается в одно и то же время и в своей могиле поблизости от жилища, в котором он умер, и

далеко на пути в страну теней, если только он еще не прибыл туда.

Те покойники, которые при жизни занимали высокое положение и выполняли важные функции, продолжают выполнять их и после смерти, несмотря на то, что у них есть преемники. Например, во многих племенах банту умершие вожди продолжают в случае необходимости оказывать покровительство своей группе: как и прежде, они обеспечивают ей дожди и регулярность смены сезонов. Часто они остаются владельцами своего скота, который не может быть отчужден. К этому скоту приставляют особых сторожей. Вождей в другой мир сопровождает известное число жен и рабов, предметы, пропитанные их личностью, и т.п. Как правило, мертвые в разной степени являются составной частью социальной группы, и каждый ее член не чувствует себя полностью отделенным от них. По отношению к ним на нем лежат определенные обязанности, которые он считает столь же естественными, как и обязанности, которые связывают его с живыми.

Живущие на Нигере моси нашли замечательный символ для выражения этого привычного присутствия мертвых в социальной группе. С момента смерти до вторых похорон кто-то должен представлять покойного и играть его роль. «Любой моси, умерший от болезни, кто бы он ни был — мужчина или женщина, ребенок или *наба* (вождь) — продолжает жить в лице *куруита*. Если речь идет о женатом мужчине, то роль *куруита* или *кутоарса* (который имитирует мертвого) играет женщина из семьи покойного, обычно одна из жен одного из его самых младших братьев и немного похожая на того, кого уже нет. Она избирается семьей, а иногда назначается умирающим. Она надевает одежду умершего, его покрывало, головной убор, шлепанцы, его браслеты и кольца, носит пояс и ножи покойного, ходит с его палкой, мотыгой и *доре*, носит его копье, обращенное острием к земле. Она ходит так, как тот, кого она изображает, она должна подражать ему во всем, она продолжает его в кругу его близких. Если покойного обычно сопровождал ребенок, который нес его сумку, то и у *куруита* будет свой ребенок, идущий за ней с той же самой сумкой, только вывернутой наизнанку. Если умерший болел проказой и у него уже не оставалось пальцев, то и она сделает так, словно их у нее больше нет. Если он любил смеяться, то и она будет смеяться, если он был ворчлив и со всеми ссорился, то и она станет без конца сердиться. Дети покойного будут называть ее отцом, жены — мужем: они будут готовить для нее просяную кашу. Если покойный был *наба*, то и ее станут называть *наба*; если же он им не был, то ее будут называть его именем.

Так она будет вести себя до дня *куруи* (вторых похорон). В этот день

она, как и другие члены семьи, побреет голову, и роль ее закончится. Однако она продолжает называться курита, и в день раздела она получит какую-нибудь одежду, взамен которой возвращает платье покойного. Если наследник щедр и если это позволяет наследство, она получит несколько голов скота, а иногда — ребенка. Говорят, что *курита* умрет раньше своего срока, если не выполнит этой роли, поскольку духи предков явятся за нею. Поэтому на эти обязанности находится мало охотников»<sup>40</sup>. Таким образом, до тех пор, пока умерший моси не отделен окончательно от своей группы последними похоронами, живые видят его и он сам себя видит ведущим свой обычный образ жизни среди своих в облике *курита*. Это — реальное присутствие невидимого, сделавшегося чувственно воспринимаемым.

Калауэй, оставивший нам столь ценные сведения о верованиях зулусов, признает, что «их теория не очень согласуется сама с собой и не очень понятна... Они говорят, что тень, конечно, та, которая отбрасывается телом, — это то, что в конце концов, после смерти тела, станет *итонго*, или духом. Для того чтобы узнать, такова ли в действительности была их мысль, я спросил: «Тень, отбрасываемая моим телом при ходьбе, это и есть мой дух?» — «Нет, это не твой *итонго* (дух)». Очевидно, они думали, что под словами «мой дух» я подразумевал дух какого-то существа, заботящегося обо мне, нечто вроде ангела-хранителя, а не мой собственный дух. «Но это станет *итонго*, или духом предка для твоих детей, когда ты умрешь». Они говорят, что длинная тень сокращается, когда человек приближается к своему жизненному концу, и сжимается во что-то очень маленькое. Когда они видят уменьшившуюся таким образом тень человека, они знают, что он скоро умрет. Когда человек умирает, длинная тень уходит, и именно это они и подразумевают, когда говорят: «Его тень ушла». Есть, однако, еще и короткая тень, которая остается вместе с трупом и которую сжигают с ним. Длинная же тень становится *итонго*, или духом предка»<sup>41</sup>.

В высшей степени важно знать о настроениях *итонго* в отношении живых. Недавно умершему отдали обычные почести и согласно предписанным обычаем обрядам справили похороны: если при этом *итонго* не подает никаких признаков жизни, то начинают беспокоиться и стараются понять причину этого молчания. Однако чаще всего *итонго* подает своим близким знаки удовлетворения либо во сне, либо появляясь перед ними в облике вползающей в дом змеи. Живые очень хорошо отличают этих змей-*итонго* от других змей. «Те змеи, которые имеют человеческую природу, обнаруживают себя тем, что посе-



щают жилища, не едят мышей и не пугаются производимого человеком шума. Всегда видно, что они не боятся тени человека, и змея-*итонго* тоже не пугает людей: при ее появлении в жилище нет никакой тревоги, которая поднялась бы, если бы в доме оказалось дикое животное. Напротив, люди чувствуют себя счастливыми, чувствуют, что пришел глава деревни»<sup>42</sup>.

«Появления этих вносящих успокоение змей подстерегают с нетерпением. Если ее видят на могиле, то пришедший к ней человек возвращается и говорит: «О, сегодня я видел ее, она грелась на солнце, лежа на могиле». Если *итонго* долго не появляется в хижине или если мертвого не видят во сне, то в жертву приносят быка или козу и говорят, что покойного вернули в его жилище. Если и после этого покойный не явится во сне, то, даже если змея и появилась, люди начинают беспокоиться и спрашивать: «Как умер этот человек? Мы не видим его, *итонго* его темно» (возникает подозрение в колдовстве). Если покойный был главой большой деревни, то отправляются к «доктору». В отношении простого бедняка не предпринимают ничего»<sup>43</sup>.

Стремление сохранить связь с *итонго* очевидно; это стремление вызывается ощущением силы этого духа, от которого зависят здоровье, процветание и даже сама жизнь тех, кто живет в деревне. Как мы только что видели, не всякий дух мертвого — это *итонго*. «Не все *амахлози* становятся *аматонго*, но лишь умершие вожди: в мире духов *итонго* имеет более высокий ранг, чем обычные *ихлози*. У каждой семьи есть, кроме общеплеменных *аматонго*, еще и свой собственный *итонго*. «Наш отец, которого мы знаем, — говорят они, — он в нашей жизни все». Его считают чем-то вроде божества — покровителя семьи<sup>44</sup>. Если семья переселяется, а *итонго* в новом жилище не появляется, то надо пойти за ним. Ломают ветку дикой шелковицы и несут ее в старое жилище. Там приносят жертву, поют любимую песню *итонго*, чтобы он сказал самому себе: «Воистину дети мои чувствуют себя покинутыми оттого, что я не иду с ними». Потом ветку волочат по земле до самого нового жилища в надежде, что *итонго* пойдет по этому следу или сообщит во сне, почему он не желает явиться»<sup>45</sup>.

При всем этом, почести и знаки уважения, которые живые оказывают своему *итонго*, требуют, чтобы он оставался достойным их. Если он пренебрегает своей обязанностью обеспечивать процветание близких, если на них обрушиваются несчастья, то сначала учащаются обращенные к нему мольбы. Затем, однако, тон меняется, и люди открыто говорят *итонго* всю правду. «Их отец является для них после смерти великим сокровищем. Его старшие дети знали его доброту и

храбрость. И если в деревне появится болезнь, то старший сын восхваляет умершего отца, называя все его славные прозвища, которые он снискал себе, сражаясь с врагами. Одновременно он восхваляет и всех других *аматонго*... Сын порицает своего отца, говоря: «Что касается нас, то мы можем умереть. О ком же ты заботаешься? Вот мы все умрем и тогда посмотрим, в какое жилище ты сможешь зайти. Тебе нечего, кроме саранчи, будет поесть, тебя уж больше никуда не пригласят, если ты погубишь собственную деревню»<sup>46</sup>.

Нет ничего более ценного для кафра, чем его скот. Он остается его хозяином и после своей смерти, и если он сочтет, что ему не оказывают достаточных почестей, он может отомстить за себя, навлекая всяческие болезни и беды как на этот скот, так и на самих людей... «Таким образом, для зулуса, наряду с чувственным миром, существует мир духов, который он представляет себе пребывающим в связи с первым и которого он опасается в тем большей мере, что эти духи, неуязвимые для людей, в любой момент имеют возможность причинить им зло. Зулус, следовательно, испытывает по отношению к миру духов те чувства, которые внушает высшая сила, и он служит им, потому что боится их, хотя он и говорит о них и даже обращается к ним не всегда очень почтительно»<sup>47</sup>.

Аналогичные коллективные представления и верования встречаются в Экваториальной и Западной Африке. Я приведу лишь несколько примеров. У адио на верхнем Конго недавно умерший дает знать о том, что ему требуется, через сновидение. «Требования умершего должны быть удовлетворены немедленно после того, как видевший сон проснется: все дела сразу же откладываются. В противном случае он наживает себе всяческие неприятности и разочарования: сломаются все предметы, которыми он захочет воспользоваться, разобьется утварь; если, к примеру, захотят приготовить пиво, то оно получится плохим; если захотят готовить пищу — треснут горшки при варке и т.п.

Некоторые покойники, желая показаться живым родичам, принимают обличье большой неопасной змеи, называемой *румбо*. Эту змею может видеть только тот родственник, которому змея хочет показаться. Ее появление всегда случается неподалеку от могилы»<sup>48</sup>. В Дагомее «сын постоянно связан мыслями со своими покойными родителями. Он ежедневно беседует с ними и просит их покровительства. Если с ним случается какое-нибудь несчастье, он немедленно прибегает к их помощи и старается расположить их к себе, принося дары на их могилы. Они, конечно, услышат эти просьбы и заступятся за него перед общим великим владыкой»<sup>49</sup>.

Вот факт, отмеченный в Восточной Африке в одном из племен банту, который показывает, до какой степени интересы живых переплетены с интересами мертвых, а также влияние одних на другие. «Если молодой и еще неженатый человек убит вдали от своей деревни, то его *муиму*, или дух, вернется в деревню и во время танцев заговорит, используя в качестве медиума какую-нибудь старую женщину. Дух этот скажет: «Я такой-то, я желаю иметь жену». Тогда отец этого юноши примет меры, чтобы купить молодую девушку в другой деревне, приведет ее в свою, и она станет считаться женой покойного... Немного позже она будет выдана замуж за брата покойного, однако при этом необходимо, чтобы она жила в той же деревне, где у покойного был дом. Если случится так, что настоящий муж будет бить или вообще плохо обращаться с этой женщиной и она станет искать укрытия у своего отца, то *муиму* покойного придет и станет преследовать людей деревни, и их постигнет горе. Дух, вероятно, потребует ответа, используя того же медиума, что и в первый раз, почему с его женой плохо обращаются и почему ее вынудили уйти. Тогда глава семьи предпримет действия, чтобы молодая женщина решила вернуться; он боится гнева духа своего покойного сына»<sup>50</sup>. Сын, следовательно, невидимый, но присутствующий, участвует во всем, что происходит среди живых. Когда с его женой плохо обращается данный ей ее реальный муж, то он расправляется не только с ним. Последствия совершенной ошибки грозят отразиться на всей социальной группе, и глава этой группы спешит предупредить эти последствия, стараясь удовлетворить покойного. Солидарность группы такова, что ее благополучие в любой момент может зависеть от поведения того или иного ее члена в отношении покойников.

Случается, что желания мертвого оказываются неразумными. В таких случаях живые не считают себя обязанными их исполнять. «Если бы, например, дух пришел и заявил: «Я хочу миткала!», то его близкие сказали бы: «Не сошел ли он с ума?» и не дали бы ему. «Почему миткала? Что бы он стал делать с ним? Ведь ему уже положили ткани в могилу, когда он умер, и ему больше не надо». Однако если требование разумно хоть в самой малой степени (например, старик-охотник просит мяса), ему тут же пойдут навстречу, причем будут тщательно учитывать личные вкусы каждого... Если дух потребует жилище, то ему построят его»<sup>51</sup>.

Кроме недавно умерших и покойников, о которых память еще жива, чьи черты, характер, привычки еще помнят, с которыми беседуют во сне и даже, если верить мисс Кингсли, наяву, приходится считаться еще с более отдаленными покойниками, с теми, кого мало или вовсе не знают, которые уже давно покинули мир живых, но чье опасное влияние на судьбу живых не стало от этого меньшим. Майнхоф прав, когда особенно подчеркивает постепенное превращение мертвых в предков. «По прошествии некоторого времени душа все больше теряет черты человека и становится духом. Эти духи тогда превращаются в предмет настоящего поклонения и представляются либо доброжелательными, либо враждебными, в зависимости от их склонностей. Это скопище слившихся вместе духов становится для туземцев Восточной Африки ужасной силой, внушающей им чрезвычайный страх. Шамбала называют ее *музиму*. Эта *музиму* не обладает личностью, индивидуальностью, подобно человеку, она также и не дух определенного человека: это — сила, от которой исходят все несчастья и которую совершенно необходимо умиротворить»<sup>52</sup>.

У вашага это различие отчетливо выражено. В *киренго*, своего рода катехизисе, который преподают недавно прошедшим обряд обрезания мальчикам, содержится глава (восьмая), относящаяся к «неведомым» покойным вождям, а также другая глава (десятая), в которой говорится об известных покойных вождях. «Когда никто уже не будет помнить о Кизаро, то кружок с именем этого вождя будет зачеркнут в этой главе (десятой) и внесен в главу о неизвестных вождях. Этот обычай связан с религиозными идеями вашага. Души умерших, говорят они, остаются в стране до тех пор, пока есть люди, которые их знали и поэтому приносят жертвы их манам. Когда же у этих манов больше не остается на земле друзей, которые приносили бы им жертвы, то они (sic!) уходят из своей страны и переселяются в чужую и неведомую»<sup>53</sup>.

Трудно преувеличить значение этих предков в повседневных заботах у многих племен банту. «Наши предки видят нас, — говорят туземцы. — Они наблюдают за всеми нашими действиями. Если мы плохие люди, если мы не верны завещанным ими традициям, то они посылают нам *комбо*. *Комбо* — это голод, война, это всякое непредвиденное бедствие»<sup>54</sup>.

Среди сложных чувств, вызываемых предками, преобладает страх. Предки требовательны. Никогда нельзя быть уверенным в том, что

их удалось удовлетворить. Для того, чтобы добиться от них исполнения обращенных к ним просьб, мольбы подкрепляют щедрыми приношениями. Все происходит так, словно их расположение следует купить. «*Маримо*, — сообщает другой миссионер, — довольно часто гневаются на живых, насылают на людей и скот болезни, засуху, голод и смерть. Тогда их надо успокоить и добиться их расположения подношениями... Вот молитва, с которой банкума обращаются к своим *суиквембо* (духам предков), когда совершают им приношения: «О вы, наши старые отцы и матери, почему вы говорите, будто мы не даем вам еды? Вот бык, которого вы хотите, ешьте его вместе с нашими предками, умершими раньше и позже вас, с теми, кого мы знаем и кого не знаем (здесь именно та совокупность предков, то безымянное и безличное скопище, о котором писал Майнхоф). Дайте нам жизнь, дайте нам и детям нашим всякие блага: ведь вы оставили нас на земле, и мы, конечно, тоже оставим на ней наших детей. Почему вы гневаетесь на нас? Почему вы презираете эту деревню, которая ведь и ваша? Ведь это вы нам ее дали. Молим вас — прогоните всех злых духов, которые заставляют нас страдать, все дурные простуды и все болезни. Вот наше вам приношение, и с этим приношением мы обращаем к вам свою мольбу»<sup>55</sup>.

Характер постоянных отношений между племенем и его предками прекрасно объяснил Жюно. Эти отношения основаны на принципе *do ut des* (даю, чтобы и ты дал), к которому присоединяется сознание высшей силы, присущей предкам. Их можно умолить, побудить, привлечь, но никогда их по-настоящему нельзя заставить.

«Ставшие благодаря этому подношению благожелательными, боги (предки) пошлют своим потомкам богатый урожай (поскольку именно они вызывают рост и созревание продуктов природы), разрешат им рубить деревья, и тогда огромные стволы, падая, никого не раздавят... (В противном случае, если бы люди отправились рубить деревья без разрешения божеств, то непременно случились бы несчастья.) Таким образом, эти приношения носят, по существу, предупредительный характер. Принося пищу манам, *задаривая* их, живые добиваются от них того, что все идет своим чередом, что никакая беда не нарушает нынешнего процветания...<sup>56</sup> Существуют также *искупительные* жертвы для смягчения гнева манов..., жертвы с целью положить конец распрям путем умиротворения духов и т.п. ...»

Обращенные к предкам просьбы часто перемежаются упреками. Им дают то, что они, как считается, требуют. Одновременно им дают почувствовать, что они неблагодарны и что живые, как говорится,

получили не по затраченным деньгам. Вот, к примеру, молитва о больном ребенке. «Вы, наши божества (предки вообще), и ты, такой-то (определенный покойник), вот наша *инхамба* (приношение). Благословите этого ребенка, сделайте так, чтобы он жил и рос, сделайте его богатым, чтобы он смог заколоть для вас быка, когда мы отправимся навестить его... Вы, боги, ни на что не годитесь, вы доставляете нам лишь одни неприятности. Мы зря приносили вам жертвы, вы не слушаете нас. Нам всего не хватает! Ты, такой-то (называется имя покойника, которому должно быть совершено принесение по указанию гадальных костей, то есть, того покойника, который разгневался и настроил других предков причинить зло деревне и наслать на ребенка болезнь), ты полон ненависти! Ты не даешь нам богатства! А ведь все те, кто преуспел, обязаны помощи предков! Мы сейчас даем тебе вот этот подарок. Позови своих предков и позови предков отца этого больного ребенка: ведь семья его отца не украла его матери, люди его клана пришли за ней ясным днем (то есть они честно уплатили за женщину всю цену). Так придите же к жертвеннику! Ешьте и делите нашего быка! (Чаще всего этим «быком» бывает просто курица.)»<sup>57</sup>.

Тон этой мольбы нельзя назвать очень вежливым. Сообщения Жюно дают возможность заметить, что эти молитвы обычно вообще не выражают очень глубокого религиозного чувства и что, во всяком случае, они абсолютно лишены почтительности. Во время жертвоприношения «туземцы смеются, громко разговаривают, танцуют, поют непристойные песни, даже прерывают молитву своими замечаниями и поносят друг друга, намекая на свои семейные дела. Совершающий обряд сидит на месте, указанном гадальными костями, и, с полнейшим безразличием глядя прямо перед собой, говорит монотонным голосом. Его поза не выражает ни страха, ни даже почтения. Если бы боги на самом деле были бы живыми стариками во плоти и крови, он не мог бы говорить с ними с большей бесцеремонностью»<sup>58</sup>. Если, однако, случится беда, как только засуха и голод начнут опустошать страну, мольбы станут горячими и смиренными. Фамильярность, с которой часто относятся к предкам, отчасти проистекает из постоянного сношения живых с мертвыми. Предки представляют еще часть социальной группы, чье процветание и сама жизнь зависят от их доброго отношения, и от которой сами предки постоянно получают пищу и подарки. В этом смысле живые являются сотрапезниками находящихся в ином мире. Для банту, однако, иной мир не отличается от мира здешнего. Живые обращаются с просьбами к своим покойникам, но и мертвые нуждаются в живых. В каждом индивидуальном

сознании коллективные представления о соседстве этих покойников, о их могуществе, о их воздействии на судьбу каждого или на явления природы настолько постоянно ощущаются и занимают такое значительное место, что составляют часть самой его жизни.

## VI

Вездесущность духов, колдовства и чар, постоянно грозящих из мрака, тесно связанные с жизнью живых покойники — вся эта совокупность представлений является для первобытного человека неисчерпаемым источником эмоций, и именно ей его мыслительная деятельность обязана своими главными особенностями. Эта мыслительная деятельность не только мистическая, то есть в каждый данный момент направленная на оккультные силы. Она не только прелогическая, то есть чаще всего безразличная к противоречию логики. Тут нечто большее: причинность, как ее представляет себе это мышление, иного рода, нежели та, которая привычна нам, причем эта третья его особенность связана с двумя первыми.

Причинная связь, как ее понимаем мы, объединяет явления во времени, носит необходимый характер и обуславливает их таким образом, что они располагаются в необходимые последовательности. Кроме того, ряды причин и следствий продолжают друг друга и смешиваются между собой в бесконечности. Все явления вселенной, как говорит Кант, находятся во всеобщем взаимодействии. Однако, как бы сложно ни было это переплетение, наша уверенность в том, что эти явления в действительности всегда находятся в причинных рядах, создает нам основу мирового порядка, одним словом, наш опыт.

Для первобытного же менталитета все выглядит совершенно иначе. Все или почти все происходящее он приписывает, как мы только что видели, влиянию оккультных или мистических сил (колдунов, покойников и т.д.). Поступая таким образом, он, безусловно, подчиняется тому же умственному инстинкту, что и мы. Однако если для нас причина и следствие одинаково даны во времени и почти всегда в пространстве, то первобытный менталитет в каждый момент признает, что лишь один из этих двух членов причинной связи воспринимаем, а другой принадлежит к совокупности невидимых и чувственно невоспринимаемых существ.

Действительно, в его глазах эта совокупность не менее реальна и не менее непосредственно представлена, чем мир чувственный, и как раз это является одной из черт, присущих этому менталитету. Однако

причинная связь между этими двумя разнородными членами будет глубоко отлична от той связи, которую представляем себе мы. Один из двух этих членов, причина, существует без видимого контакта с существами и фактами чувственно воспринимаемого мира. Причина имеет внепространственный характер и, следовательно, по крайней мере в некотором отношении — вневременной. Без сомнения, она еще предшествует своему следствию, и, например, именно злоба, испытываемая недавно умершим, заставит его причинить то или иное несчастье живым. И все-таки то обстоятельство, что мистические силы, то есть причины, остаются невидимыми и не воспринимаются органами чувств, не позволяет располагать их во времени и пространстве и часто не дает возможности их индивидуализировать. Они текут, распространяются, так сказать, во все стороны из какого-то недоступного района; они окружают человека со всех сторон, и он не удивляется, когда ощущает их присутствие во многих местах одновременно. Мир опыта, который складывается таким образом для первобытного менталитета, может показаться более богатым, чем наш, как я уже говорил об этом. И не только потому, что этот опыт содержит такие элементы, которые отсутствуют в нашем, но также и потому, что он имеет иную структуру. Эти мистические элементы, как представляется, образуют для первобытного менталитета как бы дополнительное измерение, неизвестное нашему, причем не измерение собственно пространственное, а, скорее, измерение опыта в его совокупности. Именно это особое строение опыта и заставляет первобытных людей считать простыми и естественными такие виды причинности, которые для нас попросту непредставимы.

Для прелогического мышления причинная связь предстает в двух формах, впрочем, близких друг другу. Либо определенная пред-связь диктуется коллективными представлениями: к примеру, если будет нарушено такое-то табу, то произойдет такое-то несчастье, или наоборот, если произошло такое-то несчастье, значит, нарушено такое-то табу. Либо свершившийся факт связывается чаще всего с мистической причиной: свирепствует эпидемия — значит, причиной ее должен быть гнев предков или злоба колдуна; в этом убеждаются либо путем гадания, либо подвергая ордалии подозреваемых в колдовстве лиц. Как в одном, так и в другом случае связь между причиной и следствием является непосредственной. Она не допускает промежуточных звеньев, или, по крайней мере, если она их признает, то считает их незначущими и не обращает на них внимания.



Когда мы говорим, что отравление вызвало смерть, мы представляем себе значительное число явлений, которые в определенном порядке последовали вслед за поглощением яда. Введенное в тело вещество подействовало, например, на ту или иную ткань, на тот или иной орган; это действие отразилось на нервных центрах, затем был поражен дыхательный аппарат и так далее до тех пор, пока, наконец, не прекратилась вся совокупность физиологических функций. Для первобытного менталитета действие яда связано единственно с тем, что жертва была обречена (*doomed*). Устанавливается связь между смертью, с одной стороны, и роковым воздействием колдовства — с другой. Все посредствующие явления значения не имеют, они случаются только по воле и прежде всего в силу могущества колдуна. Если бы он захотел, они могли бы быть другими. Это даже не механизм, который он приводит в движение. Идея такого механизма, который с определенного момента будет непременно функционировать, предполагает ясное понятие обусловленности определенных явлений. В первобытном же менталитете такого понятия нет, он заменяет его представлением о покорном и послушном инструменте вроде крокодила, который уносит указанную колдуном жертву. Колдун уверен, что крокодил утащит ее; однако это случится не потому, что человек подвергнется нападению животного из-за собственной неосторожности. Напротив, по мнению первобытного человека, если бы крокодил не был оружием колдуна, он не сделал бы человеку ничего плохого.

Точно так же паралич, страдания и, наконец, смерть от яда ни в коей мере не являются необходимыми следствиями наличия его в организме; они лишь способы, которые выбрала мистическая сила для того, чтобы убить жертву.

Таким образом, мы видим то глубокое основание, которое делает первобытный менталитет безразличным к поиску естественных причин. Этот менталитет привык к такому типу причинности, который как бы прячет от него переплетение этих причин. В то время как естественные причины составляют *сцепления и комплексы*, разворачивающиеся во времени и пространстве, мистические причины, к которым почти всегда поворачивается первобытный менталитет, будучи внепространственными и иногда даже вневременными, исключают саму идею этих *сцеплений и комплексов*. Действие этих причин может быть только непосредственным. Даже если оно осуществляется на расстоянии (как это часто бывает при колдовстве), даже если его результат должен проявиться лишь через какое-то время, оно все равно представляется или, лучше сказать, чувствуется как действие, осуществляющееся без посредников.

Связь, носящая целиком мистический характер, а чаще всего, следует сказать, пред-связь, непосредственно соединяет оккультную силу произведенным ею действием, каким бы отдаленным оно ни было. Следовательно, вопрос «как» для этого менталитета почти никогда не возникает. В то же время непосредственный характер мистической причинности равнозначен и даже превосходит то, что мы называем очевидностью, либо чувственно воспринимаемой, либо рациональной, либо интуитивной. В силу самой природы пред-связи она не обсуждается и не обсуждаема. Когда туземцы видят, что европейцы отказываются верить в это, они жалеют их или же признают, что то, что годится для них, не годится для белых. Заключение это совершенно справедливо, однако не в том смысле, в каком они это говорят.

Преобладание в их сознании этого типа непосредственной и мистической причинности способствует приданию их менталитету, во всей его полноте, тех самых особенностей, из-за которых нам так трудно полностью его постичь. Ведь нужно думать, что ни время, ни пространство не являются для них тем же самым, что для нас — я подразумеваю, для нас в повседневной жизни, а не в философском или научном мышлении. Можем ли мы себе представить, чем было бы для нас обыкновенное понятие о времени, если бы мы не привыкли рассматривать явления как связанные между собой причинной связью?

Именно потому, что эти явления для нас располагаются — и нам нет нужды размышлять об этом — в необратимые ряды с определенными и поддающимися измерению интервалами, именно потому, что следствия и причины представляются нам упорядоченными в окружающем пространстве, именно поэтому и время кажется нам однородным *quantum*, делимым на равные отрезки, следующие один за другим с абсолютной регулярностью. Однако каким же образом представляется время тем умам, для которых эти правильные ряды в пространстве безразличны, которые не обращают никакого внимания, по крайней мере осознанного, на необратимую последовательность причин и следствий? Лишенное опоры, это представление может быть только неясным и плохо определенным. Оно скорее напоминает субъективное восприятие длительности, не без некоторого сходства с тем, которое было описано Бергсоном. Его с трудом можно считать представлением.

Наше представление о времени кажется нам присущим человеческому разуму от природы, но это иллюзия. Для первобытного менталитета, видящего непосредственную причинную связь между данным

явлением и внепространственной оккультной силой, такого представления не существует вовсе.

Как показал Юбер<sup>59</sup>, первобытному менталитету в гораздо большей мере свойственно чувство времени, которое он представляет себе не по его объективным характеристикам. «Негры, живущие в глубине страны, — пишет Босман, — различают время забавным образом, а именно: время счастливое и время несчастливое. Есть некоторые районы, где большое счастливое время длится девятнадцать дней, а малое (поскольку надо знать, что они делают еще и это различие) — семь дней. Между этими двумя периодами они насчитывают семь несчастливых дней, которые, в сущности, являются их каникулами, так как в течение этих дней они никуда не ходят, совершенно не занимаются земледелием, не предпринимают ничего значительного, а спокойно пребывают в состоянии ничегонеделания»<sup>60</sup>. Мы узнаем классическое деление на благоприятные и неблагоприятные периоды. Периоды и знаменательные вехи времени характеризуются проявлениями мистических сил, и именно на них и почти целиком на них сосредоточен первобытный менталитет. Некоторые наблюдатели это обстоятельство отмечают особо.

Так, например, «то, что мы, европейцы, называем прошлым, связано с настоящим, а настоящее, в свою очередь — с будущим. Но для этих людей, полагающих, что жизнь состоит из двух ничем не разделенных существований и помещающих их одно в другое, то есть телесное в духовное и духовное в телесное, для этих людей время не делится таким же образом, как оно делится для нас. Точно так же время не имеет ни ценности, ни объекта, и на этом основании к нему относятся с безразличием и пренебрежением, совершенно необъяснимыми для европейца»<sup>61</sup>. Этот замечательный отрывок из сообщения Леонарда неясен, как, возможно, и сами представления, которые он стремится описать. Но именно таковы представления умов, живущих в равной степени и в мире невидимых реальностей, и в том, что мы называем объективной действительностью.

То, что было сейчас отмечено по отношению ко времени, применимо, в силу тех же самых оснований, и к пространству. Пространство, которое мы представляем себе совершенно однородным — и не только пространство геометров, но и пространство, содержащееся в наших повседневных представлениях, предстает перед нами словно фоновый занавес, нейтральный по отношению к появляющимся на нем объектам. То обстоятельство, что явления имеют место в той или иной части пространства, на севере или на юге, сверху или внизу,

слева или справа от нас, все это, на наш взгляд, никак не касается самих этих явлений, это только позволяет нам располагать их в пространстве, а зачастую и измерять их. Но такое представление о пространстве возможно лишь для таких умов, которые привыкли рассматривать ряды естественных причин, не меняющихся в зависимости от того, в каком районе пространства они имеют место. Представим же себе умы, ориентированные совершенно иначе, озабоченные прежде всего и почти всецело оккультными силами и мистической властью, действие которых проявляется непосредственным образом. Эти умы не будут представлять себе пространство в виде однородного и нейтрального *quantum*. Напротив, оно покажется им наделенным свойствами и качествами: части этого пространства будут обладать собственными свойствами, они будут взаимодействовать с проявляющимися там мистическими влияниями. Пространство будет не столько представляемо, сколько ощущаемо, а различные направления и положения в пространстве будут качественно отличаться друг от друга.

Вопреки видимости, однородное пространство, следовательно, не в большей мере, чем однородное время, является прирожденной данностью человеческого сознания. Несомненно, первобытный человек перемещается в пространстве совершенно так же, как и мы. Несомненно, чтобы бросить свои метательные снаряды или поразить удаленную цель, он умеет, как и мы, а иногда и лучше, чем мы, быстро оценивать расстояния, определять направление и т.п. Но одно дело — действовать в пространстве, и другое — представлять себе это пространство. Здесь все обстоит точно так же, как и с причинностью. Первобытные люди постоянно пользуются действительной связью между причиной и следствием. Например, при изготовлении утвари или устройстве западни они часто проявляют изобретательность, которая предполагает очень тонкое наблюдение этой связи. Следует ли из этого, что их представление о причинности похоже на наше? Чтобы прийти к такому заключению, необходимо было бы допустить, что наличие какой-либо деятельности означает одновременно наличие анализа этой деятельности и осознанного знания мыслительных и физиологических процессов, которые эту деятельность сопровождают. Это постулат, который достаточно сформулировать, чтобы увидеть, что он не выдерживает критики.

Когда мы описываем опыт, в котором действует первобытный менталитет как отличный от нашего, то речь идет о мире, состоящем из коллективных представлений. С точки зрения действий, люди перемещаются в пространстве подобно нам (и животным); они достига-

ют своих целей с помощью орудий, пользование которыми предполагает действительную связь причин и следствий, и если бы они не сообразовывались с этой объективной связью так же, как и мы (и как животные), они бы тотчас же пропали. Однако именно то, что социальная группа не удовлетворяется тем, что действует, чтобы жить, делает их людьми. Каждый индивид имеет о той реальности, в которой он живет и действует, представление, тесно согласующееся со структурой данной группы. Умы же здесь направлены, действительно, главным образом в сторону чего-то отличного от объективных связей, на которых основаны практическая деятельность и производство.

Поэтому-то в первобытном менталитете, целиком мистическом и прелогическом, не только данные, но и сами рамки опыта не совпадают с нашими. Знаменитая теория Бергсона, предлагающая нам понимание времени как однородного *quantum* в силу смешения конкретной длительности с пространством, которое является однородным, не представляется применимой к первобытному менталитету. Только уже в развитых обществах, когда ослабевают мистические пред-связи, когда они постепенно исчезают, когда укрепляется привычка обращать внимание на связи естественных причин с их следствиями, лишь тогда пространство в представлениях становится однородным и таким же однородным становится время. Таким образом постепенно очерчиваются рамки нашего опыта, они приобретают прочность и фиксируются. Намного позже, когда рефлексия дает нам возможность схватывать их в нашем собственном сознании, мы испытываем искушение поверить в то, что они являются его составными частями — врожденными, как говорили когда-то философы. Наблюдение и анализ коллективных представлений в низших обществах отнюдь не подтверждают эту гипотезу.

## ГЛАВА III

---

### СНОВИДЕНИЯ

Мир опыта, взятый в целом, представляется первобытному менталитету не так, как нам. У него не только несколько иные рамки, поскольку время, пространство и причинность представляются (а главное — чувствуются) иначе, но и сведения о них более сложны и в определенном смысле более богаты. К тем, которые первобытным людям, как и нам, доставляет видимый мир, к совокупности воспринимаемых чувствами реальностей добавляются, или, скорее, смешиваются с ними, сведения от постоянно и всюду присутствующих мистических сил, и именно эти сведения — гораздо более важные. Как получить их, как вызвать, если их появление задерживается, как их интерпретировать, как классифицировать? Вот сколько действий, которые должен совершить ум первобытных людей, чьи коллективные представления показывают нам невероятную сложность этих действий, и мы видим тогда, что интеллектуальное оцепенение, нелюбознательность, безразличие, которые отмечали столь многие наблюдатели в первобытных обществах, почти всегда скорее кажущиеся, чем реальные. Как только проявляется действие мистических сил, эти столь крепко спящие умы пробуждаются, и тогда эти люди больше не безразличны и не апатичны; они предстают перед вами внимательными, терпеливыми и даже изобретательными и тонкими.

Без сомнения, путь, которым они следуют, не ведет, подобно нашему, к формированию понятий и научному знанию, перед которым открывается необозримый простор и который способен идти все дальше и дальше. Очень скоро этот путь либо достигает своей цели, либо ни к чему не приводит. Кроме того, большинство коллективных представлений, занимающих ум первобытного человека, носят очень ярко выраженный эмоциональный характер, а установленные между ними пред-связи весьма часто по своей природе прелогичны и непроницаемы для опыта.

Для такого ума прежде всего важно уловить действие мистических сил, которыми первобытные люди чувствуют себя окруженными. Эти силы по самой своей природе невидимы и невоспринимаемы: они обнаруживаются только через более или менее явные, более или менее значимые, более или менее частые проявления. Следовательно, их надо научиться распознавать, воспринимать и понимать. Как мы уже видели, все, что появляется необычного, неожиданного, выдающегося, поражающего и непредвиденного, трактуется как проявление оккультных сил. Однако есть и другие, более непосредственные — и особенно более регулярные — проявления, посредством которых эти силы дают знать о том, что произойдет, и, так сказать, предупреждают об этом индивида или социальную группу. К такого рода проявлениям относятся сновидения, а также плохие или добрые предзнаменования. Когда эти проявления не случаются сами собой, первобытный менталитет старается их вызвать, изобретает способы их получить (вызванные сны, гадания, ордалии и т.п.). Таким образом он добывает многочисленные данные, находящие себе место в рамках его опыта и немало способствующие тому, что часто этот опыт приводит нас в замешательство.

## I

Мы знаем, что для первобытного менталитета мир видимый и мир невидимый составляют одно целое, и следовательно, то, что мы называем чувственной реальностью, постоянно сообщается с мистическими силами. Но нигде, вероятно, эта связь не осуществляется столь прямо и полно, как в сновидениях, когда человек переходит из одного мира в другой, не замечая этого. Таково, в самом деле, обычное представление первобытных людей о сне. На короткое время «душа»<sup>1</sup> покидает свое тело. Иногда она уходит очень далеко и беседует с духами или умершими. В момент пробуждения она возвращается, чтобы занять свое место в теле. Если в это время колдовство или какой-нибудь нечаянный случай мешают ей вернуться в тело, то следует опасаться болезни и скорой смерти. В других случаях душу, пока она спит, приходят навестить духи мертвых или же иные силы.

Таким образом, сон доставляет первобытным людям сведения, которые для них значат столько же, если не больше, чем то, что воспринимается наяву. Для того, чтобы получить эти данные, а также и другие, у них нет необходимости в «естественной философии», которую приписывает им Тэйлор и его школа. Их не вводит в заблуж-

дение и грубая иллюзия психологического плана: они прекрасно умеют отличать сон от впечатлений бодрствования и знают, что сны им снятся только тогда, когда они спят. Но они ничуть не удивляются тому, что сновидения устанавливают прямой контакт с ними тех сил, которые не позволяют ни видеть, ни дотронуться до себя. Они удивляются этой своей способности ничуть не больше, чем тому, что они могут видеть и слышать. Конечно, эта способность не реализуется по желанию и постоянно, подобно тому, как функционируют органы чувств. Но разве не естественно то, что мистические силы всегда сами решают: позволить или нет контакт с ними? Впрочем, сновидения — не настолько редкий факт, чтобы контрастировать с обыденным опытом. Во многих низших обществах, в которых снам придают самое большое значение, люди каждое утро спрашивают друг друга о своих снах, рассказывают их и интерпретируют: между ними всегда найдется человек, которому сегодня приснился сон.

Гомеровский образ «сон — это брат смерти», без сомнения, идет очень издалека. Для первобытных людей он верен в буквальном смысле. Как известно, недавно умерший, по их представлениям, продолжает жить, только в новых условиях. Он не удаляется сразу же после смерти, а остается поблизости и продолжает воздействовать на свою социальную группу, которая чувствует его присутствие и не может оставить его без внимания. «Душа» его покинула тело, однако тело осталось, и поскольку оно полностью не разложилось, то сопричастность между недавно умершим и его группой разорвана лишь отчасти. Точно так же, когда человек видит сны, его душа отделена от его тела, и пока она не возвратится, он пребывает в состоянии, совершенно схожем с состоянием недавно скончавшихся. Иногда первобытные люди выражают это представление совершенно поразительным языком. Так, в германской Западной Африке «видеть сны» (*дрокуку*) означает «быть наполовину мертвым». «Во сне душа отделяется от тела и уходит в страну сновидений, где, как считают, предметы можно видеть и одновременно обладать ими, однако удержать себя они не позволяют... Тем не менее эти тени считают реальными вещами. Например, если кто-то во сне увидел давно умершего человека, то он с ним действительно беседовал. Во сне видят реальные предметы, видят события, которые воспринимаются как «действительные»; душа же, освободившись временно от тела, говорит и действует так же, как и ясным днем, когда она пребывает в теле. Единственная разница состоит вот в чем: во сне душа действует не в мире видимого, а в мире



невидимого»<sup>2</sup>. Пожалуй, лучше не скажешь о том, что оба мира в равной степени являются частями опыта первобытного человека.

Маори Новой Зеландии представляют сновидения таким же образом: «Эта старая дама, — пишет Элдсон Бест, — сказала мне однажды: «Я охотно поверила бы в то, что умирающие в старости люди в *реинге* вновь обретают свою молодость, поскольку я минувшей ночью ходила в *реингу* (то есть снился сон) и видела там Кириверу (недавно умершую старуху); она выглядела совсем молодой и очаровательной». Когда туземец говорит, что он был в *реинге*, это значит, что он видел сон. Один старик рассказывал мне: «Прошлой ночью я был в *реинге* и видел там своего старого и давно умершего друга. По его виду я смог понять, что завтра будет хорошая погода»<sup>3</sup>. То же отметил и Колензо: «Они верят в подлинность снов, и у них много их разновидностей, как хороших, так и плохих... Они убеждены в том, что сны — это воспоминания об увиденном в *реинге* (в невидимом мире, обители мертвых), куда отправляется душа в то время, пока спит тело»<sup>4</sup>.

Отметим, наконец, чтобы не продолжать перечисление, аналогичные верования у народов Северной Америки. «Руководить собой они позволяют в первую очередь снам, поскольку воображают, что ночью они непосредственно общаются с духами, наблюдающими за их повседневными занятиями»<sup>5</sup>. Индейцы Новой Франции, придававшие такое важное значение снам, тоже не представляли их себе иначе. «Поскольку они не могут постичь, как действует душа во сне, когда она являет им облик удаленных или отсутствующих предметов, то они убеждают себя, что душа покидает тело, когда оно засыпает, что она сама идет к предметам туда, где они видели их, и что она возвращается в свое тело на исходе ночи, когда все сны рассеиваются»<sup>6</sup>.

Все, что увидено во сне, в принципе верно. Разве есть во всем этом для мало чувствительного к противоречию ума, которого не смущает присутствие одного предмета в одно и то же время в нескольких разных местах, какие-либо основания сомневаться в этих данных опыта больше, чем в других? Поскольку в первобытном менталитете утвердилось такое представление о сне и сновидении, поскольку ничто не кажется ему более естественным, чем связь между миром видимым и миром невидимым, то почему оно будет испытывать большее недоверие к тому, что видится во сне, чем к тому, что видят глаза? Из-за мистического происхождения явившихся во сне данных, которое делает их более ценными и более надежными, оно скорее в большей степени поверит именно им. Нет ничего, что внушало бы большую

уверенность, чем открывшееся во сне<sup>7</sup>. В Габоне «сон более доказателен, чем свидетельство»<sup>8</sup>.

Но разве нет бессвязных, абсурдных и явно невозможных снов? В первобытном менталитете принцип противоречия не оказывает такого влияния на связи между представлениями, какое он оказывает в нашем. Кроме того, первобытные люди испытывают доверие не ко всем снам подряд: одни сны достоверны, а другие — нет. Так, диери «отличают то, что они рассматривают как видение, от простого сна. Этот последний называется *анига*, и его считают чистым воображением...»<sup>9</sup> Среди индейцев Новой Франции «те, кто обладает способностью часто видеть сны, подчиняются не всем своим сновидениям без разбора: среди снов они признают ложные и истинные, причем последние, говорят они, случаются довольно редко»<sup>10</sup>.

С этой оговоркой первобытный человек не сомневается в правдивости сновидений. То, что сон предвещает, произойдет, то, что сон дает возможность видеть, уже произошло. Вот только один-два примера, зафиксированных в австралийских обществах. «Если человеку приснилось, что в таком-то месте он найдет гнездо лебедя, он отправляется туда и рассчитывает там найти его. Если ему снится, что с ним случится серьезное несчастье, например, что он смертельно ранен в сражении, и если впоследствии его ранили, то он говорит: «Я знал, что это случится, я видел это во сне». Если кто-то узнает от своего друга, что тот видел про него плохой сон, то это делает его несчастным и больным на долгое время. Если собака во сне шевелится, это признак того, что ей снится, будто она охотится на кенгуру, и что завтра она его добудет. Хозяин же настолько верит сну своей собаки, что завтра отправится с ней на охоту»<sup>11</sup>.

Туземцы не менее уверены и в тех случаях, когда речь идет о прошедшем событии или о чем-то, что случилось вдалеке. «Однажды я услышал среди хижин громкие стенания. Я пошел туда и нашел женщин в слезах, с намазанными черным лицами, рвущих на себе волосы. Среди них сидел старик с выражением отчаяния на лице. Я спросил, что все это значит, и узнал, что старик видел сон, будто кто-то в Типпинге бросил в огонь *нгадхунги* (колдовство, совершаемое с помощью остатков еды), чтобы погубить его... Несколько молодых людей уверяли меня, что старик на самом деле умрет, если только не пойти в Типпинг и не остановить колдовство. Итак, я отправил людей, как они того желали. На следующий день посланцы мои возвратились, сообщив, что колдовства они не обнаружили. Сошлись на

том, что тут, видимо, произошла ошибка, и после этого старик оправился»<sup>12</sup>.

Аналогичные факты часто отмечались в самых удаленных друг от друга низших обществах. На Суматре один батак (район озера Тоба), не умея объяснить, как это белые люди способны предсказать солнечные и лунные затмения, решил, что это открывается им во сне<sup>13</sup>. Один миссионер в Новой Зеландии сообщал в 1830 г., что «некие мужчина и женщина были недавно убиты по той причине, что они заколдовали нескольких умерших в последнее время человек. Другая женщина увидела во сне, что такая-то была причиной их смерти, и для туземцев этого сна было достаточно»<sup>14</sup>.

В Экваториальной Африке бывает, что путешествие, совершенное во сне, считается реальным путешествием. «Я возвратился к вождю и удивился, застав его сидящим снаружи своей хижины и одетым по-европейски. Он объяснил мне, что прошлой ночью видел сон, будто был в Португалии, Англии и некоторых других странах. Поэтому, проснувшись, он надел европейскую одежду и сказал своим подданным, что он прибыл из страны белого человека. Все, кто пришел посмотреть на него, старые и молодые, должны были пожать ему руку и поздравить со счастливым возвращением»<sup>15</sup>. В Габоне человек, в отношении которого решено было провести ордалию и который не допускал и мысли, что результат испытания может быть неверным, признал, что мог совершить свое действие во сне. «Я слышал, как обвиненный таким способом человек сказал: “Я охотно возмещу ущерб, потому что я, в общем-то, вполне мог убить такого-то во время сна, однако, по совести говоря, я ничего об этом не знаю”»<sup>16</sup>.

## II

Точно так же, как виденное во сне — это реальность, так и совершенные во сне действия влекут за собой ответственность совершившего их, и его могут призвать за них к ответу. Например, на Новой Гвинее «мужчина, которому приснилось, будто женщина делает ему любовное признание, верит, что это и на самом деле так и что эта женщина к нему действительно равнодушна... У каи если мужчина совершает во сне проступок с женой своего друга, он подлежит наказанию. В случае, если его сон становится известным, он должен уплатить штраф или, по крайней мере, его нужно как следует отругать»<sup>17</sup>.

Человек отвечает даже за те свои поступки, которые видел во сне другой человек. Можно представить себе, какие это порождает слож-

ности. Вот некоторые из числа наиболее любопытных примеров. «В Муке (Борнео) я повстречал Жанему... Он сообщил мне, что причина его появления здесь в том, что его дочь должна заплатить штраф в Луае, поскольку ее муж видел во сне, будто она ему неверна. Жанема привел с собой дочь»<sup>18</sup>. Также на Борнео «некий человек, — рассказывает Грант, — пришел официально просить у меня защиты. Речь шла вот о чем: другой человек из той же деревни видел во сне, что мой проситель ударил копьем его тестя, который лежал больной дома. Убеденный в реальности своего сна, он угрожал моему просителю мстостью, если больной умрет. Поэтому пришедший ко мне с жалобой просил защиты, утверждая, что он не ударял больного и что если его дуна и сделала это, пока он спал, то он об этом ничего не знал и не несет за это ответственности. По воле случая этого больного лечил как раз я сам»<sup>19</sup>.

Из этого рассказа следует, что обвиненный человек не отрицает начисто то действие, которое ему приписывают; по-видимому, он даже не ставит под сомнение реальность того, что обвиняющий его видел во сне. Он соглашается, что мог сделать во сне то, в чем его обвиняют, он лишь перекладывает ответственность за это на свою «душу». Оба, и обвиняющий и обвиняемый, могут быть совершенно искренними. Они считают само собой разумеющимся, что появляющееся во сне — реально, как бы трудно ни было, на наш взгляд, согласовать это со всем их остальным опытом.

Самые показательные в этом отношении факты собраны миссионером Граббом среди ленгуа Большого Чако. «Один индеец, — пишет он, — видел во сне, что он ест *зала* (водяную птицу), а когда проснулся, услышал крик этих птиц на соседнем болоте. Утром он сообщил своим товарищам, что его маленький ребенок, находившийся вместе с матерью в другой деревне, в эту ночь почти не спал. (Они верят, что человек, у которого есть маленький ребенок, не должен есть эту птицу, иначе ребенок следующей ночью не уснет.) В приведенном случае очевидно, что ночью крики этих птиц вызвали у индейца сон, а поскольку во сне он съел эту птицу, то он заключил, что его ребенок испытал на себе последствия его неосторожности»<sup>20</sup>. Этот индеец, следовательно, не видел различия между действием приснившимся и действием, совершенным днем, в состоянии бодрствования: в его глазах, обе формы опыта были равнозначны.

Случается, что первобытный человек во сне видит то, что должно случиться позже. Такие события одновременно и будущие, так как он предвидит их в будущем, и прошедшие, поскольку он видел их во сне;

будучи же таковыми, они для него уже произошли. Такое невозможно для ума, подобного нашему, который руководствуется прежде всего принципом противоречия и четко представляет себе время в качестве ряда последовательных моментов, протекающих в однолинейном ряду. Каким образом одно и то же событие могло бы занимать в этом ряду два разных, удаленных друг от друга места и, таким образом, принадлежать в одно и то же время и будущему, и прошедшему? Однако такая невозможность прелогический менталитет не шокирует. Дело не в том, что он приспособливается к самой грубой путанице, как это часто утверждают. Дело в том, что мир его опыта, более сложный, чем наш, допускает в качестве одновременно существующих данные, которые не могут сосуществовать в нашем времени и в нашем пространстве. Лишь так можно понять приведенные Граббом факты этого рода. «Индеец, — говорит он, — целиком верит своим снам и позволяет им руководить его действиями. Один туземец по имени Поит оказался под сильным впечатлением от своего сна, который он рассказал мне за несколько недель до того, как попытался меня убить. Ему приснилось, что он встретил меня на лесной опушке. Я обвинил его в том, что он украл принадлежащие мне вещи, и выстрелил в него из ружья. Он воспринял этот сон как верное уведомление о том, что произойдет. С точки зрения этого индейца, если он не мог иным путем избежать катастрофы, то у него не было иного выхода, как ответить мне пулей и сделать все возможное, чтобы поступить со мной так, как я поступил с ним в приснившемся ему сне»<sup>21</sup>.

Совершая попытку убийства, индеец не считает себя нападающей стороной, он лишь платит Граббу той же монетой. То, что он видел во сне, реально: следовательно, Грабб первым напал на него, а индеец, отвечая, находится в состоянии законной обороны. Считает ли он виденное во сне прошедшим или будущим? Определенно, будущим, потому что Грабб пока еще не выстрелил и не попал в него. Но от этого произошедшее не стало менее реальным, и оно оправдывает его ответные действия<sup>22</sup>.

Еще сложнее будет объяснить следующий факт, если не учитывать, что опыт индейцев находится в менее жестких рамках, чем наш, и потому содержит одновременно такие данные, которые, по нашему представлению, должны были бы обязательно исключать друг друга. «Этот человек прибыл в мою деревню из места, находящегося почти в 150 милях. Он потребовал у меня возмещения за тыквы, которые я недавно украл в его огороде. Сильно удивленный, я сказал ему, что уже давно нахожусь далеко от его огорода, и потому совершенно

невозможно, чтобы я украл его тыквы. Сначала я счел это шуткой, но скоро заметил, что этот человек был совершенно серьезен. Быть обвиненным в воровстве индейцем — это было для меня внове. На мои возражения он ответил, что охотно допускает, что я не брал его тыкв. Когда он мне это сказал, я наконец-то все понял. Если бы я не видел, что он совершенно убежден, я бы разозлился; тут же я, напротив, почувствовал себя глубоко заинтересованным. Из дальнейшего рассказа я узнал, что он видел во сне, будто как-то ночью я был в его огороде, а он, спрятавшись за какие-то очень высокие растения, увидел, как я сорвал и унес три тыквы. Именно за них он и хотел заставить меня заплатить. «Хорошо, — сказал я ему, — но ведь вы только что признали, что я не брал их». Он снова согласился со мной, однако тут же добавил: «Если бы вы были там, вы бы их взяли». Таким образом, он дал понять, что поступок моей души (которую, как он полагал, он встретил у себя в огороде) он рассматривал как действительно желаемый мною и что, окажись я, во плоти, там на самом деле, и сделал бы это»<sup>23</sup>.

Этот спор проливает свет на мыслительные операции индейца. Грабб полагает, что он совершенно ясно показал индейцу невозможность считать свой сон реальностью, и объясняет себе упорство индейца тем, что приписывает ему веру, будто намерения души равнозначны действиям. Однако в то же время он признает, что индеец упорно утверждает, будто встретил эту душу в своем огороде. Действительно, индеец не сомневается, что самого Грабба он не видел. Когда Грабб замечает ему, что находился в это время в 150 милях от него, индеец с этим соглашается, но логической несовместимости этих двух утверждений недостаточно, чтобы заставить его отказаться от утверждения, основанного на сне, и он придерживается обоих сразу. Вместе с тем он прежде всего доверяет утверждению, основанному на том, что он видел во сне собственными глазами. Он предпочитает допустить то, что схоласты называли *многоприсутствием* одного существа, чем сомневаться в том, что является для него несомненным. В этом заключено необходимое следствие природы его опыта, которое, помимо реальностей, называемых нами объективными, содержит бесконечное количество других, принадлежащих невидимому миру. Ни наше время, ни наше пространство, ни наши логические принципы здесь уже не являются достаточными. Это — одно из оснований, которые заставляют рассматривать этот менталитет как «нрелогический».

Пример многоприсутствия, скрыто допускаемого индейцем, о котором пишет Грабб, отнюдь не единичен. Во многих низших обществах таким же образом представляют себе многоприсутствие недавно умершего, который, к глубочайшему недоумению европейских наблюдателей, одновременно обитает и в могиле, в которой нашло пристанище его тело, и посещает жилище, в котором он жил. Это противоречие не ощущается, и обычно бывает недостаточно просто указать на него, чтобы его устранить.

### III

В более развитых обществах Южной Африки постоянно присутствует навязчивая идея о колдовстве. С другой стороны, люди находятся в постоянном контакте с мертвыми, как с теми, о которых воспоминание еще живо, так и с массой уже неразличимых между собой «предков», и потому естественно, что сны служат для поддержания этих связей и что они полезны также и в деле обнаружения колдунов. Действительно, это было отмечено многими наблюдателями. Сон обнаруживает происки тайного врага. У кафров «незадолго до смерти Гайки этот вождь послал вестника к старухе, когда-то одной из своих наложниц, а теперь жившей в миссии, с тем чтобы сообщить ей, что он видел ее во сне прошлой ночью и желает видеть ее в своем краале. Она ответила отказом... На следующий день три вождя явились к Чалмерсу и, попросив его о приватной встрече, сообщили ему тихим голосом, что женщина, которую они пришли требовать, заколдовала вождя с помощью козьей шерсти, завернутой в старое тряпье»<sup>24</sup>. «Человек видит во сне, что его жизни угрожает тот, кого он всегда считал своим настоящим другом. Просыпаясь, он говорит: «Вот что странно: человек, никогда не опускающийся до подлости, хочет заставить меня умереть. Я ничего не понимаю, но, видимо, это правда, поскольку «сны никогда не лгут». И, несмотря на уверения друга в своей невиновности, он тотчас же прекращает с ним видеться»<sup>25</sup>. Коллевэй сообщает об очень схожем явлении, стараясь поточнее передать речь туземцев. «Иногда какой-нибудь человек действует с тайным намерением сделать другому зло; тот об этом не знает и даже не подозревает замыслившего, поскольку тот является его другом. Но вот во сне он слышит голос: «Такой-то лишь прикидывается твоим другом. Разве ты не видишь, что он убьет тебя? Что, по твоему, сидит у него в голове, когда он говорит тебе то-то и то-то

(намек на разговоры, которые он вел)?» — и он вспоминает об этом и восклицает: «Да, точно, такой-то ненавидит меня по этой причине». И он начинает избегать и остерегаться его. И если его друг говорит ему: «Такой-то, ты меня теперь избегаешь. В чем дело? Что за причина разделила нас?» — он отвечает очень уклончиво...»<sup>26</sup>

Туземец не колеблется, выбирая между дружбой и сновидением. Он удивлен, но не сомневается. Сон — откровение, явившееся из невидимого мира. Пренебречь им было бы безумием. Мелкие африканские вожди всегда пользуются к своей выгоде этими предупреждениями. «Если Касембе дважды или трижды видит во сне одного человека, он велит его убить, потому что этот человек угрожает его жизни колдовскими действиями»<sup>27</sup>. Колдун, разоблаченный сновидением, немедленно предается смерти.

Из многочисленных записей Коллевея следует, что эти раскрывающие опасность сны исходят от мертвых. «Если, когда вы спите, вам снится, будто вас преследует зверь, который хочет вас убить, то, проснувшись, вы удивляетесь и говорите: «Как получилось, что мне приснился преследующий меня дикий зверь?» И если утром вы отправляетесь на охоту..., то идете, зная, что над вами нависла опасность. Вы знаете, что *итонго* явил вам зверя, чтобы предупредить: если вы не будете осторожны, то умрете. Если вы идете на охоту, будьте внимательны. Может быть, вы и не пойдете на нее...»<sup>28</sup> В другом месте сказано еще более определенно: «Чернокожие уверенно утверждают, что *аматонго* (мн. ч. от *итонго*) существуют и помогают им. Когда они говорят, что *аматонго* помогают им, они говорят так не со слов колдунов, а основываясь на том, что видят. Например, когда они спят, появляется какой-нибудь покойник и говорит одному из них: «Ты, такой-то, было бы хорошо, чтобы в деревне было сделано то-то». Этим самым он предупреждает его: что-то произойдет»<sup>29</sup>.

Само собой разумеется, что не все сны одинаково легко интерпретировать и что кафры, как и все народы, которые выверяют свои действия по снам, вынуждены различать сны плохие и хорошие, сны достоверные и сны обманчивые. «Люди говорят, что летние сны правдивы, но они не говорят, что они правдивы всегда; они говорят, что летние сны обычно не обманывают. Но они говорят, что зима — это плохо, она вызывает неясные представления, то есть зимой много непонятных снов...

Сон, который считают посланным *итонго*, это сон, приносящий послание от мертвых, которые спрашивают, почему не делают то или другое. К примеру, если у чернокожих случается обильный урожай,



то глава деревни иногда слышит во сне: «Как так получается, что вы не платите благодарностью за то, что вам дали столько пищи?» Проснувшись, он отлично знает, на какую пищу ему намекали во сне... И он немедленно велит своим людям приготовить пива, так как он собирается принести жертву (предкам)<sup>30</sup>. Следовательно, здесь перед нами тип правдивого сна: это требование мертвых, ждущих платы за оказанную услугу. Их требование кажется таким же естественным, как и форма, в которой оно предъявлено. Это случай повседневной жизни, такой же, как и требование долга кредитором. Единственное различие состоит в том, что кредитор является днем, а *итонго* — от себя лично или от имени предков — говорит посредством сновидения ночью.

Часто бывает, что в то время, как все усилия миссионеров убедить туземца принять христианство остаются тщетными, сон убеждает его мгновенно, особенно если этот сон повторяется неоднократно. У басуто, например: «Что же играет главную роль в обращении мосуто в христианство? Ведущая роль принадлежит сновидению... Чтобы побудить его, необходимо нечто чрезвычайное, чудесное вмешательство (в его мысли), поражающее его воображение... Если вы спросите у язычника, слышавшего евангельские проповеди, когда же он примет христианство, он вам ответит попросту: когда мне скажет бог»<sup>31</sup>. «Очень любопытно видеть здесь множество людей, которые связывают свое обращение со сновидением. Если не все, то большинство наших миссионеров подтвердили бы это наблюдение. Сновидение играет большую роль в начатках религиозной жизни чернокожих. Недавно Мондэн сообщил мне об одном видении, которое вызвало обращение в христианство некоего мальгашского колдуна. Очень много такого рода фактов в Лесото; сотни христиан этой страны услышали первый зов сознания в форме сновидения»<sup>32</sup>.

«Август, местный мочуан, рассказал мне, что еще четыре года назад господь позвал его, чтобы обратиться в христианскую веру, но он не услышал его голоса. Я думал, что под гласом господним он подразумевал евангельское слово, но он имел в виду сон, в котором он увидел яркий свет и услышал голос, говоривший: тебе нужно принять христианство! Через несколько дней после рассказа этот туземец снова увидел сон — и обращение свершилось»<sup>33</sup>. Точно так же вождь секоате говорит миссионеру: «Уже долгое время мне снятся сны, и в снах я вижу миссионеров. Пусть же они придут, и я отнесусь к ним так, как я отнесся к бурам»<sup>34</sup>. Меренски, как и доктор Вангеманн, отмечает, что зачастую лишь сновидения способны победить колеба-

ния туземцев. «Часто сны были тем средством, которое принуждало колеблющихся язычников к решению... У тех, кто ищет и не решается, эти сны случаются с такой регулярностью, что однажды в конце урока Подумо спросил нас в присутствии других наставляемых, чем следует объяснить, что он еще не видел снов, ведь он искренне старался и много молился. Содержание этих снов нам часто кажется малозначимым, однако у туземцев иное мнение, и эти сновидения часто вызывают у них долго сохраняющиеся впечатления»<sup>35</sup>. Размышление и беспокойство Подумо знаменательны. Если господу угодно его обращение, то почему же он не сообщает об этом? А если бы он хотел это сказать, то разве не стал бы он говорить с Подумо во время сна, как это делают *аматонго*?

В Экваториальной Африке сны имеют точно такое же значение. Приведем лишь один пример: «Азанде (Верхнее Конго) верят, что мертвые ночью дают знать живым о своих желаниях. Сны для них — это реальность, и они убеждены в том, что когда они во сне видят покойного родственника, то они встречаются с его духом и во время этой встречи покойник дает советы, выражает свое удовлетворение или недовольство, сообщает о своих запросах и желаниях. Может случиться, что умерший таким способом потребует раба для ухода за собой. В этом случае советуются с *бенгетом*, и когда оракул предсказывает несчастья, если люди не пойдут навстречу желаниям мертвого, то какому-нибудь рабу ломают руки и ноги и кладут на могилу, где он умирает от страданий и голода.

В том случае, когда нет возможности принести в жертву раба, то таким же способом умерщвляют вдову покойного»<sup>36</sup>.

## IV

Влияние сновидений на повседневную жизнь в низших обществах нигде не освещено лучше, чем в «Сообщениях иезуитов» из Новой Франции. И не потому, что они поставили перед собой задачу описать или изучить это влияние. Если они говорят о нем, то потому, что оно постоянно перед ними предстает, потому, что они сталкиваются с ним повсюду, потому, что для успеха деятельности миссионеров сны индейцев являются либо самым труднопреодолимым препятствием, либо наиболее ценной помощью; наконец, потому, что иезуиты не устают удивляться тому, что сны заставляют делать индейцев. «Сновидение — это оракул, с которым все эти народы советуются и которого слушают, это пророк, предсказывающий им будущее, Кассандра, пре-

дупреждающая о грозящих им несчастьях, всегдашний врач, когда они болеют, Эскулап и Гален всей страны: это самый безусловный владыка, который у них есть. Если вождь говорит одно, а сон — другое, то пусть вождь хоть лопнет от крика, но люди будут повиноваться прежде всего сновидению. Он — их Меркурий в походах, управляющий в семьях; сновидение часто главенствует на их советах; торговлей, рыбной ловлей и охотой, как правило, занимаются с его согласия, да и то едва ли не для того только, чтобы его исполнить. Для них нет ничего столь ценного, чего бы они охотно не лишились на основании какого-нибудь сна... По существу, сон — главный бог гуронов»<sup>37</sup>.

«Ирокезы, — сообщает другой священник, — собственно говоря, знают лишь одно божество, а именно — сновидение; они подчиняются ему и следуют всем его повелениям с величайшей точностью. Чоннотуаны привержены ему намного больше, чем другие. Их религия в этом отношении вызывает недоумение: что бы им во сне ни показалось, они считают себя безусловно обязанными выполнить все это как можно скорее. Другие народы довольствуются тем, что исполняют лишь самые значительные из своих снов, но этот же, который считается живущим более религиозной жизнью, чем его соседи, счел бы себя виновным в большом преступлении, если бы не исполнил хотя бы одного. Этот народ думает лишь об этом; здесь ни о чем ином не беседуют; все хижины их полны снами»<sup>38</sup>.

Невозможно, видимо, сильнее и экспрессивнее передать постоянное вмешательство невидимых сил в поведение и жизнь индейцев и преобладание мистических элементов опыта над другими. Сновидение — способ, которым эти элементы проявляются. Эти откровения не только принимаются индейцами так же просто, как и чувственные данные; они, кроме того, представляют собой объект религиозного поклонения. Из-под пера иезуитов, когда они пишут о сновидениях, без конца появляются такие слова, как божества, бог, оракул, религия. Речь идет не только о полученных во сне дружеских советах, указаниях, внушениях и услужливых предостережениях: почти всегда это — приказания. Ничто не сможет помешать индейцу подчиниться им. «Если им ночью приснилось, что они должны убить какого-нибудь француза, то берегись тогда первый же встреченный ими в укромном месте...»<sup>39</sup>

«Они умерли бы, если бы не исполнили велений своих снов. В этом отношении наши жизни зависят от снов какого-нибудь дикаря, по-

сколько, если бы им приснилось, что им надо убить нас, они бы обязательно нас убили, если бы смогли»<sup>40</sup>.

Почему же индейцу столь настоятельно необходимо подчиниться тому, что приказано ему сновидением или, точнее, чтобы он, едва проснувшись, исполнил то, что он делал во сне? Этот вопрос неоднократно возникал перед отцами-иезуитами. Они отвечали на него всегда одинаково: для индейца это вопрос жизни и смерти. Если то, что он увидел во сне, не реализовано, индеец умрет, причем не только тогда, когда сон требует каких-то действий лично от него, но и в том случае, если он оказался простым зрителем в своем сне, в котором действовали другие лица. В этом случае требуется, чтобы сон исполнили они. Каким бы странным и дорогостоящим ни оказалось требование сна, им не остается ничего иного, как подчиниться ему. Не дать человеку того, что ему приснилось, было бы жестокостью и разновидностью унижения, поскольку такой отказ мог бы довести его до смерти. Отсюда следует, что есть такие люди, которые должны раздать все, что имеют, без надежды на возмещение, поскольку что бы они ни отдавали, им никогда ничего не вернут, если только им самим не приснится сон или они не притворятся, будто он им приснился. Однако в большинстве своем они слишком совестливы, чтобы пользоваться приговорством, которое, по их мнению, стало бы причиной всяческих несчастий. Вместе с тем, находятся и такие, которые переступают через эту совестливость и обогащаются благодаря простому обману...»<sup>41</sup> Если индейцы действительно испытывали те чувства, о которых пишут иезуиты, то такой обман должен был быть чрезвычайно редким. «Это — божество дикарей, к которому они испытывают не меньшее почтение, чем мы к самым святым вещам. Все приснившееся им должно быть исполнено, в противном случае видевший сон навлечет на себя ненависть всех своих родственников и почувствует на себе последствия их гнева»<sup>42</sup>.

Можно было бы подумать, что эта столь настоятельная потребность исполнить виденное во сне — особенность, присущая только индейцам Новой Франции. В действительности же ее обнаруживают и в других обществах, весьма далеких друг от друга, и причина ее заложена в самом менталитете этих обществ. Баротсе Южной Африки «верят в сны; часто можно видеть женщину, пришедшую попросить горсть проса, поскольку ей приснилось, что она заболела, если такой-то человек не даст ей горсти зерен»<sup>43</sup>.

На Камчатке «если кто-либо хочет добиться расположения молодой девушки, то ему достаточно лишь рассказать, будто ему присни-

лось, что он его получил; тогда она считает, что отказать ему в этом расположении будет большим грехом, потому что это может стоить ей жизни. Кому-то понадобится *кукланда* или *барка*, или какой-либо иной предмет, который он из-за своей бедности не может приобрести; ему нужно лишь сказать: сегодня мне приснился сон, что я спал в *кукланде* такого-то или такого-то. Тотчас же этот другой дарит ее ему, говоря так: «Возьми ее, она больше не моя» — так как он твердо верит, что если он ее ему не даст, это будет стоить ему жизни»<sup>44</sup>.

Здесь в случае «неисполнения» сна умрет не тот, кто видел сон, как это считают индейцы Северной Америки, а тот, кого видели во сне. Однако это различие, каким бы важным оно ни было с других точек зрения, не мешает тому, чтобы как в одном, так и в другом случае необходимость «исполнить сон» проявлялась с одним и тем же императивным характером. Нечто похожее встречается сегодня у курдов Малой Азии. «Они убеждают себя, что если их душа чиста (а это именно так, когда они ложатся спать после предписанных Кораном вечерней молитвы и омовения), то она вступает с райскими ангелами в столь тесную связь, что оказывается как бы в небесном блаженстве, и тогда она знает все, что ей необходимо, посредством снов, посылаемых ей Аллахом в знак дружбы или же в отместку, если их душа пребывает во грехе. Проснувшись, они не сомневаются, что их душа действительно видела то, что ей явилось во сне. Они действуют в соответствии с этой прочной и слепой убежденностью, что превращает их в настоящих злодеев и страшный бич для страны. Если они увидели во сне что-то такое, чего они домогаются и ищут, они не успокоятся до тех пор, пока всеми правдами и неправдами не станут обладателями этой вещи. Если им приснилось какое-то живое существо, предмет или имущество, принадлежащее другому (особенно христианину), то они не дадут себе передышки, пока не станут его владельцами, даже если для удовлетворения этой своей пагубной амбиции им придется применить силу оружия, пойти на убийство или грабеж. Если они увидели во сне врага или христианина (которого всегда рассматривают как враждебного их религии), они должны при первой же возможности лишиться его жизни или разграбить его имущество. Для этих одержимых сны, следовательно, почти всегда становятся определяющим мотивом их преступлений и обманов»<sup>45</sup>.

Различие социальных условий у курдов и индейцев вполне объясняет, каким образом то, что индейцы делают из чистой дружбы, у курдов становится частой причиной преступлений и убийств. Однако и при этом различии проявляется аналогия в обязанностях, и эта

аналогия становится еще более правомерной, если обратить внимание на причину, которой иезуиты объясняют данную необходимость. Почему надо, чтобы сны были «исполнены» любой ценой? Потому, говорит Шарлевуа, что, «по мнению ирокезов, всякая болезнь — это желание души, а умирают люди только потому, что ее желание не исполнено»<sup>46</sup>.

Иезуиты в XVII в. высказывались на этот счет вполне определенно. «Они верят в то, что наша душа дает знать об этих естественных желаниях как посредством снов, так и словами; в случае выполнения этих желаний душа довольна, и наоборот, если не выполняют того, что она желает, она гневается и не только не обеспечивает своему телу благополучия и счастья, которые она хотела ему дать, но часто восстает против тела и причиняет ему различные болезни и даже смерть... Исходя из этих ошибочных представлений, большинство туземцев очень внимательно относится к своим снам и к тому, чтобы дать своей душе все то, о чем она им объявила, когда они спали»<sup>47</sup>. Точно так же «они убежденно и непоколебимо верят, что если они не исполнили того, что им приснилось, то с ними всегда произойдет несчастье. Я даже заметил, что большинство этих варваров едва давали себе труд следовать своим снам, когда они были здоровы; однако как только у них обнаруживалось малейшее недомогание, они сразу оказывались убеждены, что нет более верного лекарства, чтобы вылечиться и спасти свою жизнь, чем сделать все то, что им приснилось»<sup>48</sup>. Однако, лишь при том условии, что болезнь — это не результат действий колдуна<sup>49</sup>.

Последнее замечание отца-иезуита позволяет думать, что снами, которые надлежало безоговорочно «исполнить», были, как правило, сны больных или же такие сны, которые заставляли опасаться болезни. Имеющиеся в нашем распоряжении примеры чаще всего носят как раз такой характер. «Одной тяжело больной женщине в Оннонтаге приснилось, что ей нужно черное платье, чтобы излечиться. Однако поскольку жестокое избиение наших священников, которое совсем недавно учинили эти варвары, лишало их всякой надежды получить это платье от нас, они обратились к голландцам, и те за очень высокую цену продали им сутану несчастного отца Понсе, которую с него некоторое время назад сорвали анньенхронноны. Приписывая ей свое исцеление, эта женщина выражает желание хранить сутану всю свою жизнь... Прошлым летом одна женщина, не сумев найти в Квебеке французскую собаку, за которой она туда пришла, потому что один ее племянник видел ее во сне, совершила второе путешествие более чем

в 400 лье сквозь снега, льды и по самым тяжелым дорогам для того, чтобы найти это животное, столь желанное там, куда его потом отравили»<sup>50</sup>.

Случается, однако, что, хотя речь о болезни и не идет, сон все равно должен быть «приведен в исполнение». О многочисленных примерах такого рода сообщают сами иезуиты. Вот один из характерных. «Не так давно один человек из поселка Оиогоен увидел ночью во сне, как десять человек погрузились в замерзшую реку, войдя в нее через одну прорубь, а выйдя из другой. Проснувшись, он прежде всего устроил большой пир и пригласил на него десять своих друзей. Все они пришли и предались радости и развлечениям... Затем он рассказал им про свой сон, который, впрочем, их не удивил, поскольку в тот же час все десять вызвались его исполнить. Итак, пошли к реке, проббили лед и устроили две проруби на расстоянии пятнадцати шагов одна от другой. Ныряльщики разделись, и первый проложил путь остальным. Прыгнув в одну из прорубей, он благополучно вышел из другой; то же сделал и второй и остальные, до десятого, который расплатился за всех, так как не смог выбраться и бесславно погиб подо льдом»<sup>51</sup>. Для того чтобы побудить десять друзей этого индейца так рисковать жизнью, нужно было, чтобы сон выражал «желание души», которому нельзя было не подчиниться под страхом самых больших несчастий. Однако нам не сообщают, что этот индеец уже был болен.

Это замечание справедливо и в отношении тех снов, которые особенно интересуют миссионеров. Как и банту, о которых речь уже шла, индейцы решались обращаться в христианство лишь тогда, когда им снилось, что они это сделали, или, по крайней мере, когда во сне им давался такой совет. «Я совсем готов принять веру и стать христианином, хотя я и побаиваюсь, — так говорил нам один из этих несчастных невольников Сатаны, — потому что мой сон велел мне это сделать». И действительно, им ничто не кажется трудным, когда следует подчиниться сну»<sup>52</sup>.

Здесь обнаруживается последняя трудность, на которую, по-видимому, отцы-иезуиты не обращали внимания. Что же такое, в самом деле, эта душа, дающая во сне знать о своих требованиях, желания которой — это приказы, и выполнить их следует любой ценой? Термин «душа» весьма расплывчат. Может ли он иметь один и тот же смысл в сознании иезуитов и в коллективных представлениях индейцев? Последние, как нам говорят, допускают существование по крайней мере двух «душ» у каждого человека. Одна очень похожа на

нский жизненный принцип, и ее судьба следует за судьбой тела, дру- гая же в течение жизни обитает в теле, но покидает его в момент смерти. Она существовала до тела и она переживает его. Между этой второй душой, гостьей тела, от которой зависит благополучие и сама жизнь человека во время его нынешнего существования, и опекаю- щим его духом (*génie tutélaire*), его ангелом-хранителем, его личным *my god*, по выражению Powell'a, его защитником, или его индивиду- альным тотемом существует сопричастность, которую наблюдателям никогда не удавалось прояснить и которая, без сомнения, и не должна стать ясной. Эта тесная сопричастность, возможно, не доходит до слияния, до идентичности двух существ<sup>53</sup>. Но эта сопричастность, тем не менее, такова, что индеец чувствует себя целиком в зависимости от этого *genius*, который в любой момент может сделать его счастливым либо несчастным. Нет большего несчастья, чем навлечь на себя его немилость. Если индеец оттолкнет его от себя, он, безусловно, умрет.

Допустим, что сон является выражением воли *genius'a*: сразу же получают самое естественное объяснение те почтение, страх, потреб- ность немедленного послушания, которые столь поразительно прояв- ляются у индейцев. Исполнить приказание сна — это для них в самом деле вопрос жизни и смерти. Если какой-то человек отказывается дать или сделать другому то, что его *genius* во сне потребовал от него дать и сделать, то этим самым он действительно совершает своего рода убийство.

Впрочем, на деле терминология отцов-иезуитов весьма расплыв- чата; бывает, что в их рассказах индивидуальный тотем индейца не отличается от его души. Об этом ясно говорит Шарлевуа: «В Акадии больному не отказывают ни в одной просьбе, потому что в таком состоянии его желания — это распоряжения опекающего его духа» (*génie tutélaire*)<sup>54</sup>.

В очень многих случаях болезнь — это знак, сообщающий индей- цу, что его дух-покровитель настроен против него или недоволен им из-за того, что одно из его желаний не удовлетворено, и что он грозит покинуть индейца, а это вызвало бы его смерть. Как узнать, каково это желание, и что могло бы удовлетворить *genius*? Сказать это может только он сам, и он даст знать об этом через сон, который надо будет обязательно исполнить. Эта гипотеза напрашивается с тем большим основанием, что своего духа-покровителя индеец впервые замечает через видение или во сне, спонтанном или вызванном нарочно. Дру- гого способа узнать его нет. Индеец, следовательно, совершенно готов верить, что сны, по крайней мере некоторые сны, это сообщения,



сделанные ему его *genius*. Это станет обычным способом добиться откровений, а ведь известно, что отношения между индейцем и его индивидуальным тотемом постоянны. «Он должен чтить его, следовать его мнению, заслужить его расположение, питать к нему полное доверие и опасаться последствий его гнева, если он не выполнит по отношению к нему своих обязанностей»<sup>55</sup>.

Чтобы завершить эту тему, я приведу отмеченный среди Chipreways факт частичного непослушания сну, который, можно считать, полностью подтверждает нашу интерпретацию. «Вечером накануне выхода отряда одному из индейцев, чьим тотемом был медведь, приснилось, что если он отправится в некое болотистое место у подножья высокой горы почти в пяти днях ходьбы от моего вигвама, то он увидит большое стадо оленей и других животных, но нужно, чтобы его сопровождало по крайней мере десять хороших охотников. Проснувшись, он рассказал свой сон другим и попросил их пойти вместе с ним. Все отказались, ссылаясь на то, что этот поход увел бы их в сторону от их пути, что их охотничья территория находится ближе. Индеец испытывал к своему сну суеверное почтение, которое невежество и традиция поднимают среди дикарей на большую высоту. Считая себя обязанным подчиниться сну, несмотря на отказ спутников, он ушел один и, подойдя к указанному месту, увидел приснившихся ему животных. Он немедленно выстрелил и убил медведя. Охваченный ужасом от такого результата и боясь гнева хозяина своей жизни, которого он, как полагал, смертельно оскорбил, он упал на землю и некоторое время находился без сознания. Потом, придя в себя, он поднялся и с трудом направился назад, к моему дому. По дороге он встретил другого могучего медведя, который повалил его на землю и разодрал когтями лицо. Рассказывая по возвращении об этом приключении, индеец в простоте своей натуры добавил, что медведь спросил его, что заставило его убить собственный тотем. На это он ответил, что не знал того, что в стаде, по которому он выстрелил, находился медведь, что он в отчаянии от такого несчастья и надеется, что медведь его пожалеет. Тогда медведь позволил ему уйти, велел впредь быть более осмотрительным и сообщить о происшедшем всем индейцам, чтобы их тотемы были в безопасности, а владыки жизни не гневались на них. Войдя ко мне, он очень серьезно посмотрел на меня и произнес эти слова: “Бобр (таково было индейское имя Лонга), я лишился доверия, мой тотем разгневался, я не смогу теперь охотиться!”»<sup>56</sup>.

## ПРЕДЗНАМЕНОВАНИЯ

### I

Вслед за сновидениями, побуждающими первобытный менталитет к непосредственному общению с миром невидимого и потому составляющими одну из главных частей его опыта, следуют предзнаменования, также поставляющие ему сведения о действии мистических сил, чье присутствие оно чувствует повсюду. Предзнаменования, таким образом, это случающиеся спонтанно откровения. Чаще всего первобытный человек интерпретирует их немедленно, не испытывая необходимости размышлять над ними, благодаря установленным между его коллективными представлениями предсвязям. Такая-то птица слышна слева, такое-то животное перешло дорогу и т.д.: счастливое или несчастливое значение предзнаменования схватывается в то самое время, как замечен сам факт. И тогда, сообразно происшедшему, либо с еще большей решимостью продолжают начатое предприятие, либо отказываются от него. В этом первобытный человек лишь подчиняется данным опыта, среди которых предзнаменования занимают первое место; это происходит примерно так же, как врач соотносит свои предписания с симптомами, свидетельствующими о состоянии больного.

Наблюдение предзнаменований практиковалось в античных обществах и особенно в Римской республике, где оно являлось официальным институтом, а латинские авторы сделали его нам хорошо известным. Тем не менее мы совершили бы ошибку, заранее, без проверки, допустив, что то, что верно в отношении предзнаменований в классической античности, так же обязательно справедливо и в отношении предзнаменований в низших обществах. Будет правильным изучить сначала предзнаменования у первобытных людей так,

как если бы нам были неизвестны предзнаменования древних и те теории, которые они выводили из них. Возможно, что тогда анализ собранных среди первобытных людей фактов прольет иной свет и на предзнаменования в классических обществах и сделает их нам более понятными, а если в самом ходе этого исследования не будет сделано преждевременных сравнений, то оно окажется в результате лишь более плодотворным.

Итак, оставим в стороне, по крайней мере временно, предзнаменования греков и римлян и займемся теми, которые наблюдают первобытные люди. Для того, чтобы хорошо понять их и проникнуть в такое состояние ума, которое вызывает появление этих предзнаменований, необходимо сделать два предварительных замечания.

1. Предзнаменования объявляют, например, что предприятие, которое собираются осуществить, либо увенчается успехом, либо потерпит неудачу; они же предупреждают о более или менее непосредственно угрожающей опасности, о которой люди не подозревают. В этом состоит их отличие от других откровений, которые постоянно и всюду воспринимает первобытное мышление. Известно: все, что необычно, это откровение. Любой внезапный случай — это откровение, поскольку ничего не бывает случайного, и то, что хоть в малейшей степени выходит за рамки обычного, обнаруживает действие оккультных сил. Однако откровения такого рода чаще всего касаются прошлого. Они, например, дают знать, что против кого-то совершены магические действия, что были нарушены табу, что мертвые недовольны, поскольку их желаниями пренебрегли, и т.п. Таким образом, предзнаменования — это лишь один вид в роде, который состоит из множества других видов. Предзнаменования — это откровения, касающиеся будущих событий. В качестве таковых они имеют первостепенную важность, потому что будущее еще полно случайностей, а знание прошлого, во мнении первобытных людей, чаще всего ценно лишь потому, что представляет интерес для настоящего или для будущего.

Но мы знаем, что время им не представляется совершенно так же, как и нам. Они не видят этой своего рода прямой линии, тянущейся в бесконечность перед их мысленным взором и всегда похожей на самое себя, на которой располагаются события, на которой предвидение может их заранее разместить в однолинейной и необратимой последовательности, где они с необходимостью следуют одно за другим. Для первобытного человека время не является, как для нас, чем-

то вроде интеллектуализированной интуиции, «порядком преемственности». Еще менее оно является однородным quantum. Оно скорее качественно ощущается, чем представляется. Если два события должны следовать одно за другим с определенным интервалом, то первобытный человек ясно видит второе как будущее по отношению к первому, но при этом он не четко различает отделяющие их друг от друга сроки, если только, чего на самом деле не бывает, эти сроки не представляют для него исключительного интереса.

Короче говоря, имеющее произойти событие, как правило, не помещается определенным образом на том или ином расстоянии на линии будущего времени; и представляется, и чувствуется оно неясно, просто как долженствующее случиться<sup>1</sup>.

2. Эта мыслительная особенность у первобытных людей связана, как было видно, с их привычкой принимать во внимание причинность мистического типа. Если линия времени для них не протягивается, как для нас, в направлении будущего, если она, напротив, почти сразу же прерывается, то это объясняется тем, что она не поддерживается причинным рядом связанных друг с другом предшествующих и последующих членов. Первобытный менталитет не восходит и не спускается по цепочке условий, которые сами являются обусловленными. Он, как и наш, обычно отталкивается от непосредственного чувственного данного, однако тут же покидает то, что мы называем объективной реальностью, для того, чтобы заняться обнаружением оккультной, мистической причины, невидимой силы, проявившейся путем некоего изменения чувственного данного. Часто даже бывает так, что эта оккультная сила заранее указана ему через пред-связи между его представлениями. Неспособность представить себе регулярно упорядоченное будущее, безразличие к поиску рядов естественных причин — это лишь два аспекта одного состояния ума.

Отсюда и первостепенная значимость и неотъемлемая функция предзнаменований в жизни первобытных народов. Чем могут быть предзнаменования для умов, привыкших, как наши, представлять себе незыблемый порядок природы, рассчитывать на этот порядок и считаться с ним, основывать на этом порядке свои надежды и опасения? Простыми знаками, заранее открывающими то, к чему обязательно приведет этот природный порядок в силу управляющего рядами причин и следствий детерминизма. Предположим, что эти знаки не появляются или, если они появляются, то никто их не видит и не замечает: все равно ведь в событиях ничего не изменится — след-

ствия, конечно же, произойдут, поскольку для них существовали причины. Предзнаменования, следовательно, остаются для рядов природных явлений чем-то внешним. Однако поскольку эти ряды часто очень длинны и сложны, а наша способность рационального предвидения весьма слаба, то мы охотно воображаем, будто какая-то дружественная нам сила приподнимает над будущим завесу и позволяет нам сразу же увидеть тот предел, которым завершится ряд. Это нечто вроде любезности, удовлетворяющей наше нетерпение знать. В самом же ходе вещей от этого не меняется ничего.

Однако такая концепция незыблемого мирового порядка не является основой для первобытного менталитета. Причинность, которая обычно ему представляется, иного типа. Следовательно, и предзнаменования будут для него иметь иное, чем для нас, значение. Будучи проявлениями мистических и оккультных сил, которые одни только и являются причинами, предзнаменования играют первостепенную роль в свершении того, о чем они объявляют. Открыть то, что произойдет, — не единственная их функция: того, что они открывают, без них бы не произошло. Поскольку будущее, которое предсказывают предзнаменования, воспринимается как ближайшее, как уже реальность, то эти предзнаменования воспринимаются как определяющие это будущее и, одновременно, как являющие его. Здесь выступает закон сопричастия, и абстрактный анализ этого мыслительного процесса мог бы сделать его полностью понятным, лишь исказив его. Лучше дать возможность говорить фактам, рассматривая их в свете предшествующих замечаний.

## II

Привычка наблюдать предзнаменования и сообразовываться с ними встречается во многих низших обществах, но нигде она, вероятно, не развита до такой степени, как у даяков и большинства других туземцев на Борнео. Именно здесь мы находим самые подходящие условия для ее изучения. В нашем распоряжении многочисленные и обычно совпадающие свидетельства и среди них есть в высшей степени ценные, например сообщения доктора Нивенгейса и Перхэма.

Перхэм хорошо показал признаваемую туземными племенами власть предзнаменований и приписываемую им силу. «Они твердо верят, что в них — основа любого успеха. У них бесконечное число историй, в которых рассказывается о неудачах, болезнях и смертях, случившихся в результате того, что люди имели неосторожность пре-

исбръчъ предзнаменованиями. Можно попробовать сломать эту систему рассуждениями, однако они считают, что совпадения, которые они могут перечислить, являются категорическими доказательствами истинности; случайное совпадение выглядит для них убедительнее, чем самое строгое рассуждение... Все случаи, когда событие сочтено подтверждающим предсказание, тщательно хранятся в памяти, тогда как те, в которых предзнаменования оказались ложными, быстро забываются»<sup>2</sup>.

Такому отбору, происходящему, впрочем, бессознательно и совершенно искренне, способствует тот факт, что «эта система... очень сложна и очень развита в деталях, содержит бесконечное количество неясностей для всех тех, кто не овладел в совершенстве этой наукой, и молодые люди вынуждены постоянно спрашивать у стариков, как надо действовать в тех случаях, когда неожиданно встречаются разные и по виду противоречивые предзнаменования»<sup>3</sup>.

Здесь нет нужды заниматься изложением, хотя бы в общем виде, этой системы и развивающейся в ее рамках казуистики. Вероятно, будет достаточно сказать, что предзнаменования на все случаи личной или общественной жизни дают семь птиц и, кроме того, определенные животные, а именно: олень, лось, газель, броненосец, три вида насекомых, ящерица, летучая мышь, питон, кобра и иногда также крыса. «Все эти животные различными способами могут давать предзнаменования, и их, следовательно, поскольку они обладают такой способностью, называют птицами (*буронг*): получить от них предсказание называется *бебуронг*». Предзнаменования извлекаются из полета птиц, крика животных, направления, откуда они приходят или куда удаляются, и т.п. Как раз в этом проявляется самое поразительное сходство с римской практикой.

Во многих свидетельствах отмечен тот факт, что если нет благоприятных предзнаменований или они носят зловещий характер, то люди отказываются от какого-нибудь дела или даже прекращают его, если оно уже начато. Например, «кенья из Танах Путиха захотели использовать наше пребывание для того, чтобы сделать лодку. Однако, войдя в лес (чтобы срубить дерево), они повстречали *хисит* (птицу), которая засвистела слева от них, и повернули назад. Через полчаса они вернулись и срубили дерево. Однако в момент его падения они вновь заметили неблагоприятный знак, оставили там свое дерево и отказались от строительства лодки»<sup>4</sup>.

В момент отправления в поход тоже нужны благоприятные предзнаменования, а иначе от него воздерживаются. «Их отношение пока-

залось мне необъяснимым, но мне сразу же сообщили, что не может быть и речи о том, чтобы тронуться в путь, потому что одна из их птиц-предзнаменований, и как раз *хисит*, только что пропела над домом и даже проникла в него сквозь крышу. Это — один из самых зловещих для начала похода признаков, и, следовательно, сначала нужно было соблюсти четырехдневное *мело нджахо* (общее табу), а затем — снова наблюдать за птицами...»<sup>5</sup>

Чем более трудным и опасным является предприятие, тем больше нужда в благоприятных предзнаменованиях. «Мне сообщили, что многие деревни желали принять участие в походе, всего около 500 человек, однако надо было, чтобы каждая деревня отдельно вела свои наблюдения за птицами. Считалось, что для экспедиции такого рода нельзя было удовлетвориться менее чем десятью различными предзнаменованиями. Но так как большинство туземцев постоянно встречало в этом ряду и плохие знаки, то им все время приходилось поворачивать назад»<sup>6</sup>.

Вердикт предзнаменований, таким образом, является суверенным не только потому, что они рассматриваются в качестве безошибочных предсказаний. Причина здесь более глубокая: благоприятное предзнаменование — это и позитивная помощь, обойтись без которой невозможно. Оно не только предвестник, оно — гарантия успеха, причем гарантия необходимая, условие *sine qua non*. Следовательно, недостаточно того, чтобы не появилось никаких зловещих предзнаменований, необходимо еще, чтобы случились предзнаменования благоприятные. Если их нет — делать не станут ничего, даже если это бездействие губительно. Так, в момент начала сева абсолютно необходимо услышать такую-то птицу справа, а такую-то — увидеть слева и т.п. Если бы речь шла только о том, чтобы узнать, хороший ли будет урожай, то можно было бы, за неимением лучшего, подчиниться необходимости работать с чувством неуверенности, особенно когда время торопит и сезон сева должен вот-вот завершиться. Однако работы не начнутся до тех пор, пока не будут получены обязательные для таких действий предзнаменования. Это означает, что появления птицы сами по себе обладают магической силой, обеспечивающей урожай в то самое время, как она предвещает его. Если же этих появлений не было, то не будет и урожая.

Свидетельство Перхэма на этот счет вполне определено. «Иногда нужен месяц, чтобы получить все эти предсказания, которые должны внушить туземцам уверенность в результатах их труда. Но когда все они случились, у авгура, собирающего их, теперь оказывается некото-

рое количество веток или палок, равное числу птиц, которых он услышал. Эти ветки или палки он относит на выбранный им для поделывания участок и сажает в землю; затем он обращается с короткой мольбой к птицам и к Пуланг-гана, срезает в джунглях своим *пирангом* немного травы или веток и возвращается назад. Таким образом, магическая сила птиц передана земле»<sup>7</sup>. Именно из-за наличия у птиц магической силы, необходимой, чтобы дать земле плодородие, люди вынуждены ждать их соизволения, прежде чем начать ее обрабатывать.

Не менее показателен и следующий факт. «Когда собираются навещать больного, жаждут увидеть птиц справа; это предзнаменование обладает большей силой, чтобы принести здоровье. А для меня это повод, чтобы упомянуть еще о способе, которым объекту передается сила благоприятного предзнаменования. Когда даяк, отправившийся в путь, чтобы повидать больного друга, слышит благоприятствующую птицу, он садится и жует бетель, лист сириха, известь, табак и гамбир сначала для собственного удовольствия, а затем разжевывает еще немного и заворачивает в лист, чтобы отнести своему больному другу. Если только тот в состоянии проглотить принесенное, оно станет эффективной помощью в излечении: ведь разве эта смесь не содержит в себе голоса птицы, этого мистического эликсира жизни, появившегося из невидимого мира?»<sup>8</sup> Итак, даяк, увидевший благоприятное предзнаменование, приносит больному не только уверенность в том, что он вылечится, но в то же время и оказывает ему могущественную поддержку, заботливо собранную и идущую от мистической силы птицы. «*Буронг малам* — это насекомое, которое так называют потому, что обычно его слышат по ночам. Его особенно стремятся встретить на военной тропе, так как оно приносит уверенность и победу. Как и *нендак* среди птиц, оно считается постоянно благоприятствующим духом. Оно ценно и для земледелия. Один человек довольно поздним вечером как-то услышал это насекомое на дереве, которое росло на его поле, и совершил ему подношение у подножия. Дерево с того времени стали считать священным. Его не срубили вместе с остальными, и человек этот был вознагражден хорошим урожаем»<sup>9</sup>.

В этом случае, конечно, насекомое рассматривается не как приносящий добрую новость посланец, но как сила, почти божество, чьим длительным расположением хотят заручиться. Дерево пощадили, потому что в силу определенного рода сопричастности на него перешло благотворное влияние сидевшего на нем насекомого. Дерево



пропиталось этим влиянием и, в свою очередь, пропитало им поле этого даяка.

«Когда они плывут по реке, кенья надеются увидеть *исит* (птицу, питающуюся пауками), которая должна пролететь слева направо, когда они сидят лицом к носу лодки. Как только это происходит, они разражаются криками: «О, *исит* слева от нас! Дай нам долгую жизнь, способствуй нам в нашем предприятии, помоги найти то, что мы ищем, ослабь наших врагов!» Обычно они останавливают лодки, причаливают к берегу, разводят небольшой огонь и говорят ему: «Скажи *исит*, чтобы она помогла нам». Каждый человек из отряда закуривает, с тем чтобы иметь свой собственный огонек, и шепчет хотя бы часть обычных заклинаний»<sup>10</sup>. Этот призыв — одновременно и молитва, и кенья, без всякого сомнения, обращают ее к самой птице.

Итак, не вызывает удивления то, что Перхэм говорит о *культе птиц*. «Цель этого культа та же, что и всех других обрядов: обеспечить хорошие урожаи, застраховать себя от несчастных случаев, падений, болезней, одержать военную победу, получить выгоду от обменов и торговли, искусность в речах и ловкость во всех занятиях туземцев. Я говорю «культ птиц», так как от наблюдений за предзнаменованиями он поднимается до обращения к птицам с мольбой и почитания их. (Далее следует длинный отрывок из религиозного песнопения даяков.) Птицы здесь выступают вместе с даяками, управляют их жизнью и обеспечивают результат их работы: обращение с просьбой и подношение имеют целью добиться благосклонности птиц. Другой церемонией, в которой явно виден культ этих крылатых существ, является праздник, описанный под названием *мри буронг макай* («дать птицам поесть»), то есть совершить им подношение. Это второстепенный праздник в честь Сингаланг-Буронга и его зятьев, птиц-предзнаменований»<sup>11</sup>.

Последние же — это не наши обычные птицы. Даже если мы и понимаем, что они наделены мистической силой, то все равно это наше представление о них далеко не соответствует представлению даяков. В создаваемом нами образе мы неизбежно на первое место помещаем объективные черты. Мы прежде всего видим столь характерную форму тела этих существ, их крылья, клюв, их походку и полет и т.д., и уже к этому добавляем идею об их мистических качествах. Однако в сознании даяка как раз эти качества, со значением которых не может сравниться ничто, заслоняют все остальное. В птице-предзнаменовании он видит прежде всего священное существо, мистическую силу, от которой зависит его судьба. Здесь мы встречаем

ту особую форму абстракции, которую я описал в другой работе<sup>12</sup> и аналогов которой в нашем, сугубо концептуальном, мышлении не существует. «Эти птицы, — говорит Перхэм, — формы животной жизни, в которых живет дух определенных невидимых высших существ и которые носят его имя. (Знаменательная черта: имя — не простое обозначение; идентичность имени создает реальную сопричастность, идентичность сущности.) Так что когда даяк слышит, например, птицу *берагай*, то это действительно голос Берагай, зятя Сингаланг Буронга. Больше того, даяк усматривает в этом, что сам великий дух подает ему знак одобрения или хмурит брови и говорит “нет”»<sup>13</sup>.

Для разума, подобного нашему, птицы являются представителями невидимых существ, волю которых они дают знать, но сами отличаются от них; или же птицы — это сами невидимые существа, инкарнированные и становящиеся чувственно воспринимаемыми человеком. Два этих несовместимых между собой представления не могут оба одновременно быть истинными: нужно выбрать одно из них. Однако даяк не испытывает трудностей, принимая их оба сразу. В его представлениях они не исключают друг друга. Он тут же испытывает чувство некоторой сопричастности, которое отбрасывает на задний план логические требования. В этих обстоятельствах «быть» для него означает «участвовать в той же сущности». Птицы *суть* вышние невидимые существа, подобному тому как бороро Бразилии *суть* араара.

### III

В свете сказанного естественно, что в коллективных представлениях даяков священные птицы не только объявляют о событиях, но и творят их. Как представители невидимых существ они предсказывают; будучи же самими этими существами, они действуют. Следовательно, им и адресуются обращения и молитвы, они и являются объектами культа. Этот факт, описанный, как это только что было видно, Перхэмом, был также отмечен Хоузом и Мак-Даугэллом у многих племен Борнео. Однако интерпретируют они его иначе. Они не считают, как Перхэм, что в глазах туземцев птицы-предзнаменования действительно обладают мистическим могуществом, от которого зависят события. Свойственная птицам функция заключается якобы лишь в том, что они — вестники богов. Более же важная роль была им приписана лишь вследствие заблуждения и узурпации. «Привычка приближать богов и общаться с ними через посредничество птиц-предзнаменований, видимо, в значительной степени объясняется тем, что сами

боги представляются очень смутно; те, кто отправляет их культ, не чувствуют себя находящимися в тесной и близкой связи с ними. Птицы-предзнаменования, видимо, представляют собой не только способ общения, но и, так сказать, экран, препятствующий людям видеть своих богов. Как и во многих аналогичных случаях, представители и посланники, которым доверены новости, приобретают в глазах народа безграничную значимость. Божество, заслоненное птицей-предзнаменованием, рискует почти или вовсе потеряться из виду, и птица сама становится постепенно объектом культа, тем существом, к которому обращаются с молитвами, которое раздает благодеяния, хотя на деле оно их лишь предсказывает или объявляет»<sup>14</sup>.

Хоуз и Мак-Даугэлл неоднократно возвращаются к этой мысли. «Нам кажется вероятным, — говорят они, — что у кенья ярче выражена уже отмеченная среди каян тенденция позволить птицам-предзнаменованиям занять в церемониях и молитвах столь видное место, что они затмили богов, посланниками которых являются... Именно так Бали Флаки (вид сокола) отодвинул на задний план и более или менее подменил собой бога войны, само имя которого оказалось забыто многими, если не всеми кенья»<sup>15</sup>.

Так же, впрочем, «хотя кенья обращаются к Бали Флаки, чтобы он руководил и помогал им во многих случаях, и ему выражают свою признательность, мы не думаем, что они представляют его себе так, как это делают другие племена; они рассматривают соколов скорее как посланцев и посредников между собой и Бали Пеньялонгом, которым делегирована неясно определенная часть силы. Без сомнения, распространенное заблуждение приводит к тому, что они, как и многие другие верующие, в какой-то мере забывают о верховном Существо и обращают свои призывы и благодарственные молебны почти исключительно к его слугам, которые, имея конкретный облик, являются объектами более доступных представлений. Кенья рассматривают благоприятные предзнаменования как свершившиеся с целью ободрить их в действиях, а неблагоприятные — как дружеский совет воздержаться. Один очень рассудительный кенья сказал нам, что, по его мнению, соколы, которых Бали Пеньялонг посылал для предупреждения, в конце концов стали делать это сами и что иногда они по собственной инициативе, не будучи им посланы, дают кенья совет действовать или воздержаться»<sup>16</sup>.

Интерпретация, которую Хоуз и Мак-Даугэлл предлагают отмеченному ими самими факту, является соблазнительной, а приводимая ими аналогия может с виду сделать ее правдоподобной. Действитель-

но, не однажды случалось, что какое-либо божество расплачивалось за свою отстраненность и оказывалось подмененным в рамках культа простыми посредниками, стоящими ближе к людям, более привычными, более доступными их воображению. Но должны ли мы от этого общего замечания прийти к заключению, что похожая эволюция имела место у туземцев Борнео? Если на Борнео птицы-предзнаменования поначалу были просто посланцами и посредниками, то Хоуз и Мак-Даугэлл хорошо объясняют, как они смогли стать такими силами, к которым зывают и которым поклоняются ради них самих. Однако вопрос заключается именно в том, чтобы узнать, действительно ли произошла такая трансформация и действительно ли на Борнео когда-нибудь понимали функцию птиц-предзнаменований иначе, чем ее понимают сегодня? Было ли когда-нибудь какое-либо свидетельство, которое ясно определяло бы их как простых посланцев? Хоуз и Мак-Даугэлл этого не утверждают. Ничто из сообщения Перхэма тоже не дает основания так думать. Ни доктор Нивенгейс, ни другие наиболее заслуживающие доверия наблюдатели не говорят ничего подобного. Следовательно, такая интерпретация выглядит по крайней мере рискованной. Она была, как представляется, подсказана хорошо известной тенденцией находить в менталитете низших обществ такие процессы, которые свойственны нашему.

Наконец — и это тоже свидетельствует против гипотезы Хоуза и Мак-Даугэлла, — в великолепной грамматике языка даяков, составленной Харделандом, мы видим, что предзнаменования рассматриваются в качестве личностей. «Для даяков дахьянг предзнаменования, являемые птицами, змеями и т.д., — это *бити* (личности). Они обитают в море облаков...»<sup>17</sup> Они, следовательно, совпадают с теми «вышними невидимыми существами», о которых говорит Перхэм.

Когда речь идет о важном предприятии, необходимо получить, как это уже было видно, побольше предзнаменований, более значительных самих по себе, исходящих от мистических сил более высокого ранга. Если такие предзнаменования не проявляются в достаточном количестве и в желаемом порядке, следует ли тогда отказываться от задуманного? Чтобы избежать такой крайности, туземцы Борнео пытаются на эти силы воздействовать. Употребляемые в таком случае способы также, естественно, носят мистический характер.

Зачастую необходим целый ряд церемоний, обрядов, запретов. Например, у каянов, когда надо выбрать участок для обработки в этом году, «если в течение трех дней не наблюдалось мрачных предзнаменований, это достаточно обнадеживает, чтобы перейти к следу-

ющей фазе, когда рубят большие деревья и обязывают всех живущих в доме принять участие в поиске необходимых еще предзнаменований... Все семьи находятся в пределах большой веранды или в собственных маленьких жилых помещениях и в течение целого дня сидят, покуривая и беседуя. Ни одной живой душе не разрешается выйти или, самое большее, уйти далее берега реки; исключение составляют двое мужчин, выделяющихся тем, что они носят имя *Лаки-Нихо*; их обязанностью является поиск сокола, называемого *Нихо*. В течение всего времени, пока эти двое заняты поисками, никто не должен звать их истинными именами: любое нарушение этого правила, даже невольное, наказывается штрафом... В некоторых общинах эти мужчины зачастую не возвращаются домой в течение всех трех дней, пока длются поиски предзнаменований. В джунглях, неподалеку от какой-нибудь поляны, они строят себе маленькую хижину и дают знать, что она — *пермантонг* (табу), устанавливая рядом с ней два шеста, с которых через определенные интервалы снята кора, и т.д.»<sup>18</sup>

Выбор двух мужчин, специально назначаемых для поиска священных птиц, меры предосторожности по отношению к ним, налагаемые на них запреты — все это очень напоминает обычные церемонии на Новой Гвинее (на реке Ванигела)<sup>19</sup> с целью обеспечить успешную охоту на дюгоня. Аналогичность применяемых способов позволяет сделать заключение и об аналогичности преследуемых целей. Туземцы Новой Гвинее считают, что таким образом они оказывают на дюгоней магическое воздействие, которое обязательно приведет их либо в сети, либо к лодкам, с которых они их загарпунят. Точно так же и кайаны верят, что они оказывают на соколов магическое действие, которое вызовет их появление и явит благоприятное предзнаменование, то есть содействие, без которого было бы бесполезно пытаться обрабатывать землю.

Одно из этих предзнаменований проявилось! Тотчас же туземец благодарит птицу, которая в его глазах не только глашатай, но и творец объявленного благодеяния. Обязанностью отблагодарить туземцы не пренебрегают никогда. «Едва лишь одно из этих благоприятных предзнаменований оказывается замеченным, как охотники разводят огонь; этот огонь доносит до птиц и других животных их благодарность за полученную милость»<sup>20</sup>. «Повернув за излучину реки, мы внезапно остановились. Пять лодок нашего авангарда пристали к берегу. На узкой полоске песка толпа очень возбужденных воинов занималась разведением огня и установкой шестов, с которых они снимали кору таким образом, чтобы вдоль всего шеста образовались

завитки: дело в том, что справа увидели птицу, несшую доброе предзнаменование!.. Огонь, надежный курьер, чтобы донести до всеведущих птиц-предзнаменований послания людей, объявил птицам, что люди очень признательны за их милость»<sup>21</sup>.

«В то утро мы увидели на нависшей над рекой ветке прекрасную птицу, которую туземцы называют *буронг папу*... Это одна из птиц, чье появление рассматривается даяками как благоприятное предзнаменование, особенно когда они отправляются в поход за головами. Но они всегда счастливы ее встретить, и мои даяки попросили меня позволить им остановиться на некоторое время в знак уважения; я охотно на это согласился. Они перестали грести и в течение нескольких минут оставались совершенно неподвижны, подняв весла в воздух, а потом снова радостно взялись за дело»<sup>22</sup>. Доктор Нивенгейс имел случай наблюдать то же: «Они услышали совсем рядом с нами, справа, призыв *исит*. Стало быть, птица предвещала им счастливое путешествие. Для соблюдения обычая надо было, чтобы Квинг Иран вышел из лодки и закурил»<sup>23</sup>. (Огонь несет птице выражение благодарности туземца.)

## IV

Только что приведенные и истолкованные факты хорошо вскрывают природу предзнаменований. Эти знаки, являемые птицами и другими существами, — не только указания, предупреждения, объявления о том, что произойдет. Они в то же время и причины. Первобытный менталитет видит в этих птицах и животных мистические силы, от которых зависят предсказываемые ими события. Принадлежит ли им целиком и полностью власть осуществить их? Или они — просто проводники их? Следует ли рассматривать их как носителей передачи, которые сами имеют часть власти и в то же время осуществляют эту власть, которую представляют? Эти вопросы первобытный менталитет перед собой не ставит в столь четкой и ясной форме, и его ответы на них, если бы он и поставил их, не были бы всегда одинаковыми. Нет никаких оснований считать, что представления такого рода повсюду обязательно являются одинаковыми. В зависимости от степени развития общества, религиозных представлений, полученных им от соседних групп, от обществ завоеванных или завоевывающих, в нем будет более или менее преобладать представление об индивидуализированных божествах, а птицы или животные, являющие предзнаменования, будут более или менее ясно выступать как

слуги или посланники этих богов. На самом Борнео Хоуз и Мак-Даугэлл, а также доктор Нивенгейс отметили у разных племен различия в этом отношении.

Не оспаривая эти вариации, являющиеся необходимыми следствиями различий в социальных структурах, заметим: чем больше в данном низшем обществе виден собственный характер первобытного менталитета, тем яснее выражены в его предзнаменованиях те особенности, которые мы констатировали ранее. Птицу или животное, которые их доставляют, призывают не просто как носителей доброй вести; их просят, их почитают, их благодарят как раздатчиков таких милостей, без которых невозможно обойтись и которых надо от них добиться. Предзнаменование для этого менталитета, следовательно, не просто знак, оно в то же время и причина. Или, лучше сказать, в таком положении этот менталитет не проводит различия между знаком и причиной. Возможно, он не имеет понятия о знаке, который был бы исключительно знаком; по крайней мере, реальности невидимого мира менее, чем что-либо иное, участвуют в формировании такого понятия. Без сомнения, некоторые первобытные люди великолепно умеют извлекать пользу из естественных знаков. Очень часто, например, когда речь идет о том, чтобы обнаружить на земле даже едва различимые следы животного или определенного человека, или о предвидении погодных изменений и т.п., они поражают европейцев своей проницательностью. Однако в этих случаях речь идет о таких связях, которые сделались им привычными благодаря опыту, обучению и повседневной полезности. Тут они используют часто «феноменальную» память и внимательность, тем более действенную, что у нее не много других объектов. Но как только речь заходит о признаках, объявляющих о присутствии мистических сил, ориентация их ума совершенно меняется. Знаки приобретают мистическое значение. «Причину» от «признака» отличить более невозможно. Предзнаменования — великолепный пример этого. Другими примерами являются необычные факты, которые были исследованы раньше.

Какой же из этих двух элементов имеет для первобытного менталитета преобладающее значение? Предзнаменование предсказывает и производит событие, птица — глашатай и творец его. Но птица предсказывает событие потому, что производит его? Или же, как это обычно считают, вероятно, она его производит, потому что предсказывает? В этом случае иллюзия является, видимо, результатом хорошо известного закона психологии: когда господин слишком далек и недоступен воображению, тогда его исполнители, видимые и выступающие по-

средниками, получают те почести, которые первоначально были предназначены ему. Если мы будем руководствоваться нашим опытом, то наиболее естественным покажется именно такое предположение. Однако оно не кажется согласующимся с опытом первобытного менталитета, для которого «предсказать» неотделимо от «совершить». Помимо уже рассмотренных собственно предзнаменований, в нашем распоряжении есть и многочисленные другие свидетельства этого. Так, у индейцев Новой Франции «относительно того, что мы предсказываем им лунные и солнечные затмения, которых они очень боятся, существует представление, будто мы являемся их хозяевами, что нам известно все, что должно случиться, и что именно мы всем этим и распоряжаемся. И в таком убеждении они обращаются к нам, чтобы узнать, уродится ли у них хлеб, где находятся их враги и в каком количестве они придут»<sup>24</sup>. «На Камчатке туземцы благодарят трясогузок за весну и лето, так как верят, что эти птицы приносят их с собой»<sup>25</sup>. Эти трясогузки являются птицами-предзнаменованиями; им же приписывают силу «сделать» весну, о которой они объявляют. Все очень многочисленные факты этого рода легко интерпретируются, лишь только их связать с тем типом причинности, который привычен первобытному менталитету. Когда нет представления о связи ряда предшествующих и последующих событий, происходит моментальный переход от мистической невидимой силы к ее видимым следствиям.

У индейцев нет никакого понятия об астрономических условиях, от которых зависит солнечное или лунное затмение, однако они знают, что белые — это могущественные колдуны, силу которых определить невозможно: почему же их колдовство не может воздействовать также и на солнце, и на луну? Действительно, святые отцы точно предсказывают день и час затмения. Как же они смогли бы их предсказать, если бы сами их и не осуществляли? Чтобы понять предсказание, являющееся простым знанием предстоящего факта, нужно обладать представлением о связи естественных причин, которые вызовут появление этого факта в определенном месте и в определенное время. Однако если такое представление совершенно отсутствует, то весьма трудно представить себе, что тот, кто может предсказать, — совсем не тот, кто совершает, исключая такие случаи, когда сама мистическая сила сделала бы признание о своих намерениях. Аналогичный ход мыслей привел к обвинению в колдовстве и поставил под угрозу жизнь одной женщины в Южной Африке, которая очень умело ухаживала за больным и вылечила некую болезнь: из этого сделали



вывод, что она сама и навлекла ее. Каким образом она смогла бы так успешно ее прогнать, если бы сама и не навлекла ее? Как только речь идет о мистическом действии, «уметь» не отличается от «мочь», а условием «уметь» как раз и является «мочь».

Изложенная выше гипотеза Хоуза и Мак-Даугэлла была, следовательно, не просто беспочвенной: она ставит с ног на голову реальные отношения между вещами. Туземцы верят в то, что священные птицы совершают события не потому, что они объявляют о них; напротив, как это хорошо увидел Перхэм, туземцы верят, что птицы и *осуществляют* успех или неудачу предприятия, и потому предсказания являются безошибочным признаком того, что произойдет. Таким образом, предзнаменования в одно и то же время — это и предсказания, и обещания, и гарантии. Им можно доверяться, потому что птицы и животные, явившие их, одновременно ими и показали и свое пророческое знание, и свою добрую волю и благосклонность. В обращенных к ним благодарственных действиях туземцы выражают свою признательность не только носителям доброй вести, но прежде всего — и главным образом — покровителям, обеспечивающим успех.

Таким образом, для первобытного менталитета предзнаменование — это прежде всего причина, но поскольку оно — причина, то одновременно оно и признак. По мере того как ослабляются присущие этому менталитету особенности, в нем почти полностью перестает главенствовать мистический тип причинности, в нем слабее чувствуются качественно и заранее представляемые время и пространство и, наконец, внимание его все более обращается на объективные последовательности причин и следствий. Как неизбежное следствие — и предзнаменование в коллективных представлениях стремится соответствовать этим изменениям. Оно все больше превращается в знак и все в меньшей степени остается причиной; в конце концов люди уже даже не понимают, как это оно могло бы быть причиной.

Между этими двумя крайними точками существует множество промежуточных. Предзнаменование постепенно утрачивает свое могущество по мере того, как ум все больше склоняется к учету естественных причин. Он все больше концентрируется на функции знака, посредством которого обнаруживается уже не действие мистической силы, а событие, к которому должна привести данная последовательность этих причин и их следствий. Тем не менее, одна мыслительная привычка вовсе не исчезает внезапно перед лицом новой, стремящейся подменить ее собою. Напротив, обе они довольно долго сосуществуют рядом, причем несовместимость их не ощущается. Может даже

случиться, что прежняя привычка никогда не будет полностью вытеснена новой. К примеру, наш крестьянин в общем хорошо, хотя и поверхностно, знает, от какой совокупности погодных, физических и химических условий зависит величина его урожая. И вместе с тем он в такой же мере продолжает верить, что он обязан урожаем также — и прежде всего — доброй воле и благосклонности мистических сил. Без сомнения, он уже не представляет себе их действие как непосредственное, независимое от времени и пространства и особенно как единственно существующее. Однако он все еще приписывает им такую силу, которая приведет к задуманному ими результату связанные между собой естественные причины.

Таким вот образом предзнаменования продолжают сохранять свою ценность, хотя за ними более не признают их собственной причинности. Они остаются знаками того, что произойдет. Если они уже и не совершают происходящего, то все еще о нем объявляют, а если они объявляют о нем, если они — достоверные посланцы, то они все еще пользуются частью того почитания, которое вызывается силами, намерения и решения которых они делают известными. На этой стадии поиски и интерпретация предзнаменований сохраняют религиозный характер, но в дальнейшем это почитание превратится в суеверие. Наш сосед, сильно расстроенный тем, что сегодня утром увидел паука, потому что тот — «знак печали», не считает, что паук — это причина того несчастья, о котором он объявляет. Однако он сердится на него за то, что он объявляет о нем. В это сохраняющееся в душе чувство входит живучий остаток прежнего представления о предзнаменованиях, когда оно было одновременно признаком и причиной, и «признаком» — потому что «причиной». Такого рода признаки постепенно теряют свою причинность. Однако поскольку в действительности они продолжают существовать как признаки, то с ними по-прежнему связывают какой-то остаток их бывшего мистического могущества<sup>26</sup>.

### ПРЕДЗНАМЕНОВАНИЯ (ПРОДОЛЖЕНИЕ)

#### I

Когда первобытный человек замечает благоприятное предзнаменование, он проникается чувством признательности. Он чувствует себя поощренным на действие, более сильным, уверенным в успехе. Он прикладывает все усилия, на какие только способен, и зачастую в самом деле добивается успеха.

Но что же он делает, если замечает зловещее предзнаменование? Он всегда, когда это возможно, воздерживается. Он не отправится в путь, а если он уже в дороге, то вернется домой. Он оставит начатое дело. Мы видели, как туземец на Борнео отказался из-за неблагоприятного предзнаменования от похода, как он бросил дерево, которое с большим трудом срубил, чтобы выдолбить из него лодку, и т.д.

Однако воздержание возможно не всегда<sup>1</sup>. Что, если дурное предзнаменование случится тогда, когда путники уже далеко от дома и вблизи того места, куда они держат путь? Если они уже вступили в соприкосновение с врагом? Если расчищены поля и закончены посадки? На что решиться тогда? Должна была выработаться настоящая казуистика для того, чтобы дать способ обойти затруднение и интерпретировать благоприятным образом плохие предзнаменования или, по меньшей мере, нейтрализовать их. Должен был сложиться метод или, скорее, множество методов, чтобы с ними бороться, поскольку они ведь и производят то несчастье, о котором объявляют.

Можно считать, что решение принимается по сигналу, и продолжать поиски благоприятного предзнаменования, не приходя в уныние от явившегося неблагоприятного. Это самый простой и один из

наиболее часто применяемых способов. Когда, наконец, явилось благоприятное предзнаменование, которого желали, то оно аннулирует предыдущие неблагоприятные. Теперь действуют немедленно, боясь, как бы не случилось новое, на этот раз плохое предзнаменование, которое снова вынудит их воздержаться. Или проверяют плохое предзнаменование гаданием. «Худшее из всех предзнаменований — это найти на обрабатываемом участке мертвое животное любого вида, но особенно — одного из тех, которые доставляют предзнаменования. Такое предзнаменование вводит смертельный яд в весь урожай, и в течение года кто-то из членов семьи владельца поля умрет. Когда появляется такое страшное предзнаменование, его проверяют, закалывая свинью, и сразу же внимательно рассматривают ее печень. Если предзнаменование подтверждается, следует продать весь выросший на этом поле рис; сама же эта семья должна будет в случае нужды купить для еды другой рис. Другие люди могут есть этот рис, поскольку это предзнаменование касается только тех, против которых оно непосредственно направлено»<sup>2</sup>.

Эта последняя особенность объясняется тем, что отношение причинности, входящее в постижение предзнаменования, чувствуется в связи его членов, но в то же время оно не представляется в своей всеобщности. Это лишь одна из столь различных форм, в которых проявляется малоконцептуальный характер коллективных представлений первобытных людей. Он обнаруживается во многих низших обществах. Так, в Верхнем Конго «гиппопотам, подплывший к деревне, может стать предзнаменованием войны для одной семьи и ничего не значить для другой; разлив реки может стать признаком голода и несчастья для данной семьи и не коснуться другой; плывущее вниз по реке толстое дерево может быть для одной деревни предвестником многих болезней и смертей, тогда как другая не обращает на него никакого внимания»<sup>3</sup>.

«Есть и другой способ, — добавляет Перхэм, — избежать последствий менее грозных, чем предшествующее, предзнаменований. (Употребляемые Перхэмом выражения ясно свидетельствуют о том, что предзнаменования — это причины и что речь идет об их следствиях.) Есть люди, которые в силу особого магического влияния или благодаря милости птиц-духов обладают, как считается, оккультной силой, заключенной у них либо в сердце, либо в теле, и эта сила способна одолеть плохие предзнаменования (*penabar burong*). Съев даже чуточку того, что выросло на поле, эти люди способны отвести плохое предзнаменование. Одному из них приносят что-нибудь выросшее на

поле, то, что можно съесть, например, зернышко кукурузы, горчичное семя, несколько огуречных побегов. За небольшую плату он ест их сырыми. Действуя так, он поглощает плохое предзнаменование, которое в его теле становится безвредным. Таким образом он освобождает других от давившего на них *petali*, или табу». Эта операция проливает яркий свет на природу предзнаменований. Если бы оно было просто объявлением о несчастье, посланном высшей силой, то разве для того, чтобы его отвлечь, не обратились бы сначала к этой силе, попытавшись задобрить ее, или же к ее представителям, если они известны? Даяк же об этом не думает. Он противопоставляет одной мистической силе другую, более могущественную, мистическую силу. Предзнаменование не отведено: оно побеждено и уничтожено.

Однако чаще всего используемый способ, когда это позволяют обстоятельства, состоит в том, что дурному предзнаменованию не дают возможности проявиться. К примеру, чтобы не услышать предвещающего беду птичьего крика, поднимают такой оглушительный шум, что крик птицы, раздастся он или нет, никем не будет услышан.

«В то время, когда устанавливают столбы и сооружают каркас дома, туземцы бьют в гонги и устраивают оглушительный шум, чтобы не слышать никакой птицы»<sup>4</sup>. Разумеется, так поступают тогда, когда получены благоприятные предзнаменования, без которых к строительству дома приступить не рискнут. «Как только мы все сели, гонги стали греметь вдвое или втрое сильнее, чтобы заглушить на время свершения обрядов любые звуки неблагоприятных предзнаменований»<sup>5</sup>. Уже Спенсер Сент-Джон был свидетелем подобной практики. «Услышать крик оленя — это всегда дурное предзнаменование, и чтобы помешать этому крику достичь ушей во время свадебной процессии, бьют в гонги и барабаны. Если это плохое предзнаменование будет услышано туземцами, отправляющимися на свои поля, они вернутся к себе и в течение дня воздержатся от всякой работы»<sup>6</sup>.

Перхэм усматривает в такого рода действиях противоречие. Если даяки, говорит он, верят, будто дурное предзнаменование оказывает пагубное воздействие на происходящую церемонию, то как же это воздействие устраняется, если они просто мешают дурному предзнаменованию быть замеченным? Ведь шум их гонгов и барабанов не может сделать так, чтобы олень не заревел, а *исит* не крикнула с плохой стороны и т.п. Отказ воспринять факт не мешает ему произойти на деле. Хотя и невоспринятый, он не становится от этого менее реальным и не менее реально приводит к своим привычным следствиям. Но прежде всего, скажем, что противоречие, как правило, ничуть

не пугает первобытный менталитет. Мы знаем, что под влиянием сколько-нибудь сильного чувства он весьма легко к нему приравнивается, а в тех обстоятельствах, которые мы рассматриваем, избежать дурного предзнаменования имеет для даяков первостепенное значение. Они страстно желают, чтобы оно не появилось.

Во-вторых, дурное предзнаменование опасно не как глашатай, а как причина, как сила или, по крайней мере, как проводник какой-либо силы. Впрочем, в силу закона сопричастности, первобытные люди нечетко отличают силу от ее проводника. Следовательно, если им удастся помешать проводнику доставить вредоносную силу по ее назначению, если они остановят его по пути, то тем самым они обезвреживают ее и предупреждают ее следствие. Она нейтрализована, как это случилось с ней сразу же, как только наделенный особой магической силой человек съел зернышко риса, выросшее на поле, которое оказалось под угрозой дурного предзнаменования. Такое поведение, следовательно, не есть непоследовательность или детское недомыслие; оно — эффективное отражение удара. Римляне также не чурались применять его, к большому возмущению историков, изучавших гадания<sup>7</sup>.

Любые ухищрения годятся для того, чтобы отвратить дурные предзнаменования. Например, «если сокол оказывается с плохой стороны и то время, как люди гребут и уже находятся в нескольких днях пути от своего дома и поблизости от другой деревни, то они немедленно описывают полукруг, пристают к берегу и разводят огонь (благодарственный). Изменяя направление движения лодки, они оставляют сокола справа. Успокоив таким образом свой разум, они вновь пускаются в путь, как раньше»<sup>8</sup>. Такое поведение выглядит ребяческим и абсурдным, если сокол — это всего только доставщик плохой новости, если он просто объявляет о том, что должно произойти. Придуманый даяками «трюк» в таком случае ничего не изменит. Но если сокол — это проводник мистической силы, доброй или злой в зависимости от того участка пространства, откуда она исходит, тогда вовсе не бессмысленно изменить, если возможно, это направление и прервать его из пагубного в благоприятное. В отношении мистических сил эта операция аналогична той, которую совершает машинист, пускающий в обратную сторону пар, чтобы ехать в направлении, противоположном тому, в котором он двигался ранее. Благодарность соколу свидетельствует о серьезности и искренности даяков, прервавших свое плавание для того, чтобы зажечь благодарственный костер; шутить со священной птицей они бы не осмелились.

Если во что бы то ни стало требуется избежать проявления дурного предзнаменования, то уж постараются отыскать безошибочный способ. Так, «дурное предзнаменование в день начала полевых работ считается особенно плохим: если при выходе из дома утром этого дня будет встречено одно из таких предзнаменований, то рис не смогут выращивать в течение целого года. Можно посадить только бананы, кукурузу и т.д. Чтобы избежать этого, на поле в первый раз отправляются ночью»<sup>9</sup>.

Что же, и здесь тоже мы видим невинную хитрость, способную лишь вызвать улыбку? Конечно нет, полагают туземцы. Напротив, это очень серьезная уловка, способная безусловно парализовать дурные влияния, которые на весь год могли бы запретить им выращивать рис. Это, так сказать, способ вывести грозного врага из такого состояния, когда он может нанести вред.

Больше того, когда случается и длится что-либо неприятное, то к птицам-предзнаменователям обращаются с мольбами положить этому конец. На них пытаются воздействовать разными способами, чтобы сделать их благосклонными. При необходимости им угрожают. «Спустя пять дней, в течение которых шедшие день и ночь проливные дожди лишь усиливали поток вышедшей из берегов реки, туземцы стали выговаривать этим птицам-предзнаменованиям, своим поводырям и покровителям; им поочередно то льстили, то угрожали. Однажды даже предприняли безуспешную попытку их обмануть. Целый отряд высадился на берег и с копьями и парангами в руках сделал в лесу большой крюк, чтобы убедить птиц в том, что лодки не возвращаются домой, а всего лишь отправляются в обычную охотничью экспедицию.

Однажды Тама Булан, сидевший в нашей лодке, показал кулак опустившейся на соседнюю ветку птице и стал упрекать ее в том, что она не прекращает дождь. Заметив, что мы с интересом за ним наблюдаем, он смущенно улыбнулся, подтолкнул меня локтем и сказал, посмеиваясь: белый господин не верит в птиц, не так ли? Он считает Тама Булан сумасшедшим»<sup>10</sup>.

После этого рассказа трудно, видимо, утверждать, что функция птиц сводится просто к объявлению того, что произойдет. Туземцы действуют так, как если бы они были убеждены, что конец наводнения зависит от птиц.

Если такова первоначальная природа предзнаменований, если она в коллективных представлениях первобытных людей является как действующей причиной, так и раскрытием грядущего, то не удиви-

тельно, что почти во всех низших обществах обнаруживается стремление при возможности уничтожить приносящее дурное предзнаменование животное. У каянов Борнео «все змеи вида аман являются плохим предзнаменованием; если каян увидит, например, *батанг лима*, он постарается убить ее. Удалось ему это сделать — значит, нечего больше бояться. Но если он потерпел неудачу — тогда берегись!»<sup>11</sup>

Точно так же в Новой Зеландии «когда путник видит впереди на тропе ящерицу, он знает, что это животное появилось тут не само по себе, а было послано врагом в качестве гибельного предзнаменования (*aitua*), чтобы вызвать его смерть. Естественно, он тут же убивает ящерицу и ищет женщину, чтобы та прошла по дороге, наступив на нее: таким способом устраняется злое предзнаменование»<sup>12</sup>. Характерны употребленные в этом рассказе выражения. Злое предзнаменование послано не только для того, чтобы объявить о смерти заметившего его туземца, но чтобы «вызвать» его смерть. Убивая ящерицу, отражают удар.

На Камчатке Стеллер описывает дело иначе. «Туземцы считают ящериц шпионами и посланниками, отправленными хозяином подземного царства на поиски людей и для того, чтобы возвестить им об их смерти. Поэтому люди обращают внимание на ящериц. Заметив ее, они бросаются на нее с ножом и изрубают на куски, чтобы помешать ей донести на них. Если она ускользнула, они приходят в отчаяние, в любой момент ждут смерти, а так как она действительно наступает иногда вследствие нанесенного их воображению удара или по простому совпадению, то верование это лишний раз находит свое подтверждение»<sup>13</sup>.

Может показаться, что ящерица была здесь простым посланцем. Но в таком случае почему туземец стал бы считать себя спасенным, убив животное? Каким образом уничтожение того, кто прибыл объявить ему о смерти, помешало бы ему умереть? Необходимо, следовательно, объяснить его поступок таким же образом, как и поступок дьяка, бьющего в барабан, чтобы не дать самому себе услышать предвещающую несчастье птицу. Как и птица, ящерица — это не просто поставщик новостей. Она — проводник действующей силы, и, уничтожая этот проводник, останавливают силу. Если ящерица убита, она не может доставить ничего, что затронет ее возможную жертву: отныне жертва ускользнула от мистической силы, инструментом которой была ящерица.

В Верхнем Конго «заунывный крик совы, услышанный в полночь в деревне, — это послание, означающее, что между хижинами прита-



илась смерть, чтобы выбрать жертву. Все, кто слышит сову, со всех ног бросаются в ближний лес; ударами палок и камнями они прогоняют посланца дурного предзнаменования»<sup>14</sup>.

Объяснение этого встречающегося и в других местах факта вытекает из сказанного выше. Сова — это не только посланец. Она сама и причиняет смерть, о которой объявляет ее крик. Прогоняя ее, прогоняют, следовательно, и саму смерть. И наоборот, привлекая сову, люди навлекли бы на себя и несчастье. Тот, кто совершил бы такого рода преступление, будучи найденным, был бы сурово наказан. «В Южной Африке, — говорит доктор Вангеманн, — есть птица, которую называют медовой. Когда она находит мед и не может сама до него добраться, она начинает кричать и звать до тех пор, пока на нее не обратят внимание... Если эта птица проникает в хижину, то кафры рассматривают это как большое несчастье для ее хозяина. Однажды медовая птица влетела прямо в дом Умхалы и села на его копьё. Это стало сигналом ужасной тревоги. «Это дело Газелы и его колдовства» — вскричал Умхала и тут же бросил военный клич всем своим людям. Перепуганный Газела укрылся у миссионеров, которым удалось уладить это дело»<sup>15</sup>.

По всей видимости, Умхала поверил в то, что он обречен (*doomed*) Газелой. Последний мог погубить его тысячью способов: «отдать» его слону, льву, крокодилу, навлечь на него смертельную болезнь и т.п. Он выбрал иной инструмент: послал к Умхале птицу дурного предзнаменования, она влетела в его дом и уселась на его копьё. Умхала почувствовал, что пропал. Таким образом, в данном случае дурное предзнаменование, то есть медовая птица, обладает такою же мистической силой, какой обладали бы крокодил или лев, если бы жертва была им «отдана».

## II

Почти во всех низших обществах был отмечен особый вид предзнаменований, очень тревожащих первобытных людей и заставляющих их самыми энергичными способами сопротивляться несчастью, угрозу которого они чувствуют при их появлении. Речь идет о некоторых фактах, не укладывающихся в обычный порядок вещей, а также о более или менее уродливых существах, таких как *monstra* и *portenta* у римлян. Обычно для их обозначения существует специальное слово. Например, в германской Восточной Африке «*wuhenu*» обозначает само по себе нечто странное, необычное, причудливое: так называют пред-

наименование, когда духи, желая совершить определенное действие или убить человека, посылают посланцев объявить об этом»<sup>16</sup>. Что делать, когда появляется такого рода предзнаменование? Повсеместно применяемый способ заключается в том, что предзнаменование, если могут, немедленно устраняют. Чтобы гарантировать себя от объявленного монстром несчастья, его заставляют исчезнуть. Бессмысленный и ребяческий способ, если считать, что монстр всего лишь объявляет о несчастье.

«У вашамбаа убивают ребенка, если он при рождении появляется ногами вперед»<sup>17</sup>. «Замечают, что коза поедает собственные экскременты; причина этого необычайного явления — колдовство (*utschai*). Животное следует принести в жертву. Точно так же поступают, когда коза мечет впервые и приносит близнецов. За этим стоит колдовство; мать и козлята должны быть убиты». — «Если собака поедает собственные экскременты, то ее убивают, потому что она стала жертвой колдовства»<sup>18</sup>.

Хобли очень подробно описал, как поступают во многих аналогичных обстоятельствах кикуюю Восточной Африки. Я приведу лишь несколько примеров. «Если пасущаяся корова обвивает свой хвост вокруг дерева, она — *thahu*: ее следует немедленно убить. Ее приносит в жертву хозяин; старики получают спинную часть, а молодые воины — шею.

Есть белая птица, которую называют *nyangi*; если увидят, что она села на корову, и эту корову не убили, то хозяин станет *thahu* и умрет. Надо немедленно убить корову и раздать ее мясо людям за пределами деревни... Следует также очистить стадо... Если рог коровы отламывается и остается в руках человека, это животное *thahu* и его приносят в жертву... Если бык или вол покидает пасущееся стадо, возвращается один и остается за деревней, роя ногами кучу мусора, в этом усматривают, что он *thahu*, и хозяин немедленно убивает его... Если мечет коза и сначала появляется голова козленка, а тело выходит не сразу, говорит, что коза — *thahu*, и хозяин убивает ее... Если в результате первой беременности женщина приносит близнецов, они — *thahu*, и какая-нибудь старуха в деревне, чаще всего повивальная бабка, набивает им рот травой до тех пор, пока они не задохнутся, и бросает их в лесу... Если корова или коза в первый свой помет приносит близнецов, ее также убивают, и т.д.»<sup>19</sup>

Животное, являющееся *thahu* вследствие необычных обстоятельств своего рождения или становящееся *thahu*, совершив какое-либо непривычное, необычайное, а следовательно, подозрительное

действие, ребенок, появляющийся на свет в непривычном положении, наконец, рождение близнецов — все это не только дурные предзнаменования, объявляющие о грядущем несчастье. В представлении этих банту Восточной Африки, существа *thahu* — это опасность для их хозяина, для семьи, для всей деревни вместе взятой. Своим состоянием или поведением они обнаруживают наличие в себе зловредного начала, мистической силы, чье действие станет смертельным, если им не положить конец путем уничтожения. «Если плод во время родов появляется не нормальным образом, если рождаются близнецы — это большое несчастье. Когда это несчастье все же случается, воцаряется подлинный ужас, все спасаются бегством, поскольку боятся, что от одного лишь вида роженицы тело начнет распухать и тогда придется умереть»<sup>20</sup>.

Та же практика, основанная на тех же верованиях, существует в восточной английской Африке. «Ребенка, появившегося на свет ногами вперед, душат. Объяснение, которое этому дают туземцы, следующее: если бы ребенка оставили в живых, то все их посевы погибли бы от засухи, скот бы их пал и на них обрушилось бы множество иных несчастий»<sup>21</sup>.

У вавенга «если домашняя птица снесет яйцо ночью, ее зарежут и съедят: в противном случае, как считается, в хижине один из детей заболет»<sup>22</sup>.

На одном из островов озера Виктория Ньянза «близнецов сразу же после рождения помещают в глиняный сосуд и оставляют в долине... Те дети, у которых вначале появляются верхние зубы, должны быть умерщвлены сразу же, как только этот факт станет известен всем, потому что верят, будто в противном случае они станут несчастливым всей деревни... Впрочем, ни стариков, ни немощных, ни сумасшедших, ни даже преступников не изгоняют и не убивают»<sup>23</sup>.

В Южной Африке готтентоты «если куры принимают кричать по-петушину, хватают и убивают их либо преследуют, пока те не упадут замертво. Если этого не сделать, то их хозяин неминуемо умрет»<sup>24</sup>. «Если коза, — пишет миссионер Маккензи, — вскарабкается на крышу дома, ее тотчас же убивают ударом копья. Она «погрешила», она сделала то, что козе делать несвойственно. Если бы ее не убили, она заколдовала бы своего хозяина. Так же плохо, если корова бьет ночью хвостом. Это в высшей степени серьезное дело. Это преступление имеет особое название. Говорят, что эта корова совершила поступок *киба*; это означает, что она больше не корова, как другие. Она околдована и ждет лишь случая, чтобы навлечь болезнь или

смерть на своего хозяина или на его родичей. Богатый человек не поколеблется немедленно убить такое животное ударом копья. Человек победнее утром следующего дня приведет ее к миссионеру или торговцу и предложит продать ее»<sup>25</sup>. Ясно, что здесь и речи нет о предсказании или простом объявлении несчастья. Пожертвованное животное совершило необычный, можно сказать, почти преступный акт, и, совершая его, оно обнаружило наличие в себе зловредного начала, которое за неимением лучшего термина мы называем колдовством (*witchcraft, Zauber*). Чтобы избежать пагубного влияния этого начала, животное полагается убить. В противном же случае над людьми нависнут самые страшные опасности.

Жюно с присущими ему глубиной и ясностью объяснил поведение и подобных обстоятельствах ба-ронга и их соседей. «Одновременное появление на свет двух или трех детей считается у ба-ронга большим несчастьем, как бы грязным пятном, и по этому поводу они совершают совершенно особенные обряды... Правда, связанные с близнецами обычаи варьируют от одного клана к другому. Если в одних племенах их предают смерти, то в других их появление рассматривается как счастье... Однако всегда есть связь между рождением близнецов и дождем»<sup>26</sup>.

В более поздней работе Жюно пишет: «Аномальные дети, такие как близнецы, дети, умершие до совершения обряда *bohauri*, а в некоторых кланах, кроме того, и дети, у которых сначала прорезываются верхние зубы, обладают зловредным свойством. Они являются несчастьем для всей страны, так как находятся в связи с таинственной силой Неба и вследствие этого мешают идти дождям. Сильное средство против такого зла, единственный способ свести на нет их влияние — это закопать таких детей в сыром месте. Если же этого не сделали, то надо, чтобы вождь распорядился выкопать эти маленькие трупики и закопать их вблизи реки...»<sup>27</sup>

Возможно, что самый пагубный признак проявляется в момент прорезывания зубов. Это не преминул отметить Ливингстон. «Если у ребенка верхние резцы прорезываются раньше нижних, его убивают, потому что он приносит несчастье. Это очень распространенное суеверие. Когда в 1859 году я находился среди макололо, одна из жен Скекету запретила убивать ребенка одной из ее служанок по этой причине. Однако не многие люди осмеливаются поступать так, как это сделала она, противостоять общественному мнению. В стране казембе ребенка убивают, заметив, что во сне он перевернулся с одного бока на другой. Обо всех детях с такими, как их называют, недо-

статками, говорят, что это «арабские» дети, потому что у арабов нет подобного суеверия, и если есть поблизости араб, ему дарят такого ребенка. В противном случае он навлек бы на семью несчастье (*milando*)»<sup>28</sup>.

«В Ликвангве, королевской могиле, окруженной небольшой деревней, я нашел ребенка, у которого верхние зубы выросли раньше нижних. Отец, стремясь спасти его от ужасной участи, ожидающей таких детей, в течение восьми лет прятал его. Но какой-то враг сообщил об этом Калонге, утверждая при этом, будто ребенок этот стал причиной случившихся в деревне болезней и смертей... Встретив отца, я велел ему привести к нам своего сына как можно скорее. Увы! спустя несколько дней бедный безутешный отец пришел и сообщил, что его мальчика задушили, а потом бросили в озеро»<sup>29</sup>. Другой миссионер сообщает: «*Кинкула* внушает неграм почти такой же страх, как и *кива*, дух мертвого. *Кинкула* называют детей, у которых вначале прорезываются верхние зубы. Это ребенок несчастья. Его неизбежная судьба, если он станет большим, — привести всю семью к гибели. Поэтому от него немедленно и безжалостно освобождаются. Обычно этим делом занимаются старухи... и такое, безусловно, тайно совершается еще и сегодня... В других племенах, например к востоку от озера Ньяса, близнецов боятся и убивают, как *кинкула*»<sup>30</sup>.

Майор Делэз неоднократно наблюдал такие же факты у соседних народов, обитающих в Бельгийском Конго, и его описание согласуется с предыдущими.

«*Килиба* (килиба-китабва), *кинкула* (килемба) называют детей, у которых сначала появляются верхние зубы. Это дети несчастья; часто их убивают, либо бросая в воду, либо выставляя ночью на съедение хищникам. Сама мать, стыдящаяся такого потомства, выполняет эту обязанность. Иногда она поручает это какой-нибудь старухе. Иногда материнская любовь перевешивает, и ребенка сохраняют. Впоследствии он продается как раб. Именно он является причиной всех происходящих в деревне несчастий: у него дурной глаз... Отца *килиба* высмеивают на каждом шагу, его упрекают в том, что он дал жизнь *килиба*»<sup>31</sup>. Совсем неподалеку отсюда, у вахорохоро, «если первыми появляются верхние зубы, то в тот же вечер мать относит своего ребенка на берег реки и там его оставляет. Ночью его утащат пришедшие на водопой хищники. Если бы мать спрятала своего ребенка, он был бы изгнан не только из деревни, но и вообще из страны и смог бы жить лишь там, где история его рождения (*sic*) неизвестна. Как и у вабемба, этот отверженный зовется *килиба*. Суеверие приписывает

*килиба* все происходящие в деревне несчастья. Туземцы говорят, что всякий раз, как *килиба* теряет зуб, умирает один из его близких родственников. Отец *килиба* подвергается резким упрекам со стороны членов своей семьи, оскорбляющим его за то, что он ввел в родственнический коллектив *килиба*»<sup>32</sup>.

Наконец, у варега ребенок уже не приносится в жертву, но окружающие относятся к нему как к парии. «Когда первыми появляются верхние зубы, мать в ужасе сообщает об этом мужу. Тот созывает всех, чтобы засвидетельствовать этот факт. Для деревни это несчастье; ребенка называют *дино*. Для отверженного немедленно строят изолированный дом: жить вместе с другими он больше не может. Так он проживет всю свою жизнь. Еда для него готовится отдельно, никто не может есть вместе с ним. Став большим, он входит в общество, однако над ним все время смеются и оскорбляют его. Чаще всего такое положение формирует его характер, он становится мрачным и непопулярным. Женщина, согласившаяся жить вместе с ним, разделит ту же участь. *Дино* не может дотрагиваться до приготовленных к посеву зерен, иначе не будет урожая. Точно так же он не может есть бананов с плодоносящей плантации, иначе сгниют все фрукты. Корооче говоря, у него дурной глаз»<sup>33</sup>.

### III

Сближение аномального ребенка и дурного глаза показательно. Ребенок, у которого раньше прорезались верхние зубы, тем самым показал, что он является, подобно *jettatore*, носителем вредоносного начала, действие которого почувствуют на себе окружающие. Чтобы обезопасить себя от него, его уничтожают или в некоторых племенах довольствуются тем, что отдаляют его или изолируют. Обращение, которому подвергаются эти аномальные или считающиеся таковыми дети, кажется европейцам ужасно жестоким, противоестественным. Однако туземцы этого чувства ужаса не понимают. Для них речь идет о мере общественной безопасности: если не лишить зловредное начало вредоносной способности, то разгуляются болезни, нищета и смерть. Поэтому нечего колебаться. Тем не менее, несчастного ребенка охотнее отдадут арабам, чем убьют: достаточно, чтобы социальная группа не имела с ним никакого контакта.

Случается так, что вначале ничто не выдает наличия в человеке вредоносного начала. Его рождение, прорезывание зубов и т.п. были обычными, и подлинная его природа обнаруживается только с течением

нием времени. «У китуи, — пишет Хобли, — встречаются лица, нечистые от рождения и переносчики несчастья. Если один из таких людей, например, пересчитывает животных или людей, он самим этим действием навлекает злой рок на этих людей и скот: болезнь и смерть нагрянут непременно. Китуи говорят, что у них нет оснований подозревать кого-то заранее, однако если случается болезнь, причины которой до конца не раскрыты, то им приходится сделать кого-нибудь козлом отпущения. Обвиняемого приводят и велют ему плюнуть на больного человека или животное: считают, что его слюна прогонит колдовство»<sup>34</sup>.

Из этого описания довольно трудно понять, о чем идет речь: об аномалии, *jettatore* или о колдуне. С одной стороны, вредоносное начало рассматривается как врожденное: эта особенность встречается и у других «носителей несчастья», а также и у аномальных детей, «нечистых», пользуясь замечательным определением Хобли. С другой стороны, в последнем случае аномалия не является видимой, ее ничто не выдает. Она, так сказать, остается в скрытом виде до тех пор, пока наносящее удар за ударом вокруг этого человека несчастье не заставляет подозревать, что он носит в себе его причину: именно в этом обнаруживается *jettatore*.

Наконец, когда от этих людей требуют, чтобы они плюнули на больного, в надежде, что он потом выздоровеет, то следуют широко употребляемому в низших обществах методу с целью спасти жертву колдовства, если еще есть время. Когда обнаруживают колдуна и вынуждают его признаться, его приводят к тому, кого он заколдовал, и заставляют его разрушить то, что он сделал. Итак, переход от аномального ребенка к колдуну, так же как и от животного *thahu* к колдуну, неощутим.

Эти действия хорошо объясняют то, что представляют собой *monstra* и что такое колдовство. Чтобы понять глубинное тождество, которое коллективные представления мгновенно устанавливают между аномалией и колдовством, нам следует существенно пересмотреть наше собственное представление о том и другом. Давайте же согласимся с этим положением; оно нам очень поможет для понимания ордалии<sup>35</sup>.

Сходные факты были отмечены и в Западной Африке у негров, не являющихся банту. Так, на Верхнем Нигере «поющий в неурочный час, ночью, петух вводит в семью смерть, если только его немедленно не убить»<sup>36</sup>. «Если случается, — пишет Леонард, — что ребенок при родах появляется ногами вперед, этот факт обозначается словом *мкло-ро-око* (плохие ноги), ребенка считают похожим на близнецов, а не-

счастливая мать подвергается такому же обращению, как в этом последнем случае»<sup>37</sup>.

В Того «если у ребенка верхние резцы прорезаются раньше нижних, он — бусу, а это означает, что, став взрослым, он будет совершать самые разные вызывающие беспокойство поступки (*hexen* — пишет Вольф, что означает «заколдовать»). Именно поэтому таких детей продавали или даже топили. Так же относились и к детям, появившимся на свет с зубами во рту»<sup>38</sup>. Здесь видно определенное уподобление таких детей колдунам. Их аномалия вскрывает их будущую предоносность, которая в них заключена уже с этого момента. В Дагомее считались достаточными очищения. «Церемонии, аналогичные тем, которые совершают в отношении близнецов, имеют место и в отношении *агосу*, то есть детей, появившихся на свет ногами вперед, а также в отношении *уенсу*, детей, появившихся головой вперед, но с обращенным к небу лицом»<sup>39</sup>.

У ашанти подозрительным ребенком считался тот, у которого был порок в строении руки: «...если ребенок счастливо родился, то это значило, что у него не было на мизинце нароста, который считался бы шестым пальцем и обрек бы его на смерть»<sup>40</sup>. На Мадагаскаре «в этот самый момент, в январе 1907 года, люди шептались друг другу на ухо, что неподалеку от леса Анкерамадиника родился монстр, полубык-полурбенок, что, следовательно, надо ожидать всякого рода бедствий и нечего больше утруждать себя работой и прилагать усилия к чему-либо.

Также в прошлом году у бара на юге заживо закопали детей, родившихся в четверг»<sup>41</sup>.

Все эти факты свидетельствуют о распространенном не только в Африке, но и во всем мире обычае избавляться от детей, обнаруживающих некоторые аномалии. Он продолжает существовать даже в высокоразвитых обществах. Обычно говорят, что в этих обществах стремятся немедленно устранить тех индивидов, которые не обещают стать здоровыми и сильными, как другие, и которые не смогут сами иметь детей, способных защищать поселение. В историческую эпоху такое объяснение давали в Лакедемонии и принимали спартанцы. Но, безусловно, не этого рода мотивы положили начало такому обычаю. Повсюду, где наблюдается принесение в жертву малолетних или новорожденных, оно объясняется не физическим изъяном, который не позволит им стать крепкими взрослыми. Оно совершается чаще всего из-за изъяна мистического, превращающего ребенка в опасность для социальной группы. Ведь ребенок, которого душат или выставляют



на съедение хищникам за то, что родился ногами вперед, или за то, что его верхние резцы прорезались раньше нижних, может быть отлично сложен, здоров и крепок. Он вполне мог бы вырасти крепким и сильным членом социальной группы, однако все это не спасает его от немедленной смерти, в то время как другие дети, более хилые, но свободные от подозрительных аномалий, избегают этой участи и продолжают плохо ли, хорошо ли, но жить. Если среди взрослых членов какого-либо низшего общества мало или вовсе нет индивидов с физическими изъянами (а такое бывает не всегда), то из этого не следует делать вывод, что от таких избавились при рождении. В этих обществах высока детская смертность. Она должна в первую очередь уносить наиболее слабых и наименее способных противостоять неудовлетворительной гигиене и болезням. Но в этих обществах из-за аномалий умышленно устраняют только тех детей, которые считаются опасными по мистическим причинам. И возможно, если бы мы точно знали, какие дети приговаривались лакедемонянами к смерти при рождении, мы увидели бы, что и в греческом городе выбор осуществлялся на основе этого же принципа.

Встречающиеся у людей и животных аномалии, *monstra* и *portenta*, должны быть сближены, с одной стороны, с необычными и выдающимися фактами, а с другой — с предзнаменованиями. Как и последние, они не только объявляют будущее, грядущее событие, но они его определяют или, говоря точнее, они совершают его. Существует непосредственная связь между появлением аномального ребенка и несчастьями, причиной которых он станет позже, если его оставят жить. Неважно, что эти несчастья должны случиться лишь в более или менее отдаленном будущем: нам уже известно, что для прелогического сознания будущее несчастье ощущается в одно и то же время и как будущее, и как уже присутствующее в той пред-связи, которая связывает его с появлением аномального ребенка. И так же, как птица-предзнаменование совершает путем мистических действий благодеяния, которых ожидают от ее благоприятного крика или полета, точно так же поющий в неурочный час петух или родившийся с зубами во рту ребенок — это в полном смысле слова «носители несчастья». Его аномалия обнаруживает скрывающееся в нем зловерное начало. Его «нарушение» выдало наличие этого начала, а оно — постоянная угроза для его родственников и всей социальной группы.

## ГЛАВА VI

---

### ГАДАТЕЛЬНАЯ ПРАКТИКА

Среди непосредственных данных своего опыта первобытные люди придают особое значение тем, которые поступают из невидимого мира и дают им знать о расположении и настроении населяющих этот мир мистических сил. Процветание социальной группы, здоровье и жизнь каждого ее члена ежесекундно зависят от действующих на них хороших или дурных влияний. Они не могут надеяться благополучно завершить любое свое начинание, если не уверены в том, что какая-то из этих мистических сил решительно не воспротивится. Отсюда вытекает настоятельная необходимость знать, что эти силы — на их стороне, и что они, люди, преуспеют в своей деятельности.

Как же убедиться в этом? Без сомнения, проявления невидимых сил часты, и первобытный человек склонен видеть их повсюду. Многие привычные и почти все необычные факты имеют для него ценность откровения, и у него есть совершенно готовая их интерпретация. Тем не менее, сновидения, предзнаменования и другие указания того же рода могут отсутствовать именно тогда, когда они бывают наиболее необходимыми: например, когда нужно принять важное решение или сделать трудный выбор. Как выйти из затруднения? Методично подсчитать шансы, попытаться путем размышления предвидеть, что произойдет, и уже в зависимости от этого склониться к тому или иному решению? Такого рода операции первобытный менталитет отнюдь не совершает, он и не помышляет о них. Если бы мысль об этом и возникла, то этот менталитет не дал бы себе труда заняться ею, он бы счел ее бесполезной. Для него событие зависит от мистических сил, а следовательно, он примет решение в зависимости от их расположения. Если оно благоприятно — станут действовать. Если силы настроены против, то надо будет воздержаться и, если возможно, подождать, пытаясь в это время смягчить их либо привлечь на свою сторону. Первым делом, следовательно, надо знать, как

поступить. Если откровения не совершаются спонтанно, сами по себе, то их надо вызвать.

Под давлением столь настоящей заинтересованности первобытный менталитет оказывается изобретательным и плодотворным. Термином гадание, взятом в его наиболее широком смысле, можно обозначить совокупность прямых и косвенных способов, которые он применяет для обнаружения того, что для него является столь важным. Сначала рассмотрим такую форму гадания, которая заключается в вопросах, задаваемых непосредственно силам невидимого мира.

## I

Самый простой и легкий способ общения живого человека с мертвыми, а также, как правило, с мистическими силами — это сновидения. Когда он спит, его состояние очень похоже на состояние умерших. Барьер, отделяющий его от них в состоянии бодрствования, тут же устраняется. Он видит их, слышит, разговаривает с ними, обращает к ним свои просьбы и принимает в ответ их. Однако сны не снятся в назначенном месте, кроме того, они не снятся всякий раз, как в них возникает нужда. Следовательно, первобытный человек пытается вызвать сновидение, и это ему удается.

Чем большую важность какое-либо общество приписывает сновидениям, тем чаще в этом обществе прибегают к такому способу гадания. У индейцев Новой Франции, которые, по выражению одного священника-иезуита, «сделали сновидение своим божеством», он использовался постоянно. Воздержание от пищи представляло собой обычный способ моления с целью вызвать желанное сновидение. «Они постятся в их (своих богов) честь, чтобы узнать, чем кончится какое-либо дело. Я с состраданием смотрел на некоторых из них, которые, вынашивая некие военные или охотничьи намерения, проводят по восемь дней кряду, почти ничего не беря в рот, да с таким упорством, что будут утверждать, будто видели во сне то, что пожелали: либо стадо лосей, либо обращенную в бегство банду ирокезов, либо что-нибудь похожее. Для пустого мозга, вконец истощенного голодом и весь день не думающего ни о чем другом, это не столь уж трудно»<sup>1</sup>.

Только ли для того, чтобы узнать, преуспеют ли они, постятся индейцы до тех пор, пока не появляется считающееся необходимым сновидение? Мы уже видели то религиозное почтение, с которым они исполняют все, что было им велено в сновидении. С другой стороны,

мы знаем, что для первобытного менталитета предзнаменования не только объявляют о событиях, но и совершают их. Сон — это предзнаменование. Следовательно, то, что гурон с таким упорством старается вызвать перед тем, как отправиться на охоту или на войну, это нечто совершенно иное, нежели простое раскрытие того, что произойдет. Оно обещает, гарантирует успех или победу. Если гурону не удастся увидеть во сне стало лосей, это значит, что, несмотря на пост, мистическая суть животных остается ему враждебной. А раз так, то к чему охотиться? Он их не встретит. Они останутся невидимыми, а если и позволят увидеть себя, то не дадут до себя добраться. Напротив, если они явятся индейцу во сне, то такой сон гарантирует, что мистическая суть животных смягчилась и что охота будет удачной. Став сильным от такого согласия, индеец устраивает засаду.

Гадание, которое индейцы осуществляют таким образом в форме вызванного сновидения, одновременно включает в себя и попытку узнать, и усилие обеспечить себе вожделенный успех. В нем можно видеть и молитву, поскольку эти же индейцы полагают, что миссионеры, молясь, преследуют ту же цель, что и сами они, когда вызывают сновидения. Показателен в этом плане следующий рассказ. «В то время, как наш маленький отряд ждал, пока я исполню свой долг, служивший мне проводником дикарь, в нетерпении от того, что я столь долго оставался на коленях в том месте, куда не доносились голоса из хижины, приблизился ко мне и, полагая, что мне явилось какое-то откровение или что я обрел дар пророчества, совершенно серьезно попросил меня предсказать, что должно произойти с нами в течение дня. «Ты разговариваешь с богом, — сказал он мне, — ты указываешь путь солнца, ты — почтенный старец, ты мудр, и, надо полагать, тот, кто сотворил все, услышал твою молитву: скажи же мне, убьем ли мы сегодня много лосей и бобров, чтобы угостить тебя после стольких тягот и лишений, которые ты до сих пор выносил?»

Я был весьма удивлен этой речью... (священник ответил короткой проповедью относительно провидения).

Полностью занятый мыслью о том, что бог будто бы запросто разговаривает со старцами, этот дикарь опечалился, особенно после того, как я сказал ему, что не знаю ни одного места, где мы могли бы повстречать бобров, медведей или лосей, и что в конечном счете надо всецело положиться на божественный промысел. «Значит, я, — сказал он, — буду поважнее старца, потому что мне-то, когда я спал, бог сказал, что еще до полудня мы непременно убьем много лосей и бобров, чтобы устроить себе угощение...»<sup>2</sup>

Таким образом объясняется тот факт, что в надежде добиться желаемого сна голодать заставляют даже детей. «Чтобы избавиться себя от приготовления пищи или чтобы сберечь продовольствие, или чтобы приучить своих детей есть только вечером, они заставляют их голодать, словно собак, говоря им, что им привидится фетиш-осетр, медведь, олень или кто-то другой в этом же роде и он поможет им поразить копьём осетров или убить медведей; если же они пока не в том возрасте, когда ходят на охоту или бьют копьём рыбу, то они (женщины) все равно заставляют их голодать, внушая им небылицу, будто охотникам и рыболовам повезет, если им будет видение. Эти маленькие дети страстно хотят убить какое-нибудь животное или поразить копьём рыбу; таким образом получается, что если испытавшему видение однажды повезет, то все они всецело доверяются сновидению»<sup>3</sup>. Иезуит-священник здесь пишет определенно, что в вызванном сне надо увидеть «осетра-фетиша, медведя и т.д.», то есть то, что я назвал мистической сутью вида, согласие которой необходимо для успешной охоты. Следовательно, речь идет не только о гадании, так, как мы его понимаем, но в то же время и о мольбе, о молитве, особенно если проникнуться идеей молитвы как составной части, как действия, осуществляемого в отношении той силы, которой она адресована<sup>4</sup>.

К этому же способу гадания прибегают перед началом игры. «Встречаются такие, которые голодают по несколько дней, прежде чем играть: накануне все они собираются в хижине и устраивают пир, чтобы узнать, каким окажется результат игры... Того, кому приснилось, что он выиграет, выбирают для распределения еды...»<sup>5</sup> Таким образом, голодают, чтобы вызвать видение о том, что выиграют в игре, и точно так же поступают, чтобы увидеть во сне дичь или врагов: сон такого рода приравнивается к обладанию обеспечивающими удачу чарами. Примерно так же «отряд молодых людей, зачернивших себе лица (а это — военная раскраска), вошел перед вечером в нашу хижину. Они сказали, что пришли переспать ночь в часовне, с тем чтобы им явился бог и сказал им во время сна и обещал отдать им в руки их врагов»<sup>6</sup>. Эти молодые люди желали добиться от Бога священников такого же расположения, которое они только что выпрашивали у осетра-фетиша, медведя, оленя и т.п. Священник не сообщает, предшествовали или нет этому ночному сну в часовне церемонии вызывания желаемых снов, но мы вправе это предполагать, учитывая, что в подобных случаях это является обычной практикой.

Чтобы вызвать сновидение, индейцы чаще всего прибегают к голоданию. «Они (гуроны) полагают, будто голодовка делает их взор удивительно пронизательным и дает им глаза, способные видеть отсутствующие и самые удаленные вещи»<sup>7</sup>. Есть ничего не значащие сны, и на них положиться не рискнут. Зато сновидение, случающееся после голодовки, имеет мистическое значение, оно обязательно правдиво, оно, собственно говоря, есть видение. В этом состоянии индеец «видит» существа и предметы невидимого мира. Он слышит эти существа и беседует с ними. Голодовка сделала его способным воспринимать эти видения. Она обладает очистительным свойством: по выражению Юбера и Мосса, она переносит из области мирского в область священного и даже оказывает воздействие на существа невидимого мира.

Допустим, что речь идет о том, как добиться в вызываемом сне того, что индеец Новой Франции жаждет больше всего на свете: обнаружить то, что станет его духом-покровителем, его индивидуальным тотемом. Вот как, по словам священников, они «создают божество»:

«Когда ребенку исполняется десять или двенадцать лет, отец дает ему наставление и необходимые указания, с тем чтобы найти того, кто станет отныне его Богом. Прежде всего он заставляет его голодать несколько дней, с тем чтобы тому, имея пустую голову, легче было видеть сны, поскольку именно во время сна ему должен открыться этот фантастический Бог. Таким образом, все их умение и вся их работа направлены на то, чтобы увидеть во сне нечто необычайное, которое впоследствии займет место их божества»<sup>8</sup>. Основная задача сновидения — дать возможность увидеть, что такая-то мистическая сила согласилась стать индивидуальным тотемом молодого индейца; сновидение также должно открыть, что осетр-тотем желает, чтобы лоси позволили настичь себя на охоте. Следовательно, это не только гадательное действие; оно не должно отделяться от предшествующих ему обрядов и церемоний, назначение которых — обеспечить сновидению правдивость и силу.

Еще и сегодня у индейцев Северной Америки, сохранивших свои традиции в довольно чистом виде, встречаются факты, аналогичные тем, о которых сообщали отцы-иезуиты в XVIII столетии. Вот один из них, отмеченный среди хидатса. «Моему отцу было около тридцати лет, когда однажды все мужчины из пяти деревень отправились на бизонью охоту. Во время охоты молодые люди убили медведя, когти которого вы здесь видите. Тогда мой отец сказал, что, возможно, он сейчас найдет своего Бога. Итак, он попросил других снять с медведя

шкуру, не попортив лапы и череп. Затем он снял с себя одежду. Потом он проткнул ножом морду медведя и продел сквозь отверстие веревку. Наконец, он попросил одного человека проткнуть в двух местах спину медведя, просунул туда палку и привязал к ней веревку таким образом, чтобы можно было тащить на себе медвежью голову и шкуру... До вечера в уединенном месте мой отец таскал на себе шкуру, а вечером возвратился в лагерь. Что-то оказывало сопротивление, как если бы медвежья шкура была взята против желания. Одновременно отец услышал шум, похожий на тот, который издает живой медведь: ш-ш-ш. Он оглянулся и увидел, что медвежья шкура оказалась на вытянутых лапах, словно медведь был живой. Тогда он пришел в лагерь, и другие люди сняли с него медвежью шкуру... В эту ночь ему приснилось, будто медведь учил его лечить больных. Для этого ему надо было лишь петь священную песню, которой научил его медведь, взять кусок бизоньей шкуры и держать его, повернув в сторону больного; тогда тот выздоровеет»<sup>9</sup>.

Испытания, которые добровольно налагает на себя индеец-хидатса, таская шкуру, занимают здесь место голодовки. Они обладают магической действенностью. Похожие факты были недавно описаны и среди черноногих. «Когда индеец желал узнать будущее течение своей жизни либо приобрести полезные для племени знания (вроде тех, которым научил индейца-хидатса медведь), он в одиночестве отправлялся на равнину или в укромное место в Скалистых горах; там он постился и молился иногда в течение нескольких дней подряд, чтобы добиться сновидения или видения. Если он был достоин этого, то через посредство какого-либо животного или сверхъестественного существа к нему приходило послание от Солнца, сжалившегося из-за его голодовки и истощения. Откровение и в то же время наделение силой (магической) приходило к нему, как правило, во сне через посредничество одного из наиболее могущественных животных (бизона, бобра, волка или серого медведя) или персонифицированных сил природы, как, например, Главы грома, Владыки ветра и т.п.»<sup>10</sup>

Отцы-иезуиты точно подметили, что открывающиеся индейцам в сновидениях животные не рассматриваются ими как идентичные тем, которых они встречают во время охоты. Они принадлежат невидимому миру и наделены мистическими силами. Это видно из тех споров, которые возникали между святыми отцами и знахарями. «Решение, которое принял отец Мерме, состояло в том, чтобы в их присутствии повергнуть в замешательство одного из этих шарлатанов, почитавшего быка в качестве своего главного тотема (духа-покровителя). После

того как он незаметно подвел его к признанию того, что знахарь почитал вовсе не быка, а находящийся под землей фетиш быка, одушевляющий всех быков и спасающий больных, он (отец) спросил у него, не одушевлены ли точно так же и другие животные, например медведи, которым поклоняются его товарищи, находящимся под землей фетишем. — Без сомнения, — ответил шарлатан. — Но если это так, — возразил миссионер, — то и у людей должен быть одушевляющий их фетиш. — Это чистейшая правда, — сказал шарлатан»<sup>11</sup>.

Во многих других обществах прибегают к вызываемым снам, чтобы войти в сношения с духами-покровителями, аналогичными североамериканским. Таковыми являются, к примеру, *ньяронги* (*spirits-helpers*), описанные Хоузом и Мак-Даугэллом у ибанов Борнео. «Возможно, лишь один человек из ста оказывается достаточно счастливым, чтобы иметь своего духа-покровителя, хотя этого страстно желают многие из них. Многие молодые люди отправляются спать на могилу какого-нибудь значительного лица либо в дикое и пустынное место и живут несколько дней почти в полном голоде, надеясь, что дух-покровитель явится им в сновидениях»<sup>12</sup>.

Те же туземцы на Борнео верят, что наиболее верные лекарства обнаруживают себя в сновидениях. Больше того, как можно заключить из сообщения Перхэма, сновидение уже благодаря приносимому им видению обладает целительной силой. «*Нампок* означает: спать на вершине горы в надежде встретить благожелательных духов невидимого мира... Два-три года назад один даяк из Реджанга, заболев, испробовал для лечения несколько гор и в конце концов пришел в Лингга; там жившие поблизости даяки отвели его на гору того же названия. Он принес жертву, лег спать рядом, увидел *анту* (духа) и вернулся оттуда совершенно исцеленным»<sup>13</sup>.

Наконец, во многих австралийских племенах, в которых туземцы придают сновидениям самое большое значение, вызываемые сны являются в одно и то же время и способом гадания, и просьбами к силам невидимого мира о помощи, и гарантией того, что желаемое, увиденное во сне, сбудется. Именно об этом сообщает Рот, один из лучших наблюдателей, живший среди австралийских туземцев в Северном Квинсленде. «На (реке) Блумфилд Ривер, — сообщает он, — туземцы рассказывают друг другу, что им приснилось, и либо сами это толкуют, либо обсуждают с другими. Как раз в этих местах туземец может захотеть увидеть сон о том, что его враг умрет, и достичь удовлетворительного результата. Чернокожие из Тулли Ривер, засыпая, могут решить, что они увидят сон, будто такой-то враг умер — и он умрет;



если их женам приснится, что в них появился ребенок, они могут произвести его на свет; если совершено преступление, то виновный, как и во многих других дистриктах, может быть обнаружен во сне»<sup>14</sup>. Эта практика становится понятной лишь в том случае, если, как представляют себе туземцы, вызываемое ими сновидение само по себе совершает реальное мистическое действие. Сон вводит их в невидимый мир, а сновидение, которого они добиваются, указывает, что силы этого мира благоприятствуют им и предоставляют им то, что они просят.

Таким образом, во время сна устанавливаются с трудом понимаемые нами сопричастия, примеры которых привел в своем характерном наблюдении Рот. «На Тулли Ривер всякий раз, как мужчина (или женщина)... собирается спать, или утром, когда он встает, он более или менее тихо произносит название животного или растения, либо своего, либо принадлежащего той части группы, куда входит и он сам... Если есть особый, связанный с этим названием звук, крик или зов, он может воспроизвести его. Цель такой практики, которой старики обучают молодых сразу же, как сочтут их достаточно взрослыми, чтобы понять эти вещи, — получить ловкость и счастье на охоте и быть достаточно предупрежденным о любой опасности, которая в противном случае могла бы угрожать ему со стороны этого животного и т.п., чье имя он носит. Если человек, носящий название рыбы, регулярно взывает к ней таким образом, то в тот день, когда он будет страдать от голода, он добудет ее. Если человек не взывает к грому, дождю и т.п. (конечно, в том случае, когда он носит их имя), он потеряет способность их вызывать. Змеи, аллигаторы, если к ним регулярно обращаться таким образом, никогда не нападут на своих омонимов, не предупредив их об этом. Если туземец пренебрегал этим, то получив укус, он может упрекать только самого себя. Если люди взывают не к тем животным или предметам, которые являются их омонимами, это не будет иметь ни хороших, ни дурных последствий... На Прозерпин Ривер перед тем, как лечь спать, туземцы обращаются по имени к тому или иному из животных или растений или предметов, связанных с той частью группы, к которой они принадлежат... Я спросил о причине этого. Мне ответили, что, будучи таким образом названы, они предупреждают спящих туземцев о приближении других животных»<sup>15</sup>.

Итак, есть сновидения, вызываемые как предзнаменования, потерявшие со временем свое первоначальное значение мистических причин и сохранившие лишь значение знака и предсказания. До того как

стали просто просить у спонтанных или вызываемых сновидений открыть будущее, через них старались обеспечить себе защиту сил невидимого мира и успех в предприятиях. В настоящее время за тем вниманием, которое уделяют во многих обществах сновидениям как предзнаменованиям, продолжает жить более или менее сгладившееся воспоминание о том более глубоком мистическом значении, которое им приписывали первоначально.

Сновидение почти повсюду вначале было гидом, за которым всегда следовали, непогрешимым советчиком и часто даже, как в Новой Франции, — повелителем, приказы которого не оспаривались. Что же может быть более естественным, чем попытка заставить говорить этого советчика, посоветоваться с этим хозяином, спросить в трудных обстоятельствах его мнение? Вот типичный пример этого в рассказе миссионера Макдональда. «Вождь прощается. Мы убеждаем его отправить своего сына в школу, а он отвечает нам: «Я посмотрю об этом сон». Он сообщает, что вожди Магололо очень часто руководствуются сновидениями. Мы обмениваемся несколькими замечаниями по этому поводу и, покидая его, делаем подарок, чтобы побудить его увидеть благоприятный сон»<sup>16</sup>.

Но ироническому тону миссионера чувствуется, что он принял слова вождя за неуклюжее оправдание. Поскольку у того не было никакого желания отправлять своего сына в школу при миссии, а прямо заявить «нет» он не осмеливался, то кажется, будто он выпутывается из положения, обещая «увидеть об этом сон». Трудно сказать, присутствует ли в его ответе и в самом деле отчасти желание выиграть время. Однако столь же вероятно, что в этом ответе чисто-сердечно выражен ход мыслей вождя. Если он уступит просьбе миссионеров, если он доверит им своего ребенка, то он отважится на то, чего никогда не делал, он порвет с традицией, он, безусловно, прогневит предков, а кто знает, каковы будут последствия их гнева? Прежде чем решиться на такое, он хочет, следовательно, побеседовать с ними и спросить их мнение; он узнает, согласны ли они или против того, чтобы его сын посещал школу белых.

Есть ли лучший способ, нежели сновидение, чтобы узнать их отношение? Европейец сказал бы: «Я об этом подумаю». Вождь Магололо отвечает: «Я увижу об этом сон». Один размышляет о возможных следствиях своего решения. Другой советуется во сне с предками, которые, хотя и мертвые, составляют все еще часть социальной группы, держат в своих руках ее судьбу и неудовольствие которых нельзя навлечь ни в коем случае.

## II

Сновидения, несмотря на то, что его домогаются и вызывают, может и не быть. В этом случае первобытный человек прибегнет к другим способам общения с силами невидимого мира. Самый простой и самый действенный из них — это прямой вопрос всякий раз, когда это возможно. Этот способ используют по отношению к мертвым, чьи связи с группой живых еще не до конца разорваны, и особенно по отношению к недавно умершим. Последние обычно находятся недалеко. Присутствие тела либо в хижине, либо поблизости, либо в своей еще совсем свежей могиле равнозначно самому присутствию умершего. Следовательно, если живые заинтересованы от него что-нибудь узнать, то они его об этом спросят. Конечно, он больше не разговаривает, однако еще слышит, а способов получить его ответ имеется множество.

Спрашивать могут еще даже до того, как смерть, в нашем понимании, станет окончательной, то есть в тот промежуток времени, когда «душа», обитающая в теле, уже его покинула, но умирающий еще не перестал дышать, а его сердце — биться. Для первобытных людей такой умирающий, как нам известно, уже мертв, и именно этим объясняются столь частые поспешные погребения еще живых бедняг. «Когда больной находится при смерти, собирается вся его семья, и в доме не разрешается разводить огонь из-за опасения напугать *табаран* (духа). Туземцы полагают, что больной является онги (то есть одержим *табараном*), и задают ему вопросы самого разного характера. Голос умирающего передает ответы, однако говорит не он, а *табаран*. Его спрашивают: «Кто ты? Кто заколдовал тебя? Отвечай скорее или тебя сейчас сожгут»<sup>17</sup>. Это наблюдение неясно, однако из него следует, что семья умирающего (который, по ее мнению, уже умер) задает ему вопросы, на которые должен ответить *табаран*. В провинции Виктория в Австралии родственники наблюдают за ногами умирающего: их движения указывают направление, откуда пришло преступление, а также служат проводником туда, где совершится месть<sup>18</sup>. Тем не менее присутствующие в это время обычно заняты исключительно теми обрядами, которые надо совершить в момент смерти. Чаще всего они испытывают сильнейшее чувство страха и ничего так не желают, как поскорее избавиться от присутствия покойника. Поэтому они ни в коем случае не осмеливаются его задерживать. Итак, они воздерживаются задавать ему вопросы. Это будет сделано позже, когда пройдут первые, столь критические часы.

В первобытных обществах, где смерть никогда или почти никогда не является «естественной», семье покойного нужно знать, кто является ответственным за колдовство, жертвой которого он стал. Никто не знает этого лучше и никто этого вернее не откроет, чем сама жертва. Задавая ему вопросы, живые достигают сразу двух целей. Они разоблачают колдуна, чья смертоносная деятельность является постоянной угрозой для социальной группы, и одновременно они показывают только что умершему, что они не забыли свою обязанность отомстить за него. Таким образом, они предохраняют себя от гнева, который покойник обязательно дал бы им почувствовать, если бы осознал, что им пренебрегли.

У нарриньери «в первую ночь после смерти человека его самый близкий родственник спит, положив голову на труп с целью вызвать сновидение о том, кто же тот колдун, который вызвал эту смерть... На следующий день несколько мужчин держат на плечах труп, помещенный в нечто похожее на гроб, называемый *нгаратта*. Затем друзья покойного образуют вокруг них круг и произносят разные имена, чтобы увидеть, производят ли они какое-либо действие на труп. Под конец самый близкий родственник произносит имя человека, которого он видел во сне: тогда, говорят они, труп сообщает тем, кто его держит, некий толчок, которому, как они утверждают, невозможно противостоять, и все они движутся к этому ближайшему родственнику. Этот толчок — знак того, что произнесенное имя принадлежит именно тому, которого искали»<sup>19</sup>.

Те же вопросы, только еще более прямо, задают покойнику на Новой Британии. «В ночь после смерти принято, чтобы близкие покойника собрались около его дома. «Доктор» (*тена агагара*) громким голосом зовет дух умершего и спрашивает у него имя заколдовавшего его человека. Если ответа нет, *тена агагара* произносит имя человека, в отношении которого есть подозрения, а все вокруг внимательно прислушиваются. Если никакого ответа нет, произносится другое имя, и так продолжается до тех пор, пока наконец, в момент, когда названо определенное имя, внутри дома или из раковины, которую держит в руке *тена агагара*, не раздастся звук, похожий на то, как если бы кто-нибудь стучал пальцем по дощечке или по циновке: это и есть ясное доказательство виновности названного»<sup>20</sup>.

Труп во время подготовки к похоронам может и сам по себе указать на виновника смерти. «Человек, зашивающий отверстия тела, чтобы их закрыть, подвергается опасности, если у него нет крепкой бечевки. Если ей случится разорваться, то это приписывают гневу

покойника, который, как считают, дает таким способом знать, что это тот самый человек, который его заколдовал... Если игла недостаточно заточена для того, чтобы легко войти в тело, то самое легкое шевеление трупа под давлением затупившейся иглы интерпретируется как самопроизвольный жест трупа, и считается, что он указывает на то, что тот, кто сейчас зашивает, и есть виновный»<sup>21</sup>.

«Диери получают указание о том месте, в котором живет причинивший смерть тогда, когда труп помещают в яму: о нем говорит направление, в котором труп падает с рук двух мужчин, которые несут его над головой»<sup>22</sup>. В племени вурунджерри «когда нет гадалца, чтобы сказать, кто убил покойного, принято, вырыв могилу, тщательно подмести дно и поискать на очищенной таким образом поверхности маленькое отверстие. Поместив в него тоненькую палочку, по принятому ею наклону узнавали то направление, в котором следовало искать виновного»<sup>23</sup>.

И в этом, и в предшествующем случае воспринятое указание — это, безусловно, ответ умершего на вопрос живых. Живые внимательно ожидают раскрывающий знак: его появление означает, что мертвый говорил. Точно так же обстоит дело и у индейцев, которых наблюдал Даусон. «Когда виновное племя не обнаруживается иным образом, вопрос решают после того, как труп помещен на дерево: внимательно следят за тем, в каком направлении двинется первый червь, упавший с тела и поползший по тщательно подметенной перед ним земле. Когда тело погребено, поверхность могилы подметают так, чтобы она стала совершенно ровной: тогда первый муравей, который проползет по могиле, покажет направление к тому племени, которое причинило смерть»<sup>24</sup>. Кто же этот муравей: сама ли это душа только что умершего или же он просто послан или направляется им? Трудно сказать, и видимо, эта трудность вызвана только непреодолимым затруднением, возникающим всякий раз, когда для выражения коллективных представлений первобытных людей употребляют слово «душа». Впрочем, что касается занимающего нас предмета, то нет необходимости выбирать между этими двумя предположениями. Достаточно того, что в сознании туземцев муравей выполняет ту же обязанность, что и червь. Последний же — и в этом не приходится сомневаться — тесно связан с телом, с которого он падает. Направление, в котором он ползет, отвечает на вопрос, поставленный живыми только что умершему.

Иногда этот ответ ожидают в течение месяцев. «Тело переносят от стоянки к стоянке в течение долгого времени, которое может длиться

месяцами, до тех пор, пока покойник не откроет своему брату или дяде и т.п., кто «приговорил» его (*doomed*) и наслал смерть. Если же он продолжает молчать, его родственники узнают это сами. Для этого они воспользуются веревочкой, сделанной из вырванных у трупа волос. Скручивая эту веревочку и проводя ее вдоль бедра, они громко произносят имена подозреваемых ими людей: имя, произнесенное в тот момент, когда рвется веревочка, и есть имя виновного»<sup>25</sup>. Такой способ эквивалентен вопросам, задаваемым умершему. Известно, что для первобытного мышления волосы и усы, как и слюна, обрезки ногтей, экскременты, остатки пищи и т.п., составляют неотъемлемую часть человека. Веревочка, сделанная из усов покойника, обладает, следовательно, его свойствами, точно так же, как и выползший из трупа червь. В соседнем племени в дистрикте Брисбен разоблачения требуют у костей<sup>26</sup> умершего, а в Мортон Бэй и его окрестностях — у его кожи<sup>27</sup>. На мысе Бедфорд разоблачения добиваются несколькими способами. В определенный момент похорон «брат умершего крепко привязывает труп к чему-то вроде колоды, кладет ее себе на голову и встает. После этого он, увлекаемый духом покойника, принимается бежать так быстро, как только может, и в том самом месте, где жертва была «приговорена», колода падает на землю»<sup>28</sup>.

Племена Западной Австралии изучены меньше, чем те, о которых шла речь, однако и у них отмечены факты, совершенно схожие с только что приведенными. Например, у вачанди «земля на некотором расстоянии от могилы очищена от кустарника, камней, травы и т.п. и тщательно подметена так, чтобы поверхность стала совершенно ровной и гладкой. А потом каждое утро приходят и осматривают ее, чтобы узнать, не проходило ли здесь какое-нибудь живое существо. Они уверены, что со временем обнаружатся следы какого-либо животного. В этом случае, считается, достаточно даже следов маленького насекомого, например скарабея. Направление же, в котором оно двигалось, укажет на местонахождение того племени, к которому принадлежит колдун»<sup>29</sup>.

Согласно епископу Салвадо, «если не находят ни одной семьи или человека, которых обидел покойный, тогда они берут и бросают в воздух горсть пыли или же смотрят на направление дыма, и в зависимости от того, в какую сторону ветер гонит то или другое, они бегут мстить за смерть своего родственника или друга... Точно так же, если во время рытья могилы с какой-то ее стороны случится упасть комку земли, то, значит, с этой-то стороны и пришло *боглия* (колдовство)»<sup>30</sup>. Это последнее наблюдение, вероятно, неполно. Безусловно, не всякая

пыль и не всякий дым дают туземцам желаемые указания. Эта пыль, этот дым должны каким-то образом «принадлежать» покойнику, и именно он, через их посредство, отвечает на заданный вопрос<sup>31</sup>.

В большинстве низших обществ, где существует настоящая необходимость отомстить за смерть человека, мы видели, что для обнаружения виновного семья умершего обращается к нему, как в Австралии, и для получения от него ответа использует схожие или аналогичные способы. Можно было бы привести множество фактов, но я укажу лишь несколько. Одни из них отмечены в соседних с Австралией обществах, а другие — у народов Африки.

В Новом Мекленбурге «когда кто-то умирает и возникает подозрение, что он стал жертвой колдовства, туземцы вызывают дух умершего с тем, чтобы он указал им на убийцу»<sup>32</sup>. Один из применяемых способов таков: «Сквозь плетеную стену в пустой дом умершего просовывают конец бамбукового шеста, к которому прикреплена кость свиньи. Отряд созданных для этой цели мужчин держит шест на руках, не сжимая его. Теперь называют по очереди имена всех туземцев. До тех пор пока не произнесено имя причинившего смерть, бамбуковый шест каждый раз качается вперед и назад. При имени виновного он втягивается внутрь дома, и этот рывок настолько силен, что мужчины не могут удержать бамбук»<sup>33</sup>. Им завладел дух мертвого, и он же дает таким способом желаемое указание.

Туземцы германской Новой Гвинеи не меньше озабочены тем, чтобы удовлетворить покойников, отомстив виновному. «Чтобы обнаружить его, сам дух умершего приходит своим на помощь. Есть множество различных способов. Первый состоит в том, что применяют хитрость, благодаря которой дух покойника открывает своим друзьям имя колдуна... Или же дух показывает своим родственникам путь к деревне колдуна... Или же на могиле на палке подвешивают барабан: им воспользуется умерший, чтобы ночью, стуча в барабан, отправиться в деревню колдуна и обнаружить таким способом его жилище»<sup>34</sup>.

В Западной Африке мертвому иногда задают прямой вопрос. Так, на Гвинейском побережье «несколько мужчин кладут себе на плечи мертвого и в присутствии жреца спрашивают его: «Не умер ли ты в результате такого-то или такого-то несчастья?» Если дело обстоит именно так, то эти мужчины, не знаю, благодаря какой оккультной силе, оказываются принуждены вместе с трупом на плечах наклонить немного голову к тому, кто спрашивает: это означает, что он вроде бы сказал «да»; в ином случае они остаются неподвижны»<sup>35</sup>. В Того «зак-

решают в руке трупа палку, а жрецы дважды пронесут его по всем улицам города. Тот, на кого, как считают, указал труп, подозревается в причинении смерти и должен подвергнуться ордалии ядом»<sup>36</sup>.

Другие племена в Того использовали несколько иной метод. «Они прибегают к «наиболее верному способу», они обращаются к самому покойнику. С этой целью, спустя короткое время после похорон, собираются пять-десять родственников умершего, принадлежащих к одному с ним тотему. Те, которые спрашивают, берут палку длиной примерно метр и располагаются в сторонке. Один из них становится на колени, а на голову ему кладут палку одним концом вперед, другим — назад. Затем он встает. С этого момента он уже не обыкновенный человек: говорят, что он превратился в мертвого. Теперь находящийся среди спрашивающих старик задает этому «мертвому» необходимые вопросы. «Мертвый» отвечает «да», наклоня голову и верхнюю часть туловища вперед, «нет» — наклоня голову назад. Тогда говорят, что он удаляется»<sup>37</sup>. Наконец, в Сьерра Леоне «когда кто-нибудь умирает..., то до того, как тело унесут для погребения, его обычно кладут в нечто вроде гроба, сделанного из кусков дерева, расположенных в виде лестницы с двумя плоскими кусками, под голову и ноги. Этот гроб помещают на головы двух мужчин, а третий, который стоит перед телом и держит в руках один из видов тростника, называемый *каттон*, приступает к своей обязанности и спрашивает умершего о причине его смерти. Сначала он делает один-два шага к трупу, машет над ним тростником и тотчас же отступает. Теперь он задает ему несколько вопросов. Когда труп толкает тех, кто его держит, к человеку с тростником, значит, ответ утвердительный. Когда же он сообщает им как бы вращение на месте, ответ означает «нет»<sup>38</sup>. Таким образом, покойник подвергается обязательному допросу.

### III

В очень многих низших обществах опасаются контактов с мертвыми. Они считаются опасными и, так сказать, заразными: люди боятся, как бы мертвецы не увлекли и других членов социальной группы туда, куда ушли сами. Воздавая им положенное и даже искренне оплакивая, все-таки жаждут их удалить, то есть как можно скорее и полностью разорвать те сопричастности, которые продолжают, по крайней мере в первое время после смерти, существовать между ними и живыми. Исполнение похоронных обрядов обеспечивает полное разложение трупа. Когда оно завершается, покойник оказывается



полностью отделенным от группы живых путем церемонии вторых похорон, существование которых, или по крайней мере следы их, столь часто отмечают. Р.Герц подробно исследовал и описал все относящиеся к этому факты<sup>39</sup>.

Другие первобытные народы, напротив, поддерживают постоянные связи со своими покойниками, даже недавно умершими. Без сомнения, у них встречаются большую часть тех сложных коллективных представлений и ощущений, которые весьма часто были описаны. Однако они полагают, что им нужны их покойники и что они могут обеспечить себе их расположение, потому что и покойники, в свою очередь, не могут обойтись без живых. Таким образом, между живыми и умершими, надлежащим образом устроенными в их новом состоянии, но продолжающими оставаться членами социальной группы, устанавливается обмен добрыми услугами, основанный на принципе *do ut des* («даю, чтобы и ты мне дал»).

Следовательно, в этих обществах живые станут совершать гадание на мертвых, однако оно будет состоять не только в том, чтобы узнать от них то, что невозможно узнать иным способом: у них станут просить и совета, и руководства, и услуг, и помощи. Будут стараться посоветоваться с ними во сне, а если сновидения не будет, то прибегнут к другим способам. «Однажды я присутствовал, — пишет Перхэм — при смерти одного старика; в это время в комнату вошла женщина и попросила его, хотя он был без сознания<sup>40</sup>, принять медное кольцо. Давая его ему, она воскликнула: «Вот, дедушка, возьми это кольцо и вспомни в другом мире, что я очень бедна: пошли мне какой-нибудь амулет, чтобы у меня были урожаи получше...» Один мой знакомый даяк воздвиг на могиле своей матери нечто вроде прекрасного и по виду редко встречающегося памятника. Вскоре после этого он заболел, и некоторые говорили, что из-за этой священной работы. Он отправился спать на могилу матери, убежденный в том, что она придет ему на помощь. Однако ничего не случилось: ни видения, ни голоса, ни лекарства (открытого ему матерью); его ожидание оказалось совершенно обманутым. Он сказал мне: «Я устроил для своей матери прекрасное место упокоения, а теперь, когда я болен и прошу у нее помощи, она не обращает на это никакого внимания. Я считаю, что она очень неблагодарна». Эта вера в обмен добрыми услугами между мертвыми и живыми проявляется также в тех случаях, когда останки умерших с почтением сохраняются живыми. По случаю каждого праздника им приносят дары в виде пищи или чего-нибудь другого и ожидают, что и эти почитаемые мертвецы, в свою

очередь, будут активными благодетелями по отношению к своим потомкам»<sup>41</sup>.

Столь распространенный обычай сохранять и повсюду носить с собой кости и, в частности, череп и нижнюю челюсть недавно умерших, без сомнения, не имеет повсюду одинакового, единого происхождения. В некоторых случаях он удовлетворяет потребность чувствовать реальное присутствие этих отсутствующих членов социальной группы, чтобы иметь возможность попросить у них совета и содействия. Например, на западных островах Торресова пролива «всякий раз, когда туземцы оказывались в затруднительном положении, они брали череп какого-нибудь родственника, наносили на него свежую раскраску, покрывали его приятно пахнущими листьями, а затем разговаривали с ним и просили у него содействия. Ложась спать, они клали череп на циновку рядом с головой, и если им снился сон, то они полагали, будто с ними разговаривает дух их мертвого родственника, советующего им, что им надлежит делать. Принимая во внимание эти верования, ничуть не удивительно, что они любят сохранять черепа своих умерших родственников»<sup>42</sup>.

Некоторые туземцы голландской Новой Гвинеи (Dogeh) сохраняют черепа таким же образом, украшают их и расписывают и называют их *корвар*. Полагают, что в них обитает дух умершего, и «папуас никогда в важной для него ситуации не преминет посоветоваться с душой умершего, находящейся в корваре. Он садится перед черепом, излагает ему свой замысел и просит у него поддержки. Если в течение этого времени появится особый знак, например, если под воздействием внешней причины корвар покачнется, папуас считает это утвердительным ответом и спокойно принимается за воплощение своего замысла. Из этого понятно, что с корварами постоянно советуются даже по поводу самых малозначимых вещей. Например, однажды у одного папуаса распухла рука, и он никак не мог объяснить себе почему. Что может быть более естественным, чем спросить об этом корвар? Тот ответил ему неблагоприятным знаком, который ясно давал понять, что им недовольна душа умершего; туземец никак не мог понять, чем он навлек на себя такое недовольство. Тогда он начал анализировать свое поведение... и вдруг вспомнил, что он позабыл о шлеме своего брата и тотчас же побежал исправлять свою ошибку. Новая консультация с корваром. На этот раз папуас получает благоприятный знак, и он совершенно убежден, что душа покойника больше на него не сердится»<sup>43</sup>.

Переход от таких консультаций к гаданию прост. Череп предка больше не спрашивают, если позволено будет так выразиться, персонально, однако он сохраняет свою мистическую силу, которая делает его инструментом, пригодным для того, что мы называем гаданием. Для того, чтобы его можно было таким образом использовать, нужны некоторые условия. «Череп, украшенный желаемым образом и используемый как полагается, становился очень эффективным гадательным *зого* и прежде всего служил для обнаружения вора, украденной вещи либо человека, который своим колдовством навлек болезнь на другого человека. Однако консультацию могли совершать только *безамб*, или члены клана акулы, которые одновременно являлись и членами общества *Малу*. Все, кто принимал в этом участие, заранее приходили вечером в дом *зого*, и один из людей *зого* брал нужную маску и надевал ее, произнося определенные формулы. Выйдя из дома, этот человек нес перед собой череп, а остальные шли особой походкой, пока не слышали стрекотание кузнечика, называемого *китото*: тогда все бросались в ту сторону, откуда послышался звук. Полагали, что этот *китото* вел людей к дому виновного. Если они сбивались с пути, *китото* поджидал и звал их без устали до тех пор, пока они снова не выходили на верную дорогу. В конце концов он подводил их к дому, который, без всякого сомнения, был домом злодея»<sup>44</sup>.

Успех операции, как видим, зависит от участия в ней черепа, а его использование закреплено за людьми определенного клана, членами определенного союза. Череп — не тот инструмент, которым может манипулировать первый встречный. С другой стороны, присутствие в черепе могущественного покойника, возможно, уже и не является объектом вполне ясного представления, но ощущается оно еще весьма живо.

В более развитых обществах консультация с мертвыми, часто осуществляемая через сновидения, также принимает иные формы, когда обращаются непосредственно к покойнику, которого хотят сделать участником предприятия; при этом его физического присутствия в виде тела или черепа может и не быть. Во время вызывания мертвого ему поднесут дар и будут говорить с ним, словно он сам здесь присутствует. Факты подобного рода встречаются постоянно. Присутствующие при этом посторонние не обращают никакого внимания на происходящее, понимая, что в подобных обстоятельствах они сами воспользуются этим же способом. Вмешательство невидимых существ в их дела кажется им совершенно естественным. В Камеруне «темной

ночью яунде встает со своего ложа: он увидел во сне одного из своих умерших родичей, который сообщил ему что-то важное, а потом снова возвратился в царство предков. Однако язык барабана достигает даже *тотолана*, царства мертвых. Он хватается свой барабан или даже бежит к большому деревенскому барабану и начинает «беседовать» с покойником. Остальные снова спокойно засыпают, услышав, что сообщение не касается живых»<sup>45</sup>.

Итак, предпринимая что-то, каждый считает необходимым сначала убедиться, что влиятельные покойники его социальной группы относятся к этому благожелательно. «Когда у человека возникает намерение отправиться в путь, он идет к главе деревни и сообщает ему об этом. Глава деревни делает подарок духу своего предшественника. Этот подарок — небольшое количество муки, которую он очень осторожно сыплет на изголовье своей постели; он может сделать это и на веранде дома своего умершего брата. Высыпая подношение, он произносит такие слова: «Пришел мой сын, он отправляется в путь. Раскрой ему глаза, присматривай за ним по пути, сопровождай этого ребенка, пусть ему удастся вернуться с нетронутой головой! Прошу тебя об этом, прошу тебя об этом, пусть он совершит этот поход и пусть ему сопутствует удача!»

Если высыпаемая мука не принимает форму конуса с острой вершиной, это плохое предзнаменование, и выход откладывается. Тогда прибегают к оракулу, прорицателю, который объясняет причины дурного предзнаменования. Возможно, этому человеку скажут, чтобы он повторил испытание. Если на этот раз конус получается как надо, тогда ясно, что богу (покойнику) просто хотелось, чтобы этот человек подождал день или два, прежде чем уйти, и, без сомнения, у него для этого была веская причина. Если же и на этот раз конуса не выходит, то снова прибегают к оракулу. Последний принимается за дело и находит, что причиной этой обструкции является покойный родственник и т.д.»<sup>46</sup>

«Не все улажено и тогда, когда мучной конус имеет прекрасную острую вершину. Этому первого знака еще недостаточно. Теперь глава деревни покрывает конус горшком и оставляет его в таком виде на всю ночь. Ему может присниться сон о путешествии, и этот сон определит дальнейшее поведение. В противном случае, утром, спозаранку, он пойдет посмотреть на свое подношение. Если конус с одной стороны обрушился, если у него больше нет верхушки, это — неблагоприятное предзнаменование, и муку выбрасывают в заросли. Дух мертвого настроен против путешествия, и о нем больше нет речи. Тогда

обращаются к оракулу. Но если мука сохранила свою форму, это счастливое предзнаменование: божество подарок приняло и согласилось с просьбой. Глава деревни сообщает человеку, что тот может отправляться со спокойным сердцем»<sup>47</sup>.

Вместо муки, сообщает чуть далее Макдональд, можно в качестве и подношения, и оракула использовать пиво. «Если пиво, когда его льют на землю, образует единое пятно, как бывает на песчаной почве, это означает, что бог принимает его; если же оно, напротив, растекается по земле и не впитывается в нее единым пятном, то предзнаменование неблагоприятно»<sup>48</sup>. То, что происходит с пивом, позволяет узнать ответ покойного главы на заданный ему вопрос.

Это особый случай, поскольку желающий отправиться в путь туземец не советуется с кем-либо из своих собственных предков. Он идет поделиться своими планами с главой деревни, и уже тот обращается к своему покойному предшественнику. И не только потому, что покойный глава деревни — это могущественный покровитель, в котором может испытывать нужду путник. В силу тесной солидарности социальной группы риск, которому подвергается один из ее членов, неразличен и всем остальным. В дороге с путником может что-нибудь случиться; это повлечет за собой для его семьи, его клана, его племени самую тяжелую ответственность, а группа не имеет права устраниваться от нее. Значит, индивиду нельзя уходить, не поставив об этом в известность главу деревни. Больше того, глава деревни должен быть уверен в том, что путник может отправиться в дорогу без помех.

Как же ему убедиться в этом? Путем операции, которую мы с равным успехом назвали бы подношением, консультацией или гаданием. Это есть подношение, поскольку глава подносит пищу такой-то силе невидимого мира или покойнику (которого миссионеры называют богом). Это также и консультация: покойника просят сказать, одобряет ли он задуманное предприятие. Наконец, не в меньшей степени и гадательное действие, поскольку в зависимости от того, какую форму — усеченную или нет — примет мучной холмик, люди узнают, будет или нет успешным путешествие, отправятся в путь или откажутся от этого. Следовало бы даже добавить, что когда речь идет о первобытных обществах, это еще и молитва в обычном смысле этого слова, то есть просьба о защите и содействии, сопровождаемая подношением. При этом присутствует более или менее неопределенное чувство о совершаемом воздействии на ту силу, к которой обращаются с просьбой.

В других местах, например у кавирондо в английской Восточной Африке, сначала совершается подношение, а затем — гадательная операция, причем она все еще осуществляется на самом предмете подношения. «Другое лекарство от болезни состоит в том, чтобы поймать живым небольшое животное, называемое *ифукхо*. Больной и его семья собираются у дверей хижины. Поймавший крота держит его на лапу. Больной, затем поймавший, а после и все остальные по очереди плюют на крота, говоря при этом: «О, наши предки, помогите нам и сделайте так, чтобы этот крот унес болезнь. У нас нет барана, чтобы отдать его вам, примите же этого крота, который как бы баран из зарослей». (Кавирондо называют *ифукхо* диким бараном, хотя это животное несколько не похоже на барана.) Крота кладут в яму жижины и сверху накрывают перевернутым горшком. Если крот роет себе под землей путь от хижины, значит, больной выздоровеет, но если он роет в противоположном направлении — больной умрет: предки остались глухи к молитве»<sup>49</sup>. Это последнее слово показательное: у предков спрашивают не только возможность узнать о «грядущем событии» и каком-либо предприятии, предков просят дать на него согласие и гарантировать его успех.

## ГЛАВА VII

---

### ГАДАТЕЛЬНАЯ ПРАКТИКА (ПРОДОЛЖЕНИЕ)

#### I

Не всегда бывает возможно непосредственно общаться с силами невидимого мира. Первобытный человек в состоянии поставить себя в наиболее благоприятные для таких сношений условия и с помощью предназначенных для этого действий вызвать сон или видение. Но и после этих действий вовсе не обязательно бывает, например, сновидение, а если оно случается, то оно может и не иметь желаемого характера. Что же касается задаваемых вопросов или непосредственной беседы, то этот способ непременно предполагает, чтобы невидимые силы, о которых идет речь, выглядели как конкретные лица. Однако очень часто оккультные силы, которыми первобытный человек чувствует себя окруженным и расположение которых ему надо знать, не могут быть ни вызваны, ни спрошены. Следовательно, нужно применить иные способы.

Одна из таких наиболее известных нам форм гадания состоит в исследовании внутренностей жертвы, в частности, ее печени.

На Борнео в большинстве важных случаев «даяки прибегают к гаданию, пользуясь печенью свиньи. Если есть потребность в чем-то необыкновенном, об этом спрашивают свинью. Если боятся болезней, неудачи, того, что поблизости спрятались враги, то спрашивают свинью, действительно ли это может случиться. Они говорят свинье, чтобы она не ввела их в заблуждение и передала их послание высшему Существо. Свинье могут даже сказать, что ее не станут убивать и есть; но ее убивают сразу же, как заканчивают говорить, опасаясь, как бы она не изменила послание, когда узнает, что ее убьют»<sup>1</sup>.

Итак, ясно вырисовывается очень простая схема операции. Речь идет о консультации, путем постановки определенного вопроса, с тем, что Хэддон называет здесь высшим Существом, подразумевая под ним то, что я определяю более общим выражением «мистические, или оккультные силы». Назначение жертвенной свиньи — донести до него послание. Поскольку напрямую с этими силами не сообщаются, то жертва является необходимым посредником. Свинья получает вопрос, передает его, а ответ записан в ее печени. Хэддон подробно описывает, как поступают даяки. «На веранду принесли живую свинью со связанными ногами. Абан Абит взял горящую головешку и слегка подпалил свинью; одновременно он молился верховному Существо и просил свинью передать это послание Богу, к которому обращались с просьбой сообщить свою волю через печень свиньи. Когда Абан Абит кончил подпаливать свинью, пальцы его правой руки были прижаты к свиному боку и как бы находились в контакте с животным все время, пока он говорил; одновременно он легонько похлопывал свинью пальцами по боку, чтобы заставить ее обратить внимание на то, что он говорил. Под конец свинье вонзили в шею копье, а как только она перестала дергаться, ей взрезали бок, быстро и ловко вынули печень и положили ее на блюдо. Вокруг собрались старики и начали обсуждать предзнаменование. Самым тщательным образом были исследованы размеры и характерные черты каждой доли печени, вид желчного пузыря, количество жира и жилок, и каждая деталь имела свое значение»<sup>2</sup>.

Ясно, что описанное действие совершенно аналогично тому, о котором сообщалось выше, когда туземец в английской Восточной Африке просил у мертвого главы деревни совета и защиты и читал его ответ в той форме, которую принимала кучка муки. Здесь эта кучка заменена свиной печенью. Однако забота, которую проявляют о том, чтобы злая воля свиньи не исказила просьбу или ответ, предусмотрительность, с которой в течение всей молитвы поддерживают внимание свиньи и просят «Бога» дать знать через печень животного о своей воле, не оставляют никаких сомнений в природе этого действия. Оно представляет собой вызванное предзнаменование; оно в одно и то же время молит и о самом откровении, и о том, чтобы это откровение было благоприятным. Это далеко не механический процесс. Такое действие включает в себя сразу и вопрос, и молитву, обращенную к тем силам, от которых зависит событие.

Если ответ оказывается не таким, какого ждали, то случается, что вопрос задают снова и повторяют просьбу, точно так же, как вместо



неблагоприятного предзнаменования просят благоприятное. Также на Борнео «жрицы перерезали цыпленку шею и тотчас стали искать предзнаменования. Затем принесли в жертву петуха, предназначенного в пищу богам и людям. Если предзнаменования, данные первым цыпленком, неблагоприятны, то режут других до тех пор, пока не появятся счастливые предзнаменования»<sup>3</sup>.

В полинезийских обществах, более развитых, чем общества на Борнео, гадательные действия были необходимы в прямом смысле слова. Успех предприятия зависел исключительно от сил невидимого мира. Когда их отношение никак не проявлялось, было совершенно необходимо, прежде чем на что-либо отважиться, попытаться расположить к себе эти силы, обеспечить их благоволение. Приведем лишь один из этих хорошо известных фактов. На Таити «всегда придавали самое большое значение воле богов. Если они оказывались милостивы, победа была обеспечена, но если они были настроены против, то поражение, если даже не смерть, становились неизбежными. Чтобы узнать их окончательное решение, прибегали к гаданию или магии, и в таких случаях таитяне всегда утверждали, что с полным доверием следуют полученному сверху мнению. Успех или неудачу похода часто предсказывали по сокращениям сердца или по печени жертвенного животного, по произвольным движениям приносимого в жертву человека, извивающегося в ужасе агонии, или же по виду удушенной жертвы после того, как она была помещена на алтарь»<sup>4</sup>. Здесь также гадание включает в себя одновременно и вызывание откровения, и просьбу о поддержке. Жертва передает вопрос и приносит ответ.

Отец Алексис Арну опубликовал в журнале «Антропос» подробное описание гадательных действий, применяемых в Руанде (германская Восточная Африка). Оно позволяет хорошо понять и связанные с ними коллективные представления. Например, жертва, внутренности которой потом изучают, служит не только посредником: она одновременно играет и роль причины, что дает ценное подтверждение нашей интерпретации предзнаменований, сообщаемых птицами<sup>5</sup>. «Следует обратить внимание, — пишет Арну, — на слова, адресуемые в определенных случаях тому объекту, который дает знать о судьбе. Как явствует из этих «молитв», люди полагают, что бык, баран и т.д. могут по собственной воле изменять свои внутренности, или, по требованию колдуна, — условия своего существования. Они, следовательно, убеждены, что *имана* (Бог) позволяет осуществлять такое изменение, как ему заблагорассудится. Они в такой же мере убеждены, что эта жертва в качестве действительно эффективной причины

способна приносить счастье человеку. Это указывает на то, в каком смысле следует понимать такого рода призывы: «Уб имана, уб имана». Ён – бог, будь же богом, который исцелит»<sup>6</sup>. (Имана представляет то, что я называю оккультными силами.) Далее особую молитву обращают к животному, которое предстоит принести в жертву и от которого, по крайней мере частично, зависит, чтобы ожидаемый ответ оказался благоприятным. «В правую руку колдун берет первого цыпленка. Он набирает в рот немного воды, а затем вливает эту воду прямо ему в клюв. Смешанная со слюной, эта вода и есть *имбуто* (в большинстве способов гадания требуется, чтобы неодушевленный предмет, который дает ответ, находился в контакте со слюной клиента). Потом, с целью обеспечить себе благоприятный ответ, он очень тихо говорит в правое ухо цыпленка, чтобы тот, если понадобится разрезать цыпленка, изменил свои внутренности еще до этой операции и сделал их «белыми», а это означает хорошее предзнаменование». Затем Арну приводит текст очень долгой молитвы; в ней устанавливается тот вид, который должны иметь внутренности, дабы удовлетворить консультирующегося<sup>7</sup>. Такова же процедура гадания на внутренностях барана<sup>8</sup>. Когда совершают особое гадание для короля, то приносят в жертву быка, которому, пока он стоит, делает внушение *мжконгори* (особого рода прорицатель); он тихо говорит ему на ухо, в то время как другие *баконгори* поглаживают животное, чтобы сделать его более внимательным, а еще один держит его за рога. К быку обращаются с длинной просьбой, в которой настойчиво говорят, какого вида должны быть его внутренности; например, «перемести свой желчный пузырь направо» и т.п. Когда быку вот так наговорили на ухо, раздается команда: «Валите жертву, убивайте ее!»<sup>9</sup>

Если гадание совершается на костях, то им приписывается точно та же активная роль, что и жертвам. Они не только объявляют результат, они этот результат и вызывают. «В конце третьей фазы колдун, разбрасывая кости (*нзузи*), говорит: «Они хорошо слушают, они отвечают, словно люди...» и т.д., а Арну в примечании поясняет: «*Нзузи* хорошо слушают и хорошо отвечают. Они слушают наши вопросы и, как я могу об этом судить по наитию (это все слова прорицателя), правильно отвечают. Они покорны, как люди». Итак, роль прорицателя состоит в том, что он, основываясь на своих знаниях, интерпретирует отношение *нзузи*<sup>10</sup>.

Даже в том случае, когда в церемонии гадания пользуются шариками из коровьего масла, к ним обращают аналогичную молитву. Колдун, беря в руки четыре шарика из приготовленного накануне или по

крайней мере два дня назад масла, обращается к ним с таким кратким призывом: «Слушай, масло, слушай; ты прекрасно; белей, будь очень белым, стань совершенно белым (это означает хорошее предзнаменование)... Я не отдаю тебя муравьям, а ты не отдай меня врагам...» и т.п. Арну в примечании добавляет: «Всегда предполагается, что масло слушает мольбу клиентов и, уступая их просьбе, изменяется»<sup>11</sup>.

Если гадательное действие принесло положительный результат, то из предмета, который «дал судьбу», делают амулеты, считающиеся особенно эффективными. Это — еще одно доказательство того, что ему приписывают активную причинность. Полагают, что он сохраняет свое благоприятное влияние и потому выгоды такого влияния стараются заполучить. Арну сообщает, что «охотно обзаводятся амулетами из масла, которое проявило себя с благоприятной стороны... Маленькие шарики из животного жира, давшие положительный ответ, помещают под подушку... или в небольшой сосуд. Они обеспечивают мир тому дому, в котором есть такие сокровища. Из него также делают амулеты, когда собираются приносить жертву духам (умерших)... Из цыпленка, давшего благоприятный ответ, изготавливают высоко ценимые амулеты...» Наконец, «амулеты делают из показавших свое расположение баранов (такие амулеты изготавливают, в частности, из костей ног). Все эти амулеты носят подвешенными на шею»<sup>12</sup>. Если речь идет о быке, которого принесли в жертву во время особого гадания для короля, то «с одной и другой стороны собирают все кости, за исключением костей ног, которые частично пойдут на изготовление амулетов... Иногда даже сжигают бычью шкуру, но чаще всего ее выделывают кожевники; потом ее кладут на королевское ложе, либо делают из нее барабаны, которые будут находиться в резиденции короля, или же ее отдают одной из знатных женщин, которой желают присудить высокую награду. Как бы ни была использована шкура — для барабана или на одежду женщине, — обязательно сохраняют ее кусочки; важно, что это куски шкуры счастливого быка. Это будут лучшие из всех известных амулетов»<sup>13</sup>.

Все эти операции помогают нам понять то, как первобытный менталитет представляет себе причинное действие, заключенное, как он считает, в гадании. Неужели он не видит никакой сложности в том, что цыпленок, баран, бык, даже масло и кости сами по себе изменяют расположение своих частей? Как это происходит, как это мыслимо и возможно? Но этот менталитет не ставит перед собой такого вопроса, и, следовательно, ему нет нужды находить или придумывать на него ответ. Ему совершенно неизвестен детерминизм физических или фи-

ологических явлений, и он безразличен к связи предшествующего и последующего в ряду естественных причин. Для этого менталитета, если только он не сталкивается с другой мистической силой, мистическая причина суверенно распоряжается тем, что мы называем фактами. Она может их изменять, если пожелает, чтобы пойти навстречу желанию того, кто ее спрашивает.

У банту Южной Африки «кости играют огромную роль. Когда речь идет о принятии важного решения, не осмеливаются решать ничего, не проконсультировавшись с магическими костями: они-то и откроют, как следует поступить. Вожди прибегают к ним при всех бедствиях. Если нет дождя, если угрожает какая-либо опасность, если в стране оказываются чужие, если стоит вопрос об организации военного похода, они призывают своего гадалку, который находится тут же, под рукой, и он, в сущности, есть их главный советчик»<sup>14</sup>. Об этом свидетельствуют немецкие миссионеры. «Кости, — пишет Меренсон, — необходимы колдуну басуто... Зачастую вожди, как представляется, внезапно, без видимой причины, меняют свое мнение или поведение или во время войны идут на риск того, что не может иметь успеха, или же упускают, не использовав, возможность повредить врагу; все это можно объяснить лишь тем, что они находятся в зависимости от этого оракула. Примет ли вождь у себя миссионера или отправит его восвояси, позволит ли он путнику пройти через свою территорию или вынудит его повернуть назад — во всем этом снова значительную роль играют кости»<sup>15</sup>. К ним обращаются как вожди, так и простые люди. «Если кто-то хочет отправиться в путь или получить указания в случае болезни, если его снедает желание узнать причину смерти кого-либо из родственников, он немедленно пойдет и просит кости»<sup>16</sup>.

Жюно обстоятельно описал принципы и правила этого искусства гадания, которое он считает весьма удобным и позволяющим давать ответы на самые разные вопросы. «Колдун или прорицатель берет в обе руки 25–30 костей, хорошенько их мешает, трет их друг о друга и резким движением бросает перед собой. Каждая из них имеет свое основное значение, однако в зависимости от того, как они распределяются по земле, это значение изменится или обогатится. Надо учитывать: сторону, на которую падают кости, направление, в котором они повернуты, затем положение, которое они принимают относительно друг друга»<sup>17</sup>. Можно представить себе, сколь велико возможное число комбинаций, когда учитывают все эти обстоятельства.

«Кроме того, если не удастся добиться искомого ответа с первого раза, гадание повторяют, пока он не будет получен. Между тем, как упали кости, и случаем, который вызвал необходимость в консультации, может быть «сообщение». Например, если речь идет о больном и кость, обозначающая этого человека, упала и приняла отрицательное положение, то это значит, что произнесено «слово». Если же сообщения совсем не видно, то кости бросают снова, два раза, десять раз. Если они не желают говорить в хижине, колдун, возможно, начнет переходить то на площадь, то в заросли, зайдет за хижину, и так до тех пор, пока не будет дан ясный ответ»<sup>18</sup>.

Такую настойчивость было бы трудно объяснить, если бы речь шла лишь о потребности узнать то, что произойдет. Однако кости не только открывают будущее. «Тсонга верят, что именно посредством костей они узнают о том, что думают и чего желают их боги. (Боги в данном случае означают предков.) Знание того, что думают и делают боги, имеет первостепенное значение, учитывая, что от них зависит само существование деревни, клана и благоденствие каждого члена клана. Они — хозяева всего: земли, полей, деревьев, дождя, людей, детей и даже *балойи* (колдунов). Они обладают абсолютной властью над всеми этими объектами и всеми этими людьми. Боги могут сделать счастливыми, но могут сделать и несчастными и навлечь бесчисленные беды на своих потомков (это последнее слово ясно показывает, что речь идет о предках): засуху, болезни, бесплодие и т.д.»<sup>19</sup>

Отсюда легко понять это беспрестанное обращение к костям. Такая консультация равнозначна сновидению, в котором предки дадут знать о своих чувствах и воле. Этот способ гадания более удобен, чем сновидение. Кости всегда под рукой, и если кто-то не умеет их спросить самостоятельно, то за опытным колдуном, чтобы сделать это, ходить далеко не надо. Итак, если туземец сталкивается с затруднением, то ему нет нужды говорить, подобно описанному миссионером Макдональдом вождю, «я увижу об этом сон». Он пригласит бросателя костей и с их помощью узнает, что советуют ему предки. Таким образом, откровения, приносимые костями и вообще гадательными действиями, дают первобытным людям то единственное расширение их опыта, которое они в состоянии оценить и даже осмыслить. Оно необходимо, поскольку, не будь его, они зачастую не знали бы как поступить. Оно и достаточно, поскольку совершенно определенно дает им знать, что именно решили невидимые силы или чего они ожидают от людей. Кости «говорят», и надо лишь воспринять сказанное ими. Именно этим постоянно заняты туземцы. «Эти действия, —

нишет Жюно, — убивают *in ovo* (в зародыше) любую серьезную попытку использовать в практической жизни разум и опыт. Туземные шаманы смогли бы достичь полезного и благотворного знания медицинских свойств растений, если бы они их должным образом изучали. Однако стоит ли давать себе труд изучать их, когда достаточно бросить кости и тут же узнать, какой следует взять корешок, чтобы вылечить болезнь?»<sup>20</sup>

Как бы хорошо туземцы по опыту ни знали свойств того или иного растения, это знание отнюдь не наталкивает их на мысль исследовать свойства какого-нибудь другого, тоже привычного для них растения. Дело в том, что эти свойства им никогда не представляются достаточно устойчивыми для того, чтобы они сами по себе могли вызвать какие-либо следствия. Следствия вызываются скорее невидимыми силами, следовательно, надо постоянно обращаться к костям. Именно они дают самые надежные сведения. «Однажды, — сообщает миссионер из Трансвааля, — я встретил в деревне несколько мужчин, которые были заняты тем, что бросали кости на расстеленной на земле циновке. Я заметил им, что ведь это игра наудачу и лучше бы им отказаться от этого обычая. Один из них ответил мне: «Но ведь это — наша книга, у нас другой нет. Ты каждый день читаешь в своей книге, потому что веришь в нее; мы делаем то же самое, мы испытываем к нашей книге доверие»<sup>21</sup>.

Поразительный ответ. Он напоминает выражение иезуита из Новой Франции, сказавшего, что сновидения — это Библия индейцев. Для первобытного менталитета нет случайностей. То, что мы называем случайным, для него, напротив, исполнено мистического значения. Следовательно, бросать кости — это не что-то достойное порицания, пустое или никчемное занятие; ни одно из занятий туземца не смогло бы полезней употребить его время и заслужить его более серьезного внимания. Разве беседа с Богом — это не лучшее занятие миссионера? Бог разговаривает с ним в Библии (книга в глазах туземцев имеет ярко выраженный магический характер), ну а предки «говорят» с туземцами через кости. Советоваться с ними — отнюдь не значит заниматься бессмысленным делом или забавляться, подобно детям; это значит иметь мудрость ничем не рисковать без согласия предков.

## II

Не всегда бывает так просто, как в Южной Африке, определить, к кому обращены вопросы и чье содействие призывают. Однако смысл гадательных действий повсюду остается одинаковым, и те из них, чья интерпретация не вызывает сомнений, позволяют объяснить другие, которые остались бы загадочными, если бы мы не увидели перехода от первых ко вторым.

Рассмотрим, например, гадательные действия, которые являются повседневной практикой среди папуасов германской Новой Гвинеи. «Прежде чем он вступит на вражескую территорию, как бросает жребий. Так же он поступает и тогда, когда чувствует какую-либо опасность. В зависимости от результата гадания он либо укрепляется в своем опасении, либо успокаивается. Когда как хотят узнать, угрожает ли им неожиданное нападение, кто-нибудь берет определенный корень и сгибает его, произнося над ним магическую формулу. Сломался корень — значит, близкой опасности нет. Он остался цел значит, нужно быть начеку. В горшке, над которым произнесены магические формулы, варят выращенное на полях: та сторона, с которой, вскипая, начнет подниматься вода, укажет, откуда грозит опасность. Или: перед тем как выступить в военный поход, сваливают все оружие, которое будет использовано, на сооруженный наскоро помост, а сверху кладут раковину войны вместе с амулетом войны. Затем помост трясут так долго, сколько требуется, чтобы раковина упала на землю. Если она упала с той стороны, которая обращена к враждебной деревне, — это добрый знак относительно исхода предпринимаемой кампании. Перед тем как воины пускаются в путь, они, взявшись вместе, вырывают из земли куст. Если его удалось вытащить из земли, не повредив корней, — значит, их нападение будет успешным. Еще один употребляющийся в самых разных обстоятельствах способ гадания: два человека держат палку с привязанным к ней пучком травы и сильно размахивают ею. Если трава срывается с палки — это благоприятный знак, если же она остается на ней — это дурной знак. Чтобы узнать, может ли больной надеяться на исцеление или нет, произносят магическую формулу над полоской древесной коры и проводят этой корой по спине больного. Если она скользит с трудом, словно приклеиваясь к телу, следует ожидать худшего, и т.д.»<sup>22</sup>

В соседнем племени, у ябим, «перед тем как предпринять военный поход, сначала пытаются увериться в его исходе, прибегая к оракулу.

Над луковицей определенного вида произносят магическую формулу и кладут ее в стоящий на огне горшок, наполненный водой, в которую добавлены листья дерева. Мужчины становятся вокруг и внимательно наблюдают, когда поднимется вода. До того как она закипит, по половине горшка красной краской по диагонали наносят черту. Одна половина считается как бы принадлежащей врагу, вторая же — своему племени. Содержимое горшка начинает пениться и вскоре закипает. Если получается так, что жидкость, пенясь, поднимается с их стороны, а с вражеской она сразу переливается через край и, таким образом, их сторона как бы накрывает вражескую, то это добрый знак. Если же происходит наоборот или содержимое горшка равномерно выливается с обеих сторон, то остаются дома»<sup>23</sup>.

Точно так же поступают и живущие в этом районе букауа: «перед тем как выступить в поход, отряд предпринимает попытку узнать, стоит ли решиться на нападение. Посередине деревенской площади ставят на огонь горшок, наполненный едкими и горькими растениями. Когда вода начинает закипать, толпа воинов выстраивается по одну сторону и ждет, когда из горшка выплеснется пена... Если она выплеснется с их стороны, то это означает, что враг начеку, и от похода отказываются. В противном случае воины отпивают этой жидкости, которая должна придать им смелости»<sup>24</sup>.

Миссионеры описали и многие другие гадательные действия. Все они носят магический характер. Какими бы ни были используемые предметы или существа, всегда начинают с того, что над ними произносят магическую формулу. Это — предварительное условие, без которого операция не даст надлежащего результата. Итак, первый шаг состоит в том, чтобы войти в контакт с миром невидимых сил, от которых зависит как успех гадательного действия, так и успех предприятия, являющегося его объектом: туземец ведь не отделяет одно от другого. Таким образом вступают в область «священного», и теперь уже можно, но только теперь, задать интересующий вопрос и надеяться на ответ.

Ответ является во вторую очередь; он в результате выбора одного из двух членов альтернативы обычно выглядит как «да» или «нет». Согнутый корень либо останется цел, либо сломается. Кипящая вода выплеснется либо с той, либо с этой стороны. Пучок травы либо сорвется с палки, либо останется на ней и т.п. Действия такого рода обладают тем преимуществом, что устраняют всякую двусмысленность. Спрошенная невидимая сила, безусловно, ответит, и ответ ее будет ясен, поскольку она, так сказать, зажата с двух сторон и потому



непременно должна будет склониться либо на ту, либо на другую. Но разве люди не боятся ее оскорбить тем, что оказывают на нее такое давление? Ни туземцы Новой Гвинеи, ни другие первобытные люди не кажутся обеспокоенными такими сомнениями. Часто силы, о которых идет речь, не персонифицированы в коллективных представлениях определенным образом: в сознании существуют перемешанные друг с другом мысль и живое чувство о силе, однако нет четкого понятия о том, где она заключена. Кроме того, даже когда речь идет о подлинных лицах, как, например, умерших (с которыми папуасы Новой Гвинеи чувствуют себя находящимися в постоянной связи, хотя миссионеры и не сообщают, что во время гадательных действий папуасы свои вопросы адресуют именно им), открывающий действие магический обряд делает законным и неоскорбительным общение с этими грозными силами. Такой обряд делает и большее: он, безусловно, оказывает на эти силы такое действие, что они не могут уклониться от расспросов и что полученный результат как раз и есть их ответ.

Даже самое насколько возможно подробное описание гадательных действий не раскрывает полностью весь их смысл. Оно неминуемо оставляет в тени основные элементы, которые обусловлены свойственной первобытному менталитету структурой. Там, где мы видим лишь символические отношения, оно чувствует тесную сопричастность, но ее не могут выразить ни наш менталитет, ни наши языки, гораздо более концептуальные, чем менталитет и языки первобытных народов. Выражением, которое хоть как-то отразило бы эту сопричастность, могло бы быть «мгновенная сущностная идентичность». Например, способ, общий для многих племен германской Новой Гвинеи, состоит в наблюдении за тем, с какой стороны раньше станет выплескиваться вскипевшая в горшке вода, куда положены и определенные магические травы. Сказать, что правая сторона горшка «представляет» врага, а левая — совершающих испытание туземцев, было бы слишком мало. Каким-то образом, который не может ни объективироваться для разума, ни быть выражен в языке, но который от этого не становится менее реальным, папуасы идентифицируют и себя, и врага с определенной, «своей» стороной. Эта вот сторона, сообщает миссионер, принадлежит (*gehörig*) им, а это означает, что она принадлежит им так же, как им «принадлежат» их руки, их члены, их голова, их имя. Она не только принадлежит им; она, сторона — это они сами. Во время испытания, за которым они со страстью, а часто и с тревогой следят глазами, они чувствуют себя лично участвующими в деле. Речь идет совсем о другом, нежели о символическом

представлении, которое заранее передает то, что произойдет. Перед лицом врага оказываются сами воины, они сейчас, в данную минуту, являются свидетелями своей собственной победы или поражения.

Эта сопричастность не будет столь поражающей и непонятной, если связать ее с присущими первобытному менталитету особенностями, о которых говорилось ранее, а именно: с особым видом его опыта и прежде всего — с его представлением о времени и причинности. Следует вспомнить, что при отсутствии понятия о событиях, скованных детерминизмом, который жестко связывает предшествующие события с последующими, и совершающихся в необратимой последовательности, первобытные люди, в отличие от нас, не видят уходящего перед ними в бесконечную даль похожего на прямую линию времени; следовательно, они не могут точно расположить на этой временной линии будущие события: они просто *чувствуют* их как будущие и не представляют, что они расположены в неизменном порядке и разделены интервалами, которые могут быть пройдены лишь один после другого. Неясным остается, таким образом, и представление о будущем. С другой стороны, мистические силы, которые постоянно вторгаются в видимый мир, при этом оставаясь сами невидимыми, всегда осуществляют свое действие немедленно. Они являются единственными и подлинными причинами, а те, которые в видимом мире воспринимают люди, — это не более чем инструменты либо поводы. Следовательно, как только первобытные люди представляют себе какое-либо действие этих мистических сил, оно в их глазах немедленно становится реальным, даже если оно должно проявиться лишь спустя какое-то время. Таким образом, события могут быть в одно время и будущими, и уже реальными. Первобытный менталитет не формулирует эту одновременность в столь точных терминах: она попросту чувствуется, ощущается. Когда первобытный человек с волнением, доходящим до пароксизма, наблюдает движение кипящей воды и видит, что она выплескивается с его стороны, он одновременно присутствует и при собственной победе; она с этого момента становится реальной, хотя и должна случиться лишь после того, как он повстречается с врагом. Он не только уверен в победе, он уже победил на самом деле<sup>25</sup>.

И в этом случае, следовательно, гадание заключает в себе молитву в том смысле, в каком молятся первобытные, а именно: обращение с мольбой к невидимым силам, которое должно оказать на них эффективное влияние. Без сомнения, прежде всего гадание дает знать о шансах на успех. Если, например, вода выплеснется со стороны, «при-

надлежащей» врагу, туземцы знают, что в данный момент невидимые силы — на его стороне. Может быть, колдуны врага обладают более сильными чарами и знают более эффективные заклятия, чем их собственные колдуны? В любом случае следует остановиться, отложить нападение, снова прибегнуть к колдовству, возобновить гадания и не рисковать до тех пор, пока ответ не окажется таким, какого ждут. Благоприятный результат гадания выполняет ту же функцию, что и флюгер, который, сигнализируя об изменении направления ветра, дает знать, что можно поднимать парус: такой результат также объявляет, что отныне можно действовать. Конечно, все это верно, но в то же время все это намного больше: это и обещание успеха, который, благодаря хорошему результату, уже стал реальностью. Вот это обстоятельство и придает гаданию в глазах первобытного человека ни с чем не сравнимую ценность. В предсказывающих успех действиях он уже видит себя победителем. Ему любой ценой надо добиться этого видения. Неважно, пришло ли оно к нему во сне или он вызвал его гадательным действием. В обоих случаях оно имеет для него одинаковую ценность и отвечает его страстному желанию не только узнать, станет ли он победителем, но и на деле победить.

Похожие действия наблюдаются и в обществах более высокой стадии развития, чем племена Новой Гвинеи, причем их мистический смысл не полностью стерся и тут. Так, Эллис пишет относительно темнокожих жителей западного побережья Африки: «Все, по-видимому, верят в гадание как в способ представить себе течение событий, которые еще только должны случиться. Не размышляя над тем, как это происходит, они полагают, что будущие события каким-то образом заранее намечены гаданием»<sup>26</sup>. Это описание обращает на себя внимание. Наблюдатель, видимо, вполне определенно увидел, что факт, объявленный как будущий, немедленно ощущается как уже реальный, потому что для заинтересованных людей данное действие уже есть и сам этот факт.

Описанная ниже процедура, применяемая бангала в Верхнем Конго, без сомнения, должна быть интерпретирована таким же образом. «Берут кастрюлю с водой из болота или из леса и кладут туда снадобье. Затем эту кастрюлю ставят на огонь, к которому могут приближаться только участники действа. Через определенное время к *лика-то* обращаются с вопросом: «Убьют ли *они* нас в сражении?» Если вода начинает кипеть и поднимается до краев кастрюли, то, действительно, консультирующиеся понесут потери, и они отказываются от войны. Если же вода не поднимается, они спрашивают: «Убьем ли мы

их в битве?» Если теперь вода поднимается, то, значит, будут убитые среди врагов, и война начинается. Если же вода не закипает, это означает, что врагов не убьют и, следовательно, сражения не происходит. Это испытание возобновляется неоднократно: в противном случае оно не будет считаться удовлетворяющим»<sup>27</sup>.

Некоторые гадательные действия зулусов очень напоминают описанные у папуасов Новой Гвинеи. «Обычно, — пишет Коллэвэй, — в горшок с водой помещают снадобье. Выбирают два снадобья: одно изображает своего вождя, другое — врага. Эти снадобья кладут в разные сосуды. Если то, которое изображает врага, вдруг начинает кипеть, а с изображающим вождя этого не происходит, то кафры считают это знаком, что враг, если они его сейчас атакуют, одержит верх, и потому войску не позволяют отправиться на битву. Это действие повторяют много раз, иногда на протяжении месяцев и даже лет; войску же не позволяют выступать до тех пор, пока знамение не переменится, то есть покуда не закипит в горшке вождя, в то время как в горшке врага снадобье останется недвижимо»<sup>28</sup>.

Как и на Новой Гвинее, гадающий отождествляет себя с представляющим его инструментом, а будущее ощущается уже как реальность. В тот самый момент, когда победа обещана, она уже и достигнута. Битва выиграна, дело завершено успешно. И когда несколько недель или месяцев спустя она произойдет на самом деле, это будет, так сказать, простой формальностью. Коллэвэй пишет об этом совершенно ясно: «Вот как поступает вождь со своим гадательным горшком: обычно он заранее излагает то, что станет делать, говоря так: «произойдет то-то, а вы сделаете то и это». Так же происходит и тогда, когда войско выступает в поход: люди ждут слова вождя, которое придаст им мужества, они узнают, с какого рода людьми им предстоит иметь дело (стоит ли их опасаться или нет). Вождь обычно говорит им: «Вы даже не увидите войска. Я говорю вам: я уже убил такого-то и такого-то... Вам остается лишь захватить скот... Мужчин больше нет, остались лишь женщины». Речь вождя внушает воинам доверие. Они говорят: это просто прогулка, все, что произойдет, наш вождь уже видел в своем гадательном горшке»<sup>29</sup>.

Допустим, в этих словах вождя и его воинов присутствует некоторое хвастовство. Но есть, безусловно, и другое, а доказательством служит то, что в поход никогда не выступают до тех пор, пока не покажется благоприятный знак. Возможно, ждать придется долго. Но как только этот знак появился, дело выиграно. Враг не *будет* побежден, он *уже* побежден. Вождь уже убил такого-то и такого-то вражес-

кого вождя. Удар копья, который повергнет противника наземь, лишь завершит то, что с появлением знака уже стало реальностью. Та речь, которую Коллэвэй вложил в уста зулусского вождя, точно выражает то, что означает гадание для него и его народа.

### III

«Альтернативное» гадание имеет различные формы, но цель его чаще всего остается неизменной: удовлетворить потребность людей в руководстве и безопасности, которая с помощью вопросов и мольбы адресуется силам невидимого мира. Так, на острове Мангайа в Полинезии «утром рокового дня вождь выбрал две красивые раковины *арири*, одну для себя, а вторую — для своего противника Котеатеору. Его воинам были даны тайные указания спрятать их в определенном месте. Узкие тропинки между глубокими болотами были перегорожены. Когда все это было сделано, вождь вернулся взглянуть на свои раковины: к его великой радости, та, которая изображала врага, оказалась перевернутой верхней стороной вниз. Для него это было верным предзнаменованием поражения врагов»<sup>30</sup>. Точно так же в Новой Зеландии «для того, чтобы предвидеть исход военных действий, молодой человек берет некоторое количество палочек, равное числу участвующих в войне племен, ровняет участок земли и устанавливает палочки, словно кегли, в две параллельные шеренги, изображающие два противостоящих войска; затем он немного отходит и ждет, какое действие окажет ветер. Если изображающие врага палочки упадут назад, враг будет опрокинут; если вперед — враг победит, если же они упадут вбок, победа останется непонятно чьей»<sup>31</sup>. Иногда вопрос задают очень четко и недвусмысленно. На острове Моту, когда наступает время воевать, «вождь хватается себя за средний палец (*натугу*) и говорит, удерживая его другой рукой: «*Натугу, натугу*, нужно идти или нужно остаться?» Он тянет палец и, если услышит хруст, то остается или сражается, отступая. В противоположном случае он наступает»<sup>32</sup>. Факты такого рода исключительно многочисленны на всех широтах.

Гадание используется в отношении любых грядущих событий: выздоровеет ли больной, какого пола родится ребенок, хорош ли будет урожай, пойдут ли дожди и т.д. Однако часто оно служит и просто для того, чтобы найти нечто спрятанное (скрытое) либо получить важные сведения относительно того, что уже произошло. На-

пример, пожелают узнать, здоров ли путник, давно не подающий о себе известий, где находится потерянный предмет, украден он или нет, кто совершил действие, от которого страдает социальная группа, и какой стороне следует искать отбившееся от стада животное и т.п. При этом замечательно то, что применяемые в таких, как и в бесчисленном множестве подобных, случаях способы по сути своей не отличаются от тех, которым пользуются, когда нужно узнать и обеспечить некий будущий результат.

Это сходство объясняется прежде всего тем, что уже было сказано о свойственном первобытному менталитету представлении о времени, когда он воспринимает знамения или вызывает их и когда он спрашивает мистические силы, от которых зависит будущее. Действие этих сил представляется в полном смысле этого слова немедленным. Оно осуществляется непосредственно, а следовательно, сейчас же, и будущее событие, которое будет вызвано этим действием, ощущается как уже настоящее, происходящее. Коль скоро это так, то одни и те же способы гадания могут служить и для того, чтобы предвидеть успех будущей битвы, и для того, чтобы разыскать пропавшую минувшей ночью лошадь. Кроме того, когда речь идет о грядущих событиях, гадательные действия включают просьбу о содействии и поддержке и нечто вроде обращенной к невидимой силе молитвы. Эти же элементы гадания вновь присутствуют и тогда, когда оно обращено к фактам прошлого или к скрытым объектам. Только вместо просьбы о том, чтобы нечто случилось, то есть, чтобы невидимые силы это свершили, первобытный человек просит их дать ему увидеть пропавший объект либо событие, которое он не наблюдал, но которое эта сила может раскрыть ему немедленно. Итак, неважно, относится факт к будущему или к прошлому: по-видимому, для первобытного менталитета поле действия мистических сил составляет как бы такую категорию реального, которая доминирует над категориями времени и пространства, где, по нашим понятиям, с необходимостью располагаются события. И вот в этом смысле их опыт более широк, если не более богат, чем наш. Одновременно он имеет и преимущество: его рамки менее жестки, что дает ему возможность помещать в одну и ту же реальность видимое и невидимое, то, что мы называем естественным и сверхъестественным, одним словом, и этот мир, и мир иной. Отсюда и общие признаки всякого гадания. Даже когда речь не идет о будущем, гадание направлено не только на то, чтобы узнать неизвестное в данную минуту: туземцы одновременно стараются заручиться и помощью тех сил, которые могут поднять завесу.

Несколько примеров позволят лучше понять это. В германской Новой Гвинее «содействие колдуна имеет особую важность, когда речь идет об обнаружении вора. Если случилась кража и не могут указать виновного, то идут к тому, кто обладает чарами, способными его обнаружить. Этот колдун берет свой топор и рубит им лиану, при каждом ударе произнося какое-нибудь имя. Если топор попадает по лиане, это значит, что произнесено имя невиновного, если же топор промахивается, то названный в этот момент человек и есть виновный. Или же он берет листья, произносит над ними магические формулы и ударяет себя этим пучком по левой руке. Если срывается листок, то одновременно называемый человек невиновен; но если, несмотря на удар, все листья остаются на ветке, названный в этот момент — вор»<sup>33</sup>.

Совсем рядом, у каи, «когда случается воровство, туземцы обращаются за указанием к жребию, чтобы найти совершившего его. Способы в высшей степени разнообразны. Например, к концу веревки привязывают наполненный водой кокосовый орех и начинают его вращать, произнося имена всех жителей деревни. Тот, при назывании имени которого вода выплеснется наружу, и есть виновный. Или же в землю втыкают палку, а сверху ставят сосуд. Называются имена жителей деревни. Пока не названо имя вора, сосуд покачивается и, похоже, собирается упасть; при имени же вора он приходит в равновесие и остается неподвижным»<sup>34</sup>. Среди живущих неподалеку от каи букауа «чтобы обнаружить вора, туземцы берут горшок, дно которого раскрашено красными полосами. Посреди деревенской площади в землю втыкается шест; верхняя часть, торец шеста, также покрытая красными полосами, совершенно гладкая. Один из жителей деревни старается установить на этом торце горшок, одновременно произнося по очереди имена всех остальных жителей. Рассерженные кражей туземцы сидят вокруг и наблюдают за операцией. Горшок все время угрожает упасть, но как только произнесено имя виновного, он останавливается и остается неподвижным. Немедленно начинают копаться в плетеной сумке подозреваемого, а в его доме сверху донизу устраивается обыск. Найдется там украденный предмет или нет — на человеке все равно остается подозрение, а это — ужасный позор. Такой человек вынужден покидать деревню, если не навсегда, то, по крайней мере, надолго, до тех пор, пока это дело постепенно не канет в забвение»<sup>35</sup>.

Там, где мы провели бы расследование, папуас «бросает жребий». Однако известно, что для него «жребий» не означает «случай». Напротив, это призыв к мистическим силам, и магический характер

операции гарантирует ее непогрешимость. Она всегда начинается с обряда, который устанавливает контакт колдуна, присутствующих и всего того, что произойдет, с невидимым миром. Таким образом люди переносятся в область священного, и, следовательно, то откровение, которое будет добыто, обязательно станет достоверным. И не важно, подтвердит его действительность или нет. Если мы подвергнем анализу затронутые здесь коллективные представления, то увидим, что используемые методы естественно вытекают из характера ментальности туземцев, что они не могут не испытывать к этим методам непоколебимого доверия.

Отчего же они испытывают столь сильный гнев против неизвестного вора и так жаждут его обнаружить? Действуют ли они так во имя социальной справедливости, требующей, чтобы нарушение права влекло за собой наказание? Подчиняются ли они настоящему чувству уважения частной собственности? Известно ведь, что в обществах, подобных папуасским, собственность отличается от того, чем она является в наших обществах. Число предметов, которыми могут владеть различные лица, чрезвычайно мало. В рамках социальной группы совсем нет ни купли, ни продажи, ни экономической жизни в собственном смысле слова. Если абстрагироваться от того, что является общей собственностью, как, например, охотничьи территории, то каждый индивид, конечно, владеет несколькими своими предметами, но принадлежат они ему в смысле мистическом и более глубоком, чем тот, в котором мы обычно понимаем это слово. Эти предметы в большей или меньшей мере обладают его сущностью. Они принадлежат ему, как его голова и члены, как его жена и дети, как обрезки его ногтей, как волосы на голове и теле, как его жир и экскременты. Передник, который он носит, пропитан его потом и, следовательно, является частью его самого<sup>36</sup>. Подобным же образом обстоит дело и с копьем, которым он пользуется на охоте, и с сетью, которую он берет с собой на рыбную ловлю: тот, кто до них дотрагивается, дотрагивается до него самого. Того, кто стремится взять их, подозревают в самых темных намерениях. Завладевший ими получает с этой же минуты возможность причинить ему любое зло и по своему усмотрению распоряжается его жизнью. В чьи руки попадут эти самые настоящие частицы его личности? Кто знает, не «приговорил» ли его уже вор или соучастник вора?

Итак, вор в этих обществах — не просто «нежелательный» член группы, человек чаще всего ленивый, бесчестный, желающий, не работая, получить плоды труда других. Он может быть, кроме того — и



главным образом, — колдуном наихудшего типа, скрытым убийцей. Мало того, что он завладеет предметами, которым найдет столь опасное применение; он должен совершить еще и магические действия. Он делает себя невидимым, проникает в хижины, когда их обитатели спят, совершает над ними насилия, о которых они не подозревают, и т.п. Следовательно, совершенно необходимо найти этого опасного злоумышленника. Однако сделать это можно, лишь противопоставив мистическим силам, находящимся у него на службе, другие, более могущественные, которые возьмут верх над его силами.

Таким образом, туземцы и не помышляют о расследовании в том смысле, в котором его ведет европейская юстиция. От этого они находятся за тысячу лье. Если бы им было предложено провести его, они не усмотрели бы в нем пользы. Ведь для них важно мистическим образом подчинить себе вора, а если вор — член их группы, то такого подчинения можно добиться. Они могут использовать могущественные магические средства, чтобы попытаться открыть его имя, и если это удастся — вор у них в руках. Ему уже не ускользнуть, поскольку имя, в глазах первобытных людей, служит не только для того, чтобы назвать человека. Имя — это составная часть человека, оно обладает его свойствами. Если завладевают именем, то распоряжаются и самим человеком. Выдать имя человека — значит выдать его самого. Отсюда и применяемые для обнаружения вора способы. В то время, как совершается мистическое действие, например, качание сосуда, наполненного водой, над которой произнесена магическая формула, специалист по этой операции одно за другим произносит имена всех членов группы. Совершая это, он устанавливает их связь с участвующими в действии мистическими силами, причем уклониться от этого они не могут. В момент, когда произнесено имя виновного, эта связь становится разоблачающей: сосуд перестает качаться и остается неподвижным. Вор обнаружен. Туземцы никогда не сомневаются в результате и не нуждаются ни в каком другом подтверждающем его испытании.

Подобные действия наблюдаются почти всюду: в Австралии, Южной, Экваториальной, Западной Африке и т.д. Они, можно сказать, вызваны к жизни самой направленностью первобытного менталитета. Совпадение определенного имени с ожидаемым разоблачением, которое считают вызванным вмешательством таинственных сил, равнозначно откровению во сне точно так же, как и гадание по альтернативе, примеры которого мы видели выше. При всем разнообразии методов эта операция в своей основе остается неизменной.

Часто также случается, что вместо того, чтобы открыть имя виновного, гадание позволяет узнать, в каком направлении его следует искать, в какую сторону следует идти, чтобы обнаружить потерявшийся предмет, и т.д. Так, в северном Квинсленде «колдун может уверенно определить, с какой стороны пришел *ти*, или переносчик колдовства. Он отправляется в заросли и бросает в воздух, в каждую из четырех сторон, похожие на древесные угольки шарики. Все они какое-то время останутся в воздухе, кроме брошенных в искомом направлении: эти сразу упадут на землю. Мне сообщили, что колдун извлек эти шарики путем высасывания из тела больного в предыдущий раз»<sup>37</sup>. В Южной Африке «кафры для гадания используют богомола (насекомое). Если пропал скот или нужен врач и т.д., они снимают с травинки одного из этих насекомых и куда-нибудь его кладут. Насекомое ищет себе другое пристанище, и тогда его голова укажет именно то направление, в котором будут найдены и пропавшая скотина, и нужный врач и т.п.»<sup>38</sup> Точно так же у их соседей-готтентотов гадательным инструментом является гнездо. Пучок волокон окунают в жир, поджигают конец, высовывающийся из закрытого гнезда, и держат его против ветра. Направление, в котором тянется дым, указывает находящемуся в затруднении готтентоту, где ему следует искать пропавший скот или заблудившегося попутчика<sup>39</sup>. В этих случаях, столь хорошо известных, что нет нужды приводить дополнительные примеры, все происходит так, как если бы возможные направления были поочередно перечислены подобно тому, как в только что приведенных примерах перечислялись имена. Несомненно, в этом назывании имен имелась, по крайней мере первоначально, мистическая причина; не было ли ее и в поиске направлений?

Для первобытного человека нет ничего случайного. Следовательно, если богомол или дым предпочитают данное направление любому иному, то этот выбор является откровением, то есть ответом на заданный вопрос, при условии, что все было совершено подходящими магическими средствами. Кроме того, если имя человека дает власть над ним, поскольку оно является неотъемлемой частью его самого, то не может ли та часть пространства, где человек родился и живет, или та, где живет социальная группа, играть ту же самую роль; не «принадлежит» ли она им, в силу интимной партиципации, таким же образом? Нет ли между социальной группой, составляющими ее индивидами и определенной частью пространства мистической связи, которая может их обнаружить?<sup>40</sup> Для первобытных людей представление о пространстве, как и представление о времени, если только оно у них на

самом деле существует в ясном виде, имеет прежде всего качественный характер. Относительно же отдельных областей или частей пространства не существует ни подлинных представлений, ни концепций: они скорее ощущаются в виде сложных совокупностей, в которых каждая такая область неотделима от того, чем она занята. Каждая имеет отношение к живущим там реальным или мистическим животным, растущим там растениям, к населяющим ее племенам, налетающим оттуда ветрам и бурям и т.п. Наше представление об однородном пространстве, к которому мы привыкли, совершенно не дает нам возможности все это понять. Следующий факт, отмеченный в южной Австралии, хорошо покажет это различие.

Экспедицию, в которую входят европейцы и туземцы, мучит жажда. Люди обследуют источники и обнаруживают, что они пересохли. Туземцы роют в земле нечто вроде дымовой трубы и опускают до дна палку, пытаясь достичь подпочвенных вод. В первом колодце не находят ничего. Конец палки, вытащенной из второго, оказывается влажным. Туземцы удваивают усилия и вскоре доходят до песка, достаточно мокрого, чтобы при сжатии он прилипал к ладоням. «Теперь уже нет нужды рыть дальше широкий колодец, достаточно продолжить копать намного более узкое углубление на дне уже выкопанного колодца. Но вот здесь мысль туземца наталкивается на трудность, которая нам была совершенно непонятной. Для них возникал следующий вопрос: в какой точке колодца теперь нужно копать, чтобы непременно найти там воду? Нам же, менее их подверженным воображению, эта точка представлялась не имеющей никакого значения: до воды можно было добраться, копая в любом месте дна колодца, так как оно повсюду было одинаково влажным. Однако темнокожий никогда не доверяется случаю, ему требуется основание, плохое или хорошее, которым он станет руководствоваться во всех своих поступках. Соответственно, они немедленно развернули по этому щекотливому пункту форменную дискуссию. Сначала один из них предложил копать с западной стороны колодца: поскольку в этой стороне находилось море, то было вероятно, что тут и будет найдена вода. Но этот разумный довод был немедленно с презрением отброшен, а предложившего это туземца подвергли насмешкам. Без сомнения, воду с этой стороны нашли бы, но, поступая из моря, она ведь должна быть соленой и, следовательно, для питья непригодной. Тогда второй предложил копать с восточной стороны на том основании, что жившие в этой стороне ангарди обладали большой *боолиа*, то есть магической силой, что они умели вызывать дожди, когда пожелают, и, следовательно, у

них всегда было воды в изобилии. Это предложение, казалось, положило конец дебатам, и туземцы уже собрались было приступить к его осуществлению, когда один старик выразил опасение: а что если эти грозные ангарди рассердятся, видя, как покушаются на их права, и что будет, если они обратят свою ужасную магическую силу против вачанди, чтобы отомстить им? Тут же это предложение было отвергнуто. Один мудрец предложил северо-запад, поскольку с этой стороны всегда приходил дождь, и это предложение было бы принято, если бы другой туземец не предложил юг, ссылаясь на то, что проходящие с этой стороны белые, должно быть, находили на своем пути много воды; следовательно, с этой стороны и должны были найти воду. Это лестное для нас соображение и было принято»<sup>41</sup>.

Итак, первобытный менталитет придает большое значение таким отношениям, которые мы совершенно не принимаем в расчет и которые в силу определенного вида сопричастия связывают существа и предметы с теми направлениями или областями пространства, где они находятся либо по обыкновению, либо в данный момент. Воду найдут на востоке, потому что именно на востоке живут ангарди, могущественные маги и искусные вызыватели дождя; однако в свою очередь и ангарди будут обладать качествами всего того, что находится на востоке. Точно так же воду обнаружат и на юге, потому что с юга прибыли обладающие великой магической силой белые: существует, значит, сопричастие между южной областью и белыми, и сопричастие это представляется то как качество, присущее белым, которое распространяется на южную область, то как качество южной области, которое принадлежит белым. Эти отношения, хотя и привычные для первобытного менталитета, не превращаются для него, однако, в предмет для размышления. Он никогда не выражает их ни в общем, ни в абстрактном виде. Он думает о них меньше, чем чувствует их. Именно потому, что он схватывает их каким-то интуитивным образом как непосредственные, он сообразовывается с ними для того, чтобы действовать, и при этом не испытывает необходимости их осознавать. Таким образом, он движется в пространстве, качественно определенном и более богатым свойствами, чем наше, поскольку если ему и неизвестны геометрические свойства этого пространства, то взамен оно населено немедленно воспринимаемыми качествами, которые оно делит со всем, что в нем находится.

Олдфилд сообщает также: «Всякий человек племени вачанди должен трижды в год посетить то место, где он родился; мне не удалось узнать, какова цель этого»<sup>42</sup>. Спенсер и Гиллен сообщают об анало-

гичных обычаях туземцев центральной Австралии. Известно также, что когда несколько племен собираются на месте встречи, то каждое сразу же располагается в том месте, которое предписано его мистическими отношениями с определенной областью пространства. Этот факт был отмечен и за пределами Австралии, где он проявляется очень ярко. «Я часто бывал поражен, — сообщает Н.-В. Томас, — той точностью, с которой каждое племя размещается на общей стоянке, а именно — точно в направлении, в котором лежит его страна согласно компасу (а они это знают совершенно точно). Я обнаружил, что это правило не знает исключений, и, руководствуясь им, когда прибывали чернокожие, мог понять, с какой стороны они приходили»<sup>43</sup>.

А.Р.Браун, недавно исследовавший три племени западной Австралии, хорошо описал ту сопричастность, которую Олдфилд наблюдал в этом же районе полувеком ранее. «В первое время после поселения белых на территории этого племени и его соседей скваттеры использовали туземцев в качестве пастухов. Мне говорили, что поначалу весьма часто было совершенно невозможно убедить туземца отогнать овец пастись за пределы своей собственной территории, то есть территории его локальной группы.

Человек абсолютно не может покинуть свою локальную группу для того, чтобы натурализоваться или быть принятым в другой. Точно так же, как ему принадлежит район, территория, и он сам принадлежит этой же территории. Если он покидает ее, то становится чужим — либо гостем, либо врагом — для людей той местности, в которой он оказывается... Сегодня страна принадлежит белым, и нужно, чтобы туземцы жили там, где могут. Однако даже сейчас привязанность человека к местности своей локальной группы еще не исчезла. Туземцы часто выражают желание умереть и быть похороненными на той охотничьей территории, которая принадлежит им по наследству»<sup>44</sup>.

Таким образом, в представление этих австралийцев о социальной группе входят не только живые и мертвые, но в качестве составных частей — и земля, на которой они живут, и область пространства, где жили их предки, где они живут до сих пор жизнью мертвых, дожидаясь в описанных Спенсером и Гилленом тотемических центрах случая родиться заново в облике какого-нибудь нынешнего члена группы. Эта тесная связь земли, живых и мертвых была отлично схвачена одним миссионером в английской Новой Гвинее. «Чтобы были хорошая охота и удачная рыбная ловля, призывают мертвых в тех местах, где они охотились или ловили рыбу. Кажется, что это и есть главная причина, которая побуждает куни с религиозным тщанием хранить

имена своих предков. Когда в ходе моих занятий генеалогией случилось, что какой-то человек не мог сказать мне имени своего деда или прадеда, присутствующие немедленно замечали ему: «Как же ты в таком случае действуешь на охоте?»<sup>45</sup>

Сопричастность между социальной группой и ее местностью распространяется не только на землю и на встречающуюся там дичь: все мистические силы, духи, более или менее ясно представляемые влияния, находящиеся на ней, имеют с группой ту же теснейшую связь. Каждый из ее членов чувствует, чем они для него являются и чем он является для них. Находясь в этой местности, он знает, какие мистические опасности ему угрожают и на какую мистическую поддержку он может рассчитывать. Вне пределов этой местности поддержки для него больше нет. Смертельные опасности, неизвестные и оттого еще более пугающие, окружают его со всех сторон. Он дышит не *своим* воздухом, пьет не *свою* воду, срывает и ест не *свои* плоды, его уже не окружают *свои* горы, он шагает не по *своим* тропам: все ему враждебно, потому что отсутствуют те сопричастности, ощущать которые он привык. Отсюда его стойкое нежелание покидать, даже на короткое время, свою территорию. «Возможно, — замечает миссионер Ньютон — слабое желание, которое выказывают туземцы, отправиться в другой дистрикт, чтобы получить там медицинскую помощь, происходит из страха перед злыми духами иной местности, которые могут воспротивиться приходу чужаков, и лучше уж страдать от недомоганий. В самом деле, создается впечатление, что единственное доброе дело, которое духи совершают по отношению к обитателям какой-либо местности, состоит в том, что они пугают чужаков, которые могли бы туда проникнуть, и это обстоятельство может объяснить также явное нежелание уходить далеко от своих мест, которое раньше обнаруживали туземцы. Был ли это консервативный инстинкт упомянутых туземцев, их страх перед чужаками, который заставлял их наделять духов теми же чувствами, или же сам этот страх порождал в них консервативный инстинкт? Где тут причина и где — следствие? Вот перед загадками какого рода оказываешься, вступая в контакт с туземными расами, чей разум и образ мышления не может понять ни один белый»<sup>46</sup>.

Неподалеку отсюда, в германской Новой Гвинее, «два года назад в деревне Бонгу к миссионеру Ханке пришел из деревни Билибили человек, выступавший от имени людей своей деревни, ушедших в страну Рай: он просил его вмешаться, чтобы правительство разрешило им возвратиться в Билибили. В подкрепление своей просьбы он

рассказал: «Духи наших предков пришли за нами в Рай; они были очень рассержены, ворчали и говорили: Как вы можете оставлять пустым то место, где пребывают все наши духи? Кто там теперь будет нами заниматься? И тогда, — продолжал человек, — духи с презрением плюнули на новые, еще не совсем доделанные горшки, и они все разбились. Так вот мы теперь и живем, чужаками, у людей Рай, у нас нет своих полей, и, что хуже всего, мы не можем делать себе глиняную посуду. Дайте же нам возможность вернуться на нашу прежнюю территорию, чтобы духи перестали на нас сердиться»<sup>47</sup>.

Итак, первобытным людям трудно жить где-либо еще, кроме той местности, которая составляет, если позволено будет так выразиться, часть их социальной группы. Это не менее верно и применительно к тем случаям, когда им приходится сражаться в других краях. Так, в Новой Зеландии «какой бы храбростью ни отличалось племя, когда оно находится на собственной территории, эта храбрость испаряется, если оно ее покидает, и они, ничуть не колеблясь, признаются, что это так... они боятся неожиданностей и нападений со всех сторон...»<sup>48</sup> Такое поведение встречается повсюду, и аналогичные наблюдения очень многочисленны.

В силу этой же сопричастности человек, навсегда покинувший землю, где живет его социальная группа, перестает быть ее частью. Он для нее мертв, более мертв, чем если бы он просто прекратил жить и получил по обычаю посмертные почести. Так бывает с захваченными на войне пленниками, которых пощадило и приняло пленившее их племя. Таким же образом изгнание навсегда тоже равнозначно смерти. В Вура на Соломоновых островах «один христианин с такой яростью ударил свою жену, что сломал ей челюсть. Спустя несколько часов она умерла. Эта женщина, даже по свидетельству ее родственников, постоянно осыпала его беспочвенными обвинениями и наконец вывела его из терпения. Это не помешало им вознамериться осуществить, согласно древнему обычаю, личную месть и убить его, но вмешались вожди. Он был осужден и приговорен к изгнанию навсегда. Это решение полностью удовлетворило общественное мнение: люди сочли, что *для них он умрет*»<sup>49</sup>.

И вот, наконец, символический африканский обряд, позволяющий выявить взаимоотношение земли и живущей на ней группы. «Когда какой-нибудь ронга возвращается из Кимберли с женщиной, на которой он женился, то они оттуда приносят немножко земли, взятой в том месте, которое они только что оставили, и женщина ежедневно должна понемногу есть ее вместе с супом, с тем чтобы

привыкнуть к своему новому местожительству. Эта земля осуществляет переход от одного дома к другому»<sup>50</sup>.

Сказанное объясняет, почему в некоторых случаях при гадании используют направление в пространстве таким же образом, как используют имя человека. Направление, в котором находится человек, область пространства, где он живет, все это — в полном смысле слова «его» в такой же степени, как и его разум и члены, поскольку, как поразительно точно выразился Браун, он принадлежит своей местности, а местность принадлежит ему. Следовательно, точно так же, как человек может выдать себя по оставленным на земле следам, так его можно определить по направлению в пространстве, в котором он находится. Это — особое качество личности или, по крайней мере, его группы.

Со временем этот способ может потерять свой исконный смысл, стать механическим и в конце концов употребляться даже в таких случаях, которые не имеют ничего общего с его первоначальным значением. Когда готтентот, чтобы обнаружить своих пропавших за ночь быков, руководствуется указанным богомолем направлением, можно подумать, что это есть форма гадания, очень схожая с рассмотренными выше действиями по совпадению и по альтернативе. Но ведь последние также первоначально имели мистический смысл. И, возможно, в уме готтентота еще продолжает жить какое-то неясное чувство сопричастности, которое мы нашли столь живым в коллективных представлениях австралийцев.

Если бы предпринятое выше исследование имело целью охватить совокупность практикуемых в низших обществах гадательных действий, оно осталось бы весьма неполным. Ведь те, о которых шла речь, представляют собой лишь ее малую часть. Поэтому я лишь поставил себе целью исследовать то, что значат гадательные — или называемые гадательными — действия для первобытных народов, чего они от них ожидают и как одни и те же коллективные представления привели их к совершению самых различных действий. Для выполнения же такой задачи было достаточно тех примеров, которые были заимствованы из жизни наименее развитых из известных нам обществ.

В этих обществах используют и множество таких способов гадания, о которых я не сказал. Их тоже можно было бы подвергнуть анализу на основе тех же принципов. Например, первобытные люди умеют использовать для сношений с невидимым миром особые свойства медиумов и приводить последних в «естественное состояние».



Им известны почти все те явления, которые знакомы спиритам любой страны и любой эпохи. В книге Майерса «Phantasms of the living» нет ничего такого, что удивило бы их. Общение с духами, особенно с духами умерших, составляет часть их повседневного опыта. Опасаясь этого общения, они часто, соблюдая необходимые предосторожности, все-таки отваживаются домогаться его. В своей среде они умеют определять лиц, более чувствительных, чем другие, к влиянию невидимых сил и более способных воспринимать потусторонние откровения. Эти лица становятся в подлинном смысле слова прорицателями, ясновидцами, колдунами. Именно к ним обращаются тогда, когда возникает нужда в особом откровении. У эскимосов гадательные действия закреплены за шаманом, за *ангекок*. Чтобы совершить их, он сам себя приводит в состояние гипнотического сна или *транса*, каталепсии или экстаза; другими словами, он переносит себя в область невидимых сил и вступает с ними в сношения. Он видит и слышит мертвых; в мгновение ока, оставаясь невидимым, он преодолевает по воздуху громадные расстояния и т.п. Это — опыт, аналогичный вызванному сновидению, то есть видение, непогрешимое и обладающее привилегированным статусом.

Первобытным людям также известно очень похожее на предыдущее гадание с помощью кристалла, зеркала (если они у них есть), поверхности жидкости и т.п. Приведем лишь один пример из тысячи: согласно Кранцу, в Гренландии «они утверждают, что могут узнать, жив или мертв человек, не вернувшийся с моря. Над наполненной водой лоханью они наклоняют голову самого близкого родственника отсутствующего и в этом зеркале замечают человека: он либо перевернулся вместе со своим каяком и проглочен морской пучиной, либо совсем ровно сидит в своей посудине и гребет веслами»<sup>51</sup>.

Знахари и колдуны, как правило, наделены особым «ясновидением». Их глаза видят то, что остается невидимым для других. Поэтому при жизни, а часто и после смерти они — «больше, чем люди». Иногда они обладают способностью определять виновных по одному лишь внешнему виду, а их заключения пользуются неизменным доверием. Так, «интересно отметить, — пишет Диксон, — что шаманы, как полагают шаста, обладают способностью немедленно сказать, совершил ли человек дурной поступок какого бы то ни было характера. Они это могут, потому что, когда они смотрят на кого-то, кто украл или совершил какой-либо другой проступок, то этот человек видится шаману, как он сам говорит, словно «покрытый мраком»<sup>52</sup>.

Свойственная этому ясновидению, играющему роль во многих гадательных действиях, черта заключается в том, что оно мгновенно и интуитивно. Необходимо, чтобы ответ на поставленный вопрос явился колдуну или шаману в ходе единого и нерасчлененного акта простого видения. Коллэвей справедливо особенно подчеркивает это обстоятельство: «Когда потерян ценный предмет, его сразу же принимают искать. Если найти его не удастся, каждый начинает совершать внутреннее гадание, пытаясь почувствовать, где находится вещь: не имея возможности видеть ее, он внутренне чувствует как бы направление, сообщающее ему, чтобы он шел туда-то, вещь там, он найдет ее... В конце концов он видит ее, он видит самого себя, приближающегося к ней; перед тем как покинуть то место, где он сейчас находится, он видит ее совершенно отчетливо, и тогда он больше не испытывает сомнений... Это видение столь ясно, словно оно и не было внутренним видением, словно он на самом деле видел и вещь, и то место, где она находится; итак, он проворно поднимается и отправляется в это место. Если это потаенное место, он торопится, словно есть нечто такое, что понуждает его двигаться быстро, как ветер. Если он применил настоящее внутреннее гадание, он действительно видит вещь. Но если он действовал посредством простого рассуждения, прикидывая, что вещь не делась ни туда, ни сюда и что, следовательно, она может быть лишь там-то, то, как правило, он не достигает цели»<sup>53</sup>.

Это описание поучительно. Оно дает возможность на примере привычного первобытному менталитету действия непосредственно почувствовать как его недоверие к дискурсивным операциям и рассуждению, так и предпочтение, которое оно оказывает моментальному и интуитивному узнаванию. Дискурсивные операции не только представляются ему тягостными и утомительными. У него есть более основательная причина их избегать: оно им не верит. Когда первобытному менталитету предоставляется случай применить их, а это случается редко, поскольку чаще всего он об этом даже не помышляет, он их отстраняет, поскольку они способны затемнить или помешать видению, которое одно лишь и дает возможность почувствовать присутствие искомого объекта.

Первобытный менталитет ничуть не колеблется между кажущимся нам столь ясным и простым рассуждением и этим моментальным видением. Это одна из причин, заставляющих его каждое мгновение прибегать к столь разнообразным гадательным действиям. Для этого обращенного к невидимому миру менталитета, полностью поглощенного мистическими сопричастиями, гадание, понимаемое одновре-

менно или сообразно ситуации, и как видение, как вызываемое знание, как молитва, как откровение, касающееся расположения невидимых сил, и, наконец, как сиюминутное владение уже присутствующим будущим, отвечает любознательности разума и потребности действия намного лучше, чем отвечало бы любое рассуждение.

## ГЛАВА VIII

---

### ОРДАЛИИ

#### I

Из истории средневековья нам хорошо известны весьма близкие к гаданию испытания, называемые божьим судом, или ордалиями. Как хорошо показал Глоц, они были известны и в греческой античности<sup>1</sup>. Встречаются они и во многих низших обществах. Тем не менее, будет весьма осмотрительным не делать заранее выводов об идентичности явлений в столь отличающихся друг от друга обществах. Я не стану утверждать как о факте, будто ордалии первобытных народов представляют собой особую судебную процедуру, оставляющую богам возможность спасти осужденного, возможно и не виновного (греческая античность), или передающую в руки Бога решение об исходе процесса (средневековье). Оставляя в стороне любое предварительное определение, я вначале ограничусь анализом фактов, зафиксированных в основном в африканских обществах, где ордалии занимают значительное место. Однако это не помешает мне брать примеры для сравнения и в других районах мира.

Повсюду внимание наблюдателя привлекает такая особенность: полное, непобедимое доверие, можно сказать, непоколебимая вера, которую питают первобытные народы к ордалии. Уже в XVII в. итальянские миссионеры в Конго особенно подчеркивают это обстоятельство. «Я был поражен до глубины души и не мог убедить себя, что люди, каким бы глубоким ни было их невежество, могут питать такую веру в столь очевидные суеверия и не принимать по крайней мере какого-нибудь из многочисленных доводов, которые им ежедневно по этому поводу приводили миссионеры... Но, вместо того чтобы уступить, они пожимают плечами и отвечают: невозможно, чтобы наши испытания нас обманывали; этого не может быть, этого не может быть»<sup>2</sup>.

Та же стойкая вера отмечена путешественниками и миссионерами в наше время. «Туземец изо всех сил верит в эффективность ордалии. Мои носильщики постоянно, из-за самых малозначащих обвинений, предлагали подвергнуть себя испытанию ядом»<sup>3</sup>. «Все туземцы, — говорит Макдональд, — верят в то, что *мваи*, испытательный яд, безошибочен; в то же время они очень хорошо знают, что свидетельства их соплеменников таковыми не являются... Здесь перед нами глубочайшим образом укоренившаяся и живущая в этих племенах вера. Если они и верят во что-нибудь, так это в ордалии. Однажды я спросил Кумпану из Черасуло: «Что бы вы сделали, если бы кто-то украл слоновую кость, подвергся испытанию *мваи*, отгрынул бы его, а затем был бы обнаружен при продаже ворованной кости?» Если бы человек украл кость, ответил мне Кумпана, он не отгрынул бы *мваи*; *мваи* убило бы его. Я часто высказывал туземцам такого рода предположения. Как бы старательно ни маскировал я свою логическую ошибку, они немедленно замечали мне, что я предполагаю такие случаи, которых никогда не может быть»<sup>4</sup>.

«Чернокожие всегда готовы принять яд, и редко когда обвиненный уклоняется бегством от обязанности подвергнуться испытанию. Когда они сознают свою невиновность, испытание ядом не внушает им никакого страха»<sup>5</sup>.

«Чернокожие твердо верят, что чувствующий себя невиновным совершенно спокойно может пить *мбамбу*: он не умрет. Например, однажды, когда мы совершали прогулку, у нас в лагере не оказалось ножа. Сначала мы сочли, что он украден кем-то из многочисленных туземцев, сидевших на земле неподалеку от нас. Сразу же, еще даже до того, как было сформулировано обвинение, все они заявили, что готовы выпить *мбамбу*, дабы доказать свою невиновность. Мы, конечно, на это не согласились, а потерянный нож после более тщательных поисков нашелся»<sup>6</sup>.

У басуто «вчера утром женщина из соседней деревни пришла сказать мне, что пройдет испытание кипящей водой за колдовство. Соседка ее — отвратительная женщина; она без устали обвиняет ее в колдовстве и на протяжении месяцев отравляет ей жизнь. Доведенная до крайности, она предложила подвергнуться испытанию водой, то есть опустить руки в кипящую воду. Мою соседку совершенно не страшила перспектива ожидавшего ее испытания. Не чувствуя себя колдуньей, она была уверена, что не обварится»<sup>7</sup>.

Так же обстоит дело и в Восточной Африке. «Конде полностью уверен в непогрешимости этой ордалии, — пишет миссионер Шу-

манн. — Они уважают того, кто отгрынул яд, и почитают его. Чашу с ядом пьют все: малые и большие, мужчины и женщины, за исключением только вождей, которые, если такое случается, заменяют себя другими». (Не потому, конечно, что они опасаются за исход испытания, а из-за священного характера своей персоны.) «Конде, — пишет о том же самом Меренски, — всегда расположен подвергнуться ордалии. Выпить *муави* — такого рода испытание настолько в чести в этой стране, что у каждого это слово постоянно на языке: «Я хочу выпить *муави*» (чтобы доказать свою правоту). Даже молодые парни говорят так. *Муави* пьют не только для того, чтобы определить виновность или невиновность, но также и потому, что это простой способ сделать ясной запутанную тяжбу по поводу прав. К чему утруждать себя дополнительными расследованиями, когда так просто узнать, на чем следует остановиться, огласив приговор, полученный благодаря чаше с *муави!*»<sup>8</sup> Однако, как мы вскоре увидим, не из лени прибегают к ордалии туземцы, даже когда разбирается не преступление.

Винтерботтом рассказывает историю о том, как в Западной Африке одна женщина, обвиненная в колдовстве и зная, что ее ждет, мудро рассудила, что лучше признаться. Ее не продали немедленно в рабство, потому что она была беременна, ей удалось убежать и найти убежище у белых. «Однако столь велико их невежество и так они склонны подозревать обман и злодейство, что эта женщина, хотя и убежденная в своей невиновности, только и говорила, что «*григри* (амулеты) были плохи» и что она желала, чтобы представился случай выпить «красную воду», поскольку она уверена, что это питье сделает явной ее невиновность»<sup>9</sup>. А в нижнем течении Нигера «существует верование, будто только невиновные остаются невредимыми и только виновные умирают»<sup>10</sup>. Отсюда массовые ордалии и иногда исчисляемые сотнями жертвы, например в случае смерти вождя или даже, в качестве меры предосторожности, при ее приближении.

Откуда же идет эта столь прочная, всеобщая вера, возмущающая европейца? Как получается, что темнокожий, часто такой сообразительный и хитроумный, когда речь идет о защите его интересов, становится столь слеп, когда жизнь его подвергается опасности из-за ордалии? Как же он не видит того, что, соглашаясь на эти испытания, он целиком вверяется «доктору», готовящему отравленное питье, вождю, чьим орудием служит «доктор», или же своим собственным врагам, которые его подкупили. Когда ему указываешь на эту слишком уж очевидную опасность, он пожимает плечами или сердится. Когда убеждаешь его в абсурдности процедуры, он становится глух. Ни один из аргументов до него не доходит.

(От констатации этого абсурдного и непостижимого упорства перейдем лучше к другим действиям первобытного менталитета, в которых утверждается вера того же характера. Возможно, тогда она покажется нам менее странной. Вспомним, к примеру, чернокожего из Конго, который уверял Бентли, что крокодилы безобидны и что они никогда не нападают на человека, как раз в тот самый момент, когда ему показывали два кольца женщины, обнаруженные в желудке одного из этих животных; или же того ронга, который советовался с костями, чтобы узнать, какое лекарство следует принять больному. Исходить из предположения, что эти первобытные рассуждают, как мы, я хочу сказать — представляют, как мы, связь причин и следствий, — значит заранее отказаться понять их. В этом случае то, что они делают, может нам показаться всего лишь смешным и ребяческим. Но если вместо того, чтобы предполагать в них наши собственные мыслительные привычки, мы попробуем приблизиться к их состоянию ума, безразличного к самым простым причинным связям и поглощенного исключительно невидимыми мистическими силами, то мы увидим, что их способ мыслить и действовать является его естественным и даже необходимым следствием.

Европеец не может не учитывать прежде всего физиологического действия яда. И для него, следовательно, результаты испытания будут разными в зависимости от силы и количества введенного в организм снадобья. Если доза достаточно сильна, она всегда одолеет того, кто ее примет, будь он виновен или нет, а будучи слабой, она не причинит никакого вреда самому отъявленному злодею. Белый находит невероятным, что туземец закрывает глаза на столь простые истины.

Однако точка зрения, на которой основывают свои суждения чернокожие, совершенно иная. Мысль о том, что мы называем ядом, не определена в их сознании отчетливо. Без сомнения, они по опыту знают, что некоторые отвары способны убить того, кто их выпьет. Однако механизм отравления им неведом, и они не стараются его узнать; они даже не подозревают о его существовании. По их мнению, если эти отвары могут быть смертельны, то потому только, что они — средство мистических сил, как и употребляемые ими при болезнях лекарства; вся их эффективность объясняется именно таким способом. «Их снадобья оказывают свое действие, — пишет Нассау, — не так, как наши, то есть не благодаря определенным химическим свойствам, но благодаря наличию духа, любимым средством воздействия которого они являются». Со своей стороны, Кингсли сообщает: «В любом совершаемом действии дух воздействует на дух болезни». Точ-

но так же обстоит дело и с ядом испытания. Чернокожие не имеют понятия о его подлинных качествах: они думают лишь о его мистическом и немедленно проявляющемся свойстве. «Они не рассматривают его как яд, — верно замечает Винтерботтом, — поскольку они не считают, что он окажется смертельным, если его выпьет невиновный человек»<sup>11</sup>. Это нечто вроде мистического *реактива*, и в качестве такового он безошибочен. Туземец столь убежден в этом, что часто перед испытанием не принимает никаких мер предосторожности. Он не станет пользоваться имеющимся у него правом следить за приготовлением яда, он не станет проверять, не слишком ли значительна доза, не чересчур ли густа жидкость и т.п. К чему? Ведь питье действует, так сказать, не материально, а духовно. Неважно, если проглотить его немного больше или немного меньше. Не от этого ведь зависит результат испытания. «Обвиняемый, говорят, может влиять на выбор того, кто составляет яд; однако столь сильна вера в ордалию, что туземцы считают не имеющей значения подробностью то, что яд будет приготовлен тем или иным человеком»<sup>12</sup>.

## II

До сих пор ордалия казалась магическим действием, предназначенным установить, и притом без возможных сомнений, виновность или невиновность обвиняемого. Способ достижения этой цели, постоянно применяемый в определенных обществах, поражал воображение большинства наблюдателей, и именно о нем они почти исключительно упоминают, не упуская случая одновременно выразить свое удивление и негодование. Однако ордалию используют и в иных обстоятельствах, где она не имеет ничего общего с судебной процедурой. «Нередко, — сообщает Бентли, — туземцы прибегают к ордалии ядом, чтобы принять решение и в других делах. Одна молодая женщина, ныне живущая совсем близко от нашей станции в Ватене, несколько лет тому назад, когда болел ее дядя, выпила *нкаса*, чтобы определить, вылечится он или нет. В то время ей было только двенадцать лет»<sup>13</sup>. В этом же самом районе ордалия с использованием кипящей воды также служила для получения медицинского прогноза. «Знахарь ставит на огонь котел, наполненный водой и другими ингредиентами, и, когда она закипает, погружает туда свою голую руку и вынимает ее невредимой, чтобы показать, что в этом состоит закрепленная за его должностью привилегия; затем он бормочет над этой водой свое окаянное заклинание и приказывает ей ответить, должен



больной умереть или нет; тогда, вновь окунув руку в кипящую воду, он вынимает ее обожженной — и это знак верной смерти; но если она невредима, то совершенно ясно, что больной поправится»<sup>14</sup>. Разве в обоих этих случаях ордалия — это не форма гадания, очень похожая на те, что были описаны в предыдущей главе? И не следует ли ее интерпретировать в том же смысле?

Подобно гадательным действиям, испытание через *муави* также может служить для преодоления внезапно возникшего затруднения. Появляется человек, подобного которому никогда не видели, он белый: кто знает, на что он способен, какими магическими силами он владеет и какие несчастья он может навлечь? Следует ли разрешить ему ступить на землю страны? «Лукенго собрал большой семейный совет и затем, при большом стечении народа, он приказал дать петуху *яд ипомме*: если бы петух отрыгнул яд, это стало бы доказательством, что я пришел как друг, но если бы петух сдох, ко мне следовало бы отнестись как к врагу»<sup>15</sup>. «Когда ты впервые появился, — сказал король Леваника миссионеру Куайяру, — десять лет тому назад, то баротсе, испытывая подозрения относительно твоих намерений, поспешили посоветоваться с костями и дать *муати* (сильный яд) множеству кур. Одни из них умерли, другие — нет. Отсюда и переданные тебе двусмысленные послания. Они не осмеливались открыто запретить тебе прибытие в страну, и, вместе с тем, им было страшно принимать тебя. Поэтому они старались любыми ухищрениями преградить тебе путь и лишить тебя храбрости. Плащ, который ты мне тогда послал, а также твои последующие подарки я так никогда и не увидел. Сказали, что они заколдованы, и перехватили их по пути»<sup>16</sup>. К этому можно добавить еще один очень похожий факт, отмеченный в Индии у мирис. «По прибытии первого увиденного в этих краях английского офицера авгуры в каждой деревне убили домашнюю птицу, с тем чтобы по виду внутренностей узнать, предсказывает им этот визит добро или несчастье»<sup>17</sup>. В чем этот случай отличается от предшествующих, если не обращать внимания на материал, используемый в церемонии? А если гадательные действия имеют целью, как это было видно, получить совет невидимых сил и попросить их помощи и защиты, стараясь при этом увидеть в происходящем испытании будущий, но уже осуществившийся успех, то не следует ли таким же образом понимать и выполняющую ту же задачу ордалию?

Мы знаем также, что даяки Борнео никогда не начали бы расчищать землю, если бы выбор места не был одобрен благоприятными предзнаменованиями. Но у ваконде «когда человек хочет построить

себе где-нибудь дом, он обращается к оракулу. Нужно дать *мваи* петуху и собаке. Если животное отрыгнет питье, место считается благоприятным, и человек с доверием принимается за работу»<sup>18</sup>.

Миссионер Шуманн пользуется здесь словом оракул для обозначения ордалии, которая на самом деле, безусловно, является вызванным предзнаменованием.

Вот еще одно относящееся к этому же сюжету характерное наблюдение, сделанное в Индии среди хонд. «Клятва (ордалия) курицы. Это малая клятва, чтобы увидеть, есть ли нужда принести большую. Например, хотят подвергнуть такого-то человека клятве тигра или железа. Что сделает этот человек? Он возьмет курицу и трижды опустит ее лапы в кипящую воду, произнося: «Бура верхний, Бура нижний, ты сотворил землю, ты создал листья, деревья, коров и т.п.; сегодня я приношу клятву: если я виноват, пусть эта курица обожжет лапы!» Если они обожжены, он сочтет себя виновным и отдаст спорный предмет; в противном случае он принесет большую клятву тигра»<sup>19</sup>. Таким образом, прежде чем подвергнуться ордалии, которая может стать смертельной (например, провести ночь вне деревни, подвергаться опасности нападения тигра), туземец сам совершает другую ордалию и ставит свое решение в зависимость от нее; все это, без всякого сомнения, является просто гадательным действием по альтернативе. Однако разве в его глазах «большая клятва» не имеет точно такую же природу, как и «малая клятва», за исключением опасности? Иначе как мог бы туземец без колебаний предугадать, основываясь на малой, каков будет результат большой?

Чтобы завершить эту тему, прочтем в словаре языка конго, составленном Бентли, что ордалия (ядом, горячим железом, вводимой в уголок глаза жемчужиной и т.п.) называется словом *нкаса*, к которому добавляется название применяемого в этом действии инструмента. *Нкаса* за *ньянга* означает бросать жребий, пользуясь травой *ньянга*<sup>20</sup>. Одно и то же слово служит, следовательно, для выражения идеи как гадания, так и ордалии. Туземец из Конго не отличает одно от другого, по крайней мере в том, что касается существа операции. Может отличаться применяемый в действиях материал — он уже в собственно гадательных действиях очень разнообразен, — но преследуемая цель остается все той же. И все-таки было бы неточно утверждать, что гадание представляет собою род, в рамках которого ордалия является видом. Такая классификация малопригодна для форм деятельности первобытного менталитета, ничуть не обладающего концептуальным характером. И гадание, и ордалия вместе принадле-

жат к одному типу менталитета и действия, посредством которого этот менталитет вступает в контакт с невидимыми силами, чтобы испросить одновременно и решение, и поддержку.

Если дело обстоит таким образом, то ордалия должна служить для разрешения самых разных споров. Например, на Борнео у даяков «два молодых человека оказались соперниками и оспаривали руку одной девушки; они бросили друг другу вызов. Победителем должен стать тот, кто дольше пробудет под водой. Такой странный способ дуэли присущ не только даякам канту, он совершается и среди батонг лупар, у сериба и в других племенах Саравака... При первом признаке удушья у одного из соперников находящиеся тут же секунданты вытаскивают из воды обоих. Обычно никто из двоих не желает по собственной воле показаться над водой и они предпочитают утонуть, но не признать себя побежденным: для них не быть побежденным в испытаниях такого рода — это вопрос чести». К такой процедуре прибегают во многих обстоятельствах и обычно тогда, когда нет способа уладить конфликт иначе. «Чаще всего еще до такого испытания пытаются решить вопрос с помощью петушиного боя; если он не дает удовлетворительного результата, тогда уже приступают к более серьезному испытанию путем погружения»<sup>21</sup>.

Эта последняя ордалия служит, следовательно, как бы второй инстанцией, поскольку решения требуют сначала от петушиного боя. Впрочем, этот бой имеет целью выявить, на чьей стороне находятся невидимые силы. Петух-победитель берет верх над другим лишь с согласия и при поддержке этих сил, а в результате действия постоянной сопричастности каждый из двух соперников идентифицируется со своим петухом. Итак, в любом отношении это испытание сравнимо с гаданием по альтернативе: ордалия путем погружения, к которой прибегают как к апелляции, относится к этому же типу.

А вот другая, «которая мирным путем решает многие споры. Изготавливают две маленькие свечки из воска, одинаковой длины и толщины. Их зажигают одновременно и заставляют держать одну — жалобщика, а другую — ответчика. Тот, чья свеча угаснет первой, виноват, и, насколько я мог видеть, он всегда безропотно принимает приговор. Сэр Спенсер Сент-Джон также упоминает об этой форме ордалии»<sup>22</sup>. Тут нельзя не вспомнить о Бридуа у Рабле, который ведет судебное разбирательство, бросая игральные кости. Первобытным людям, однако, его метод вовсе не показался бы смешным, наоборот, он для них является самым естественным, самым простым, а также самым надежным. Каков бы ни был инструмент — свеча, игральные

кости, костяшки, петухи и т.п. — магическое действие, посредством которого «бросают жребий», равнозначно являющемуся во сне видению или ответу, который дают предки, когда их вызывают живые. Это действие в случае спора между двумя людьми однозначно показывает, кому торжествовать победу, а кому смириться с неудачей. Чэлмерс говорит определенно, что приговор всегда воспринимается охотно, легко. Проигравший смиряется. Он не протестует, ссылаясь на справедливость. Испытание как раз и заключается в том, чтобы выявить, на чьей стороне находится справедливость. Отказ подчиниться результату испытания был бы равносителен выражению неповиновения невидимым силам, которые высказались посредством испытания. Туземец не спорит, он далек от того, чтобы упорствовать: ведь в этом случае он может лишь навлечь на себя новые несчастья. Чтобы составить себе некоторое представление о таком состоянии ума, которое кажется нам столь странным, заметим, что оно не слишком отличается от состояния ума игроков. Они также домогаются вердикта игральных костей или карт. Если игра шла по правилам, проигравший может быть удручен, сражен, разгневан, но он не опротестовывает их решения. Единственный для него способ усомниться в решении — это начать новую партию, если он это может сделать, и попытаться еще раз испытать судьбу. Точно так же и в некоторых случаях после первой ордалии прибегают ко второй.

В случае долговых или других не слишком значительных споров на Борнео (Саравак) часто применяют одну из следующих ордалий:

«1. В наполненный водой и пеплом сосуд кладут две одинаковой величины монеты, покрытые воском. При этом одну из них почистили и она стала блестеть. После этого каждая сторона вытаскивает из сосуда по монете и передает ее *мандирам* (судьям), а те объявляют, что правду сказал тот, кому удалось вытащить блестящую монету.

2. Обоих спорящих окунают в воду и удерживают там палкой, горизонтально положенной на их головы. Тот, кто появится из воды первым, считается виновным.

3. Обе спорящие стороны помещают внутрь оград, расположенных друг против друга на расстоянии семи туазов; эти ограды сделаны из досок и по высоте достигают груди. Затем каждому из спорщиков дают заостренный бамбук длиной с копье: по сигналу они должны бросить его в соперника. Тот, кто окажется раненым, считается виновным.

4. На расстоянии двух туазов друг от друга обозначают две параллельные дорожки длиной в семьдесят туазов. У конца этих дорожек в середине разделяющего их промежутка в землю вертикально втыкается копьё. По сигналу обе стороны принимаются бежать. Тот, кто раньше достигнет цели и коснется копья, считается невиновным.

5. Выбирают двух одинаковой величины и цвета кур; каждая представляет дело одной из двух сторон. Их ставят так, чтобы шеи их были параллельны и голова одной касалась лопатки другой, а затем одним ударом обоим отсекают головы. Тот, чья курица умрет первой, проиграл дело; и т.д.»<sup>23</sup>

Продолжать перечень таких ордалий было бы нетрудно, но и приведенных примеров достаточно, чтобы показать их внешнее разнообразие при идентичной основе. Речь всегда идет о том, чтобы выявить, кто «виноват», а кто «не виновен», причем эти определения равнозначны определениям «проигравший» или «выигравший». Каким бы ни было испытание, его мистический характер гарантирует безошибочность, поскольку, как и гадательные действия, оно выявляет решение невидимых сил. Например, если один из соперников выигрывает состязание в беге, то уж отнюдь не потому, что он более проворен и лучше бежит, чем второй, а потому, что благоволящие к нему силы одержали верх над теми, которые покровительствуют его сопернику. И здесь снова, если мы станем соотносить следствия с их причинами, называемыми нами «естественными», то мы уклонимся в сторону от того пути, которым следует первобытный менталитет, и тогда он покажется нам абсурдным, однако он согласуется с самим собой, поскольку, не принимая во внимание естественные причины, учитывает исключительно действия мистических сил. Ордалия, как и гадание, имеет целью вызвать проявление этих сил.

Следовательно, во многих низших обществах можно найти испытания, подобные тем, которые наблюдали на Борнео. Например, в Конго «если два человека спорят между собой, причем каждый упорствует в своих притязаниях и решить дело невозможно, судья вызывает их на свой личный суд. Когда они являются, он кладет каждому на голову панцирь черепахи, натертый определенными порошками, и велит им обоим одновременно наклонить головы. Тот, у кого, к его несчастью, панцирь с головы падает раньше, считается большим лгуном»<sup>24</sup>.

### III

Вернемся к ордалиям, проводимым в связи с преступлениями: они настолько похожи на другие, что истолковать их иным образом невозможно. Впрочем, остается неясным само понятие преступного деяния. Без сомнения, этим обществам известны споры, которые мы назвали бы гражданскими. Обычно они решаются путем словопрений: каждый из участников защищает свое дело, в пользу которого он многословно говорит, призывает свидетелей и т.д. Решение принимается вождем, которому чаще всего помогают старики, однако случается, что сами эти разбирательства для своего окончательного завершения нуждаются в ордалии, и почти всегда тяжущиеся стороны могут потребовать ее проведения. Только что отмеченное мной постоянное смешение «виновного» и «проигравшего» достаточно хорошо показывает, что совершенно элементарные для нас юридические различия остаются чуждыми первобытному менталитету.

«Когда какой-либо человек обвинен в каком-то преступлении, а обвинения не являются достаточно очевидными, то обвиняемый обязан очиститься путем принесения клятвы (то есть через прохождение ордалии); а это происходит пятью различными способами, из которых четыре первых касаются гражданских либо малозначительных дел, а пятый — преступных деяний, например, предательства или посягательства на жизнь короля или других преступлений того же рода. Лишь значительным лицам дано право совершать эту последнюю клятву, и при этом еще требуется, чтобы они имели на это согласие короля.

1. Обвиняемого подводят к жрецу, который берет куриное перо и, смазав его жиром, протыкает язык обвиняемого: если перо проникает легко, это признак невиновности, и отверстие, проделанное пером, заживает и затягивается без боли. Но если обвиняемый — преступник, то перо не может проткнуть языка, и его немедленно осуждают.

2. Жрец берет кусок земли, в который втыкает семь или девять куриных перьев, а обвиняемый должен их вытащить одно за другим; если они вытягиваются легко, это знак его невиновности, но если они выходят с трудом, это доказательство, что он — преступник.

3. В глаза обвиняемому капают сок определенных трав. Если он не причиняет ему вреда, он невиновен, но если от него глаза краснеют, он должен уплатить штраф, к которому его приговаривают.

4. Жрец берет медный браслет, очень горячий, и трижды проводит им по языку обвиняемого, и потом судят, он или нет совершил зло, чтобы осудить его или оправдать.

Я видел эти четыре испытания в то время, когда там находился, но все те, на ком они были проведены, были объявлены виновными... Что же касается пятого, и последнего, испытания, я его не видел, потому что едва ли и за двадцать лет его можно встретить. Таким образом, о нем я не знаю ничего, кроме слухов»<sup>25</sup>.

В этих, как и в предыдущих, ордалиях мы тут же признаем тип гадательных действий по альтернативе. После совершения обрядов перехода, открывающих доступ в область мистических сил, «жрец» задает вопрос таким образом, чтобы происходящее проявило их ответ в виде «да» или в виде «нет». Однако эти ордалии отличаются от только что описанных в том, что все последние, кроме второй, осуществляются на самом обвиняемом, и именно реакция, которую он выкажет, — будет ли он ранен или нет, быстро или медленно заживет рана и т.д. — дает знать, виноват он или нет. Небезразлично и то, что ордалия проводится на самом обвиняемом, поскольку мы видим, что в определенных случаях она может происходить по принципу передачи полномочия: обвиняемому дозволяется заменить себя другим. В других случаях, наоборот, ему в этой возможности отказывают и требуют, чтобы он лично подвергся испытанию. Что это за случаи? Исследование этого вопроса, возможно, позволит лучше установить природу таких ордалий.

«За малозначительные проступки, — сообщает Макдональд, — яд может быть принят по полномочию: его могут дать собаке или домашней птице, или еще какому-нибудь животному, представляющему обвиняемого. В этом случае животное веревкой привязывается к преступнику»<sup>26</sup>. (Безусловно, для того, чтобы создать между ними физическую партиципацию.)

У вагого «в не очень серьезных случаях испытание через *муави* может проведено не на самом обвиняемом, а на курице, которую он обязан держать»<sup>27</sup>. На верхнем Нигере «убийство и кража караются смертью, прелюбодеяние — высоким штрафом, конфискацией имущества или рабством, в то время как испытание ядом налагается на тех, кого обвинили во лжи или клевете. Тем не менее нередко разрешается, чтобы отравленное питье было принято теми, кто замещает обвиненного, и можно найти себе таких людей, которые знают противоядие и, следовательно, поглощают питье без вреда для себя. Разрешается даже замена собаками; однако если они подохнут, то их хозя-

ни считается виновным и должен заплатить большой штраф»<sup>28</sup>. У бангала на верхнем Конго трое молодых людей, обвиненных в воровстве, с негодованием отвергают обвинение. «Срубают три молодых банановых дерева — каждое из них представляет одного юношу — и на середину каждого оставшегося в земле пня выдавливают сок *мокунгу*. Обычно у срубленного таким образом банана через несколько часов в центре пня появляется новый росток. Если на следующий день на одном из пней не окажется побега, то юноша, которого представляет этот банан, считается виновным; если же два из них или все три пня не дадут побега, то виновными считают двоих или всех троих юношей... Сок *мокунгу* вреден для глаз, и потому из жалости глаза юношей заменяют глазами бананового дерева»<sup>29</sup>. «У негров сонго в делах, связанных с воровством, совершают испытание ядом, и это испытание чаще всего проводится на детях или собаках. Противные стороны (жалобщик и ответчик вместе со своими друзьями) предстают перед судом, а беспристрастный «доктор» дает одинаковые дозы *мбамбу* каждому из представителей сторон. Спорящие делятся на два лагеря, а «бойцы» выступают на середину и становятся друг против друга. Им подносят питье и заставляют его выпить, если необходимо — то и силой. Тогда оба лагеря принимают хором кричать: «Моя собака живет, а твоя подыхает!»; или же: «Твой ребенок умирает, а мой жив». Этот спектакль, производящий ужасный шум, длится до тех пор, пока не начинает действовать яд. В случае если нет результата, дозу дают снова, один или два раза. Изрыгнувший яд первым выиграл. Если же раньше один из спорящих падает в конвульсиях, он проиграл. Трупов на земле почти никогда не остается, потому что доза яда слишком слаба»<sup>30</sup>.

Можно было бы привести множество аналогичных примеров, взятых как в тех же африканских обществах, так и в иных местах. Есть одно исключение (особенно когда дело касается вождей): замещение допускается, лишь если речь идет либо о не очень серьезных проступках, незначительных кражах, злословии и т.п., либо о предварительных испытаниях с целью узнать, нужно ли прибегать к таким, которые могут оказаться смертельными. Так, например, у баротсе: «Вот каким образом обнаруживают колдуна. Три недели назад в одной из деревень умер человек. А ведь, по их понятиям, человек никогда не может умереть, если только его не убивают или не заколдовывают. «Я узнаю, — сказал себе брат покойного, — кто убил моего брата; должно быть, мой старший брат». Он берет четыре-пять кур, дает им яд и говорит: «Если вы умрете, куры, то это значит, что мой старший брат



убил моего второго брата. Если яд не причинит вам никакого вреда, то мой брат невиновен и мой другой брат просто умер...» Естественно, все куры подошли, а обвиняемого заставили предстать перед вождями»<sup>31</sup>. Последние подвергли его ордалии, в которой ему не разрешили заменить себя.

Вместе с тем гадательные действия, которыми являются ордалии независимо от того, проводятся ли они на самом обвиняемом или на рабе, ребенке, собаке, петухе, которые представляют его, всегда имеют одинаковое значение в силу установившейся между обвиняемым и тем, кто его заменяет, сопричастности. Итак, необходимо, чтобы в тех случаях, когда в разрешении заменить себя отказано, ордалия, кроме своей гадательной функции, имела бы еще и другую цель, которая может быть достигнута, только если эта ордалия проводится на самой личности обвиняемого.

В действительности те, кому не позволяется передавать полномочия на испытание, почти всегда оказываются обвиняемыми в колдовстве, и считается необходимым, чтобы они лично подверглись ордалии. В таких случаях, согласно многочисленным и определенным свидетельствам, ее цель — не только выявить, виновен или нет обвиняемый. У нее есть и иная функция, не менее важная, чем первая: она должна победить и уничтожить сидящее в колдуне зловредное начало, которое и есть истинная причина всех его преступлений. Именно поэтому, даже когда колдун обнаружен, осужден, даже когда он признался, необходимость проведения ордалии не становится меньше. Ведь если бы речь шла только о том, чтобы обрести уверенность, если бы эта процедура была чисто гадательной, то с этого момента она была бы лишена смысла. Тем не менее ее продолжают считать необходимой: следовательно, причина в том, что недостаточно лишь избавиться от колдуна. Столь же, если не более, важно обнаружить и уничтожить вредоносное начало, орудием которого колдун является. Кингсли хорошо подметила эту необходимость: «Закон, — пишет она — требует того, чтобы эти испытания проводились всегда до исполнения приговора. В этом скрыто любопытное обстоятельство, а именно: дух ордалии рассматривается как обладающий силой покорять и уничтожать злых духов, которых колдун толкнул на их смертельное дело. Человеческие существа способны и сами справиться с колдунами и погубить их самым решительным образом. Однако для того, чтобы добраться до обитающего в колдуне духа, нужна спиритуальная поддержка. В противном случае этот дух ускользнет и станет продолжать свои злодейства даже после смерти своего хозяина»<sup>32</sup>.

Вот эту-то духовную поддержку и обеспечивает ордалия. Она обладает мистической силой, воздействующей на заключенное в колдунье вредоносное начало и ставящей его в такое состояние, когда оно не может навредить. Со своей стороны, Нассау, который долгое время жил в том же районе Конго, где вела исследования мисс Кингсли, пишет: «Предполагают, что сам отвар почти что обладает свойством проникать..., свойством преследовать, подобно полицейскому агенту, в различных органах тела бродящий в них колдовской дух и в конце концов, как полагают, находить его и уничтожать»<sup>33</sup>. Уже в XVII в. итальянские миссионеры заметили, что все происходит так, как если бы этот яд выполнял специальную доверенную ему миссию. «Жрец приказывает этому питью (как если бы он обладал сверхчеловеческой властью) не останавливаться, если обвиняемый добропорядочный человек, в его желудке, а немедленно выйти из него, не сделав ему ничего плохого; но, если он виновен, причинить ему смерть, которую он заслужил»<sup>34</sup>.

Наличие этого злого начала у какого-нибудь человека является ужасной и постоянной угрозой и для его близких, и для социальной группы, частью которой он является. Как только кто-то заподозрен в том, что скрывает в себе зловерное начало, кем бы он ни был, какую бы ни питали к нему до этого любовь, он должен выпить яд. Это вопрос общественного блага. Он не терпит отлагательства. Отсюда иногда и трагические ситуации. «Вождь потерял одну из своих жен. Спустя некоторое время на сына другой жены, вышедшего из дома среди ночи, напал леопард и у самых дверей дома, куда он бегом возвращался, схватил его за ногу. Ребенок получил серьезную рану, и его мать вынудила Матопе (вождя) прибегнуть к обычным методам обнаружения колдовства: результат всего этого был таков, что собственная мать Матопе была объявлена колдуньей! Мы были очень огорчены за эту бедную женщину. Она жила в другой деревне, отделенной от деревни ее сына рекой... Она любила смеяться и шутить, но такой приговор превратил ее в объект страха и отвращения. Ее избегали все туземцы, и жизнь стала для нее в тягость. Мы сделали для нее все что могли: поднесли ей подарки, пригласили ее навестить нас и предупредили, чтобы она не пила отравленной чаши. Мы заставили вождя ее деревни обещать нам, что ей не дадут этой чаши. Таким образом, мы добились отсрочки и воспользовались ею, чтобы поговорить об этом деле с Капеуи, главой страны, который был ее братом, и он обещал употребить все свое влияние в ее пользу. Ее сын был обычно очень удачлив на охоте. В течение всего срока ее ареста ему

нельзя было ходить на охоту. Суеверие его было сильнейшим. В то же время мать стремилась уничтожить колдовство, парализовавшее ее сына: ведь она была так убеждена в своей невинности! Она выпила яд и умерла. Такой дорогой ценой была куплена свобода сына. Теперь он снова смог заняться охотой на дичь»<sup>35</sup>.

Неужели возможно, спросили бы мы, чтобы мать этого вождя захотела смерти жены своего сына и чтобы она «отдала» леопарду собственного внука? Однако туземец представляет себе вероятности не так, как мы. По его мнению, двойное несчастье, постигшее вождя в столь небольшой промежуток времени, не может быть случайным. Смерть молодой женщины уже была подозрительной; леопард же, напавший на ребенка, конечно, не был обычным животным: он действовал по распоряжению колдуна или был одушевлен его духом, или это был леопард-колдун, то есть связанный с колдуном тесной сопричастностью, не позволяющей уже отличить одного от другого. Требуя найти колдуна, мать раненого малыша лишь выражала общее чувство. Совершается испытание: оно указывает на собственную мать вождя, но обвинение не кажется столь неправдоподобным, каким оно показалось бы нам. В этих обществах подозрения часто падают сначала на непосредственное окружение или на близких того, кто был околдован. (Именно это имело место в описанном миссионером Жалла случае, который мы только что привели, когда был обвинен брат жертвы.) Самое невероятное обвинение встречается с доверием, потому что ордалия непогрешима, а с другой стороны, о наличии зловредного начала может быть неизвестно даже тому, в ком оно обитает. С этого момента несчастная стала вроде зачумленной, от нее бежали с бóльшим страхом, чем если бы она распространяла вокруг себя заразную болезнь. Сын ее более не решался выходить на охоту из страха, как бы из-за матери с ним, его женой и ребенком не случилось несчастье. Необходимо, следовательно, было провести ордалию, и ее провели, несмотря на усилия миссионера. Если бы обвиняемая осталась невредима, колдуна стали бы искать в ином месте. Она умерла. Это одновременно и доказательство того, что подозрения были обоснованы, и конец тревоги, в которой пребывала деревня. Ордалия обнаружила и уничтожила зловредное начало. Попутно она убила и женщину, но разве могло быть иначе?

Тем не менее, вероятно, существуют и такие способы поразить это начало и вывести его из вредоносного состояния, которые не приводят к гибели того, в ком оно сокрыто, особенно если он невольный его носитель и даже не подозревает об этом. Уикс отметил такое пред-

ставление среди бангала, которые допускают, что присутствие в ком-нибудь зловредного начала не обязательно превращает его в виновного. Его подвергают ордалии, но так, чтобы избавиться от этого начала, сохранив человеку жизнь. «Кто пользуется смертью отца или брата к своей выгоде? Сын или другой брат. Следовательно, если заболел отец, то подозрения ложатся на сына, и, исчерпав все способы изгнать болезнь, отец в качестве последнего средства подвергнет своего сына ордалии с дозой слишком слабой, чтобы убить его. Если сын изрыгнет яд, он невиновен: он это доказал определенно, и ему не делают ничего плохого. Если же он яда не изрыгает, если он тупеет и столбенеет, то это означает, что он просто медиум, которым пользуются оккультные силы для воздействия на его отца; доза яда очистит его организм от этих сил, и поскольку они более не смогут использовать его в качестве медиума, то отец его выздоровеет. С молодым человеком обращаются с самой большой осторожностью до тех пор, пока не исчезнут последствия ордалии, и тогда ему делают предупреждение, чтобы он не позволял больше использовать свое тело таким образом. Ему возвращают свободу, а товарищи его в деревне смотрят на него с таким же любопытством, как у нас они смотрят на школьника, вышедшего из больницы после перелома ноги. Оправдание молодого человека — и все с этим согласны — состоит в том, что он был одержим зловредным началом (*witchcraft*), не зная об этом»<sup>36</sup>.

Уикс даже пишет: «На человека, объявленного виновным, не падает никакого позора, так как можно носить в себе зловредное начало, не подозревая об этом»<sup>37</sup>.

Тем не менее трудно представить себе, чтобы вызываемый этим началом ужас не распространялся и на того, кто его носит. В таких, очень редких, случаях, когда позор в собственном смысле слова не покрывает несчастного, он все же становится объектом страха и почти неизбежно — ненависти. Сохраняя жизнь молодому человеку, о котором шла речь в вышеприведенном наблюдении, ему делают серьезное предупреждение, весьма напоминающее угрозу. Пусть только его отец снова заболеет, а лекарства не окажут действия — сын вновь подвергнется ордалии, но на этот раз порция яда будет решающей.

Бангала верят в то, что, изгнанное из одного человека, зловредное начало может по воле первого и под воздействием ордалии войти в другого. Об этом свидетельствует следующий факт. «Мне стало известно, — пишет Уикс, — о случае с одним мальчишкой, которому дядя однажды дал оплеуху. Ребенок повернулся и сказал: «Я тебя заколдую». Вскоре после этого дядя заболел и не поправлялся, несмотря ни

на лекарства, ни на *нгангу* («доктора»). В конце концов он подверг мальчика ордалии ядом. Тот не изрыгнул его и был объявлен виновным в том, что заколдовал своего дядю, и тот сильно его наказал. (Доза была слишком слабой, чтобы подвергнуть ребенка опасности.) Кроме того, он потребовал от отца ребенка возмещения в размере двухсот медных прутков, чтобы заплатить нганге, который давал яд, и научить ребенка не трогать людей. Этот дядя взял себе новую жену; у той был младший брат, посещавший мою школу. Однажды этот дядя пришел и потребовал у меня этого мальчишку, чтобы подвергнуть его ордалии. Я отказался выдать ребенка на такое дело и добавил: «А впрочем, он и не из вашей семье». (Я еще не знал о недавней женитьбе.) «Э, нет, — возразил мужчина, — я женился на его сестре, и он сейчас околдовывает меня с помощью своей сестры, являющейся моей женой. Мой племянник, выпивший яд некоторое время назад, сказал, что он передал зловредное начало моему юному шуруну». Отсюда следует, что злой мальчишка может сказать, будто он передал свое колдовство (*witchcraft*) другому молодому человеку, и таким образом навлечь на него самые серьезные неприятности»<sup>38</sup>.

В соседнем районе, населенном балобо, в наличии вредоносного начала в теле колдуна убеждаются с помощью вскрытия трупа. Миссионер Гренфелл пишет: «Мы очень хорошо знали человека, который только что был убит за преступление, за колдовство... Его родные подняли после его смерти страшный крик, потому что обвиняющему не удалось обнаружить зловредное начало (*witch*), то есть определенный нарост на кишке, который считается безошибочным признаком. На этот раз не смогли обнаружить ни малейших его следов, и с бедняги сняли обвинение в колдовстве»<sup>39</sup>.

Бентли самолично видел туземцев, которые занимались рассечением трупа с целью найти там орган, который, по их мнению, доказал бы, что этот человек был при жизни колдуном<sup>40</sup>. Такая практика весьма распространена. Мисс Кингли тоже встречалась с ней. «Во многих дистриктах юго-западного побережья и среднего Конго есть обычай вскрывать труп, когда человек умирает так, что его смерть не поддается объяснению, то есть без излияния крови. Иногда это позволяет обнаружить путь, которым следовало внутри своей жертвы зловредное начало; обычно, как мне сообщали, оно пожирает легкие. В других случаях вскрытие обнаруживает само это начало и показывает, что покойный носил его в себе, одним словом, что он был колдуном»<sup>41</sup>.

Без сомнения, речь здесь не идет о вскрытиях, следующих за ордалией. Тем не менее смерть случилась при подозрительных обстоятельствах. В последнем приведенном случае вскрытие трупа как раз и показывает, что именно искали туземцы, которых видел Бентли. Точно так же «кангве, — сообщает Тессман, — способны представить себе начало лишь в виде тела или даже какого-нибудь живого существа: зловредное начало, которое они называют *эву*, имеет вид животного. Отсюда и их «научный» способ доказать, был или не был данный человек колдуном. В первом случае *эву* находится там [в нем], во втором — нет. Это доказательство они получают благодаря узаконенному вскрытию»<sup>42</sup>. У бангала, тех самых, рядом с которыми жил Уикс, «слово *икунду* трудно перевести. Это нечто вроде оккультной силы, которой обладает какой-либо человек; однако — любопытный факт — материальные следы ее можно обнаружить после смерти ее обладателя. Никогда не присутствовав при такого рода действии, я расспрашивал туземцев о материальной природе *икунду*, и мне показалось, что *икунду* должна быть представлена в виде камней в мочевом и желчном пузырях или же в почках»<sup>43</sup>.

Наконец, в бельгийском Конго у азанде Ютеро встретил то, что можно было бы назвать теорией зловредного начала и представляющего его физического признака, причем четко отделить их друг от друга затруднительно.

«*Эламанго* является любой туземец, который обладает *манго*. Это последнее название дают любой деформации органа. Деформация желудка совершенно определенно рассматривается как признак существования *манго*. Таким образом, туземцы называют *манго* рубец, сычуг и книжку\* [2-й, 3-й и 4-й желудок] желудка жвачных животных. Обычно, утверждают они, *манго* находится недалеко от желудка, там, где начинается кишечник, и представляет собой нарост ткани; у некоторых животных есть два нароста.

*Манго* дает своему обладателю способность использовать колдовство. Поэтому *эламанго* считается зловредным существом. Он пользуется, как считают азанде, сверхъестественной силой; он может сглазить, причинить смерть, вызвать несчастные случаи... Обладатели *манго* хорошо видят даже в самые темные ночи, способны без шума входить в хижины, чтобы погрузить их обитателей в глубочайший сон... Они также могут снять свое колдовство и таким образом исцелить тех людей, которых они хотели умертвить. Чтобы принудить их использовать эту свою способность, люди угрожают расправиться с *эламанго* в случае, если их жертва, заболев, умрет»<sup>44</sup>. Одним словом,

это колдуны. Только что перечисленные способности — как раз те, которыми коллективные представления туземцев наделяют этих злоумышленников.

«Любой туземец, которого подозревают, что он *эламанго*, должен подвергнуться испытанию *бенгетом*. *Бенгет* — это яд, извлекаемый из корня одного ядовитого дерева. Добытая жидкость служит для составления яда, который дают курам или людям. Это — пророчество, испытание, без которого вождь никогда ничего не предпримет ни для себя лично, ни для своей семьи, ни для своего народа. Можно сказать, что у азанде *бенгет* управляет всеми общественными и личными делами, такими, как объявление войны, организация военных походов, заключение мира, устройство деревень и плантаций, отношения между деревнями, путешествия, перемещения; с ним также советуется относительно браков, рождений, смертей, по поводу продажи и купли рабов, охоты и рыбной ловли и т.п. *Бенгет* сразу разрешает все сложности, и каждый подчиняется случайности его решений, будучи убежден в непогрешимости этого оракула в любом деле».

*Бенгет*, следовательно, сумеет обнаружить *манго*, невидимое, но находящееся в теле *эламанго*, а кроме того, у него достанет силы и подавить его. Ютеро добавляет: «Испытание, которому подвергают кур, в большинстве случаев считается достаточным, но когда какого-нибудь туземца обвиняют в том, что он *эламанго*, то он должен принять яд лично, для того чтобы его невиновность стала явной». Эффективность яда проверяется сначала на курице или собаке; животное должно погибнуть. Затем предписанную дозу принимает обвиняемый, а зачастую то же самое совершает и обвиняющий, чтобы доказать свою абсолютную уверенность в обоснованности своих слов. Тот из двоих, который умрет, виновен в том, в чем его обвиняют, если это обвиняемый, или в клевете, если речь идет об обвинителе.

«Если туземец, заподозренный в том, что он *эламанго*, отказывается пройти испытание *бенгетом*, значит, он признает себя виновным. Вся деревня принудит его выпить яд, напоминая при этом о непогрешимости оракула. Очень часто сами обвиняемые предлагают подвергнуться испытанию, если обвиняющий их, невзирая на их опровержения, не признает немедленно своей ошибки.

При связанных с *манго* обвинениях недостаточно, чтобы обвиненный после принятия яда умер: надо еще, чтобы вскрытие обнаружило в теле умершего наличие *манго*. Если *манго* не обнаружено, обвиняющий должен выплатить родственникам своей жертвы возмещение в виде женщины и, сверх того, определенного количества копий»<sup>45</sup>.

Можно подумать, что обвиняющий мог бы защищаться, ссылаясь на то, что обвиненный был убит ядом. Но ведь если *бенгет* непогрешим, то как мог умереть невинный? Умерший может быть лишь мнимо невиновным: отсутствие *манго*, которое, конечно, объясняется неведомой причиной, не в состоянии заставить сомневаться в *бенгет*. Впрочем, обвиняющий и не защищает себя таким образом, он признает, что оказался не прав. Все это означает, что смерти обвиненного недостаточно, чтобы полностью обнаружить его вину, и что азанде не представляют себе колдовства без наличия в теле *манго*. *Манго* — это не только признак, *манго* — это реальность и суть<sup>46</sup>.

Наконец, у азанде в некоторых случаях ордалия может быть осуществлена путем передачи полномочий, но только тогда, когда сын заменяет отца или дочь — мать, и именно потому, что цель испытания — скорее поразить зловредное начало, чем умертвить носящего его человека. «Туземец, обвиненный в наличии *манго*, не обязан лично подвергнуться испытанию *бенгетом*. Он может заменить себя сыном, как и мать может заменить себя дочерью, потому что *манго* передается по наследству по линии пола, то есть от отца к сыну и от матери к дочери. Случается также, что туземцы, обвиненные в том, что являются *эламанго*, не ждут, пока подвергнутся испытанию; под давлением гнева [окружающих] они убивают одного из своих детей, чтобы путем его вскрытия доказать собственную невиновность»<sup>47</sup>.

Совсем недалеко от этих мест, у абабуа, «*элимба* в точности соответствует *манго* у азанде»<sup>48</sup>. Те же обвинения, те же испытания, те же проверки путем вскрытия, та же передача по наследству. «Если вскрытие не обнаруживает наличия *элимбы* в теле умершего в результате ордалии обвиненного, то друзья последнего берутся за оружие, и родственники жертвы убивают обвинителя. Однако иногда обвиняющий спасает свою жизнь, выплачивая возмещение за убийство, а кроме того, еще и другое, за ложное обвинение в [наличии] *элимбы*». Впрочем, абабуа идут дальше своих соседей. У них «вскрывают живот каждому умершему с целью показать всем, что у него не было *элимбы* и что, следовательно, ее нет и у его предков и потомков»<sup>49</sup>. Эта предосторожность должна была бы сделать ненужными некоторые ордалии, по крайней мере тогда, когда вскрытие дает отрицательный результат. Однако она вызывает новые ордалии и, может быть, даже более многочисленные, если *элимба* обнаружена в теле покойного.

Мансфельд был свидетелем аналогичных ордалий в Камеруне. Он особо отмечает, что они имеют целью одновременно и обнаружить колдуна, и вывести из вредоносного состояния заставляющее его дей-



ствовать зловредное начало. У тамошних туземцев это начало — уже не нарост на желудке или в кишечнике, а птица. «Яд, извлеченный из калабарских бобов, служит для испытания, бесспорно, самого опасного. Его применяют, когда молва заподозрит кого-нибудь в том, что в его теле находится «злой дух» в виде птицы и что он таким способом убил своего ближнего или имел намерение убить его. Этой птицей является сова, которая помещается, видимо, в области сердца и обладает способностью ночью покидать тело и отправляться сосать кровь человека. Итак, если Оджонк обвинен в том, что держит в своем сердце духа-колдуна, то есть в данном случае злобную птицу, и подозревается в том, что он — виновник смерти Аджока, то нужно будет, чтобы он перед всеми собравшимися жителями деревни выпил яд, извлеченный из калабарских бобов. Если он изрыгнет его, он невинно; если он его не изрыгнет, то умрет под действием яда, убивающего сразу и злобную птицу, и того, кто обладает ею»<sup>50</sup>.

## IV

Совокупность этих фактов позволяет заключить: ордалия ядом, применяющаяся в связанных с колдовством процессах, столь частых во многих африканских обществах, является мистическим действием, аналогичным гаданию, и имеет целью одновременно и обнаружить колдуна, и убить его, и уничтожить заключенное в нем зловредное начало. Она, следовательно, не имеет ничего общего с «Божьим судом». Майнхоф по этому поводу сделал следующее замечание. «Насколько мне известно, африканец нигде прямо не связывает с Богом результат ордалии; он приписывает его магическим силам примененного колдовства, от которого виновный погибает, в то время как невинный выходит невредимым». В примечании он добавляет: «Без сомнения, ордалия, как и всякая вещь, в конечном счете является даром божьим, однако она действует самостоятельно (*selbständig*) и независимо, подобно «лекарству», так, что о вмешательстве Бога не возникает и мысли»<sup>51</sup>, — если вообще можно, добавлю я, говорить о Боге, когда речь идет о племенах верхнего Конго или даже о большинстве племен экваториальной и южной Африки.

Истолкованное таким образом, понятие об этой ордалии, в свою очередь, проясняет и понятие о колдовстве, занимающем столь важное место в коллективных представлениях этих племен. Оно показывает, откуда проистекает злонамеренность этих колдунов, внушающих такой страх и ужас. Сила этих чувств столь велика, что, как

известно, при малейшем подозрении в колдовстве сразу и полностью разрываются узы самой нежной привязанности между ближайшими друзьями, между супругами, между братьями, между родителями и детьми. Иногда внушающий подозрение будет немедленно уничтожен своими же близкими, без суда и даже без ордалии. В факты такого рода, о которых сообщают миссионеры, верится с трудом. Приведем лишь один из них. «Некий человек и его жена, жившие неподалеку от горы Кок (Кафрия), были намеренно и хладнокровно убиты братом этого человека из-за обвинения в колдовстве. В ранний утренний час одну из жертв (мужчину) вызвал наружу его брат, ожидавший ее появления вместе с пятью другими кафрами. В тот момент, когда он оказался в дверях, на шею ему набросили ремень, оттащили на некоторое расстояние и палками забили насмерть. Затем этот небольшой отряд направился в сад покойного, нашел там его жену и предал ее той же участи. Дом был сожжен, единственный ребенок жертв похищен, а скот отведен в крааль убийцы»<sup>52</sup>. Часто перед тем, как умертвить их, так называемых колдунов подвергают допросу, пыткам с целью вырвать у них признание. Как можно объяснить этот пароксизм ненависти, толкающий брата или друга на такие действия и заставляющий социальную группу одобрять их? Отчего вызываемый «колдуном» ужас поистине беспределен?

«Слово колдун, — пишет тонкий наблюдатель Макдональд, — подразумевает два представления. Обозначаемое этим словом лицо: 1) обладает достаточной возможностью или умением для совершения оккультного действия; 2) предается каннибализму. Преобладает же второе значение... Колдуны убивают свою жертву, чтобы съесть ее»<sup>53</sup>. То же самое пишет и Жюно: «Колдовство — это одно из самых страшных преступлений, какое только может совершить человек. Оно равнозначно убийству; оно даже хуже убийства, поскольку к простому обвинению в убийстве добавляется смутная мысль об антропофагии... Колдун убивает человеческие существа для того, чтобы питаться их плотью»<sup>54</sup>.

Антропофагия, о которой здесь идет речь, является в каком-то роде мистической. Колдун пожирает свои жертвы, но они об этом не знают. Умерев, они не служат ему пищей: напротив, они умирают от того, что колдун их уже «съел». Жюно излагает это верование следующим образом: «Колдун заходит в крааль; он пытается проникнуть в хижину через дверь, находит ее закрытой..., взлетает на верхушку хижины и опускается с нее рядом со своим врагом, спокойно спящим на своей циновке. Теперь он приступает к своему злодеянию, и несча-

стный заколдованный человек обречен на смерть. «От него остается только его тень». Они также говорят: «Остался лишь труп, его настоящее «я» украдено и съедено». Он был «унесен» (как лист, унесенный ветром). На следующее утро он встанет, а через несколько дней умрет, но то, что умрет, будет лишь его тенью: сам он был убит этой ужасной ночью. Он уже был съеден... Здесь мы обнаруживаем идею дуальности человеческой личности. Как возможно то, чтобы человек, которому еще предстоит жить дни и месяцы, считался как бы полностью съеденным — этого я объяснить не стремлюсь. Такова, во всяком случае, идея туземцев. Один из моих информаторов попытался преодолеть эту трудность, говоря, что то, что берет на съедение колдун, представляет собой внутренность тела, кишки; остается только внешний каркас, и человек вскоре умрет. Большинство туземцев, когда вы объясняете им абсурдность этого представления, начинают смеяться, вот и все»<sup>55</sup>.

Для них оно далеко не абсурдно. Им неизвестна физиологическая роль внутренних органов, на это они не обращают никакого внимания. Как жизнь, так и смерть, по их представлению, зависят прежде всего от мистических условий. Разве мы не знаем, что в их коллективных представлениях мертвые продолжают жить? Что же невозможно в том, что люди, уже большей частью мертвые в результате магического воздействия колдуна-каннибала, сохраняют еще в течение какого-то времени обличье живых?

Однако вот что, видимо, внушает туземцам наибольший ужас. Те колдуны, от которых так трудно защитить себя и которые, по свидетельству Жюно, «многочисленны в каждом племени», способные совершать преступления в течение многих лет, оставаясь не обнаруженными, эти самые колдуны могут и сами не знать об этом. В этом случае они действуют как бессознательные орудия того начала, которое в них живет. Действительно, «они ведут двойное существование: одно — дневное, когда они такие же люди, как другие, а другое — ночное, когда они занимаются своим колдовским делом. Знают ли они днем, что делают ночью? Ответить на этот вопрос затруднительно, так как не похоже, что в голове туземцев есть на этот счет четкое представление. Тем не менее традиционная, подлинная идея заключается в том, что колдун *не знает, что делает*; он даже не знает, что он колдун, до тех пор пока он как таковой не раскрыт... Следовательно, он действует бессознательно. Как только он возвращается к своей обычной дневной жизни, он ничего не знает о своей ночной деятельности. Например, мои информаторы уверяют меня, что в то время,

пока он действует как колдун, человек способен послать крокодила убить другого человека и он же первым станет выражать свое сочувствие несчастному раненому и оплакивать этот печальный случай. А когда прорицатель укажет на него как на вызвавшего эту смерть путем колдовства, он остолбенеет. И все же представляется, что колдуны, длительное время занимавшиеся своими ужасными делами, педают о том, что они делают, и даже гордятся этим; следовательно, они более или менее отдают себе отчет в своей частично двойной жизни. Есть даже такие, которые идут дальше: они отказываются от своих злодеяний и становятся кудесниками (в хорошем смысле слова), обращая на благо приобретенные ими знания и мешая осуществлению намерений других колдунов»<sup>56</sup>.

Очень схожие представления распространены, как мы видели ранее, и в экваториальной Африке. Так, «бушонго разделяют столь твердо царящее в Африке верование о том, что люди, даже не зная об этом, могут становиться одержимыми злым духом и, таким образом, вызывать смерть других людей. Люди, умирающие без видимой причины, не устояли, как полагают, перед этим злым влиянием, которое по многих отношениях, вероятно, соответствует дурному глазу. Обвиненные в одержимости люди должны подвергнуться испытанию идом»<sup>57</sup>.

Впрочем, бессознательность действий лишь делает колдунов более опасными. Тордей и Джойс только что сравнивали их с *jettatori*. Жюно также неоднократно пишет: «*балойи*, или люди, обладающие дурным глазом». На самом деле кроющееся в них злое начало — на которое часто предметно указывают при вскрытии — действует точно так же, как и дурной глаз. В социальной группе оно распространяет вокруг себя несчастье. Зачастую первыми жертвами становятся самые близкие родственники колдуна, те, которые для него должны бы быть самыми дорогими и неприкосновенными.

Итак, в этих случаях, если угодно, можно по-прежнему пользоваться такими словами, как «обвинение», «суд», после которого выходят «невиновными» или «виновными», но при том условии, что в них вкладывается смысл, весьма далекий от того, какой они имеют в Европе. Правосудия здесь нет ни в малейшей степени, и целью ордалии ни в коем случае не является обнаружить заслуженно или нет наказание. Туземцев занимает нечто совсем иного плана. Их неотвязно преследует и ужасает мысль о том, что среди них живут люди, с виду весьма похожие на других, но обладающие самыми опасными магическими силами, которые они употребляют для совершения са-

мых страшных злодеяний. И при этом они невидимы, их нельзя застать на месте преступления, да и сами они иногда обо всем этом не знают. Единственная защита от такого бедствия — это ордалия.

Следовательно, вместо того чтобы уподоблять «колдунов» низших обществ преступникам, которых преследует наше уголовное право, их надо вместе с *jettatori* включить в совершенно иную категорию. Они очень близко стоят к аномальным существам, от которых социальная группа защищает себя сразу же, как проявилась их аномалия, потому что они приносят несчастье. К таким существам относятся, например, дети, появление на свет которых оказалось необычным, или родившиеся с зубами во рту, или у которых сначала прорезались верхние резцы и т.п. Наличие в них, как и в колдунах, зловредного начала делает их очень опасными для социальной группы; как и колдуны, они должны быть уничтожены либо, по крайней мере, выведены из вредоносного состояния. Действительно, эти *monstra*, возможно, станут вредить лишь со временем, тогда как присутствующее в колдунах зловредное начало уже сумело причинить многие несчастья. Однако первобытный менталитет вовсе не ощущает этой разницы: он ведь легко представляет себе будущее уже как настоящее, особенно если оно для него проявляется как определенное и конкретное и вызывает сильные эмоции. Таким образом, у него нет ни малейшего сомнения относительно пагубного влияния, исходящего от этих аномальных детей. Отныне они являются «потенциальными», «скрытыми» колдунами. Туземцы говорят об этом совершенно ясно<sup>58</sup>, и это есть та причина, по которой они относятся к ним соответствующим образом.

Без сомнения, далеко не все колдуны аномальны от рождения: вначале ничто их не выдает, они выросли так, что их природа осталась незамеченной. Человек, который не был рожден таким, может быть обучен этому дьявольскому состоянию и стать столь же опасным, что и его учитель. В некоторых районах западной Африки, в частности в Габоне, существуют тайные общества, члены которых практикуют убийства и каннибализм; в этом смысле они вполне являются обществами колдунов: членами их становятся взрослые. С другой стороны, туземцы некоторых племен утверждают, будто колдовская способность чаще всего имеет врожденный и наследственный характер.

Однако, если некоторые отклонения, имеющие зловещий смысл, можно разглядеть с самого рождения или в детстве, то другие остаются скрытыми от глаза, и при жизни их носителя ничто не дает воз-

возможность обнаружить их. Мать, даже если она на это отважилась бы, не смогла бы скрыть от окружающих ее близких тот факт, что у ее ребенка вначале прорезались верхние зубы. Но как узнать, не вскрытая живота человека, есть ли у него на кишке фатальный нарост? Вот тут со всей эффективностью и выступает ордалия. Кого-то подозревают в колдовстве — яд испытания даст решение. Яд обладает двойным действием: обнаруживает вредоносное начало и подавляет его; у него достаточно силы и усмирить, и уничтожить его. Если «обвиненный» умирает, все с облегчением вздыхают: бедственные опустошения и разрушения остановлены. Если же остались еще и другие колдуны, что вполне вероятно, то при малейшем подозрении от них избавятся точно таким же способом.

## V

Мэн пишет о туземцах Андаманских островов: «Они пребывают в слишком примитивном состоянии для того, чтобы иметь какую бы то ни было форму суда, и даже для того, чтобы верить в эффективность ордалии в деле обнаружения виновного; не похоже, чтобы у них существовал хоть какой-нибудь навык такого рода»<sup>59</sup>. Действительно, в наименее развитых из известных нам обществ на Новой Гвинее, в Австралии, в Южной Америке до сих пор не наблюдали ордалий, похожих на те, что были только что рассмотрены. Такого рода испытания, как представляется, возникают главным образом в социальных группах, достигших определенной формы политической организации: например, у банту, у темнокожих Западной Африки, у малайцев и т.д.

Поскольку ордалия — это вид гадания, то ее место могут занимать и иные гадательные действия; именно они и существуют у австралийцев, у туземцев германской Новой Гвинее и т.д., которые не более темнокожих из Конго признают «естественную» смерть и не меньше их жаждут обнаружить колдуна, погубившего, «приговорившего» (*doomed*) одного из их соплеменников. Выше мы имели случай рассмотреть весьма разнообразные способы гадания, применяемые ими в подобных обстоятельствах. Однако ордалия служит еще и другим целям: например, для осуществления магического воздействия на зловерное начало, с тем чтобы подавить его. Такая необходимость, без сомнения, существует и в обществах, стоящих на самых низших ступенях. Не встречается ли у них что-то, что позволяет им удовлетворить эту потребность?

Тэплин пишет о туземцах Южной Австралии: «В племени татиари виновный должен служить мишенью для всех, кто захочет бросить в него свое копье; если он увернется от них, то он искупил свое преступление». В примечании Тэплин добавляет: «Это настоящая ордалия. Как считают туземцы, человеку могут помогать высшие духи, позволяющие ему избегнуть копий; если же он виноват, он может быть лишен возможности увернуться от них силой какого-то невидимого духа, который на него воздействует»<sup>60</sup>. Тэплин справедливо полагает, что для туземцев это именно ордалия, но, возможно, ее не следует понимать так, как понимает он. Он усматривает в этом своего рода «Божий суд» того же свойства, что и «Божьи суды» античной Греции или европейского средневековья. Без сомнения, татиара полагают, что только помощь невидимых сил позволяет подвергшемуся испытанию человеку увернуться от брошенных в него копий. Если бы эти силы не благоволили ему, то никакая ловкость его бы не спасла. Однако неточно говорить, что целью испытания является обнаружение вины или невинности подвергаемого человека. Ведь во многих случаях, когда эта виновность не вызывает вопросов, испытание все-таки совершается. Часто тот, кто совершил убийство или, например, похитил человека, известен. Он не отрицает своего поступка, и у его близких нет никаких споров по этому поводу с родственниками жертвы. Однако испытание не становится от этого менее необходимым. А это, следовательно, означает, что оно является чем-то иным, нежели «судом», предназначенным установить виновность или невинность.

Действительно, в доступных мне письменных свидетельствах об австралийских племенах я не встретил предназначенных для этой цели ордалий. Зато в них содержатся описания множества других, похожих на те, которые Тэплин отмечает у татиара; при этом таким ордалиям всегда вынуждают подвергаться уже известных и признавшихся виновников. «Если убийца спасся, — пишет Даусон, — и если родственники жертвы знают его, то ему объявляют, что он должен явиться и подвергнуться ордалии копьями на первой же большой встрече племен»<sup>61</sup>. Немного далее он описывает такую ордалию. «Когда человек обвинен в преступлении, он является на встречу вооруженный двумя боевыми копьями, легким и плоским щитом и бумерангом. Если он обвиняется в личном проступке, его раскрашивают белым и — вместе с его братом или близким родственником-мужчиной, находящимся с ним в качестве секунданта с тяжелым копьем, палицей и бумерангом — ставят напротив потерпевшего лица и его вооруженных друзей, число которых иногда доходит до двадцати. Они выстраиваются на расстоянии пяти-

десяти ярдов, и каждый бросает в него четыре-пять копий и два бумеранга, причем все одновременно, «как ливень». Если ему удастся отразить их, секундант передает ему свой тяжелый щит, и его по очереди атакуют противники, каждый из которых наносит удар палицей. Поскольку для удовлетворения потерпевшей стороны требуется, чтобы пролилась кровь, то испытание оканчивается сразу же, как только человек оказывается ранен. Тогда ему врачуют рану, всежимают друг другу руки и становятся добрыми друзьями. Если же обвиненное лицо отказывается явиться и подвергнуться испытанию, оно становится вне закона и его можно убить: его брат или ближайший родственник-мужчина считаются ответственными и должны подвергнуться ордалии вместо него. Если выясняется, что человек невиновен, его родственники имеют право при первом же случае применить репрессалии в отношении семьи обвиняющего»<sup>62</sup>.

Даусон ясно показывает, что ордалия имеет место после того, как установлена виновность: следовательно, она и не имеет целью ее доказать. И тем не менее, она необходима до такой степени, что при отсутствии виновного ей заставляют подвергнуться другого члена его социальной группы, предпочтительно брата. Следует, наконец, отметить, что как только испытание окончено, противники, которых оно свело лицом к лицу, и их друзья с обеих сторон оказываются примиренными и одушевленными по отношению друг к другу самыми добрыми чувствами. Точно такие же особенности были отмечены и другими наблюдателями. Так, В.-М. Томас пишет: «В характере туземцев есть очень привлекательная сторона: в их сердце не остается злобы и они не уклоняются от наказания. По окончании сражения или наказания (речь, конечно, идет о такой ордалии, которую видел Даусон) можно видеть, как те, которые нанесли раны, теперь заняты их высасыванием и оказанием раненым всей помощи, которую требует их состояние»<sup>63</sup>.

Сама же ордалия описывается Томасом почти в тех же выражениях, что и Даусоном: «Кара за убийство состоит в том, что все члены племени бросают в убийцу по одному копьё и *вонгуиму*. Если он выходит из этого без серьезного ранения, то самый близкий родственник жертвы может своей палкой, или *leonile*, бить убийцу по голове (но не по другим частям тела) до тех пор, пока не устанет. Во время этого наказания убийца не имеет права применить какое-либо оружие; он может лишь своим щитом отражать удары копий и т.п. Я знал случай, когда в одного человека была брошена сотня копий и он их все отразил»<sup>64</sup>.



В.-М. Томас говорит о «каре» и «наказании»; следовательно, цель испытания состоит отнюдь не в том, чтобы узнать, виноват человек или нет. Подобно другим наблюдателям, он делает упор на том факте, что важнее всего не результат испытания, а то, чтобы имело место само испытание. Удастся или нет убийце отразить все брошенные в него копыя — это остается второстепенным делом. Главное же в том, что он подвергся ордалии согласно правилам. Следовательно, ордалия не является и тем, что мы назвали бы собственно наказанием.

В этом же районе ордалии, похожие на предшествующие, следуют и за некоторыми случаями прелюбодеяния. «Если жена покидает своего мужа и следует за соперником, которого она предпочла, то ее семье надлежит покарать виновную пару: обычно ее отец или брат наносят ей удары копьем, и если это наказание не привело к фатальному исходу, то ее возвращают законному мужу. Мужчина же должен подвергнуться испытанию брошенными в него копьями, а для защиты ему оставляют просто маленький щит; или же он должен принять единоборство с родственниками женщины или с избранным для этого каким-нибудь членом племени»<sup>65</sup>. Хауитт также сообщает: «В случае умыкания замужней женщины обычай у волларои требовал, чтобы соблазнитель предстал перед несколькими вооруженными копьями родственников женщины, в то время как у него самого было лишь одно копые для отражения их ударов»<sup>66</sup>.

В.Е.Рот наблюдал ту же практику в Квинсленде и с присущей ему точностью описал ее. «Объявленный виновным туземец может ценой чрезвычайных физических и духовных усилий и с помощью двух своих секундантов спастись, не получив тяжелого ранения, от тридцати или сорока копий, брошенных в него, пока он был открыт им, то есть в течение целого часа или больше. Если к концу ордалии он окажется без ранений — а это в значительной степени зависит от его предшествующего поведения и влияния сильных друзей, — то в конце концов его обвинители подбегут к нему, бросятся ему на шею, обильно проливая слезы, и заключат с ним мир. Тогда они найдут другого виноватого: обычно в самом слабом соседнем племени, а в этом племени им будет человек, самый обделенный друзьями. В этом дистрикте *требуется*, чтобы после смерти любого значительного лица кто-нибудь был убит»<sup>67</sup>. По словам Рота, речь здесь идет именно об ордалии, но из его описания также следует, что ее целью не является установление виновности определенного лица. Она предназначена удовлетворить покойника, чей гнев может стать опасным и которого ни в коем случае нельзя обмануть. Покойник требует жизнь: если

ордалия не приводит к смертельному исходу, то жертву, которая не будет стоить чересчур дорого, станут искать в другом месте.

В племенах Западной Австралии — та же церемония; ее описал епископ Сальвадо. «Если стороны приходят к выводу о том, что правонарушитель должен быть наказан, тогда глава оскорбленной семьи приговаривает его к соразмерному с его проступком наказанию, которое иногда заключается в том, что ему протыкают ляжку, используя для этого *ghici*. Его ставят на расстоянии, словно цель, и оскорбленный метает в него столько *ghici*, сколько у него есть; тем лучше для осужденного, если он достаточно ловок, чтобы от всех них увернуться. Когда *ghici* исчерпаны, жажда мести утолена; говорить больше не о чем. Мир заключен»<sup>68</sup>. Иногда испытание представляет собой сражение, и родственники и друзья обвиняющих и обвиняемых участвуют в нем. Борьба прекращается с появлением первой крови. Так случается в основном тогда, когда в деле заинтересованы несколько племен. «Женщины начинают обмениваться оскорблениями и возбуждают мужчин до такой степени, что, выйдя из себя и вопя в исступлении, они беспорядочно подпрыгивают, совершают тысячи конвульсивных движений, бесцельно перебегают с места на место и, закусывая бороду зубами, с *ghici* наготове, они то бросаются друг на друга, то отступают, продолжая вопить и подпрыгивать до тех пор, пока брошенное *ghici* не приводит к ужасающей свалке. С обеих сторон летит оружие; тем временем женщины, бегая и шумя, вселяют в мужчин отвагу и снабжают их оружием, собирая брошенное «противниками». Как только среди этой сумятицы на землю падает раненый или убитый, сражение мгновенно прекращается, ярость исчезает и каждый торопится оказать помощь раненому»<sup>69</sup>.

Это свирепое сражение на деле есть не что иное, как ордалия, и доказательством этому служит последняя деталь. Если нужны еще доказательства, то достаточно напомнить о том, что австралийцы, как и почти все первобытные народы, не знают сражений в рядах и всегда избегают открытых столкновений. Настоящая война ведется лишь внезапными набегами и из засад, а чаще всего в виде нападений на рассвете на ничего не подозревающего врага. «Ужасающая свалка», свидетелем которой оказался епископ Сальвадо, была ритуальной церемонией, считавшейся необходимой обоими участвовавшими в ней племенами.

Грэй, один из первых и лучших наблюдателей, описавший австралийские племена юга, также сообщает: «Всякое иное преступление (кроме инцеста) может быть искуплено тем, что виновный явится и

подвергнется следующей ордали: все, считающие себя оскорбленными им, могут бросить в него копья; или же он позволит проткнуть ударами копья определенные части своего тела, например ляжку, икру или нижнюю часть руки. Для каждого из обычных преступлений определено место, которое будет проткнуто копьем. Иногда навлекший на себя такое наказание туземец хладнокровно протягивает оскорбленной стороне ногу, чтобы та проткнула ее своим копьем... Если виновный был ранен в той мере, которая считается достаточной за его преступление, его виновность исчезает. А если ни одно из брошенных копий не ранило его (поскольку каждый из нападающих имеет право лишь на определенное число бросков), то он также получает прощение»<sup>70</sup>. Грэй справедливо пишет, что эта ордалия имеет значение «полюбовной сделки». Это, собственно говоря, не наказание, хотя на деле чаще всего тот, кто подвергся ордали, оказывается таким способом наказанным. В основе своей это обряд, мистическая операция, предназначенная предупредить или остановить неблагоприятные для социальной группы последствия, которые совершенный проступок (убийство, прелюбодеяние и т.д.) обязательно вызывал бы. Это мистическое лекарство от мистического несчастья: искупление в полном и этимологическом смысле слова. Эйлман, детально описавший совершенно похожую и связанную с прелюбодеянием ордалию, свидетелем которой он был, добавляет: «Австралиец юга не знает дуэли, которая служила бы для вынесения в ходе процесса приговора высшей силы»<sup>71</sup>. Его ордали не являются Божьим судом.

Смысл австралийской ордали как «полюбовной сделки», по выражению Грэя, хорошо объясняется через коллективные представления, заключенные в самой этой сделке, например, в некоторых африканских обществах. Предложенная и принятая сделка представляет собою не только цену крови: она имеет и не менее значимый мистический эффект. «Хотя они (бечуаны) до крайности мстительны, — пишет Моффат, — но, если совершивший проступок умиряет потерпевшую сторону подарком, одновременно признавая свою ошибку, то немедленно восстанавливается самое совершенное согласие и сердечность»<sup>72</sup>. Хобли прекрасно описал на примере а-камба в английской восточной Африке мистический эффект церемонии, восстанавливающей мир между двумя семьями после того, как семья убийцы дала удовлетворение родственникам жертвы. «До тех пор пока эта церемония не совершена в соответствии с обычаями, ни один член семьи того человека, который был убит, не может есть то же блюдо или пить то же пиво, что и член семьи убийцы. В Укамба считают, что, поскольку

ку дело не было должным образом и в соответствии с законом урегулировано, члены семьи убийцы будут постоянно вовлекаться в ссоры, которые они, вероятно, завершат убийством одного из своих соседей. Со своей стороны, члены семьи жертвы тоже окажутся вовлеченными в ссоры, в которых у них много шансов быть, подобно их родственнику, убитыми. Если попытаться взглянуть на эти вещи с точки зрения туземцев, то вот как они, по-видимому, думают: поблизости бродит зловредный дух, *муиму*, дух предка; этот дух вселяется в человека, и в результате в первый же раз, как человек поссорится со своим соседом, он убьет его. Этот дух может продолжать находиться в этом человеке, а может также перейти в другого из той же семьи, и случится то же самое. Таким же образом *муиму* первой жертвы воздействует на *аимму* (духов) всех живых членов своей семьи и пугает их. Они знают, что дух-убийца бродит вокруг них и что члены их семьи в большей мере подвергаются опасности быть убитыми, если оказываются втянутыми в ссору. Таким образом, обе семьи спешат положить конец этому состоянию вещей, чтобы зловредный дух успокоился и ушел на отдых»<sup>73</sup>.

Этот взгляд на коллективные представления а-камба показателен. Когда один из них в ссоре убивает другого, то совершивший убийство не является истинной причиной: он лишь орудие зловредного духа, которым он в данный момент одержим. Это как ничто больше соответствует всегдашней ориентации первобытного менталитета, который от данного явления видимого мира немедленно восходит к мистической причине в невидимом мире. Что же делать, если человек убил другого, не принадлежащего к его семье? Покарать его? Действительно, он должен выплатить возмещение, он, возможно, будет разорен или продан в рабство. Но чтобы вернуть спокойствие обеим семьям, наложенного на него наказания недостаточно, если такая «делка» одновременно не способна также успокоить рассерженного духа предка, который и совершил убийство и блуждает среди членов группы, наводя сильный страх на всех вовлеченных в это дело. Он ведь обязательно совершит и новые убийства, если не будут исполнены необходимые обряды с целью его успокоить и удалить. «Когда совершено убийство, — вновь пишет Хобли, — то возмещение в виде коровы, быка или козы имеет значение обряда. Это называется *эумо*. Оно необходимо для того, чтобы защитить семью убийцы, но также и семью жертвы, от силы духа-вдохновителя убийства, который, разгневанный, бродит рядом. Даже в том случае, если убийство человека было случайным, все равно необходимо, чтобы было совершено *эту-*

мо (возмещение и обряд), поскольку в воздухе, безусловно, присутствует гибельное влияние, иначе ведь несчастный случай никогда бы не произошел. (В действительности, как известно, для первобытного менталитета несчастного случая не существует.)

Раньше, когда человек из какого-то клана в сражении между племенами убивал другого, обычай требовал, чтобы брат погибшего подстерег и убил человека из того клана, к которому принадлежал убийца. Обе эти смерти аннулировали одна другую, и вопроса о сделке не возникало. Однако самым главным считалось то, чтобы *этумо* было выплачено и обряды соблюдены»<sup>74</sup>. Таким образом, удовлетворения за смерть, даже полного, недостаточно. Люди чувствуют себя в безопасности лишь тогда, когда совершено мистическое действие, чтобы ублагодарить духа, гнев которого проявился в случившемся несчастье. Точно так же остается смертоносным и убившее оружие. «Во многих племенах его тем или иным способом очищают. У акикуюю его затупляют, и я полагаю, что такого рода действия имеют в африканских племенах почти универсальный характер. Эти церемонии совершают, потому что существует понятие о том, что оружие несет с собой несчастье или фатальность. Так же обстоит дело у акамба. По их представлениям, оружие, однажды послужившее убийству, продолжает быть орудием новых смертей; однако не существует ни действия, ни чар, ни магии, которые способны положить конец этому свойству: оружие будет бесконечно продолжать убивать рукой своего хозяина, что бы тот ни делал. Поскольку способа избавиться от этого проклятья нет, мкамба прибегает к хитрости: он положит это оружие на тропе или на том месте, где прохожий сможет его заметить. Как только тот подберет его, на него падет зловещая сила оружия, а первый его обладатель избавится от нее. Это верование, как мне кажется, представляет особый интерес, поскольку оно выражает складывающееся у людей представление об убийстве. Мы видели, до какой степени убийце необходимо совершить *этумо*: оно избавляет как семью жертвы, так и семью убийцы от проклятия убийства; но на убийцу все время давит фатальность (рок, судьба) его оружия, фатальность, которую не могут снять ни время, ни какая бы то ни была хитрость»<sup>75</sup>.

Австралийские общества совершенно не знают передаваемого имущества, и у них отнюдь нет установленной меры ценности тех редких предметов, которые могут обмениваться: значит, не может быть речи о сделке в обычном смысле этого слова. Ее место занимает рассмотренная нами ордалия. Но, как и сделка у а-камба, она имеет целью не только дать удовлетворение потерпевшей стороне, то есть оскорблен-

ному мужу или семье, один из членов которой был убит. Убийство, прелюбодеяние оказывают мистическое воздействие на всю социальную группу в целом; они обнаруживают влияние, которое действует в ущерб ей и является угрозой для нее. Его следует подавить и уничтожить. Именно для этого служит *эумо* у акамба; это же и главный аспект австралийской ордалии. Таким образом, ее задачей, по крайней мере частично, является оказание на определенные силы невидимого мира защитного и необходимого для социальной группы воздействия. Этой особенностью она сближается с африканскими ордалиями против колдовства. Итак, вслед за Тэплином и другими наблюдателями, однако опираясь на другие основания, можно заключить, что мы, несомненно, имеем дело с ордалией.

## ГЛАВА IX

---

### МИСТИЧЕСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ НЕСЧАСТНЫХ СЛУЧАЕВ И БЕД

#### I

Если индивид, семья или социальная группа попала в беду или испытывает ряд злоключений и неудач, то причину всего этого никогда не станут приписывать случаю. Во многих африканских обществах, как это было видно, немедленно возникнет подозрение в колдовстве. Точно так же происходит и во многих папуасских, австралийских и других племенах. В других районах, например, у эскимосов и в большинстве обществ северных областей Америки, сразу же возникает мысль о нарушении священных предписаний, или табу. Во всех случаях первобытный менталитет немедленно переходит от поразившего его факта к мистической причине, которая хотя и кажется нам воображаемой, но на самом деле составляет часть его опыта, поскольку этот опыт представляет собой совокупность коллективных представлений социальной группы.

Так, на побережье Британской Колумбии «в торговой фактории Чилкут осенью 1881 г. миссионер добился от индейцев, чтобы тело одного ребенка было погребено (вместо того, чтобы, по обычаю, быть сожжено). Однако в течение наступившей зимы, особенно в феврале и в марте, все время стояла плохая погода. Сильный ветер и снежные бури сделали более трудными рыбную ловлю и охоту, и люди поэтому оказались в беде. Тогда все подумали, что причиной этой неблагоприятной погоды стало то, что ребенок не был кремирован, и поторопились как можно скорее исправить совершенную ошибку»<sup>1</sup>. И это не изолированный факт. Во многих обстоятельствах тлинкиты делают те же выводы. «Всякое отступление от унаследованных

обычаев, любая необыкновенная вещь (мы видели необычайную распространенность этого представления) обозначается словом *хлакасс* и рассматривается в качестве универсальной причины всех случающихся неприятностей: плохой погоды, болезней, военной неудачи, безуспешной охоты и т.п. Таким образом, плохая погода наступит не только потому, что труп не был сожжен; причина в том, что не изолировали какую-то девочку, когда она достигала половой зрелости. Другие причины плохой погоды: некая девушка причесала волосы вне дома; миссионер надел обувь для снега до того, как вышел из дома; школьники, играя, подражали крику диких птиц; мы сами мыли в морской воде шкуру горной козы; кроме того, мы тащили по снегу убитого дикообраза. Делать это во время другой охотничьей вылазки решительно отказался один из наших индейских спутников, оправдываясь тем, что это вызвало бы страшный ветер. Он предпочел взвалить животное себе на спину, хотя оно было тяжелым, и так нести его до самого лагеря»<sup>2</sup>.

Нарушение традиционного обычая, особенно если речь идет о запрете, всякий раз вызывает беспорядок или несчастный случай. Чаще всего определенному нарушению соответствует и определенное несчастье. Например, у эскимосов известны «чередующиеся запреты». Они не могут пойти охотиться на моржа до тех пор, пока не закончили изготовление одежды из *tuktoo*; с другой стороны, лишь только началась охота на моржа, никто больше не имеет права обрабатывать оленьи шкуры. Однажды в марте я попросил Тоокоолито и жену Коодлоо сделать мне спальный мешок из оленьей шкуры. Их ничто не смогло убедить сделать это, потому что был сезон охоты на моржей. «Обе они умерли бы, — говорили они, — а люди больше бы не добыли моржей»<sup>3</sup>. На побережье Аляски, «где правила тотемической экзогамии уже строго не соблюдались и можно было отныне брать жену в своем собственном клане, старики приписывали этому смешению высокую смертность, поразившую племя кенаер»<sup>4</sup>.

Аналогичные факты в этих районах отмечают еще и сегодня. Вот один из показательных: «В течение долгого времени охота приносила мало. Животные ускользали от наших глаз. Кридтларссуарк вызвал духов, чтобы узнать от них причину, мешавшую что-либо добыть на охоте. После сеанса он сообщил, что у его невестки Ивалорк были преждевременные роды, а она скрыла это, чтобы избежать стеснительных ограничений (женщины в таких случаях подвергаются многочисленным запретам). Тогда, чтобы наказать виновную, он велел своему сыну заточить ее в снежной хижине, отобрав у нее меховые



одежды, чтобы она умерла там от холода или голода. Только при этом единственном условии животные снова согласились бы позволить людям добыть себя. Немедленно соорудили снежную хижину и заключили в нее Ивалорк. Вот как поступил Кридтларссурк со своей невесткой, которую он очень любил, а сделал он это для того, чтобы не допустить, чтобы из-за ее проступка страдали невинные»<sup>5</sup>.

В восточной Гренландии «если палатка по весне не покрыта новыми шкурами, то в нее не разрешается втаскивать тюленей-хохлачей, или гренландских тюленей, не выждав нескольких дней. В начале весны некий человек получил часть тюленя и принес ее в свою палатку, чтобы разделать и извлечь сухожилия. Покрытие палатки было в хорошем состоянии, но оно уже служило прошлой осенью. Случилось так, что после этого тюлени-хохлачи стали очень редки, а остальные эскимосы смотрели на него косо, «потому что его поведение рассердило тюленей и заставило их покинуть этот берег»<sup>6</sup>. «Однажды, — пишет Боас, — загарпуненный нами большой кит нырнул под льдину и после того, как мы размотали пятьсот саженой линия, нам пришлось отступить, и кит был потерян. В тот же вечер, вернувшись на берег, мои туземцы решили отправиться к палатке одной женщины, пользовавшейся репутацией искусной ангакок. Эта женщина, войдя в экстатическое состояние, сказала, что я оскорбил богиню моря тем, что резал мясо карибу и разбивал о морской лед кости»<sup>7</sup>. Если кто-то среди живущих намного севернее эскимосов, которых посетил Рasmusсен, оказывается свидетелем нарушения запрета, люди сразу ждут какого-нибудь несчастья. Например, находящиеся в трауре лица должны воздерживаться от множества действий. «Однажды нужно было сходить за льдом, чтобы растопить его, и наш гренландский спутник Йорген Брэнлунд без нашего ведома велел пойти за ним юноше, совсем недавно потерявшему родителей. Он вполне может разочек обойти запреты, сказал про себя Йорген. Таким вот образом Агпалингуарк (так звали юношу) отправился за льдом. Однако его заметили две старухи, которым такое нарушение обычая показалось очень тревожным. Что-то, совершенно определенно, должно было случиться! И действительно, через два дня, придя с юго-запада, разразилась буря. Волнение на море было столь велико, что бушующие волны выкатывались очень далеко на берег и разрушили все дома в деревне. Тогда к нам пришел один из вождей и попросил в будущем не совершать подобных нарушений обычаев. «Мы соблюдаем предписанные обычаи, чтобы поддерживать окружающий нас мир, потому что нельзя, чтобы божества были обижены... В этой стране люди совершают по-

каание (когда допущено нарушение), потому что мертвые обладают безграничным могуществом»<sup>8</sup>.

Объяснения эти характерны. Будучи сопоставлены с только что приведенными Расмуссенем и Жюно, они проливают свет на один из аспектов, в которых предстает перед первобытными людьми природа. В силу мистических сопричастностей между социальной группой (состоящей из живых и умерших), занимаемой ею землей, существами (видимыми и мифическими), которые на ней живут и жили, все то, что мы называем естественным порядком, существует только тогда, когда поддерживаются привычные условия и — во многих обществах — когда сам вождь действует как положено. Соблюдение запретов, или табу, является одним из этих основных условий. Одна из главных функций вождя — не допускать их нарушения, а если нарушение случилось, то загладить его путем соответствующих церемоний. Как объяснил Жюно «знахарь», тайные преждевременные роды, позволяющие женщине и ее мужу избежать искупительных табу, подвергают всю социальную группу смертельной опасности. Дождь «больше не может» идти. Урожай погорит, скот погибнет от жажды, племенем овладеет отчаяние. Женщина «очень виновата», и ничто не должно спасти ее от наказания; только оно восстановит нормальные условия и этим спасет племя. Когда социальная солидарность такова, что один член социальной группы, вызвав беспорядок в природе, может сделать невозможным существование других людей, то никакое преступление не может быть более серьезным, чем разрывающее сопричастности нарушение запретов, от которых зависит общее благополучие.

## II

Легко можно было бы себе представить, что нарушения классифицируются по уровню их серьезности: в зависимости от того, как далеко идут их последствия. Это означает, что в коллективных представлениях социальной группы можно было бы определить, почему нарушение такого-то обычая отразится на всей группе, а нарушение такого-то затронет лишь того, кто это нарушение совершил, либо его близких. Действительно, мы всегда встречаемся лишь с предассоциациями в такой форме: «если совершено такое-то нарушение, то произойдет такое-то последствие, в зависимости от конкретного случая более или менее далеко идущее»; или же: «если случилось то-то, если произошло такое-то несчастье, значит, имело место такое-то нарушение».

ние»; или еще, в менее определенной форме: «это случилось потому, что, должно быть, совершено нарушение» (при этом еще неизвестно, какое именно). Каким образом сокрытие преждевременных родов влечет за собой прекращение дождей? Какими бы произвольными ни казались нам связи такого рода, они настолько привычны первобытному менталитету, что представляются ему естественными. Туземец соблюдает традиционные предписания точно так же, как подчиняется часто очень сложным правилам языка, на котором он говорит: без затруднений, как бы не размышляя. Он не представляет себе, что они могут быть иными, нежели существующие. Следовательно, у него никогда не возникнет вопроса, почему такое-то нарушение погубит всю группу целиком, а какое-либо другое приведет к печальным последствиям лишь для самого нарушителя или для какой-то части группы. Если его об этом спросить, то он ответит, что его предки всегда считали так, и удивится не этому факту, а вопросу.

Тем не менее можно различить две основные формы, в которых это отношение выступает в каком-либо конкретном обществе. Иногда определенное последствие связывают с определенным нарушением, и в этом случае по одному судят о другом, причем неважно, распространяется ли последствие на одного или нескольких человек или даже на всю группу. Хобли привел множество примеров отношений такого рода в своих «Новых исследованиях об обычаях акамба и акикуйю». Вот один из характерных примеров, которые наблюдал Жюно. «У батонга, если женщина забеременела от другого мужчины, не своего мужа, то роды будут тяжелыми. Может показаться, что между этими двумя фактами связи нет, однако для тонга длительные и трудные роды доказывают, что ребенок незаконный. Это убеждение является столь прочным, что когда женщина знает, что ребенок, который скоро появится на свет, будет сыном не ее мужа, а любовника, она по секрету признается в этом главной повивальной бабке, потому что показать людям «дитя адюльтера», не сообщив об этом факте, «запрещено»; такое молчание причинило бы матери неслыханные страдания»<sup>9</sup>. Вот почему, когда приходится долго ждать разрешения от бремени, повивальная бабка начинает испытывать сомнения по поводу законности ребенка. Точно так же у вашамбаа, другого народа банту, «когда родовые схватки затягиваются, в этом усматривают доказательство того, что эта женщина имела связь с несколькими мужчинами»<sup>10</sup>. Это верование очень распространено. Еще пример: в Уганде «женщины во время беременности не должны есть соли. Если они это делают, то считается, что это приводит к смерти ребенка.

Когда же ребенок родился и заболел, муж ищет повода для ссоры с женой, говоря: «Этот ребенок умирает от болезни, которая произошла от того, что ты съела соль»<sup>11</sup>.

Предассоциации такого рода бесконечны и различаются между собой в зависимости от того, в каких обществах их наблюдают. Иногда они настолько сильны, что совершившие нарушение теряют надежду избежать еще не наступивших последствий и сами идут им навстречу. Вот один из таких замечательных случаев, отмеченных на острове Ниас. Рассказывает обращенный в христианство туземец: «Я был старшим сыном у родителей, и у меня была маленькая сестра. Однажды к нам пришел знахарь. Он посмотрел на отца, потом бросил косой взгляд на мою сестру и сказал: «Знаешь ли ты, что твоя дочь должна умереть?» «Почему?» — спросил мой отец. Знахарь ответил: «До того, как она родилась, ты зарезал свиней, ты убил змею, ты носил тяжести; вот поэтому твой ребенок должен теперь умереть. Зачем ты даешь себе труд кормить его? Все, что ты делаешь, ни к чему: нужно, чтобы ребенок умер». Опечаленный, отец пошел к моей матери и рассказал ей то, что услышал от знахаря. Оба были совершенно сражены, но что им оставалось делать? В конце концов мой отец сказал жене: «Давай уьем этого ребенка, нечего ей больше есть наш рис». И так как я был крепким парнем, то мне пришлось найти мешок, втиснуть в него свою маленькую сестренку и отнести ее в лес...»<sup>12</sup> У родителей не возникло и мысли о том, что ребенка можно спасти. Нарушение отцом некоторых связанных с беременностью табу делает смерть ребенка необходимой. Слова знахаря кажутся нам безжалостными. Но может быть, если бы нарушение не было искуплено смертью ребенка, социальная группа вся целиком испытала бы на себе его последствия?

В других случаях предассоциация устанавливается просто между нарушением и бедствием, которое непременно произойдет, однако не определено заранее. Она лишь содержит уверенность в том, что обычай, или табу, не может быть нарушен без того, чтобы чего-нибудь не случилось. Она представляет собой очень ясное ощущение наказания, которого потребуют оскорбленные нарушением невидимые силы: первобытный менталитет не меньше верит в это неизбежное последствие, чем мы — в постоянство законов природы. В чем же будет состоять санкция? Это покажет лишь случай, конечно, если сразу же после того, как о нарушении стало известно, не будут совершены очистительные действия и искупительные церемонии, которые либо принесут удовлетворение разгневанным духам, либо будут обладать силой предупредить беду.

Чаще всего, когда предассоциация столь неопределенна, лишь появление следствия заставляет обратиться к причине. «Что-то произошло: затянувшаяся плохая погода, продолжительная засуха, внезапная смерть, серьезная болезнь; охота и рыбная ловля постоянно неудачны и т.д. Это, следовательно, происходит оттого, что совершенно нарушение, однако какого предписания или какого обычая? На самом ли деле несчастье случилось вследствие нарушения обычая или табу? Внезапная смерть, безуспешная охота и т.п. могут ведь быть результатом действия других причин: козней колдуна, например, недовольства могущественного предка. Как определить именно ту причину, что вызвала последствия? Чтобы узнать это, у первобытного мышления есть только один, правда безошибочный, метод: расспросить невидимые силы, настроение которых ему в трудных обстоятельствах необходимо знать больше, чем когда-либо, а затем расположить их к себе.

Итак, если событие само по себе не является достаточно определенным откровением, иначе говоря, если в то время, когда происходит событие, еще неизвестно, что было совершено такое-то нарушение, то в зависимости от ситуации обращаются к сновидениям, к ордалиям, к заклинаниям духов, короче говоря, к какой-либо форме гадания и поступают в соответствии с полученным результатом. «Если кого-либо постигает несчастье, он заболевает, ему больше не попадают пушные звери, то ему сразу же приходит мысль о том, что он совершил какой-то грех. Он отправляется к прорицательнице (шаману), чтобы она совершала свои манипуляции до тех пор, пока не откроет ему причину: тогда он делает то, что положено, чтобы искупить вину»<sup>13</sup>. (Вырезает из дерева небольшую человеческую фигуру, идет в лес и вешает ее на дерево.) «Индеец верит, что неудача или беда, например, несчастный случай, болезнь, смерть, насылаются на него злыми силами, чтобы наказать за то, что он нарушил предписания магических действий. Христианским народам невозможно понять или оценить силу того влияния, которое в течение веков оказывает на характер индейца и на его общественную жизнь вера в магические действия. «Сверхъестественная сила» — вот, пожалуй, то, что лучше всего соответствует магическому действию в повседневной практике индейцев»<sup>14</sup>.

Это верование встречается во многих обществах. Приведем еще лишь один случай, отмеченный у народа фан во французском Конго. «Каждый раз, когда с нашим темнокожим случается что-то неприятное, беда, даже просто неудача, он приписывает это своему тотему,

оскорбленному каким-нибудь *нсем* или ритуальным загрязнением, нарушением какого-нибудь *еки* и т.д. Отсюда необходимость успокоить его. Чем большей оказывается беда, тем серьезнее должна быть причина или вина, и тем большей жертвой она должна быть искуплена, даже если она совершена невольно»<sup>15</sup>.

Итак, человек, с которым стряслась беда, который испытал неудачу, почти всегда задает себе вопрос, если считает, что это не происки его врага: «Что же я сделал? В чем я виноват? Какое я нарушил предписание?» Его совесть либо тщательная проверка подскажут ему, что он нарушил то или иное обязательство, и он исправит свою ошибку. Случается даже, что человек, зная, что он совершил нарушение, и видя, что беда распространяется на всю его социальную группу, приписывает себе ответственность за это и решает сознаться, чтобы искупление умиротворило рассерженные силы. Миссионер Вангеман сообщает о щепетильности такого рода у одного обращенного в христианство туземца из народа коранна. «Когда наступили засуха и голод, Ричард Майлс почувствовал столь сильные угрызения совести, что счел засуху наказанием за совершенный им грех. Однажды ночью он вместе с женой встал со своей постели, опустил на колени и принялся умолять Всевышнего не наказывать всю миссию за его грех. В эту же ночь прошел дождь. Наутро Ричард Майлс отправился к миссионеру и объявил себя виновным в совершении прелюбодеяния»<sup>16</sup>.

В сознании язычника возникает совершенно схожая мысль о необходимости искупления, когда беда подсказывает ему, что его ближние подвергаются наказанию со стороны невидимых сил, потому что он нарушил табу. «Лодка с полудюжиной гребцов шла за перьями красных попугаев от Айтутаки к Мануае (Гервеевы острова), лежащему в пятидесяти пяти милях. Когда все было сделано, они снова вышли в море и легли на обратный курс, однако сильные встречные ветры сбили их с пути. Через несколько дней начали истощаться запасы провизии и воды, и над ними нависла угроза мучительной смерти. Руту, старший в лодке, сказал своим товарищам: «Я вижу, почему злые ветры так далеко угнали нас в океан. Мы совершили грех, увезя с собой перья красных попугаев, ведь они священные. Боги разгневались и требуют большую жертву. Бросьте меня в море — и вы доберетесь до берега живыми и невредимыми». Так и было сделано»<sup>17</sup>.

Пусть нарушение было невольным, пусть совершивший его даже не знает, что он сделал, — что из того? Ведь прегрешение все равно было, и последствия проявятся обязательно. Последствия сами и пре-

достерегают, и тогда гадание показывает сразу и ошибку, и способ исправить ее, если это возможно.

В Дагомее «купание фетишера, которое следует за посещением им рынка, представляет собой самую настоящую церемонию очищения его самого и народа, очищения чисто религиозного, поскольку оно относится лишь к проступкам, вольно или невольно совершенным против фетишей и их культа. Следует также отметить, что туземцы приводили нам только примеры невольных нарушений. Можно по неведению съесть запрещенную в своей семье еду или купить на рынке мучные шарики, сваренные в посуде или завернутые в листья, которыми нельзя пользоваться. Может случиться и так, что какой-либо принц совершил свое обычное купанье, тогда как он не должен был делать этого, потому что один из его умерших братьев еще не погребен. Виновными во всем этом становятся только по незнанию, однако разве само это незнание не оттого ли, что какой-то злой дух погружает в него дагомейцев, чтобы возбудить против них гнев их собственных фетишей?»<sup>18</sup> Наблюдения такого рода бесчисленны в обоих полушариях. Приведем лишь одно из них. «Когда кто-то заболевает (в Новой Зеландии) и не может припомнить, чтобы он сам нарушил какое-либо предписание или табу, он старается определить, кто же вовлек его в это нехорошее дело, поскольку весьма часто случается так, что кто-то заставляет человека, не знающего об этом, нарушить повеление табу со специальным намерением навлечь на него гнев его Атуа. Такое определение — предмет тайного искусства, называемого *макату*. И часто случалось так, что невинного человека делали жертвой ярости семьи больного, убежденной в том, что это он таким недозволенным способом вызвал болезнь»<sup>19</sup>.

Согласно нашим представлениям, если случается так, что человек нарушил правило, не зная об этом, и особенно если он и не мог об этом знать, то такое неизбежное неведение почти всегда равнозначно оправданию. Правило на самом деле не было нарушено, поскольку его соблюдение или нарушение не зависели от человека.

Совершенно иначе относится к тому же факту первобытный менталитет. Прежде всего, нарушение правила влечет за собой последствия, так сказать, автоматически, независимо от намерения совершившего нарушение. Дождь больше не может идти, буря налетает, дичь исчезает не потому, что беременная женщина захотела избавиться от своего бремени, а потому, что, когда случились преждевременные роды, женщина не соблюла все необходимые табу. Не имеет значения, был или не был намеренным ее поступок. Если преждевре-

менные роды оказались случайными, то все события происходят точно таким же образом. Но есть и нечто большее. Отсутствие намерения у того, кто виновен в совершении нарушения, является скорее отягчающим обстоятельством, чем оправданием. Действительно, ведь случайно ничего не происходит. Как же получается, что такой-то человек вынужден был совершить свой проступок, не желая и не зная этого? Для этого ведь нужно, чтобы он уже был жертвой оккультной силы или объектом какого-то гнева, который надо успокоить, если только — и это еще более серьезное предположение — он, не зная об этом, не скрывает в себе какое-то зловредное начало. Итак, вместо того, чтобы человек чувствовал себя успокоенным тем, что он не мог знать о своем проступке в момент его совершения, что, следовательно, проступок был неизбежен, его беспокойство лишь удваивается. Теперь уже необходимо узнать (обычно путем гадания), как получилось, что он оказался в подобном положении.

Даже когда речь идет просто о том, что мы называем «преступлением, вызванным страстью», которое нельзя назвать невольным и совершавший его знал, что он делает, первобытный менталитет интерпретирует его таким образом, что это приводит нас в замешательство. Мотивы преступления бросаются в глаза: человек поддался голоту, гневу, ревности, любви и т.п. Первобытные это видят: весьма часто они великолепные наблюдатели человеческой природы, как это доказывают их сказки и пословицы. Когда речь идет о хорошо им знакомых людях, то мотивы, определяющие поступки, от них ничуть не ускользают. Однако эти мотивы являются естественными причинами, а в их глазах такие причины никогда ничего не объясняют. Падающее на идущего дерево давит и убивает его: однако для них падение дерева не является подлинной причиной его смерти. Дерево раздавило его потому, что какой-то колдун его «приговорил» (*doomed*); дерево же было лишь орудием и, так сказать, исполнителем колдовства. Точно так же убивающий соперника человек подчиняется своей страсти, но не она есть настоящая причина его поступка. Ее нужно искать в другом: как получилось, что он оказался охвачен этой страстью и поддался ей? Другой в драке убивает одного из соседей. Он ударил его под влиянием гнева. Но кто же породил эту ссору, в которую оказался вовлечен убийца? Как получилось, что именно в этот момент у него под рукой оказалось копьё?

Истинная причина, следовательно, всегда принадлежит невидимому миру, и если она проявляется вовне, то человек в одно и то же время и виновный, и жертва (оба эти понятия для первобытного



менталитета не различимы, как для нас). Если же эта причина заключена в начале, живущем в человеке, то он является носителем несчастья, колдуном, и фатальное обвинение будет сформулировано незамедлительно.

### III

Те же коллективные представления и предассоциации позволяют объяснить такие факты, которые поначалу кажутся еще более загадочными, чем приведенные выше. Во многих обществах те, кто прекратил свое земное существование определенным образом, чаще всего в результате насильственной смерти, являются объектами особого отношения. Им не оказывают тех же почестей, что другим. От трупа избавляются поспешно, и только что умерший кажется исключенным из общественной группы, к которой он должен был бы еще принадлежать в том виде, какой имеет его новое состояние. По отношению к нему поступают так же, как к тем, которые являются позором и опасностью для группы; его отвергают, как это делают с аномальными детьми, с теми, кто носит в себе, не зная об этом, зловерное начало, с колдунами. Это объясняют тем, что он кончил «плохой смертью». «Плохая смерть» — это не неестественная смерть: ведь ни одна или почти ни одна смерть не считается естественной в том смысле, какой мы придаем этому слову. «Плохая смерть» — это та, которая выявляет гнев невидимых сил. Они поразили человека — значит, под страхом разделить его участь следует отстраниться от него и разорвать всякую сопричастность между ним и социальной группой.

Например, на Борнео «в этих племенах не видно следов культа предков, который основывается только на страхе. Однако туземцы боятся кладбищ и трупов тех, чья внезапная смерть привела их в ужас: тех, кто наложил на себя руки, кто погиб в результате несчастного случая, насильственной смертью, умерших во время родов женщин. Эти смерти они считают наказанием, посланным духами за совершенный погибшим проступок. Таким покойникам не поклоняются; эти трупы лишь особым образом погребаются»<sup>20</sup>.

«Те, которые нарушают божественные или человеческие правила (*adat*), попадают в беду или заболевают. Если духи уж очень разозлились, то они делают так, что виновные оказываются убитыми в сражении, либо в результате несчастного случая, либо кончают жизнь самоубийством; если же речь идет о женщинах, то они умирают во время родов. Все погибшие таким образом считаются «умершими

дурной смертью». За ними не признают права на достойное погребение»<sup>21</sup>. Обстоятельства их смерти обнаруживают то, что доктор Нивенгейс называет их виновностью, и уж во всяком случае они обнаруживают направленный на них гнев невидимых сил. Эти силы преследуют их и за могилой. «Все те, кто умирает иначе, чем по болезни, теряют привилегию на достойное погребение, и, сверх того, согласно представлениям живых, они не наслаждаются будущей жизнью в Апу Кесио. Души тех, кто был убит, умер в результате несчастного случая, наложил на себя руки, пал на поле боя, а также души умерших во время родов женщин, мертворожденных детей двумя различными путями достигают двух других мест, где они отныне должны жить вместе с другими несчастными, разделившими ту же участь. Трупы этих бедняг внушают кайанам особый страх: именно поэтому их просто закатывают в цинковку и зарывают в землю»<sup>22</sup>.

Такого рода чувства в отношении «дурной смерти» встречаются не только на Борнео. Они — обычное явление в низших обществах. В Буине на острове Бугенвиль «когда человек умирает, упав с дерева, считается, что он убит Оромруи (духом, которого боятся больше всего). На полуострове Газель людей, которые умерли таким образом, запрещено погребать, и тело оставляют там, где произошло падение. В Буине его кладут на костер в той самой позе, в которой он был найден»<sup>23</sup>.

Как и у кайанов Борнео, «те, кто умер насильственной смертью, на Бугенвиле даже в ином мире помещаются отдельно. Такого рода смерть (смерть на поле боя или в результате несчастного случая) считается в высшей степени позорной»<sup>24</sup>.

В Австралии, пишет Даусон, «есть смерти, которые не отмщены: это смерти взрослых во время эпидемий..., естественная смерть мальчиков до того, как у них появится борода, или девочек, не достигших половой зрелости, или тех, кто погиб в результате несчастного случая: утонув, упав с дерева, от змеиного укуса и т.д.»<sup>25</sup> Другими словами, дурная смерть лишает их погребальных почестей. В германской Новой Гвинее «души погибших насильственной смертью, в результате убийства или несчастного случая, остаются поблизости от того места, где их постигло несчастье, на больших деревьях, с которых они подстерегают живых. Посмотрите, добавляет миссионер, какая путаница заключена в моральных представлениях туземцев: пятно ложится не на убийцу человека, а на душу его жертвы. Я говорю только о жителях Бонгу. По их понятиям, жертва, то есть ее душа, не допускается в деревню мертвых. Эти души лишены покоя, они живут на

определенных деревьях и питаются самыми плохими плодами, такими, которые не желают есть даже свиньи»<sup>26</sup>.

Басуто Южной Африки считают, что умершие от голода или пораженные молнией кончили жизнь «плохой смертью», и соответственно к ним относятся. «Жертвам голода могил не устраивают»<sup>27</sup>. В другом труде Казалис сообщает: «Мне тягостно, что я должен обнаружить тот прискорбный факт, что басуто никогда не погребают тех, кто умер от голода. Это — следствие их религиозной системы. Поскольку любое погребение должно сопровождаться принесением жертв *баримо* (предкам), то погребение им кажется невозможным, если умерший не оставил после себя никакого скота или не имеет друга, который захотел бы предоставить его (скот) для церемоний. Поэтому во время голодовки и страшной нужды часто можно видеть, как дети тащат к оврагу труп своего отца и там бросают его»<sup>28</sup>. Конечно, к упомянутой Казалисом причине добавляются и другие. Если, не довольствуясь лишением этих умерших обычных церемоний и жертв, басуто отказывают им даже в погребении, то это происходит потому, что внушаемый «плохой смертью» ужас слишком силен. К трупам не осмеливаются притрагиваться. С другой стороны, если бы их предали земле, то тем самым вызвали бы гнев предков, то есть тех членов социальной группы, которые влияют на нее (землю) и делают ее плодородной или бесплодной. Поэтому лучше разорвать с ними всякую связь, и их бросают в овраг.

То же отношение и к пораженным молнией. Если их как можно скорее не исключить из социальной группы, то это значит подвергнуться опасности также быть пораженным ею. Некий человек был убит молнией. «Где он? — Он там, в том месте, где упал. Такого человека в деревню не приносят». Я спускаюсь к главной дороге. Во впадине собрались люди. Двое из них роют яму... Мне показывают на старое, мокрое от дождя покрывало, заляпанное грязью; приподнимают угол. Это Тсай, еще совсем теплый; через мгновение его заруют, так что его бабка не увидит его, а мать и отец, живущие в двух часах езды отсюда на лошади, не будут извещены и не смогут увидеть его в последний раз. «Почему вы так быстро хороните его, не дав ему даже остыть и не позвав его родственников? — Такого человека не приносят в деревню. — Почему? — Потому что молния вернется и убьет в деревне еще и других людей»<sup>29</sup>.

Этот страх заходит так далеко, что басуто не решаются прийти на помощь пораженным молнией. «Эти несчастные верят, что приблизиться к тому месту, куда ударила молния, не совершив предвари-

тельно обычных среди них очищений, значит рисковать навлечь на свои жилища подобное же несчастье»<sup>30</sup>. В 1912 году молния зажгла дом, в котором были закрыты шестеро детей и двое молодых людей. «Открыть дверь им не удалось. Они стали звать на помощь; крики были слышны очень далеко и долго. Но никто не пошевелился, чтобы прийти им на помощь! Эти бедные дети знали, что их родители были тут же, в нескольких шагах... Вдруг рухнула крыша дома. Еще несколько воплей несчастных — и все было кончено. Никто не осмеливался приблизиться к сгоревшему дому... Люди, даже родители жертв, не решились прийти на кладбище»<sup>31</sup>.

У бечуанов пораженное молнией дерево также умирает «плохой смертью»: его уничтожают. «Когда молния ударяет в дерево поблизости от города или в саду, вождь приводит туда своих людей, которые принимаются уничтожать его железом и огнем. Это нешуточная работа — стереть с лица земли ствол и ветви древней мимозы, пустившей корни еще во времена потопа и почти столь же твердой, как мрамор. Однако в это дело вкладывается столько рвения и упорства, что под конец от мимозы не остается и следа»<sup>32</sup>. Требуются очень серьезные причины для того, чтобы темнокожие возлагали на себя столь тяжкое бремя. Аналогичные обычаи, вызванные теми же поверьями, мы встречаем в Западной Африке. В Дагомее «смерть лодочника, утонувшего при проходе через отмель, рассматривается как наказание, насланное Ху (фетишем волновых завихрений, образующихся над баром, песчаной отмелью). Поэтому тело жертвы было погребено в прибрежном песке, а некоторые говорят — брошено в море»<sup>33</sup>. У мосси «самоубийц хоронят так, как у нас собак (здесь съедают всех собак), как прокаженных — ночью, без поминок. Смерть от несчастного случая, пусть она вызвана падением, укусом змеи или любой другой причиной, приписывается злему духу, которого можно прогнать, оказывая погребальные почести его жертве; в таком случае он вернется, чтобы убить другого члена семьи. Вот почему тех, кто умер от несчастного случая, хоронят без церемоний, без могильщиков; им не бреют головы, поскольку Бог позвал их с волосами, — говорят мосси. Роят яму и там их зарывают, и это все»<sup>34</sup>. Среди ваньятуру «когда молния убивает человека, говорят, что это его наказание, потому что он был колдуном»<sup>35</sup>.

Наконец, Триль весьма тщательно проследил коллективные представления и действия, связанные с «плохой смертью» среди фан во французском Конго. «Никто не допускает мысли, что пораженный молнией человек оказался жертвой несчастного случая. Ни в коем

случае, а в данном — еще меньше, чем в другом, несчастный случай не рассматривается в качестве такового... Нарушение какого-нибудь *эки* почти всегда, по словам туземцев, является причиной беды. Следовательно, до того, как тело может быть зарыто или послужит фетишем, прежде всего надо, чтобы фетишер отыскал причины этой смерти и объявил, какое *эки* было нарушено, почему этого человека ударила молния. Как только сделано это первое заключение, налагаются два наказания: одно на индивида, а другое — на племя, на клан, а особенно — на семью покойного... Заплатит семья, в полном составе и равно солидарная, представленная своим главой; заплатит также племя, в полном составе и равно солидарное, представленное вождем племени.

Второе наказание налагается на покойного. Поскольку он нарушил *эки*, он должен быть наказан; дух уже наложил на него наказание, самое сильное, каким только может быть наказан живой человек: это преступление могло быть искуплено только смертью. В свою очередь, племя, солидарно ответственное, наложит самое сильное наказание, которое только можно наложить на мертвого: сначала — лишение погребальных жертв, потом — лишение посмертных почестей. Для этого человека не будет никаких танцев, никакого пения, кроме погребальных причитаний женщин внутри его хижины. Его труп будет отнесен в лес без какой бы то ни было предназначенной для него церемонии, затем его зароят под муравейником, чтобы муравьи как можно скорее отделили его плоть... Его череп тоже не будет сохранен вместе с черепами его предков, и, следовательно, память о нем постепенно изгладится. Всякого, кто умирает вследствие несчастного случая и чей череп нельзя отыскать, обычно постигает та же судьба»<sup>36</sup>. Короче говоря, «плохая смерть», настигая человека, в то же время обязывает и его социальную группу отлучить его. Для того, чтобы не навлечь на себя гнев невидимых сил, объектом которых он стал, его поспешно удаляют. Отсюда идет упразднение погребальных церемоний, которые обычно регулируют отношения скончавшегося с его группой и, без сомнения, обычай фан, которые закапывают его под муравейником. Чем скорее плоть будет отделена от костей, тем скорее войдет покойный в свое окончательное состояние»<sup>37</sup>.

## IV

Если дело обстоит таким образом, то какие же чувства будут испытывать люди по отношению к тем, которые оказались совсем рядом с «плохой смертью», которые были уже почти схвачены ею, но благо-

даря удаче или предельному усилию, по-видимому, ускользают от нее и спасают свою жизнь? Придут ли им на помощь, протянут ли им руку, совершат ли невозможное, чтобы вырвать их у смерти, которая уже более чем наполовину держит их? По-видимому, непобедимое человеческое сочувствие должно бы подвигнуть на это. Непобедимое же чувство страха и ужаса почти всегда толкает первобытного человека сделать как раз противоположное.

Так, на Камчатке «встарь, если кто-то случайно падал в воду, то, считали туземцы, было большим грехом (*Sünde*), если он из нее выбирался. Поскольку ему предназначено было утонуть, то, избегая этой смерти, он, по их мнению, совершал проступок. Поэтому ни один туземец не позволял ему больше входить в свой дом, с ним больше никто не разговаривал, ему больше не давали ни кусочка пищи, он больше не мог найти жены: его считали на самом деле мертвым. Ему надо было или искать счастья вдалеке, или, если он оставался в стране, умирать от голода. Если человек падал в воду на глазах других, то они больше не позволяли ему вылезти из нее: напротив, они применяли силу, чтобы заставить его утонуть, чтобы увериться в его смерти»<sup>38</sup>.

Можно ли представить себе более бесчеловечное и жестокое поведение? Ведь еще за минуту до того, как несчастный оказался в смертельной опасности, его спутники были готовы разделить с ним все: еду, снаряжение, убежище и т.п., были готовы защищать его в случае необходимости, отомстить за него, если бы его обидел член вражеской группы, одним словом, выполнять по отношению к нему, как и ко всякому другому, те многочисленные обязательства, которые налагает тесная солидарность этих обществ. Он случайно падает в воду и вот-вот утонет — и тут же он становится объектом страха и отвращения. Ему не только не бросаются на помощь, но если похоже, что он спасется, ему мешают сделать это; если он выплывет на поверхность, его вновь погружают в воду. Если ему, тем не менее, удастся выжить, то социальная группа не желает признавать того, что он избежал смерти. Его больше не знают. Это — отринутый член группы. Чувства, которые он вызывает, то, как к нему относятся, напоминают отлучение средневековья.

Это происходит потому, что такого рода случаи полностью схожи с «плохой смертью». Ведь первобытный менталитет пугает не сама смерть, не сопутствующие ей естественные обстоятельства. Его пугает смерть как проявление гнева невидимых сил и того поступка, который этот гнев заставляет искупить. И вот, когда человек рискует случайно погибнуть, то это проявление столь же несомненно и столь

же решительно, как если бы он уже был мертв. Он «приговорен»: не имеет значения, что исполнение приговора не завершено. Помочь ему избежать исполнения приговора — значит сделать себя соучастником его проступка и навлечь на себя то же самое несчастье: первобытный человек на это не решится. Можно вспомнить о тех несчастных детях, которые должны были вот-вот сгореть в подоженном молнией доме: находившиеся в двух шагах родители не набрались духу вмешаться. Желать же со стороны приговоренного избежать смерти — это значит еще более усилить гнев невидимых сил, который, возможно, падет на головы близких. Итак, надо, чтобы он умер. Несчастный случай — который не был несчастным случаем, поскольку нет ничего случайного — равнозначен чему-то вроде спонтанной ордалии. Точно так же, как во многих африканских обществах ордалия обнаруживает обитающее в таком-то человеке зловредное начало, здесь несчастный случай разоблачает проступок, который вынудил невидимые силы приговорить человека. В обоих случаях это ужасное откровение моментально определяет одну и ту же перемену чувств. В одну секунду человек, который был товарищем, другом, родственником, превращается в чужого, во врага, в предмет ужаса и ненависти.

Наблюдение Стеллера не единично. То же самое отмечали и другие. Например, Нансен говорит: «Они (эскимосы) отказывают в помощи тому, кто стал жертвой несчастного случая на море, если он борется со смертью, потому что они боятся, как бы он уже не был мертвым, когда они до него дотронутся»<sup>39</sup>. Нансен объясняет их бесчеловечность присущим им, как правило, страхом вступать в контакт с трупами. Такое понимание может показаться правдоподобным, потому что оно ближе нашему способу мыслить и чувствовать, но оно от этого не становится более точным, и я просто отмечу этот факт, который подтверждает уже приведенный Стеллером. Холм пишет то же самое по поводу гренландцев восточного побережья. «Они так боятся контакта с трупом, что если происходит несчастный случай, то не может быть и речи о том, чтобы дотронуться до жертвы или помочь ей с того момента, как они сочли, что надежды больше нет. Суркак опрокинулся в тот момент, когда собирался высадиться на кромку льда. Ему удалось выбраться из своего каяка, но он почти тут же пошел ко дну. Его отец и многие другие, находившиеся на кромке льда, когда произошел несчастный случай, и побежавшие к своим каякам, чтобы оказать ему помощь, даже не попытались помочь, когда он ушел под воду, хотя его легко можно было видеть и протянуть ему весло не составляло труда»<sup>40</sup>.

Сами подробности этого описания вполне подтверждают, что парализует отца жертвы и других очевидцев этой гибели не страх при- тронуться к трупу, но мистическое откровение, которое являет сам этот случай. Ведь достаточно было протянуть находящемуся в воде человеку весло. Он был бы спасен, и трупа не было бы. Но как прот- ивиться наложенному невидимыми силами наказанию? «Если бы пере- двигающийся в санях человек упал в трещину, — продолжает Холм, — и мы помогли бы ему выбраться из воды, то мы были бы приняты его родственниками так, словно совершили нечто героическое». Но это был бы героизм, возможный для белых, которые не зависят от тех невидимых сил, от которых зависят эскимосы. Для последних приго- вор не подлежит обжалованию. Даже для того, чтобы спасти своего сына, отец никогда не осмелится ослушаться приговора, выявляемого несчастным случаем, и поставить тем самым под удар безопасность и, возможно, существование всей социальной группы.

Совершенно схожие факты были зафиксированы первыми иссле- дователями в обществах Южной Африки. К примеру, у кафров, по рассказу ван дер Кемпа, «умирающий иногда оказывается всеми по- кинутым, и случается даже, что он появляется вновь и его следует выставить во второй раз. В качестве причины столь жестокого пове- дения они приводят суеверное представление, согласно которому бо- лезнь или другое несчастье увеличит число своих жертв, если не избавиться от того, с кем они приключились. По этой же причине они никогда не окажут помощь тонущему или находящемуся в иной смер- тельной опасности; если он издает предсмертные вопли, они удирают так быстро, как только могут, или даже бросают камни, чтобы при- кончить его. Даже женщины при родах не должны кричать из-за страха, что все убегут и они останутся без помощи, всеми покину- тые»<sup>41</sup>. Эта последняя особенность была также отмечена в совершен- но ином районе, у тлинкитов Британской Колумбии, хотя исследова- тель интерпретирует ее в несколько ином смысле. «Я часто слышал жалобные стоны, раздававшиеся с вершины находившегося непода- леку от нашего жилища холма. Я спросил у тлинкитов об их причине, и они мне ответили, что там, в лесу, находилось несколько рожавших женщин... В качестве извинения они добавили, что никто не мог оказать им помощь, поскольку в этом состоянии они были «нечисты- ми». Таким образом, покинутые близкими, они лежали там в самый разгар зимы, в холоде, под дождем, и их жалобные крики ни в одном сердце не пробудили жалости»<sup>42</sup>.

Наконец, на Соломоновых островах «если священная акула пыта- ется схватить человека, а ему в конце концов удастся ускользнуть от



ее пасти, то туземцы оказываются настолько напуганными, что снова бросают его в море, чтобы его там сожрали»<sup>43</sup>. Чтобы объяснить их ужас, нет нужды предполагать, что акула «священна». Достаточно того, чтобы находящийся в смертельной опасности человек представлялся им, как и эскимосам и кафрам, бесповоротно обреченным невидимыми силами.

## V

Среди всех «несчастных случаев» или «бед», которые, настигая человека, одновременно запрещают оказывать ему помощь и даже повелевают прикончить его, в некоторых обществах, например, на островах Фиджи, прежде всего следует выделить бедствия на море. Как правило, «избежавших гибели» убивали и съедали. «Тех, кто избежал смерти в кораблекрушении, считают спасшимися для того, чтобы быть съеденными, и редко бывает, что им позволяют продолжать жить. Не так давно в Вакайя четырнадцать или шестнадцать человек, лодка которых потонула в море, были зажарены и съедены»<sup>44</sup>.

Вождь со своими людьми рыбачил на рифе недалеко от берега, когда совсем близко от них потерпела крушение лодка. «Сейчас нам достанется неплохая еда», — сказали рыбаки, приближаясь к обломкам. «Вы не дотронетесь ни до кого из них, — сказал вождь (который был обращен в христианство), — я хочу, чтобы они жили». «Ну нет, — ответили они. — Они должны умереть: ведь они потерпели крушение»<sup>45</sup>. «Лодка из Овалау подняла парус и отправилась на Гау, однако по пути опрокинулась. Экипаж уцепился за лодку, и течение повлекло всех к тому острову, куда они хотели плыть. Они добрались до него ничуть даже не пострадав, но, к их несчастью, у них, как выражаются туземцы, «на лице была соленая вода». Они достигли берега в том месте, где их радушно приняли бы, не случись с ними в пути этого печального случая. Как только они ступили на песок, их убили на месте, зажарили и съели»<sup>46</sup>.

Миссионеры, наблюдавшие столь жестокий и внешне столь необъяснимый обычай, не преминули отыскать его причины и происхождение. «Убийство потерпевших крушение, — говорит Уотерхаус, — является признанным институтом и не вытекает просто из жестокости туземцев. Скорее, это продукт воспитания. Как только в воде замечают «плывущих ради жизни» людей, так сразу же готовят печь, в которой они будут изжарены. Согласно моим изысканиям, жертвами этого варварского обычая обычно становятся туземцы ос-

тровов Фиджи: это жестокое наказание применяется только по отношению к их несчастьям. Потерпевших крушение фиджийцев рассматривают как покинутых собственными богами — уничтожение их считается угодным этим божествам и даже как бы необходимым делом... Чужеземцам же, напротив, может быть оказана помощь. На островах Фиджи есть потомки туземцев с островов Тонга, потерпевших здесь крушение»<sup>47</sup>. Отец Жозеф Шеврон, со своей стороны, пишет: «Я знаю от хорошо информированных людей, что в их глазах это более, чем право, это религиозная обязанность — съесть потерпевших крушение бедняг, которых буря выбросила на берег, будь это их отец или мать; когда они могут, то даже не ждут, пока корабль разобьется, и спешат выполнить эту чудовищную обязанность по отношению к европейцам»<sup>48</sup>.

Фиджиец, упавший в воду, прекрасно представляет ожидающую его участь, если он вплавь доберется до берега. Священник Лит рассказывает историю об одном потерпевшем крушение, который, добравшись до берега, нашел способ спрятаться. «Кончилось тем, что его обнаружил туземец. Он решительно подошел и вынудил его следовать за собой в город, хотя тот гораздо охотнее предпочел бы остаться на дороге до тех пор, пока вождю не сообщат о его прибытии... Когда они достигли города, вокруг жертвы быстро собрались люди. Они дотрагивались до его глаз, говоря при этом: «Да, это соленая вода», что означает: «Ты упал в море: нам следует тебя убить»<sup>49</sup>.

Итак, убийство потерпевших крушение являлось, как это верно отметили миссионеры, религиозной обязанностью, от исполнения которой не осмелился бы уклониться ни один туземец. В силу этого же принципа предметы, которые находились в пропавшей в море лодке, не могли больше принадлежать своему потерпевшему владельцу, даже если он спасся каким-то необыкновенным образом. «Жрец из Ломалома отправился на лодке под парусом и потерпел крушение. Все находившиеся в лодке спаслись благодаря отломившемуся от нее балансиру. Христиане узнали об этом крушении, спустились к берегу и увидели, что лодку жреца принесло туда течением. Они взяли из нее циновки и другие находившиеся там вещи и отправили их владельцу. Однако тот какое-то время отказывался принять их, ссылаясь на то, что это было слишком уж вопреки фиджийскому обычаю»<sup>50</sup>. Может быть, он считал, что ему повезло, что он имел дело с христианами и не искупил своего крушения смертью. Во всяком случае, снова беря вещи, потерявшиеся вместе с лодкой, он боялся еще более усугубить свой проступок и навлечь на себя новую беду.

Известно, что аналогичные обычаи встречаются у многих островитян и морских народов. «На этом берегу (острова Борнео), — говорит сэр Спенсер Сент-Джон, — существует один очень дикий обычай. Суда, потерпевшие крушение, и их экипажи принадлежат вождю того дистрикта, где их постигло несчастье»<sup>51</sup>. Мистический характер этого обычая особенно наглядно виден в Новой Зеландии. «Любое потерпевшее бедствие судно или даже лодка и имущество друзей или родственников, потерпевших крушение в виду деревни, и выброшенные на песчаный берег, становились собственностью жителей этой деревни даже в том случае, когда экипажу лодки удавалось целым и невредимым добраться до берега, и даже тогда, когда он направлялся именно в эту деревню по приглашению ее жителей, возможно, чтобы принять здесь участие в траурных церемониях! Однако самое невероятное во всем этом то, что, по-видимому, сами эти несчастные первыми воспринимали как позор любое смягчение этого странного закона да еще так бурно, что готовы были отомстить за это с оружием в руках!»<sup>52</sup>.

Колензо не может надивиться этому обычаю, который, как он выражается, не согласуется ни со здравым смыслом, ни с человечностью. Однако обычай этот становится понятным в свете отмеченных выше фактов. Несчастный случай обнаружил, что потерпевшие крушение стали жертвами невидимых сил, которые, без сомнения, заставляют их искупить какой-то проступок. Долг состоит не в том, чтобы избавить потерпевших от этого гнева: это было бы опасно как для смельчаков, отважившихся на это, так и для самих потерпевших, которые таким образом остались бы под угрозой нависшего над их головой, возможно еще более серьезного, несчастья, поскольку то, которое уже поразило их, было бы прервано и остановлено. Итак, надо, чтобы они были лишены своего добра. Всякое вмешательство с целью помощи губительно для них, хотя оно и исходит из добрых побуждений, они отвергнут его, если необходимо, то и силой. Единственно приемлемое вмешательство — то, которое обеспечивает исполнение вынесенного им приговора, как это бывает, когда эскимосы погружают в воду наполовину утонувшего беднягу, пытающегося спастись.

Вспоминается индеец из Новой Франции, который во сне увидел себя попавшим в руки враждебного племени, а на следующее утро умолял своих друзей привязать его к столбу и подвергнуть пыткам, применяемым к пленникам. Друзья не поколебались оказать ему такую услугу, и он получил такие ожоги, что понадобилось свыше шести

месяцев, чтобы залечить их. Но ведь он увидел во сне, что с ним стряслось несчастье, а так как сон вещий, то он счел себя приговоренным невидимыми силами, и друзья его помогли ему подчиниться этому приговору. И вот — крушение точно так же, как и вражеский плен, означает проявление гнева невидимых сил. И теперь уже долг и выгода потерпевшего диктуют, чтобы он лишился своего имущества. А помочь ему в этом — обязанность друзей. Их поведение вопреки тому, что кажется, является вполне «совместимым с разумом и человечностью».

Конечно, этот обычай действует не только в случае кораблекрушения, он обнаруживает себя при любом серьезном несчастье и особенно в случае смерти. Например, у маори Новой Зеландии «при смерти вождя приходит *тауа* (банда грабителей) и лишает его семью всего, чем та владела: продовольствия и другого движимого имущества, вырывает с корнем урожай, завладевает домашними свиньями, убивая их ударами копий, поедая их на месте или унося с собой. Если случайно семья не будет таким образом ограблена, то она обязательно остро почувствует проявленное неуважение как из-за унижения (то есть потому, что ею не занимались, не обращали на нее внимания), так и из-за нарушения табу, которое не сочли нужным соблюсти. Точно так же, в случае какого-либо нарушения табу, ошибки или проступка, действительного или мнимого, люди уверены в том, что *тауа* появится, и приход ее чаще всего бывал дружественным: быстро составлялась группа из самых близких родственников и соседей виновного, поскольку, раз уж его следует подвергнуть наказанию и обобрать, то лучше, чтобы это было сделано ими, а не другими. Таким образом, его имущество не целиком переходило к чужакам»<sup>53</sup>.

Это наблюдение является особенно ценным. Оно не только подтверждает предыдущее, но выявляет его смысл. Не следует ли из употребляемых Колензо выражений, что *тауа* также считается необходимой, что на семью, которую она обчистила, обрушилась беда или смерть, или же кто-то в ней нарушил табу? Основа этого обычая в обоих случаях одна и та же, поскольку в обоих случаях выступают одни и те же коллективные представления. Беда — это разоблачение проступка: она соразмерна проступку, она — искупление проступка.

В ранний период колонизации обычай *тауа* применялся к белым в той же мере, что и к туземцам, и естественно, что белые в этих случаях ничего не понимали. «Это несчастье (пожар), — писал в 1827 г. Эйр, — познакомило нас с другим из их варварских обычаев: всякий раз, когда с общиной или с отдельным человеком случается беда,

каждый, включая и друзей из его собственного племени, набрасывается на него и лишает всего, что у него осталось. Как бедную рыбу окружают и пожирают другие, лишь только ее поразил гарпун, так и в Новой Зеландии, когда убивают вождя, его друзья растаскивают имущество его вдовы и детей, которые, в свою очередь, дурно обращаются и уничтожают своих рабов; таким образом, единичное несчастье становится причиной многих жестокостей. Во время пожара наши туземные союзники показали себя как самые активные и самые ловкие из воров; и тем не менее, до сегодняшнего дня у нас никогда не пропал ни один предмет, хотя все, что мы имели, им было доступно»<sup>54</sup>.

Слишком ясно, что здесь нет и речи о краже, так же, как нет речи о грабеже, когда лишают всего потерпевших крушение. Новозеландцы исполняют священную обязанность по отношению к своим близким, и если бы они не сделали этого, то сочли бы себя заслуживающими их упреков, или даже чего-нибудь похуже. Несчастье открыло, что европейцы находятся в опасном положении людей, пораженных невидимыми силами из-за нарушения табу. Чтобы выволить их из беды, нужно, чтобы приговор был исполнен полностью, и их друзья рьяно стараются растащить их имущество.

Элсдону Бесту еще удалось стать свидетелем аналогичных действий. «Старый обычай *муру*, — говорит он, — быстро исчезает, но когда-то его строго соблюдали. Применяли его по-разному. Например, если кто-то оказывался жертвой несчастного случая или попадал в беду, он сколачивал для себя группу из членов своего племени, которая принималась растаскивать принадлежащее ему и его родственникам движимое имущество. Иногда это совершали также при смерти какого-нибудь человека: его семья лишалась тогда своих запасов еды и т.п. ... Группа грабителей завладевала ими и уносила их, и часто действовала очень грубым образом»<sup>55</sup>. «В этой лесной деревушке нам посчастливилось наблюдать древний обычай, называемый *муру*, или *кай таонга*: он заключается в том, что берут силой или требуют возмещение за несчастье или потерю, понесенные одним или несколькими людьми, от которых это требуют. Молодая девушка из этой деревушки несколько дней назад стала жертвой насильственных действий: наши спутники потребовали возмещения. То, что люди обязаны платить, потому что им посчастливилось попасть в беду, — это проблема, которую весьма сложно решить европейцу, хотя для маорийца это выглядит достаточно просто»<sup>56</sup>. И тем не менее она разрешима. *Муру* Элсдона Беста, конечно же, не что иное, как *тауа*, опи-

санная Эйром и Колензо в гораздо более ясных выражениях, потому что в их время этот обычай еще действовал в полную силу. В нем столь мало таинственности, что Колензо прекрасно понял его смысл и сам совершенно справедливо сопоставил его с наказаниями, налагаемыми за нарушение табу.

Попасть в руки врагов, оказаться пленником — все это несчастья, сравнимые по своим последствиям с кораблекрушением, с поражением молнией и т.п. Они также обнаруживают гнев невидимых сил, без сомнения, раздраженных проступком жертвы, и вызывают к себе те же чувства. Так, в Новой Зеландии «раб, если он был ловок или активен или трудолюбив и старателен на службе у своих новых хозяев, был уверен в том, что сумеет возвыситься и приобрести влияние. Однако каким бы ни было высоким его положение в собственном племени, он не смог бы там вновь обрести хотя бы малейшего авторитета, если даже допустить, что ему удалось бы вернуться... Это легко понять, если учесть, что в представлении своего племени он попал в рабство, а это — следствие гнева *атуа* (духов). Став рабом, он потерял свое *тану* (достоинство мистического характера). Проявить снисхождение к нему, восстановить его в прежнем ранге — означает подвергнуться гневу *атуа*, а этого маори боятся пуще всего»<sup>57</sup>. Эйр уже отметил: «Если рабу удастся бежать в свою страну, к нему относятся там с презрением»<sup>58</sup>. Точно так же и в Северной Америке, «если кто-то из какого-то народа, даже воин, захвачен в плен и его случайно пощадили, чтобы принять (в племя) или сделать рабом, а ему удалось убежать и вернуться к своим, то последние не примут его и не признают больше одним из своих»<sup>59</sup>. «Если люди племени были захвачены в качестве пленников и обращены в рабство (шимшиан Британской Колумбии), но когда-то возвратились назад, то они потеряли доверие этого народа. С другой стороны, туземцы никогда не станут использовать влияние, которое они могут иметь в соседнем племени, чтобы заставить вернуть свободу своим пленным родственникам»<sup>60</sup>. Причина этого вполне понятна, она именно та, что Колензо хорошо определил у новозеландцев и которая повсюду предстает перед первобытным менталитетом.

Он полагает, что несчастье дисквалифицирует, и тот, которого оно постигает, одновременно падает морально. Став объектом гнева невидимых сил, он становится опасным и для родственников, и для социальной группы. От него отстраняются. Так, в Танне на Новых Гебридах миссионеров поначалу принимали хорошо, однако с ними произошло несколько несчастий. «Туземцы во время их болезни про-

являли к ним сочувствие, однако сразу же проявили свое нежелание слушать отныне их проповеди или иметь дело с новой религией. Тот факт, что проповедники заболели, а двое из них умерли, они приписывали гневу Алемы, их главного бога, и сделали из этого вывод, что их бог, должно быть, более могуществен, чем бог проповедников. Вследствие этого на протяжении нескольких месяцев проповедники были всеми покинуты и часто оказывались в серьезных затруднениях»<sup>61</sup>.

*Res est sacra miser.* Эта формула точно выражает то, что первобытный человек представляет и чувствует при виде какого-нибудь несчастного, если только придавать слову *sacra* его полное значение: не «достойное уважения и почитания», а «обращенное в особое положение, которое запрещает приближаться и дотрагиваться до него». Миссионер Казалис нашел хорошие слова, чтобы передать эту идею. «В языке коренных жителей, — говорит он, — *счастье* и *чистота* являются синонимами. Когда басуто говорит, что его сердце *зерное* или *грязное*, это также может означать, что его сердце *негисто* или *удружено*; а когда он говорит, что его сердце *белое* или *чистое*, то только объяснение может дать понять, идет ли речь о невинности или о радости. Наши первые обращенные не понимали, что вовсе нет осквернения в том, чтобы приблизиться к освященной еде, будучи нездоровым... Страдания, всякого рода несчастные случаи, которым подвержено человечество, рассматриваются как *загрязнение* и называются так же»<sup>62</sup>.

## VI

Почти всюду в первобытных обществах серьезная и продолжительная болезнь принимает вид загрязнения или осуждения. Тот, которого она постигла, считается, следовательно, *res sacrae*. О нем перестают заботиться, к нему относятся с равнодушием, которое нам кажется бесчеловечным (и которое на самом деле является лишь страхом); в конце концов его покидают. Такое поведение в отношении больных часто интриговало наблюдателей. Миссионер Гумилла, например, так выражал свое замешательство: «Я так никогда и не смог узнать, как в голове индейцев (здесь я говорю обо всех описываемых мной народах) сочетаются и согласуются, с одной стороны, та большая любовь, которую родители питают к детям, привязанность, сильная или слабая, которую испытывают друг к другу супруги, и, с другой стороны, равнодушие, доходящее до полного забвения, к тем же самым лицам, когда они заболевают. Более того, как примирить

это равнодушие, столь варварское и бесчеловечное, что едва этому веришь, когда становишься его свидетелем, с теми слезами, стонами, с теми столь живыми проявлениями скорби, которые они выражают во время похорон и погребальных церемоний?

Это заходит столь далеко, что даже когда больной или умирающий является главой дома и отцом многочисленной семьи, всецело от него зависимой, то все равно никто им не занимается. Ест он или не ест, пьет или не пьет — никому нет до этого дела. Отношение этих язычников позволяет предположить: либо они бесчувственны, либо они желают больному смерти. И тем не менее, очевидно, что и то и другое неверно. Когда наступает время еды, они ставят перед гамаком, в котором лежит больной, ту же еду, какую дают и другим. Он ест? Хорошо. Если он не ест, это тоже хорошо. Никогда в течение всей своей болезни больной не слышит ни слова утешения и не видит ни одного человека, который поднес бы ему кусок... Можно подумать, что я преувеличиваю, однако, что бы я ни сказал, мои слова никогда не передадут черствую неблагодарность этого безжалостного окружения»<sup>63</sup>.

Вместе с тем Гумилла сам признает, что эта бесчувственность лишь внешняя. И если, следовательно, индейцы с какого-то момента больше не проявляют никакой заботы о своих больных, то нужно, чтобы эти заботы отныне казались им по крайней мере бесполезными или же чтобы опасения, более сильные, чем их сочувствие, не позволяли бы оказывать их. Именно это в действительности и происходит во многих племенах. В Парагвае «принадлежит ли больной к самому низкому классу или пусть он будет касик, или вождь, которого уважают и боятся, лекарь все равно не прилагает больших усилий, да и другие заботятся о них не больше. Неважно, спит больной или нет, принимает он пищу или нет. Ему приносят немного того, что едят другие. Если он отодвигает это от себя из-за отсутствия аппетита, если он говорит: «Я не голоден», то и не настаивают... Максимум того, что заставляет делать естественное сострадание обитателей дома, состоит в том, чтобы отгонять мух, садящихся на лицо больного. Если он стонет, издавая обыкновенное «ай», то ему отвечают каким-нибудь добрым словом...»<sup>64</sup>

Как следует из этого наблюдения, отсутствие заботы полное, как и у индейцев Ориноко, однако оно происходит не от равнодушия, поскольку окружение как-то проявляет доброе расположение к больному. Спикс и Мартиус просто отметили, что окружающие не заботятся о том, чтобы кормить больного. «Наиболее сильным средством, ис-



пользуемым при многих болезнях, является абсолютная диета: они доводят ее до крайней степени и часто, при острых болезнях, с успехом, но зато при хронических она приводит к смерти больного»<sup>65</sup>. Однако в другой работе фон Мартиус, упомянув о «дьявольской природе», которую приписывают туземцы болезни, отмечает их отношение к больным и указывает на его причины. «Когда причина болезни не совсем очевидна, то заболевший считается отныне как бы другим существом, у которого уже нет со своей семьей тех же отношений, что раньше: это одержимый, оказавшийся во власти враждебных сил. Он страдает такой болезнью, от которой его может спасти только его собственная сила, может быть, с помощью некоторых естественных сил. Контакт с ним несет в себе нечто тревожащее и опасное. Поэтому его в возможно большей мере предоставляют самому себе, от него со страхом отстраняются»<sup>66</sup>.

Грабб, не так давно проводивший исследование среди ленгуа Большого Чако, еще был свидетелем этого внешнего безразличия и забвения. «В течение всего времени, пока можно надеяться на излечение, знахарь и друзья больного проявляют к нему самую искреннюю доброту и делают для него все что могут. Я отметил немало случаев, когда заботы их оказывались так предупредительны и нежны, как это только возможно, в той мере, в какой позволяли их ограниченные познания. Но как только потеряна всякая надежда, так сам больной, знахарь и его родные отказываются от борьбы. Теперь больной рассматривается почти как действительно умерший, и на него больше совсем не обращают внимания. Когда смерть неминуема, умирающего выносят из деревни, кладут на открытом воздухе, набрасывают на него циновку, даже если он отнюдь не потерял сознания. С этого момента вовсе не обращают внимания на то, что его беспокоит. На него может падать жгучее полуденное солнце, ...его может заливать тропический ливень, а может быть, его леденит холодный южный ветер... Совсем рядом с ним занимаются приготовлениями, чтобы побыстрее отправиться (на его погребение). Ни ласкового слова, ни дружеской руки, чтобы поддержать его... Часто его мучит жажда, но нет ни у кого внимания к его нуждам. И тем не менее смерть друга печалит их: им будет не хватать его, они станут оплакивать его потерю. Однако их жестокое поверье заглушает все естественные чувства»<sup>67</sup>.

Жестокое поверье, на которое ссылается Грабб, состоит в предположении, что случатся самые страшные несчастья, если до захода солнца покойник останется непогребенным. Его присутствие среди них в течение ночи внушает им безумный страх, и потому они всегда

торопятся покончить с ним. Часто, по их представлениям, умирающий уже мертв. (Для многих первобытных людей жизнь прекращается еще до того, как полностью исчезнет дыхание и остановится сердце.) В этот момент лэнгуа думают лишь о том, как избавиться от мертвеца, и их страх не оставляет места ни для какого иного чувства. (Однако в течение нередко длительного промежутка времени, который разделяет тот день, когда потеряна всякая надежда, и кончину, если больной оставлен, если люди кажутся безразличными к его нуждам и страданиям, то причиной этого, конечно, является другое «жестокое поверье». Какую бы жалость к нему ни испытывали, приблизиться не осмеливаются, потому что сделать это чересчур опасно, ибо точно так же, как упавший в воду человек на Камчатке, как женщина у тлинкитов, которая вот-вот умрет от схваток, как пораженный молнией в Южной Африке, как потерпевший крушение на островах Фиджи, он отныне является *res sacrae*. Во всех этих случаях внешняя бесчувственность окружения объясняется одними и теми же причинами.

О том, что, по мнению некоторых индейцев Южной Америки, серьезная, неизлечимая болезнь является одной из форм «несчастливого случая», «беды», обнаруживающей гнев невидимых сил против заболевшего, можно заключить по тому, как они ведут себя в отношении своих больных. Однако указания на это совершенно определены в других, более развитых обществах, например, в некоторых полинезийских, где невидимые силы приобретают более или менее антропоморфный облик. Приведем некоторые примеры, выбранные из наиболее показательных. «Как только, — говорит Эллис, — кто-либо заболевает какой-то болезнью, его считают проклятым богами. Полагают, что либо за совершенное преступление, либо под воздействием врага он стал объектом их гнева, следствием которого явилась его болезнь. Такие представления по поводу происхождения болезни заглушают всякое чувство симпатии и сострадания и отвращают всех от выражений доброты, столь приятных для несчастных и приносящих им такое успокоение в их страданиях. Внимание родственников и друзей больного обращается к богам: прилагают самые большие усилия для того, чтобы успокоить их гнев, дарами и заклятиями остановить последствия этого гнева. Самые простые лекарства, которые дают больному, рассматриваются скорее как орудие или посредник, через которого якобы действует бог, чем как обладающие сами по себе какой-либо силой, способной не допустить осложнения болезни. Если же молитвы, подношения и лекарства не дают результата, то

полагают, что боги неумолимы и больной осужден (*doomed*) умереть. В этом случае подозревают, что он совершил какое-то очень серьезное преступление»<sup>68</sup>.

В другом месте Эллис пишет: «Считалось, что всякая болезнь являлась следствием (действия) какой-то сверхъестественной силы. Ее посылали боги за какое-то нарушение табу, в котором больной оказывался виновным, или в результате совершенных врагом жертвоприношений с целью вызвать его смерть. Возможно, этим в значительной мере и объясняется забвение их больных и та жестокость, с которой они с ними обращаются... Они охотно признают, что у них есть яды, которые, будучи смешанными с пищей, вызывают судороги и смерть; однако, по их мнению, эти результаты объясняются скорее гневом божества, действующего посредством этих веществ, чем самими ядами. Те, кто умирает, съев ядовитую рыбу, умирает под воздействием богов, которые, как считается, вошли в рыбу и сделали ее ядовитой... Погибших в сражении также рассматривают как умерших из-за действия богов, которые, как думали туземцы, действительно проникли в оружие врагов. Следовательно, тот, кто внезапно умирает, оказывается, как говорили, взят богом»<sup>69</sup>.

Сказанное совершенно ясно. Для этих больных ничего не делают, потому что нет и мысли о том, что заботы принесут хоть какую-нибудь пользу. Больной поражен «богами»; единственный способ спасти его заключается в том, чтобы добиться от этих богов смягчения и помилования. Если бы они стали пытаться одолеть болезнь непосредственно — а ведь, принимая во внимание их представления о здоровье и болезни, они едва ли знали бы, как за это приняться, — идя наперекор воле богов, то еще больше бы их ожесточили, усугубили бы состояние больного и навлекли божественный гнев на новые жертвы. Молитвы, подношения, просьбы, заклинания, жертвоприношения — никакой иной возможной терапии в подобном случае нет. Кроме того, гнев богов приписывается либо действию врага, который привлек их на свою сторону, либо какому-нибудь нарушению. Серьезность преступления определяет и серьезность болезни. Если болезнь смертельна, то надо полагать, что и преступление было непростительно. В этом последнем случае страх еще больше заглушает жалость.

Свидетельство Эллиса подтверждается множеством других. Так, на островах Эллис «эти народы думают, что всякая болезнь приходит к ним от разгневанных богов, и потому они спешат успокоить их путем подношения *кавы*. Есть среди них такие, которые приносят своих больных к какому-нибудь вождю, словно его власть делает его

заступничество более весомым для божества»<sup>70</sup>.

На Футуна «наши островитяне в болезнях и недугах видят лишь результат небесного гнева. Как только кто-нибудь заболел, они бегут к дому божества, которое *хочет его съесть*. В эти дома приносят фрукты, ткани, иногда — самые ценные предметы, с тем чтобы этими подношениями умилостивить злого духа»<sup>71</sup>.

Напротив, на Самоа Тернер хвалит человеколюбие туземцев. «Отношение к больным было, как и сейчас, неизменно гуманным, и на него можно было рассчитывать. Им никогда не отказывали в еде, которую они хотели, если добыть ее было в их силах. Если болезнь принимала плохой оборот, отправляли вестников, чтобы живущие далеко друзья успели прийти проститься с тем, кто скоро должен был исчезнуть»<sup>72</sup>. Если так было на самом деле, то туземцы Самоа, без всякого сомнения, составляли исключение. Миссионеры и путешественники почти повсюду отмечают противоположное. На Сэвидж Айленд, например, «обращение с больными было очень жестоким. Их относили в лес и клали во временную хижину, где их оставляли либо выздороветь, либо умереть. Родственники приносили им поесть, но около них никто не оставался: этот обычай происходит от сильнейшего ужаса, который им внушают болезни»<sup>73</sup>.

Возможно, именно у маори Новой Зеландии лучше всего видно, как мистическое представление о болезни приводило к тому, что больного покидали, а его близкие демонстрировали внешнюю бесчувственность. «От внутренних болезней, — говорит отец Серван, — лекарств не знают. Тот, кто заболел такой болезнью, в отчаянии ложится на землю и просит маорийского жреца сказать, может ли он рассчитывать на какую-то возможность спастись... Если предзнаменования неблагоприятны, жрец объявляет, что больной умрет. С этого момента ему полностью отказывают в еде; его покидает даже семья; его оставляют в качестве добычи божества, которое, как считают, пожирает его плоть и внутренности. Таким образом, предсказание язычника-жреца неизменно исполняется, поскольку больной всегда умирает, если не от болезни, то, во всяком случае, от голода»<sup>74</sup>. Ему больше не осмеливаются давать пищу, потому что в его желудке обосновался *атуа* (бог), а в результате этого желудок и сам больной стали *тану* (то есть табу). «Сегодня заболела самая молодая жена Типи, главного вождя в округе, его любимица. Тогда, в соответствии с неизменным обычаем туземцев, ее перенесли из дома в непокрытую хижину поблизости и она стала *тану*; таким образом, она не должна была больше есть...»<sup>75</sup>

Может быть, самое точное описание этих обычаев дал Д.Л.Николас. «Как только человек доходит до определенной стадии болезни, считается, что этот несчастный стал объектом гнева *Этуа* (духа). Неспособные определить болезнь и не более способные вылечить ее, туземцы могут видеть в ней лишь сверхъестественную кару, наложенную высшим судом, и противопоставлять ему человеческие уловки было бы святотатством. Не один несчастный, которого самым обычным уходом можно было бы быстро поставить на ноги, оказался этим ужасным суеверием обречен на смерть среди своих родных, которые не дали себе ни малейшего усилия вылечить его»<sup>76</sup>.

До тех пор пока речь идет лишь о небольшом недомогании, считается вполне законным облегчить больного всеми имеющимися в распоряжении средствами и помочь ему выздороветь. Однако, если с течением времени болезнь становится все серьезнее, то уже нельзя не видеть гнева невидимых сил, и больной становится *тауа*. Николас был свидетелем длительных мучений одного новозеландского вождя, умиравшего несколько недель. «Они потребовали, чтобы люди не оказывали ему никакой помощи, пока он будет продолжать жить. Причина, по которой они подвергли этого бедного человека такому ужасному запрету, состояла в том, что они считали, будто *Этуа* теперь окончательно решил умертвить его и будто с этой целью он накрепко обосновался в его желудке, откуда никакая сила не отважилась бы изгнать его. *Этуа* якобы больше не покинет этого места: он останется там, будет усиливать муки больного до тех пор, пока не сочтет уместным положить конец его существованию... Ближайшие родственники Дуатерры еще проявляли знаки самой глубокой и горькой печали; но и они были согласны с остальными [обитателями] дома лишить его отныне всякой помощи... И оставляя его отныне целиком на волю *Этуа*, они занимались теперь только подготовкой к погребению»<sup>77</sup>.

Путешественник спрашивает о больном. Ему отвечают, что «*Этуа* сейчас пожирает внутренности вождя, и он умрет, как только *Этуа* закончит. Это убеждение еще больше, чем сама болезнь, ускоряет конец больных в Новой Зеландии. Как только симптомы становятся опасными, считают, что лекарство, каким бы оно ни было, является святотатством». И как бы ни были удручены туземцы потерей одного из своих родных, они никогда не осмеливаются роптать против этого мистического хищника, который, изъев всего, погубил его»<sup>78</sup>. То же самое говорит и один католический миссионер: «Если им покажется несомненным, что больной не сможет избавиться от постигшей его болезни, то его родственники иногда отказывают ему в любого рода пище; поправив мимоходом его ложе, они уходят и покидают его под

предлогом, что *их бог поедает его*. Эта манера выражаться столь свойственна океанийцам, что слышишь, как они по всякому поводу говорят: «Такой-то умер на войне, а тот *был съеден богом*», что означает: умер от болезни. Несмотря на эту внешнюю черствость сердца по отношению к больным, не считайте наших островитян бесчувственными к потере близких и друзей; древний обычай оплакивать, раздвигая себе члены и лицо, далеко не забыть»<sup>79</sup>.

Отчего же *Атуа* (бог, дух) решил, что какой-то несчастный должен умереть? Причины этого «осуждения», мы это видели, могут быть разными: на первом месте стоит нарушение табу. Вот еще одно, сделанное в Новой Зеландии, наблюдение, которое ясно показывает существующую между этим нарушением и смертельной болезнью предассоциацию. «Рангитатау, девушка из Роторуа, некоторое время жившая при миссии в Отавао, вышла замуж и родила дочь. Однажды ночью, когда она находилась у Тараматакитики, влиятельного вождя, ей стало холодно, она взяла плащ вождя и надела на себя... Ночью ее так мучили насекомые, что она, как это принято среди туземцев, изловила их и съела. На следующий день ее ребенок заболел. Она приписала это тому, что съела священных насекомых с плаща вождя, который являлся *ману*. Это разгневало *атуа*, и они наказали ее, наслав болезнь на ребенка. Состояние малышки ухудшалось: тогда мать задушила ее, будучи убежденной в том, что ее заколдовали (*bewitched*)»<sup>80</sup>.

Нам этот поступок поначалу кажется невероятным. Однако мать знала, что ее ребенок потерян. Поскольку болезнь все прогрессировала, гнев *атуа* выглядел неумолимым. К чему бороться, да и как? Можно ли было даже продолжать кормить маленькую жертву? Вспомним признание туземца из Ниаса, который по велению своих отчаявшихся родителей убил свою маленькую сестру, потому что «жрец» заявил, что она не сможет жить, так как еще до рождения ребенка отец нарушил табу.

До тех пор пока болезнь не приняла смертельного характера, люди надеются, что невидимые силы не будут безжалостны, и в дело идет все, чтобы смягчить их. Точно так же, как европейская семья истратит на врачей, хирургов, фармацевтов ради заболевшего все до последнего, первобытные люди лишаются всего, чем владеют, ради консультаций с колдунами, для подношений и жертв. «Если они видят отца или мать в смертельной опасности (на островах Фиджи), они не колеблются отрезать себе первую фалангу безымянного пальца, чтобы смягчить ярость своих божеств; если после этого первого жертвоприноше-

ния здоровье к больному не возвращается, они уродуют себя снова, при каждом кризисе отрезая себе по фаланге. Постепенно они ампутируют себе все пальцы и саму кисть, убежденные, что уж теперь-то жажда мести богов будет удовлетворена и выздоровление непременно наступит... Почти у всех дикарей, которых я видел на Вити Леву, хватало одного или двух пальцев»<sup>81</sup>.

В Южной Африке те же самые коллективные представления влекут за собой ту же манеру действовать. «Когда туземцы (басуто) серьезно заболевают, их кладут на землю, едва прикрывают старой дырявой циновкой, лишают всякого умелого и сердечного ухода. Самые близкие их родственники, видимо, испытывают перед ними страх, или, как я подозреваю, скорее их лень велит им бояться забот, которых требует больной, и они держатся от него на расстоянии»<sup>82</sup>. Истина заключается в том, что они страшатся контакта с теми больными, которых они считают «осужденными». Казалис точно отметил, что эти больные включаются басуто в обширную категорию *res sacrae*. «Смерть и все то, что ей предшествует и немедленно за ней следует, в глазах этих народов является худшим из всех загрязнений. Таким образом, больные, лица, прикасавшиеся к ним, хоронившие труп или рывшие для него могилу, люди, которые по недосмотру ходят или сидят на могиле, самые близкие родственники покойного, убийцы, воины, убившие в сражении своих противников, считаются нечистыми. Так же относятся и к захваченным у врага животным, к городу, в котором свирепствует эпидемия, к народам, находящимся в состоянии войны или вражды, к посевам, которые поразила головня или разорила саранча, к домам или людям, в которые ударила молния»<sup>83</sup>. Это перечисление включает предметы, на которые обратился гнев невидимых сил: к ним относятся и больные, которые, как представляется, уже не должны выздороветь.

Людей, пораженных слепотой, не покидают, но поскольку несчастье роняет их в глазах окружающих, они падают очень низко. Среди бечуанов «будь он хоть одним из главных вождей, как только человек имеет несчастье ослепнуть, он больше, так сказать, не состоит в числе живых. Про него говорят: *ошуле*, он умер».

«Все-таки они заботятся о своих слепцах, то есть они дают им есть и пить, однако отказывают в уважении и почтении, которое оказывали раньше. Недавно один мочуана говорил: «...У нас ослепшему велят сидеть рядом с женщинами; он больше не входит в мужские советы. Однако мы не отказываем им в еде; в этом мы лучше коранна, которые, меня жительство, никогда не разрешают слепым следовать за

собой; они оставляют их в ограде [дома] с горшком молока, которого им едва хватит на один-два раза»<sup>84</sup>.

По тем же мистическим причинам к раненым относятся так же, как к больным. В частности, туземцы, раненные хищниками (которые в таком случае не обычные животные, а орудия колдуна либо гнева невидимых сил), внушают страх, и от них держатся подальше. «У всех бечуанов, которых я посетил, обычай предписывает удалять на некоторое расстояние от городов и деревень тех людей, которые получили ранения. Таким образом были удалены от Курумана двое молодых людей, раненных отравленными стрелами бушменов. Я отправился к ним... и спросил о причине, которая заставляет так поступать, однако мне не удалось ничего понять, кроме того, что таков обычай. Этот бесчеловечный обычай подвергает большой опасности раненого, который зачастую не способен защитить себя, поскольку его жалкая маленькая хижина или, скорее, просто укрытие от солнца и ветра, если только его хорошенько ночью не охранять, должно подвергаться нападению гиен или льва. Незадолго до моего появления такого рода несчастье случилось у баролонг. Сын одного из главных вождей, красивый юноша, был ранен буйволом. В соответствии с обычаем, его поместили в стороне от деревни в ожидании пока он выздоровеет. Ежедневно ему приносили пищу, а один человек должен был по вечерам разводить ему огонь. Однажды огонь погас, и этого беззащитного человека, несмотря на его призывы о помощи, утащил и растерзал лев. Видимо, можно предположить, что в основе этого обычая лежит мысль избежать различных болезней, таких, как проказа. Однако ни один из больных этой болезнью, которых я когда-либо видел, не был изолирован»<sup>85</sup>.

Следует ли полагать, что этот вождь с легким сердцем подвергал своего сына такой опасности? Отчего следовало подчиниться этому обычаю? Моффат, возможно, сам этого не подозревая, объяснил затруднение, упомянув о заражении. В самом деле, для бечуанов вопрос заключается как раз в том, чтобы его избежать, но речь здесь идет о мистическом заражении. Несчастный случай — это знамение. Если сын вождя был ранен буйволом, то потому, что был «осужден» (doomed) колдуном либо невидимыми силами, например, оскорбленными предками. Возможно, хотя Моффат не говорил и, вероятно, не знал об этом, в данном случае прибегли к гаданию, чтобы остановиться на каком-то одном из различных предположений, и узнали, что раненый навлек на себя гнев невидимых сил вследствие нарушения какого-либо табу или другого несоблюдения обычаев. В этом случае он не только пострадал, но стал *ges sasrae*, а как таковой он приносит



несчастье. Следовательно, его надо изолировать до тех пор, пока его исцеление не докажет, что вызванный им гнев улегся.

Подобным же образом у кафров «волк пробрался в хижину и утащил прелестную маленькую девочку, спавшую прямо у входа. На крик сбежались люди, и волку пришлось выпустить добычу. Однако щека ребенка оказалась ужасно разорванной зубами хищника, и люди сочли, что, согласно обычаю, девочку следует оставить на волю судьбы, так как у нее нет никакой надежды выжить»<sup>86</sup>.

На Мадагаскаре у сакалава, «если случается несчастье, например, крокодил ранил человека, то человека же и обвиняют: он, безусловно, совершил какое-то преступление против предков или пренебрег *фаду* (табу). Это плачевное дело — оказаться покусанным крокодилом. До сих пор мне привелось видеть два таких случая... Несчастный, которого покусал крокодил, рискует умереть на месте, так как его считают проклятым. Он даже вынужден прятаться; с ним нельзя иметь дела, а как только он выздоровеет, он не должен говорить о своем несчастье. Он был отмечен духами, и воспоминание об этом может ему дорого обойтись»<sup>87</sup>. Из-за ранения он был отлучен от своей группы, как и тот человек на Камчатке, который упал в воду.

Таким же образом во Французской Гвинее, «когда леопард или кайман убивают кого-нибудь в деревне тимене, — говорит Мадроль то все жители должны покинуть ее и разрушить; на членов же семьи, к которой принадлежала жертва, налагается большой штраф (вспомним о *тауа* и *муру* в Новой Зеландии), поскольку, говорят вожди, «надо, чтобы ваша семья была уж очень злодейской и совершила много преступлений, для того чтобы Бог послал леопардов и кайманов наказать вас»<sup>88</sup>.

Путешественник XVII в. в своем неясном описании дает, однако, возможность увидеть и страх, внушаемый туземцам западного побережья Африки ранеными и тяжелобольными, и в то же время привязанность, которую они испытывают к ним. «Они не испытывают друг к другу никаких дружеских чувств, лишь едва подают воду раненым, которых они оставляют умирать, словно собак, чаще всего покинутых даже собственными женами и детьми. Во Фредериксбурге мы видели одного всеми покинутого больного, и мавры удивлялись, как это мы осмеливались к нему приближаться. Наш хирург вылечил его, так как у него были желудочные колики. Возвращаясь на берег, мы увидели, что он пил вместе с другими, осыпавшими его ласками, а ведь восемь дней назад жена и дети покинули его, потому что не знали его болезни»<sup>89</sup>.

Действительно, все зависит от кривой, по которой идет болезнь, и вместе с прогнозами меняются и чувства. Если, против всякого ожидания, больной поправляется, то он более не «осужденный», от которого полагается бежать и которого предают его страданиям: теперь это друг, которого вновь обретают с радостным восторгом, которого принимают, не боясь оскорбить невидимые силы. Этим объясняется громадное число гадательных действий, совершаемых во всех этих обществах, как только состояние больного выглядит тяжелым, с целью узнать, может ли он выздороветь. К тому же чаще всего гадание одновременно является и молитвой, а с другой стороны, то, что определенно предсказано, первобытному менталитету представляется уже существующим на самом деле.

Итак, если полученный от прорицателя ответ носит явно неблагоприятный характер, то все кончено. Мольба не была услышана, больной умрет, его смерть уже реальна; и тогда его покидают. «Я видел однажды, — говорит Роули (в британской экваториальной Африке), — как охваченная тревогой женщина ухаживала за своим больным ребенком; ни одна мать не смогла бы проявлять больше нежности. Двое мужчин пришли в эту деревню переночевать, один из них был знахарем. Мать тут же прибегла к его искусству. Он посмотрел на ребенка и совершенно серьезно бросил кости, чтобы узнать, на что можно надеяться. Мать с мучительным нетерпением ждала результата. Он оказался не таким, какого она жаждала. Она умолила этого человека повторить испытание, посулив ему хорошее вознаграждение, если предсказание окажется добрым. Мужчина уступил ее мольбе, но и на этот раз несчастная женщина увидела лишь смерть своего ребенка. Однако она не совсем потеряла надежду и с удвоенной страстью стала умолять его, чтобы добиться благоприятного расположения костей; она пообещала дополнительное вознаграждение, все свое имущество, все, что у нее было. Но результат вновь оказался прежним: смерть. Тогда она в отчаянии легла на землю: ее ребенок умрет, всякая надежда потеряна. С этого момента он для нее был уже мертв, и лишь тихие скорбные сетования срывались с ее уст. Я попытался было ободрить эту бедную женщину; я сказал ей, что прорицатель в этом ничего не понимает и что ее ребенок мог бы жить, если бы она еще позаботилась о нем. Мои слова остались без отклика: вера ее в гадательное испытание была слепа. В этой деревне я оказался по пути и сразу после этого случая покинул ее. Ребенок, вероятно, был унесен за деревню; потерявшая надежду мать, видимо, там его и оставила, и он умер, без ухода и, возможно, покинутый всеми. А ведь эта мать

любила своего ребенка и, должно быть, переживала и оплакивала его потерю точно так же, как и матери в Англии»<sup>90</sup>.

Как же могла она прислушаться к советам миссионера позаботиться о своем ребенке? Перед ней стоял единственный вопрос: узнать, «осужден» ли ее малыш и нельзя ли обжаловать этот приговор. Трижды ответ на ее мольбу оказывался отрицательным. С этого времени ребенок для нее умер. Она не задушила его, как это сделала молодая маорийка, узнав, что ее дочь осуждена *Этуа*, но она завела похоронные причитания, позволила отнести ребенка за деревню и оставить его в лесу. Если к такому поступку вынуждает необходимость спасения социальной группы, то как бы она нашла в себе смелость противиться или даже помыслить об этом? При таких господствующих коллективных представлениях она не могла ни чувствовать, ни поступить иначе, чем она это сделала.

## ГЛАВА X

### МИСТИЧЕСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ПРИЧИН УСПЕХА

#### I

Первобытные люди, несомненно, проводят своего рода демаркационную линию между деятельностью белых и своей собственной, между предметами, которые они изготавливают сами, и теми, которые привозят белые. Все, что идет от белых людей, разделяет их таинственную и внечеловеческую сущность и уже поэтому достаточно объясняется *ipso facto*. Например, нет нужды исследовать, как сделано огнестрельное оружие, поскольку заранее известно, отчего оно имеет столь сильное действие. Напротив, если речь идет об их собственных изделиях, об их охотничьих или рыболовных орудиях, их оружии, то первобытные люди хорошо знают, как применить те или иные способы для достижения поставленных целей, и они имеют полное представление о своих часто столь замечательных устройствах. Технические приемы передаются из поколения в поколение путем настоящего обучения, иногда секретного. Терпеливое и детальное исследование этих технических приемов, их эволюции, развития и угасания в данном обществе или в определенном географическом районе занимает в настоящее время многих этнографов, особенно в Северной Америке. Это изучение внесет еще ценный вклад в познание первобытного менталитета.

Пока же известные уже факты позволяют сделать вывод, что, в глазах первобытных народов, роль техники остается подчиненной. Самое важное состоит не в том, чтобы орудия были сделаны хорошо, а чтобы они были счастливыми. Механизм естественных причин сам по себе никогда не обладает достаточной эффективностью: желанный результат зависит прежде всего от содействия невидимых сил, и ника-

кая человеческая деятельность — ни первобытных людей и ни белых — никогда не будет иметь успеха без их поддержки. По выражению одного американского исследователя, «успех никогда не достигается естественными способами». Первобытный человек, приносящий охотничью добычу, собирающий обильный урожай или берущий в войне верх над противником, обязан этим хорошим результатам не совершенству своих инструментов или оружия и не своей изобретательности или усилиям, чему в подобных случаях обязан европеец, а необходимой помощи со стороны невидимых сил. Без сомнения, не какая-то одна причина заставляет его считать белых людей могущественными магами. Однако он не убеждался бы в этом столь быстро, если бы деятельность белых он не представлял себе точно так же, как и свою собственную.

Ведь сам он ничего не предпринимает, если у него нет гарантирующего успех «лекарства». Так, в Новой Франции «самое сильное противодействие духу веры, которое мы видим в этой стране, кроется в том, что их средства против болезней, их самые большие развлечения, когда они здоровы, их рыбная ловля, охота, торговля — все это как бы наполнено дьявольскими церемониями»<sup>1</sup> (то есть церемониями, предназначенными для того, чтобы добиться содействия невидимых сил). Об этом свидетельствуют и сообщения итальянских миссионеров в Конго в XVII в.: «Кроме уже описанных церемоний, каждый чернокожий выдумывает для всех домашних обстоятельств еще и другие, в зависимости от того, что ему диктует собственный каприз, и из-за непобедимого страха, что иначе он ничего не достигнет, он соблюдает их неукоснительно, как если бы эти церемонии являлись действительными причинами появления желаемого результата»<sup>2</sup>. Последние слова замечательны: нельзя лучше выразить ту мысль, что коллективные представления этих чернокожих, ориентированные иным образом, чем наши, помещают в невидимом мире всю реальную причинность.

Немецкие миссионеры на Новой Гвинее, которые встречались с такими же фактами, сообщают о них в тех же выражениях: «Ничего никогда не предпринимается без применения колдовства (*Zauber*): колдовство, связанное с войной, охотой, птицами, рыбами, свиньями, обменами, огородами, громом, молнией, дождем, землетрясениями, женщинами, танцами, лекарствами, распознаванием болезней, колдовство, чтобы победить колдовство, и т.п.»<sup>3</sup> Перечислять можно было бы без конца, но я приведу лишь несколько примеров.

«Собак для охоты на кабанов делают злыми с помощью магических формул, которые самыми разными способами произносятся только над ними. Над луковицей определенного вида произносят такую формулу: «Морской орел держал в когтях рыбу. Шумел восточный ветер, море бурлило, но орел крепко держал свою рыбку и не упустил ее». Потом луковицу разгрызают зубами и вдвуют ее едкий сок собакам в ноздри. Результат этого должен быть таков, чтобы собака не отпустила кабана, в которого она вцепится»<sup>4</sup>. Точно так же, «если хотят достать животное, попавшее в яму-ловушку, над ней надо произнести магические формулы. Это необходимо в такой степени, что люди, обитающие к северу от Саттельберга, до самых последних лет не рыли ловчие ямы для кабанов по той единственной причине, что они не знали формул! Без них — а для их папуасского понимания это сама очевидность — о том, чтобы поймать кабанов, нечего и думать. Формулы над ямами произносятся с самым большим старанием; ямы окуривают дымящими магическими деревяшками и здесь же рассыпают магическую пудру (*fleur de soufre*). Наконец, в подготовленную таким образом ловушку кладут «камень ямы»; «душа» этого камня обладает способностью приманивать дичь, которая теперь появится обязательно»<sup>5</sup>.

Большое значение имеет обменная торговля свиньями, и каждый туземец старается не прогадать на рынке. Продавец прибегает к заговору, чтобы как можно больше выручить, а покупатель делает то же самое, чтобы произвести впечатление теми предметами, которые он предлагает в обмен, и приобрести возможно более крупную свинью. «Успех в этих обменах должны обеспечить определенные камни, их называют *парнага*... В этих *парнага* заключена основа души свиней. Предохраняя эти камни с помощью жидкости от вредоносных влияний, в то же время предохраняют и свинью...» Речь идет о том, чтобы одержать победу над соперниками в танце: «Нередко случается, что папуасы совершают долгие путешествия, чтобы научиться танцам в племени, славящемся этим искусством... Кроме того, во время церемониальных танцев используют все возможные заклинания, чтобы сделать ноги проворными»<sup>6</sup>.

Не менее обязательно содействие невидимых сил и в работе на огородах. «Когда букава обрабатывает землю, ему нужно сделать множество вещей, а множества других ему делать не следует, если он хочет обеспечить успех своих стараний. Со всех сторон ему грозят опасности, исходящие от таинственных сил, с которыми ему следует ладить, чтобы они продолжали благоволить к нему... Когда занима-

ются посадкой, призывают по именам мертвых и просят их охранять этот участок, чтобы их дети, живущие сейчас, имели бы что поесть, могли бы благоденствовать и т.п. ... Затем хозяин участка зарывает на нем магические камни. Эти камни, перешедшие к нему от предков, являются имитацией клубней таро... После сбора урожая их извлекают из земли и переносят на новый участок»<sup>7</sup>.

Живущее по соседству с букауа племя джабим поступает так же. «В том, что касается работы на земле, туземцы считают себя всецело зависимыми от духов мертвых, *балум*. Ничего не делается без самой тщательной заботы и самых больших предосторожностей... Перед тем как зарыть в землю первые клубни таро на только что выжженном и выровненном участке, вызывают мертвых... Затем, когда сажают, вызывают духов. Чтобы расположить их к себе, им также приносят ценные предметы: кабаньи клыки, собачьи зубы для того, чтобы они украсили себя душой этих предметов... Позже на участках раздаются звуки гуделок, и люди, называя имена предков, полагают, что таким образом добьются того, чтобы плоды земли росли особенно хорошо»<sup>8</sup>. Немного позднее, в период «между первыми плодами и сбором урожая наступает время танцев, которые обычно длятся всю ночь, и большинство из них находится в самой тесной связи со сбором урожая. Их результатом должен стать более быстрый рост растений»<sup>9</sup>.

Эти формы аграрной магии хорошо известны и довольно широко распространены. Приведем еще несколько примеров, они показывают, от какого разнообразия мистических условий зависит хороший урожай. «По мнению туземцев, для хорошего развития растений на огородах большое значение имеют некоторые игры, в которые, следовательно, можно играть только в течение следующего за севом периода. Так, игра в качели, которой занимаются, привязав к ветке дерева стебли индийского тростника, как полагают, оказывает благоприятное воздействие на только что высаженный иньям, и, значит, в это время молодые и старые, мужчины и женщины сидят на своих качелях. Раскачиваясь взад-вперед, они распевают особые, «качельные песни». Часто в них содержатся лишь названия выкопанных из земли корней иньяма да радостная переключка собирателей урожая, на разные лады повторяющих: «Я нашел чудесный плод!..» Называя ростки ямса по имени, стараются заставить их пробиться из земли... Для того, чтобы листья ямса были пышными, зеленели и становились пошире, люди племени кай играют «в пилу» (игра «в веревочку»). Играя в волчок большими местными желудями или одной из разно-

видностей диких фиг, полагают, что таким образом ускоряют рост недавно посаженного таро (клубни его начнут вращаться на месте и становиться толще). Поэтому в эту игру играют только в период посадки. Это же относится и к игре, заключающейся в том, что черешки листьев таро пронзают краями листьев саговника, служащих миниатюрными копьями... Чертой, еще более замечательной, чем уже упомянутое ограничение определенных игр периодом полевых работ, является то, что как разрешают рассказывать «истории о начале времен» и популярные легенды только тогда, когда высаженные семена лопаются и дают росток»<sup>10</sup>. Немного далее этот же миссионер добавляет: «Последнее слово в легендах как дает понять, что их рассказывают исключительно ради достижения четко определенной цели, а именно: чтобы заставить посаженный ямс быстрее расти. Обращаясь к памяти о первых людях, с которыми связывают происхождение плодов земли, полагают, что этим оказывают благоприятное воздействие на их рост. Как только посадка закончена и особенно когда молодые побеги начинают пускать усики, легенд больше не рассказывают»<sup>11</sup>.

Без сомнения, эти папуасские племена умеют ухаживать за тем, что они выращивают. Они отлично различают виды, породы, разновидности этих растений и каждой из них дают свое название. Однако заставить ямс достичь зрелости — это дело, успех которого в первую очередь и главным образом зависит от мистических причин. С того момента, как папуасы выбирают участок, чтобы огнем очистить его от леса, и до того времени, когда они выкапывают урожай, если им удалось защитить его от кабанов, птиц и других разбойников, они должны с помощью несчетного числа магических действий подготовить, помочь и ускорить рост растений. Игры, например, это серьезное и священное занятие, обязательное в течение определенного времени и запрещенное в любой иной момент. Точно так же и рассказывание легенд — это не просто развлечение по вечерам: оно обеспечивает присутствие «первых существ», которым люди обязаны ямсом, и делает их влияние более непосредственным и действенным.

У папуасов района Кивай (английская Новая Гвинея, устье реки Флай) известной всем «игрой в веревочку» просто развлекаются. Однако «в определенных обстоятельствах ей приписывают особое значение. Чаще всего в нее играют тогда, когда начинают пробиваться из земли ростки высаженного ямса. Тогда в землю втыкают палки, служащие опорами для обвивающихся вокруг них усиков, а первые ростки прикрепляются к опорам с помощью бечевки, служившей во



время «игры в веревочку». Достаточно, однако, просто повесить эту бечевку концами вниз на вершину опоры, и есть даже люди, довольствующиеся тем, что разбрасывают там и сям на своей плантации куски бечевки. Во всех случаях имеют в виду «помочь» листьям ямса хорошо расти и правильно сворачиваться. Точно так же многие другие игры людей Кивай связаны с их земледельческими работами и другими занятиями»<sup>12</sup>. Чрезвычайно распространенная «игра в веревочку» часто обладает тем же магическим свойством, что и на Новой Гвинее. Приведем лишь несколько примеров. На полуострове Газель в Новой Померании в нее играют главным образом тогда, когда появляются плоды хлебного дерева<sup>13</sup>. У даяков Борнео «с определенными праздниками связаны и определенные игры. Праздник сева, например, включает иные развлечения, нежели малый и большой праздники сбора урожая или праздник начала сбора урожая или нового года. На празднике сева играют в волчок и надевают маски; когда начинают собирать рис, то обстреливают друг друга из духовых трубок и т.п. Следует отметить, что действия, совершаемые во время церемоний жрецами, для других членов племени служат попросту развлечением»<sup>14</sup>. Это — игры, однако значение их все еще живо и, без сомнения, присутствует в сознании каждого. У кайанов «мужчины также часто развлекаются игрой в волчок. Волчки овальные, гладкие, сплюснутые и весят от двух до трех килограммов. Каждый по очереди пытается вытеснить волчок предшественника собственным таким образом, чтобы последний продолжал вращаться до тех пор, пока не будет вытеснен волчком следующего игрока... Таким образом, каждая новая работа на рисовом поле отмечается религиозными и связанными с пищей церемониями, в течение которых продолжающиеся несколько ночей табу и определенные игры являются обязательными для общины, так же как и соревнования по борьбе, прыжкам в высоту и длину, бег наперегонки и т.д.»<sup>15</sup>

В Южной Америке «в том, что связано с игрой, называемой *зуке*, меня больше всего удивило то, что, по крайней мере у чороти Гран Чако, в нее играют только в определенное время года, в марте месяце, когда в Чако заканчивается сезон дождей и начинается зима. Тогда-то и начинают в нее играть: во всех деревнях вырезают кости для *зуке* и ежедневно играют часами, иногда с утра до позднего вечера. Уже это, как мне показалось, указывает на то, что с этой игрой связаны мистические представления. Кроме того, играют почти с лихорадочной поспешностью, а результаты каждого тура всегда объявляются громким голосом, так, чтобы их далеко было слышно. Чороти мне прямо заяв-

ляли, что они играют в *туке* только в начале зимы, когда начинается ощущаться нехватка съедобных плодов. Для индейцев Чако это начало периода, когда им зачастую приходится выдерживать тяжелую борьбу за существование. Игра тогда должна иметь результатом *увеличение количества плодов и повышение благосостояния индейцев вообще*. Этот результат достигается тем, что всегда бывает один или несколько выигрывающих игроков, а это мистическим образом приносит пользу всем»<sup>16</sup>.

Аналогичное влияние, которое осуществляется благодаря рассказыванию сказок, было хорошо объяснено Перхэмом. «Чувство невидимого, — пишет он, — всегда и активно присутствует в жизни даяков. Духи и демоны им кажутся столь же реальными, как и они сами. Во время праздника голов добиваются присутствия Сингаланг Буронга. Его можно назвать Марсом мифологии морских даяков, и обитает он далеко-далеко за небесами. Однако тот, кто вызывает его, делает это не в форме молитвы, непосредственно обращенной к этому могущественному существу. Вызывание облечено в форму истории, рассказывающей о том, как мифический герой Клинг, или Клиенг, праздновал праздник голов и позвал на него Сингаланг Буронга. Этот Клинг, о котором рассказывают много сказок, является духом; как считается, он живет где-то по соседству с людьми и может делать им добро. Таким образом, даякский жрец (или жрецы), распевая свой *менган* (рассказ) и расхаживая из конца в конец длинной веранды дома, на самом деле описывают организованный Клингом праздник и то, как на него был приглашен Сингаланг Буронг и как он на него пришел. В своих мыслях даяки идентифицируют себя с Клингом, и, таким образом, смысл церемонии состоит в том, что изложение этой истории являясь призывом к Сингаланг Буронгу. При этом предполагают, что он приходит не только в дом Клинга, как повествует об этом легенда, но и в сам даякский дом, где в это время отмечается праздник: здесь его встречают особой церемонией, ему предлагают еду и жертву»<sup>17</sup>.

Благодаря мистической силе декламируемого рассказа даяк является героем, он оказывает гостеприимство божеству: следовательно, к даякам снизошло само божество, и они на самом деле принимают его. Декламация оказывается значительно более действенной, чем взывание или даже молитва. Она создает такую сопричастность, в которой, по выражению Перхэма, рассказчик отождествляется с героем. Перхэм совершенно справедливо объясняет этот факт мистическим характером менталитета даяков. Так же обстоит дело и у папуасов Новой Гвинеи. Когда в определенное время года они в очередной раз

вспоминают о благодеяниях своих героев для того, чтобы ускорить рост таро, они также чувствуют реальное присутствие тех, о которых они рассказывают легенду, и идентифицируют себя с ними.

В центральной части Целебеса «истории рассказывают только во время уборки риса, то есть обычно с августа по октябрь. Как правило, этот обычай соблюдают. Рассказывать истории в иное время считается как бы нарушением, которое может повлечь за собой неурожай, обычно и так весьма скудный. В этих рассказах (которые называют *рассказами о предках*) предки пребывают живыми, в качестве духов... Именно в это время года больше, чем во всякое другое, предкам оказывают почести, либо делая им подношения, либо восхваляя их деяния»<sup>18</sup>. Хотя наблюдатель и не сообщает об этом, не будет безосновательным предположить, что и тораджа, как и папуасы, приписывают декламации этих рассказов магическое свойство.

## II

В Южной Америке, в обществах банту и в Западной Африке, на большинстве островов Океании, а также в других местах было отмечено очень неравное разделение земледельческого труда между полами. Почти всюду работы на огородах, плантациях и полях лежат в основном на женщинах, и при этом они должны выполнять еще и другие обязанности, например, ухаживать за детьми, готовить еду и т.п. Там, где мужчины не полностью избавлены от работы на полях, они обычно принимают в них участие, лишь совершая некоторые предварительные или заключительные операции. Они, например, должны на предназначенном для возделывания участке срубить деревья, выкорчевать пни и поднять целину. Однако собственно земледельческие работы выполняются только женщинами.

В этом усматривали злоупотребление силой либо особый случай более чем сомнительного правила, согласно которому положение женщины якобы тем более жалко, чем ниже уровень развития общества, либо, наконец, необходимое следствие того, что мужчины часто заняты другим: войной, охотой, походами, беседами и т.п. Возможно, все эти разные объяснения и не совсем неверны, но истинная причина этого явления заключается в другом: у самого мужчины часто есть занятия столь же утомительные, что и полевые работы, а кроме того, он не смог бы, даже если бы и захотел, ничего изменить в разделении труда, происхождение которого имеет мистический характер. Если почти все, что относится к возделыванию растений и уходу за деревь-

ями, является обязанностью женщин, то это объясняется тем, что в социальной группе они воплощают принцип плодородия. Для того чтобы плодоносили возделываемые поля и деревья, необходимо, чтобы между ними и членами социальной группы, которые ухаживают за ними, установилась сопричастность; необходимо, чтобы в них перешло плодородие, а следовательно, чтобы и в самих членах группы был заключен этот принцип. Мужчины вполне могли бы работать на полях наравне с женщинами или больше них, с еще большим рвением выворачивать глыбы земли, так же или еще более тщательно сажать и пересаживать, однако все это — напрасный труд! Земля уродит лишь против воли, да и то скудно. Бананы и пальмы останутся почти без плодов. Только работа женщин дает полям и огородам плодородие, так как этим своим свойством она обязана их полу. Поскольку же причина этого разделения труда такова, то ее мистический характер делает его неприкосновенным. Даже если предположить, что мужчины пожелали бы взять на себя этот тяжелый труд, они бы в нем не преуспели. Впрочем, и сами женщины из-за боязни голода не согласились бы отказаться от него.

Все это не просто правдоподобное предположение. Весьма часто наблюдатели, отмечая это явление, указывали в то же время и на его причину, которую сообщали им туземцы, однако не делали из этого никаких выводов. На Борнео «женщины играют главную роль в обрядах и работах, связанных с выращиванием *пади* (риса). Работа мужчин заключается в очистке участка от пней, а также в помощи женщинам на некоторых из последних этапов работы. Женщины отбирают и хранят семена, они же являются хранительницами почти всех относящихся к этой сфере знаний. Похоже на то, что люди чувствуют, будто существует природное сходство между женщинами и плодородным зерном, про которое говорят, что оно «беременно». Иногда женщины отправляются спать на поля с *пади* в период, когда он растет, возможно для того, чтобы увеличить собственную плодовитость или плодовитость *пади*; однако по этому поводу они строго хранят тайну»<sup>19</sup>.

На Новой Каледонии «на плантации иньяма в качестве амулетов для получения хорошего урожая относят зубы старух; с той же целью там же на шестах помещают и их черепа»<sup>20</sup>. В обществах банту часто случается, что мужчина отправляет назад жену, потому что она бесплодна и он опасается, как бы поле, которое она возделывала, тоже не стало таким же. В Того «беременная женщина обычно носит на голове небольшую сумку... В ней находятся кусочки ямса, маниоки, кукурузы и т.д., а также маленький осколок камня, которым женщины

пользуются для измельчения кукурузы... Все эти плоды полей находятся в сумке, чтобы напомнить: точно так же, как женщина рождает свой плод, так и все то, что она обрабатывает на своем поле, должно породить свой. И в Того как раз на женщину ложатся основные работы по уходу за посадками»<sup>21</sup>.

Совершенно определены такие свидетельства и в Южной Америке. Священник Гумилла рассказывает о дискуссии, которая произошла между ним и индейцами. «Сажать, обрабатывать, собирать урожай, хранить выращенное — все это работа бедных женщин. Братья мои, — говорил я мужчинам, — почему же вы не помогаете во время сева вашим несчастным женам, изнуряющим себя работой под солнцем, со своими детьми у груди? Разве вы не видите, что они могут заболеть, а с ними и ваши дети? Придите же им на помощь! — Ты, отец, — отвечали они мне, — ничего не понимаешь в этих делах, и это печалит тебя. Знай же, что женщины могут рожать, а мы — нет. Если сажают они, то стебель кукурузы дает два или три початка, один корень *уаса* дает две или три корзины корней, и таким образом все умножается. Почему? Потому что женщины умеют рожать и умеют приказывать рожать семенам, которые сажают. Так пусть они и сажают, потому что мы не умеем делать это так же хорошо, как они»<sup>22</sup>. В самих выражениях туземцев, как их передает священник, отчетливо проявляется идея сопричастности между женщиной и семенем.

Совсем недавно доктор Карстен изучал аналогичные верования у жибаро. «Женские растения, — сообщает он, — должны возделываться преимущественно женщинами, а мужские растения — мужчинами. Но все-таки наиболее тяжелые работы при выращивании любых культур, то есть рубка деревьев, подъем целины, когда в лесу создают новую плантацию, всегда выполняются мужчинами. С другой стороны, хотя банан всегда сажают мужчины, женщины потом тоже ухаживают за этим деревом и нараспев произносят заклинания, чтобы способствовать его росту. Жибаро считают самое божество-Землю женщиной, и точно так же всегда предполагают, что женщины особенным, таинственным образом влияют на рост того, что посажено... В основе всех аграрных обрядов жибаро находится связанное с женщинами божество, великая «Мать-земля» *Mungüi*. Именно она обучила женщин наряду со всеми домашними работами еще и полевой работе...»<sup>23</sup> И далее: «Считается, что между женщиной и продуктами полей, которые она возделывает, существует тесная связь; точно так же верят в то, что женщина особым образом влияет на домашних животных, за которыми ухаживает. Это особенно верно в отношении за-

мужних женщин. Когда жибаро женится и должен создать новое хозяйство, устроить новые плантации, содержать домашних животных, свиней, птицу и охотничьих собак, ему перво-наперво нужно устроить особый праздник в честь своей молодой жены. В результате она таинственным образом наделит его силой и способностями, необходимыми для выполнения тех работ, которые вскоре перед ним встанут. Этот праздник — самый важный у жибаро после праздника голов — называется «праздником табака» женщин. Если не знать общего смысла этого праздника, то невозможно понять и те представления, которые жибаро связывают с полевыми работами»<sup>24</sup>.

«На создаваемой плантации маниоки тяжелая работа выполняется мужчинами, которые срубают деревья, расчищают и ровняют почву на выбранном участке; затем начинается работа женщин, заканчивающих подготовку земли для посадки»<sup>25</sup>.

Правда, Норденшельд в области Чако наблюдал противоположный обычай (у аслуслей и чороти). «Поля возделывают, — пишет он — одни мужчины. Посадки и сбор урожая осуществляется совместно мужчинами и женщинами, но собранный урожай переносится женщинами и детьми, если его не грузят на спины лошадей и ослов»<sup>26</sup>. Хотя это наблюдение имеет общий характер, оно все-таки признает, что часть работ выполняют женщины, а именно ту, что связана с севом. Наконец, если это исключение точно установлено и даже отмечено еще и в других племенах, оно не опровергает заключения, которое следует из приведенных выше фактов. Вывод о том, что во многих низших обществах коллективные представления мистическим образом связывают плодородие полей с плодovitостью женщин, остается верным. Вследствие этого сама выполняемая женщинами работа имеет значение сопричастности, но только не следует говорить, что земледельческая работа сопровождается магическими действиями: в силу того, что выполняют ее именно женщины, сама эта работа является магическим действием.

### III

Для того, чтобы урожай был обильным, недостаточно, чтобы осуществлялось одно только мистическое влияние женщин. Следует также считаться, как мы уже видели, и с влиянием предков, которых стараются расположить к себе любыми способами: молитвами, заклинаниями, подношениями, жертвами, постами, танцами, декламацией преданий. Кроме того, во многих обществах необходимо еще и

личное влияние вождя. Речь идет о своего рода действии присутствия, сравнимом с действием металла при катализе. Вождь представляет собой необходимого посредника между социальной группой и силами невидимого мира, от которых зависит плодородие почвы и растений. Если же вождь не исполняет эту свою обязанность, то эти силы, среди которых следует поместить и предков, становятся враждебными либо даже просто безразличными, а племя оказывается под угрозой голодной смерти.

Этим объясняется, по крайней мере частично, то почти неодолимое нежелание некоторых вождей принимать христианство. «Мафу (вождя мосуто) прежде всего удерживали его функции вождя. В этих краях с этим титулом связываются общественные функции, природа которых зачастую мало согласуется с принципами и правилами слова Божьего. Там, где большинство населения до сих пор составляют язычники, объявить себя христианином означает для вождя в какой-то мере отречься от своего титула»<sup>27</sup>.

«Дождитесь моей смерти, — говорил один из вождей на островах Эллис, — и вы беспрепятственно сможете трудиться над обращением острова. Ведь это наши боги заставляют расти каву, кокосовую пальму, банановое дерево и т.д., поскольку в стране белых этих растений не существует; следовательно, если я отрекусь от их культа, мне надо опасаться навлечь этим на страну голод»<sup>28</sup>.

«Ваш Бог, — говорил миссионеру король острова Увеа в том же архипелаге, — ваш Бог смог сделать деревья вашей страны, однако не он сделал каву!» И этот король не только ограничивал могущество Господа: исходя из разнообразия растений, он сделал вывод о существовании множества богов. По его мнению, каждое растение имело своего собственного создателя, который ничего не мог сделать в отношении других растений»<sup>29</sup>.

Как известно, первобытный менталитет является прежде всего конкретным и в очень малой степени концептуальным. Ничто ему так не чуждо, как идея о едином и всеобщем Боге. Это мышление оперирует сопричастностями и исключениями. У туземцев островов Эллис есть своя земля, которая в некотором роде составляет часть их социальной группы вместе с растениями, растущими на ней, животными, которые там обитают, предками и невидимыми силами, от которых зависит процветание группы. Общество белых, которое они мыслят себе по этому же образцу, не имеет ничего общего с их собственным. Следовательно, ни вожди белых, ни невидимые силы их группы, которых белые называют Богом, ничего не могут сделать для процвета-

ния островов Эллис. Один только туземный вождь обладает таким качеством, которое обеспечивает это процветание и в течение его жизни, и после его смерти.

На острове Киривина в архипелаге Тробриан «наш влиятельный вождь Булитара спросил меня однажды, обладаю ли я этими оккультными способностями. Когда же я ответил ему, что не стремлюсь к этому, он сказал мне: «Кто же делает ветер, урожай и дождь в твоей стране?» Я ответил: Бог. «А, — сказал он, — это верно! Бог выполняет эту обязанность для твоего народа так же, как я делаю для своего. Бог и я — мы оба равны». Он произнес все это спокойно, с видом человека, который только что дал весьма исчерпывающее объяснение»<sup>30</sup>.

«Один верховный вождь, — пишет далее Браун, — постоянно исполнял, как утверждают туземцы, жреческие функции, то есть он говорил, будто находится в постоянной связи с *табаранами* (духами) и благодаря их влиянию он обладает способностью вызывать дождь или солнце, попутные или встречные ветры, болезнь или здоровье, победу или поражение на войне и вообще насыщать милости или бедствия, которых от него просили за достаточно высокую плату...»<sup>31</sup> Одним словом, он был непосредственно связан с невидимым миром. Эта бесценная привилегия объясняет тот неоспоримый авторитет, которым он пользовался, религиозное почтение, которое ему оказывали, сверхчеловеческие способности, которые за ним признавали и которые он сам себе приписывал. Как великолепно показал сэръ Джеймс Фрэнгер, он представлял собой нечто вроде «живого бога».

Часто эта личная *мана* вождя передается всему, что с ним соприкасается, и чтобы получить исходящее от него благотворное влияние, его будут просить, так сказать, материализовать это влияние, с тем чтобы его можно было унести с собой. Раджа по имени Брук, пользовавшийся среди даяков невиданным престижем, сам рассказывал об обращенных к нему просьбах. «Когда я сижу на циновке, они по одному подходят и прикрепляют мне к руке маленькие колокольчики; приносят кокосовый орех и просят меня плюнуть внутрь. Мне дают белую курицу. Я встаю, встряхиваю ее, говоря: «Да будут даяки счастливыми, да будут обильными их урожаи, пусть вовремя поспевают плоды их деревьев, рождаются у них мальчики, пусть в домах их будут большие запасы риса и т.п.» Когда заканчивается эта молитва, начинается танец... Они моют мне руки и ноги, а потом этой водой окропляют свои дома и сады. Потом они зарывают на своих полях золотую пудру и белую ткань, которая находится при них, причем и то и другое приношу я»<sup>32</sup>.



Наблюдатель того же времени, сообщая о подобных действиях, говорит, почему даяки столь неукоснительно их исполняют. «Когда господин Брук посещает их жилища, каждый, вместо того чтобы вызвать к нему, приносит немного риса, который собирается посадить в наступающий сезон; ему также передают женские ожерелья, которые вымачивались в заранее приготовленной смеси. Он встряхивает их над небольшими сосудами, где лежат семена; считается, что таким образом он делает их очень плодородными». (Весьма любопытно видеть здесь мистическое влияние женщин, соединенное с влиянием великого вождя.) «Другие племена, слишком далеко живущие для того, чтобы он мог их посетить, присылают посланцев попросить у него маленький кусочек белой ткани и немножко золота или серебра, которые они закапывают в почву на своем участке, чтобы достичь того же результата. Когда он входит в деревню, женщины моют ему ноги, вначале в воде, потом — в молоке свежего кокосового ореха и наконец снова в воде; и вся эта жидкость, бывшая в соприкосновении с его персоной, сохраняется для того, чтобы ее распределили между посадками: полагают, что она обеспечит богатый урожай. Однажды я заметил, что урожай риса у племени самбан был скудным, на что вождь немедленно ответил, что по-другому и быть не может, поскольку раджа никогда к ним не приходит, и попросил меня замолвить перед раджей слово, чтобы он пришел к ним, и это устранил причины, наносящие вред их урожаю»<sup>33</sup>.

На Суматре, неподалеку от озера Тоба «ветры получают названия по той стороне неба, откуда они приходят, или же их называют по имени вождя этой области, а это доказывает, что батак не видит только в своем вожде абсолютного повелителя людей и вещей: вождь в какой-то мере божествен или, по меньшей мере — представитель божества. Люди не могли понять того, что мы утверждали, будто не имеем над ветром никакой власти»<sup>34</sup>.

В обществах Южной Африки коллективные представления того же рода вызывают к жизни и аналогичные обычаи. «Пусть, например, королю (народа матабеле), которого считают повелителем как небес, так и земли, не удастся заставить благодетельный и живительный дождь падать на землю так регулярно, как того желают: люди сразу же начинают волноваться. Говорят, что так происходит потому, что сердце у короля *разгневанно* или *больное*, или же *герное* (все эти выражения употребляются одинаково)<sup>35</sup>; он не даст дождя до тех пор, пока эти чувства не сменят другие, более приятные... Прежде всего надлежит обнаружить причину такого настроения; почти всегда ее находят

в том, что определенный город или определенная округа совершили какое-то нарушение, то есть поступок, который не понравился королю; тогда следует искупление, то есть в большинстве случаев — избивание вождей, разрушение города или городов, пленение или бегство куда попало женщин и детей... Совершенно необходимо, чтобы печаль короля прошла: это единственный способ положить конец бедствиям, которые несет засуха»<sup>36</sup>.

Из этого наблюдения следует, что благотворное воздействие вождя на окружающую природу (в данном случае — на дождь), видимо, зависит не только от его воли, но и от состояния его «сердца». Сердце может быть «черным», потому что либо в окружении короля, либо где-то далеко, но было нарушено важное табу, и, хотя король об этом может и не знать, это нарушение оскорбило невидимые силы. Следовательно, речь идет именно об исходящем от вождя мистическом влиянии, о личной *мане*, которую он излучает вокруг себя; сама же эта *мана* возникает в результате его причастности к невидимому миру.

## IV

Теперь, после такой мирной деятельности, как земледелие, обратимся к войне, весьма частого занятия во многих низших обществах: первобытный менталитет и здесь толкует факты аналогичным образом, а военные успехи связывает с зависимостью от схожих сопричастий.

«Они (индейцы Новой Франции), похоже, признают судьбу, когда речь идет о войне. Победу в ней они приписывают не силе и храбрости своих воинов, не правильным действиям своих вождей, а только судьбе, или *маниту*, который, когда ему вздумается, отдает один народ на съедение другому. Вот ради этого они голодают в надежде, что этот *маниту* заговорит с ними, покажется им ночью и скажет: я отдаю тебе на съедение твоих врагов, иди за ними»<sup>37</sup>. У индейцев крик «во главе выступавших из города военных отрядов всегда находился человек, доказавший свою храбрость и отличавшийся ловкостью. Другой, которого называли *хобайя* (прорицатель), сопровождал эти набеги. Это был знаток заклинаний и магических действий, которыми он мог ослабить врага и лишить зрения его воинов. Он также умел предсказывать события и определять, закончится ли рейд или охотничья экспедиция успехом или нет»<sup>38</sup>.

Следующий рассказ показывает слепую веру тех же индейцев в невидимые силы, которые должны привести их к победе. «Крик за-

мышляли нанести смертельный удар черноногим и с этой целью они собрали все наличные силы, превышавшие восемьсот человек. Прежде чем отправиться на врага, они прибегли ко всевозможному фокусничанью и колдовству, чтобы обеспечить успех экспедиции. Было решено, что во главе войска встанет молодая девушка с завязанными глазами и что она повсюду станет для воинов проводником. В случае успеха героине предстояло стать женой самого доблестного бойца... Порешив на этом, они выступили в путь, преисполненные уверенности, а также самомнения, ведомые своим необыкновенным проводником через горы и долины, реки и болота. В один день она направлялась на север, а на другой — на юг или на запад, но эта разница в направлениях мало что значила, потому что люди считали, что ее направляет *маниту* войны, и крик день за днем шагали вослед слепой индианке...»<sup>39</sup>

«Тот, кто должен командовать, — сообщает Шарлевуа (в Канаде) — не помышляет поднять воинов, пока не поголодает несколько дней; в течение этого времени он вымазан черным, почти ни с кем не разговаривает, день и ночь вызывает своего духа-покровителя и с особым тщанием следит за сновидениями...

Затем греют воду, отмывают вождя, укладывают ему волосы, намазывают их жиром или раскрашивают. Его облачают в самую красивую одежду, а на лицо ему наносят разноцветную раскраску. Украшенный таким образом, он глухим голосом поет свою песнь смерти; воины его, то есть все те, кто вызвался его сопровождать (поскольку никого не принуждают), после этого один за другим также запевают свою песнь войны, потому что каждый имеет свою собственную, которую не разрешается петь никому другому. Есть также песни, принадлежащие каждой отдельной семье... Затем совещаются... За пением следуют танцы... довольно быстрые движения, изображающие иносказательно военные операции и всегда ритмичные. Церемонию завершает пир»<sup>40</sup>.

Все эти подготовительные действия, продолжающиеся и в последующие дни вплоть до выступления воинов в поход, носят мистический характер и имеют целью обеспечить им поддержку невидимых сил. После выступления в поход людей одолевает все та же забота. «Они из всего извлекают предзнаменования, а их шарлатаны, которым надлежит их объяснять, ускоряют или замедляют переходы как им заблагорассудится... Лагерь устраивают задолго до захода солнца и перед лагерем обычно оставляют обширное пространство, обнесенное частоколом или, скорее, чем-то вроде решетчатого забора, на

котором укрепляют *маниту* (фетиши), обращенные в ту сторону, в которую намереваются идти. В течение часа к ним взывают, и точно так же поступают по утрам, прежде чем сняться с места. После этого, считают, бояться нечего, духи взяли на себя целиком всю охрану, и все войско спокойно спит под их защитой... Во вражеской местности огня больше разводить нельзя. Нельзя больше кричать, нельзя охотиться; даже разговаривать между собой следует только знаками»<sup>41</sup>. (Индейцы Северной Америки пользовались языком жестов.)

У кафров Южной Америки социальная структура и экономические условия отличались от тех, что существовали у ирокезов и гуронов. И тем не менее, полностью учитывая эти различия, можно сказать, что войну и там представляли и вели аналогичным образом. «Вождь зулусов, прежде чем сразиться с другим вождем, воздействует на него своей магией. Добывают какую-нибудь принадлежащую ему вещь, первый вождь моется *интелези* (водой, в которой настоены различные растения) для того, чтобы одержать верх в сражении. И действительно, второй вождь оказался побежден намного раньше в силу того, что, завладев каким-то принадлежащим ему предметом, его заколдовали. И если убежал скот врага, то вождю приносят его помет и куски земли, на которых отпечатались следы, чтобы вождь все это перемешал, словно маслобойкой, и сел сверху. Тогда воины говорят: «Вот теперь вождь сидит на них: он уже съел их, мы их найдем». Когда же они находят животных, то говорят: “Доктор вождя — действительно доктор!”»<sup>42</sup>

В этом мы вновь видим склонность первобытного менталитета считать реальным и уже совершающимся будущее событие, в котором он в силу мистических причин вполне уверен. Поскольку были совершены непогрешимые магические операции, вражеский вождь уже сейчас побежден, а его скот с этого мгновения уже захвачен. Победа не только подготовлена и заранее изображена: она в буквальном смысле уже одержана. Исход войны решается не на поле боя, где сходятся воины. Результат уже получен в области невидимого. Таким образом находят свое объяснение «странные жертвы скота», о которых пишет Лихтенштейн. Они совершаются жрецами в преддверии войны. «Их цель — защитить этих животных, владение которыми часто является единственной причиной войны, от опасности быть силой захваченными врагами»<sup>43</sup>. Вождь заранее противопоставляет свою магию предполагаемой магии противника: «Секукуни привел в действие своих колдунов; то же сделал со своими и Мапох. Каждый из них попытался разбить силы своего врага, используя для этого сверхъестественные

средства. К великому ужасу матабеле, однажды утром они увидели у ворот своего города корзину с огромной головой носорога, смотревшую на них с угрожающим видом. Было необходимо, чтобы колдуны вывели этого ужасного гостя из вредоносного состояния... Во многих африканских обществах наблюдается поистине страшная магическая практика, путем которой, как полагают, можно уничтожить врага: с пленника сдирают кожу и после выделки пользуются ею в жертвенных церемониях»<sup>44</sup>.

Кайяр наблюдал у баротсе действия, чрезвычайно похожие на те, которые мы только что видели у индейцев крик, а именно: руководство военным походом доверяется молодой девушке, которую, как считают, направляют невидимые силы. «Молодая девушка — не маркитантка полка, она — его предсказательница. Избранная путем бросания гадательных костей, она является толковательницей богов. Без нее ничего не предпринимают. Она подает сигнал к выходу и остановке. Она несет рог, содержащий военные снадобья и амулеты, она всегда — во главе авангарда, и никому, даже во время отдыха, не позволено проходить перед ней. Если она устанет или заболит, ее должны нести молодые люди. Когда воины оказываются перед лицом врага, именно она дает первый выстрел из ружья, и в течение всего времени, пока продолжается сражение, ей не разрешается ни спать, ни сидеть, ни есть, ни пить... По возвращении домой юная прорицательница в награду за оказанные ею услуги станет одной из *маори*, одной из жен короля»<sup>45</sup>.

В Конго колдуны играют на войне такую же роль, что и в Северной Америке и Южной Африке. «Во время принятия решений они — арбитры, особенно в том случае, когда неопределенность результата заставляет колебаться. Они благословляют, они проклинают, они призывают бедствия на врага, и, зная о том, что у них есть соперники, то есть другие колдуны, они путем заклятий стараются убить их... Они хвастают тем, что, благодаря особым откровениям, они знают о победах и поражениях, умеют проникать в глубь сердец, а также тем, что обладают полным знанием того, что происходит даже в ином мире»<sup>46</sup>.

«Приближение войны между двумя деревнями является сигналом к оживленной деятельности среди колдунов. Нужно, чтобы их знание будущего открыло им, каким будет исход готовой завязаться борьбы. Надо приготовить амулеты для защиты воинов от огнестрельного оружия, копий, стрел и т.п.»<sup>47</sup> Как представляют себе бангала, галуны белых офицеров как раз и предназначены для того, чтобы помешать тем, кто стремится ранить их: они — тоже амулеты<sup>48</sup>.

И самую храбрость они объясняют, обращаясь к магической причине. «Как это получается, что белый не испытывает страха: ведь он такой слабый, ведь ему не по силам бороться с нами? Нужно, чтобы он владел талисманом, который делает его неуязвимым»<sup>49</sup>.

Следующий разговор прекрасно показывает, что именно думают в подобных случаях туземцы. «Они считали, что у нас есть снадобье, делающее нас если не неуязвимыми, то непобедимыми. Вот тому доказательство. Спустя некоторое время после нашего прибытия в эту страну я сидел рядом с Манкокве; наш врач, Диккинсон, был вместе со мной. Внезапно вождь стал очень дружелюбным, он обнял меня рукой за шею, и я понял, что он собирается меня о чем-то спросить. Наконец он сказал мне: «Это и есть ваш колдун?»

— Да.

— Скажи ему, чтобы он дал мне ваше снадобье для войны.

Я от души рассмеялся и ответил, что у нас нет такого рода снадобий. Он ничуть этому не поверил и продолжал:

— Это неправда. У вас оно есть. Оно *должно* быть у вас, но вы не хотите мне его дать. Прошу тебя, скажи ему, чтобы он сделал это.

— Я говорю правду, — возразил я. — Мы, англичане, обладаем только одним военным снадобьем — отважным сердцем.

Он отказывался мне верить и добавил:

— Нет, это неправда. Этого не может быть. Вот я, например: мое сердце отважно, но где же преимущество того, у кого отважное сердце? Отважное сердце само по себе ничего не значит. У людей манганджа отважное сердце; их страна захвачена народом аджава; манганджа выступают, чтобы сразиться с ними, но как только видят врага, обращаются в бегство. Почему? Не потому, что у них нет отважных сердец, а потому, что у аджава есть более сильное, чем у них, военное снадобье. Ну что ж! ваше военное снадобье — еще более сильное, чем у аджава (англичане обратили их в бегство), оно настолько более сильно, что если один-единственный англичанин выступил бы против всех аджава вместе взятых, то он вынудил бы их спасаться бегством. Прошу вас, дайте мне вашего военного снадобья!»<sup>50</sup>

В представлении этого вождя, следовательно, есть единственное возможное объяснение победы англичан. Любое другое вызывает в нем недоверие. Храбрость англичан не объясняет их превосходства, но и их пушки или военный опыт не делают его более понятным. Война — это борьба колдунов против колдунов, чар против чар: победа достается тому, у кого самое сильное военное снадобье. Упомянутый случай доказал, что им обладают англичане. Правда, Роули отри-

цает это, но ведь это значит отрицать очевидное. Впрочем, естественно, что англичане не желают делить с кем бы то ни было это замечательное снадобье. Туземный вождь, видя, что ему отказывают, не удивляется.

Из этих почти повсюду встречающихся представлений следует, что хорошо подготовленная война уже как бы выиграна. Победитель (его следует назвать именно так, потому что победа ему уже обеспечена) не должен встретить сопротивление. Оружие врага промахнется, глаза его будут ослеплены, члены откажутся ему повиноваться, скот его будет захвачен и т.п. Обычно нападение совершается на рассвете, внезапно. Это обычная форма боя в низших обществах: исключения очень немногочисленны. Первобытные люди не знают организованного сражения. Сама мысль об этом им кажется смешной. «Я вспоминаю, как один из вождей спросил меня, как мы ведем войну, и насколько он был изумлен, когда я описал ему стреляющих из ружей людей, выстроенных в ряд друг против друга. Он с любопытством спросил меня, находятся ли эти люди вне досягаемости огня, и на мой отрицательный ответ воскликнул: «В таком случае, вы — поразительные глупцы!» Потом ему захотелось узнать, где находится командир. О! — ответил я, он остается позади и посылает людей в бой. Это вызвало взрыв хохота»<sup>51</sup>.

Их способ ведения войны совершенно иной. «Бечуаны, например, потихоньку подходят к деревне, которую хотят взять, полностью ее окружают, а около двух часов утра, когда сон крепче всего, они бросаются вперед, издавая страшные вопли, убивают всякого встреченного и одерживают легкую победу над внезапно разбуженными, поледневшими от ужаса беднягами, у которых один выбор: позволить сжечь себя в своих хижинах или выйти и подставить горло ассегаям (копьям)»<sup>52</sup>. Чаще всего нападающие ожидают конца ночи. У бангала «атака начинается с петушиным пением, между пятью и пятью с половиной часами утра. Они толпами бросаются на кварталы спящего противника, при этом каждый дом окружают от десяти до тридцати воинов, которые караулят у единственной низкой двери. Начинается стрельба, хижины предаются огню. Несчастные осажденные бросаются к выходу, где их поджидает смерть. Шадят только женщин, которых уводят в плен»<sup>53</sup>.

В других местах воинов будет меньше и вооружены они будут не ружьями, а стрелами и копьями, и женщин они уничтожат, а не уведут в рабство. Однако время и характер нападения ничуть не меняются от

того, происходит ли дело на Борнео, в Полинезии, в Северной или Южной Америке и т.д.

Без сомнения, первобытные люди уяснили себе, что нападение такого рода имеет наилучшие шансы и что захваченный во время сна враг может оказать лишь весьма слабое сопротивление. И тем не менее это соображение о выгоде, возможно, не единственная и даже не главная причина столь распространенного обычая. Нападение должно быть внезапным, следовательно, оно не может произойти днем: ведь тогда людей в хижинах, а возможно, и в деревне, не было бы. Они успели бы схватить оружие, их было бы трудно, а может быть, и невозможно, окружить. Однако внезапную атаку нельзя провести и глухой ночью. Туземцы не любят находиться в темное время или даже лунной ночью вне своих хижин. Они страшатся плохих встреч, бродящих духов, особенно духов мертвых. Итак, остается заря, рассвет. «Кай (германская Новая Гвинея) всегда совершает свои военные подвиги на рассвете. Таким образом, в его распоряжении весь долгий день для того, чтобы удовлетворить свою жажду мести и до наступления ночи оказаться в безопасности у себя дома. Во тьме он опасается духов тех людей, что были убиты; днем же они неопасны»<sup>54</sup>. Об этой же причине упоминают и в центральном Чако, весьма далеком отсюда районе. «Война вся состоит из неожиданностей. Однако, поскольку очень боятся злых духов, нападения никогда не происходят ночью: их всегда предпринимают незадолго до восхода солнца. Даже если индейцы находятся рядом с врагом, они будут ждать этого часа»<sup>55</sup>. В экваториальных и тропических областях времени в распоряжении нападающих очень немного, поскольку сумерки весьма коротки. Нападение должно быть молниеносным.

Было бы естественным предположить, что оно всегда оказывается успешным, поскольку в действительности ведь речь идет не о сражении, а об избиении застигнутых врасплох во время сна людей. Тем не менее, иногда оно оканчивается неудачей. «Случается, — продолжает Кокийя, — что племя, подвергшееся нападению, вовремя просыпается и умудряется нанести нападающему позорное поражение». Возможно, какой-нибудь туземец не спал и смог поднять тревогу. Кроме того — и на это одинаково и определенно указывают все свидетельства, — несмотря на преимущество, которое внезапность обеспечивает нападению, оно никогда не развивается вглубь. Если оно немедленно не приносит успеха, причем полного успеха, если нападающие несут малейшую потерю, они не продолжают наступать, а сразу же отступают. Нойхаус очень точно определил причину этого: «Осозна-



ние того факта, что у них нет шансов на успех, лишает их всей отваги. Их снадобье не действует — значит, все их усилия будут напрасны»<sup>56</sup>.

В момент, когда они налетают на спящую деревню, они уверены в успехе, причем не только потому, что противник беззащитен и не может выйти из хижин, не оказавшись проткнутым ударом копья, но также — и прежде всего — потому, что действуют их «снадобья». Враг находится в их власти, он им «отдан» (*doomed*) так же, как заколдованный человек «выдан» тигру или крокодилу. Он не в состоянии себя защитить. Чаще всего происходящее подтверждает то, чего ожидали нападающие, и избиение без помех завершается. Но если возникает непредвиденное сопротивление, если несколько или хотя бы один из нападающих убит или серьезно ранен, атака тут же прекращается и все отступают, поскольку доказательство, что «снадобье» не действует так, как рассчитывали, налицо. Может быть, его действие заблокировано другими, более сильными «снадобьями», которыми воспользовался враг? Продолжать атаку было бы безумием.

Доктор Нивенгейс указал на эту особенность на Борнео: «Весьма показательным является также тот факт, что в сражениях, которые завязывают между собой эти племена, достаточно смерти или серьезного ранения одного-единственного человека, чтобы обратить в бегство целое племя. Действительно, в этом видят совершенно определенный знак того, что духи разгневались, а это немедленно вызывает сильное чувство, что то же самое произойдет с ними со всеми»<sup>57</sup>.

Однако это сильное чувство порождается главным образом страхом, что невидимые силы настроены враждебно. Стоит лишь проявиться какому-либо признаку этого нерасположения, как первобытный человек склоняется перед этим решением так же, как он всегда безропотно принимает приговор ордалии. На островах Фиджи «сразу после того, как преступный замысел терпит неудачу, туземец оставляет мысль о том, чтобы попытаться еще раз. Он поджигает дом, однако пламя вовремя погашено: поджигатель смиряется со своей неудачей и более попыток не возобновляет. Предотвращено убийство: те, кто намеревались его совершить, полагают, что так оно и было решено. Какой-то бедняга попал в плен: он не пытается спастись. Все, чего он желает, это скорейшего прекращения своих страданий»<sup>58</sup>.

Эти самые фиджийцы стараются обеспечить себе спасение в случае, если сражение не складывается немедленно же в их пользу. «В их подготовке к нападению, — сообщает Уотерхауз, — совершенно поразительно выглядит забота о мерах, предусмотренных на случай поражения. Иногда они тратят много дней на подготовку *орна* (тропинок

для спасения в случае неудачи), тогда как само нападение займет лишь считанные часы»<sup>59</sup>. Смелости фиджийцам было не занимать, однако они не могли идти против решения невидимых сил и полагали разумным предусмотреть и такой случай, когда эти силы оказались бы против них.

Так же и в экваториальной Африке, «когда два вождя воюют друг против друга, победа зависит не только от силы и храбрости, как мы бы об этом подумали, но также и от их «снадобий». Если в рядах самого могущественного вождя падают несколько человек, все немедленно отступают. Это войско признает, что его «снадобья» не принесли успеха. Ничто не способно убедить их начать новое сражение»<sup>60</sup>. Наконец, это же убеждение заставляет действовать подобным образом индейцев крик, которые с такой верой следовали за молодой девушкой, превращенной ими в проводника. В конце концов они встречаются с вражеской стороной и дело заканчивается ее полным избиением: «Эта первая схватка, — говорит отец де Смет, — повергла победителей в ужас, поскольку они также потеряли семь человек убитыми и пятнадцать ранеными. Они сняли повязку с глаз молодой героини, а так как *маниту*, которых они считали столь благосклонными, теперь представлялись им противниками их военных планов, то воины в большой спешке рассеялись, выбрав самые короткие пути для возвращения домой»<sup>61</sup>.

## V

Оружие, применяемое на войне, изготавливается со всем тщанием, на которое только способны туземцы: оно зачастую говорит об их большой изобретательности, делающей его грозным и смертоносным. Однако действенность оружия заключена не только — и не столько — в его видимых и материальных качествах. Она зависит главным образом от мистической силы, которую ему сообщили «снадобья» или магические действия. Поэтому оружие воина сакрально. Часто никто, кроме него самого, не осмеливается до него дотрагиваться. В мирное время его окружают тысячью предосторожностей, чтобы сконцентрировать и поддержать в нем магическое влияние, которое принесет ему победу.

Так, в Новой Померании на полуострове Газель «когда-то все дубинки хранили в доме *малира*: это была хижина, специально сооруженная, чтобы хранить в ней «снадобья» и все, что связано с ними. Во время войны эти дубинки доставали оттуда, предварительно произ-

нося над ними, там же, в хижине, обычные магические формулы. До этого еще их натирали *малира* (это лист дерева, наделенный магическими свойствами) или прикрепляли [листья] к каждой из них... Каждый вид дубинки имел свой особый *малира*... Все эти магические операции имели целью сделать дубинки смертоносными, чтобы с одного удара повергнуть человека наземь. Утверждали, что эти операции, как и сами дубинки, были принесены издалека»<sup>62</sup>.

Совсем неподалеку отсюда, в Буине на острове Бугенвиль, применяют аналогичные способы. «Для того чтобы копьё попадали в цель без промаха, их освящают — особенно во время определенного танца в честь мертвых, — втыкая в землю; при этом их острие ломается. Их можно также освятить, бросая, как в цель, в труп человека, умершего насильственной смертью (например, убитого по случаю сооружения дома вождя). Затем попавшие в цель копьё собирают, снова заостряют и прикрепляют к ним острые зубы животных»<sup>63</sup>. Итак, туземцы не довольствуются лишь тем, что подвергают свое оружие магической обработке: они еще хотят отметить те копьё, на которых проявился желаемый результат, и пользуются они только такими копьёми. Прежде чем их употребят в дело, они должны подвергнуться испытанию. То же самое и мы делаем с нашими пушками. Однако у меланезийцев и испытание, и сама эффективность проверяемого оружия носят мистический характер.

Кодрингтон хорошо объяснил, что их стрелы отравлены, однако не в том смысле, в каком об этом говорят европейцы. «То, чего меланезийцы хотят и чего они добиваются — по крайней мере, они в этом убеждены — это такой стрелы, которая, для того чтобы ранить, будет обладать сверхъестественной силой (*мана*), причем одновременно и благодаря материалу, из которого она сделана, и свойствам, которые добавляют к этому чары и магические приготовления. Наконечник сделан из человеческой кости и, следовательно, обладает *мана*. К стреле он прикреплен могущественными «снадобьями», а это — другая *мана*; наконечник обмазан теплым и жгучим веществом (потому что хотят, чтобы рана горела), приготовленным и использованным вместе со «снадобьями»: таковы стрелы, которые мы, но не они, называем отравленными. Когда стрела ранила врага, то для того, чтобы усилить и продлить ее смертоносное воздействие, применяют ту же магию, которая служила для придания оружию сверхъестественной силы...» Чтобы нейтрализовать это действие, родственники раненого, «если стрела или часть стрелы была сохранена или извлечена из раны, помещают ее в сырое место или обертывают свежими

листьями; тогда воспаление не будет сильным и скоро пройдет... Со своей стороны, пустивший эту стрелу человек и его друзья станут пить теплые и жгучие жидкости, жевать листья, сок которых возбуждает, жечь едкие и горькие травы, чтобы повалил жгучий дым..., они положат около огня лук, чтобы сделать жгучей нанесенную им рану, или же, как на острове Лепрё, лук положат в пещеру, часто посещаемую привидением; держа лук за натянутую тетиву, станут время от времени подергивать ее, чтобы вызвать у больного напряжение нервов и столбнячные судороги»<sup>64</sup>.

Итак, все происходит в сфере мистического: в ней в равной степени действуют и друзья, и враги раненого. То, что мы называем физическим воздействием, в глазах меланезийцев является воздействием магическим. Вернее будет сказать, что мы проводим между этими двумя воздействиями различие, а они этого не делают. По нашему разумению, если стрела отравлена, то потому, что наконечник ее покрыт токсическими веществами. По мнению же туземцев, она лишь обладает *мана*, могущество которой таково, что она и издали продолжает воздействовать на раненого.

Я не стану подробно останавливаться на этих почти повсеместно распространенных обычаях, согласно которым полагаются лишь на то оружие, которое подверглось магической обработке. Например, в Южной Африке маколло пользуются «ружейным снадобьем», и если его нет, то, согласно разделяемому абсолютно всеми поверью, точно в цель выстрелить не сможет никто<sup>65</sup>.

То, что справедливо в отношении оружия, применяемого на войне, не менее справедливо и в отношении оружия, используемого на охоте, на рыбной ловле, а в более общем плане — и в отношении орудий и инструментов. Их эффективность прежде всего зависит от их *мана*, и чаще всего лишь результат дает возможность узнать, в достаточной ли или же в необычайной мере наделено ею то или иное орудие. Так, «разум людей дене повсюду усматривает тайну. Не принимая во внимание сами по себе его достоинства или его особенное устройство, туземец инстинктивно приписывает более или менее необъяснимые качества тому инструменту, охотничьему оружию или рыболовному приспособлению, которое оказалось счастливым, возможно, случайно. *Post hoc, ergo propter hoc* — вот, видимо, основа всех его суждений. К примеру, старая сеть, по чистой случайности брошенная прямо на рыбный косяк, станет неизмеримо более ценной, пусть даже это будут одни лохмотья, чем новая, послужившая лишь однажды, вполне воз-

можно, в неудачном месте. Этим неодушевленными предметам приписывают такие же сверхъестественные свойства, как и одушевленным»<sup>66</sup>.

Последнее замечание отца Мориса совершенно справедливо, и тогда, следовательно, было бы лучше не говорить, что дене мыслит по принципу *Post hoc, ergo propter hoc*. Для туземца нет случайности. Если совсем изношенная старая сеть приносит хорошие уловы, то это значит, что рыба очень захотела в нее попасть. Если она таким образом подчинилась влиянию, завлекшему ее в сеть, то это значит, что сеть обладает значительной таинственной силой, от которой рыба ускользнуть не смогла. Следовательно, другие сети, даже если они в хорошем состоянии, но принесли мало рыбы, не выдержат сравнения с той, сила которой доказана на деле.

Относительно индейцев того же района Хирн ранее уже отмечал: «Они часто продают новые сети, побывавшие в воде не более одного-двух раз, потому что они не принесли успеха»<sup>67</sup>. Эти орудия вполне могут быть и новыми, и хорошо сделанными, однако к чему держать их у себя, если им не хватает главного: воздействующей на рыбу магической силы?

И на Борнео у кайанов охотничье оружие ценится в зависимости от его удачных выстрелов. «Охотник, который одной пулей убьет кабана или оленя, извлечет пулю, чтобы вместе с новым свинцом переплавить ее, и из этого сплава он изготовит новый запас пуль, будучи убежден в том, что счастливая пуля «засеет» всю массу металла и передаст всему частицу того, что принесло ей успех. Аналогичным образом поступают и с предназначенным для посева зерном»<sup>68</sup>. И наоборот, «если огонь уничтожил часть дома, ничто из того, что от него осталось, не используется при постройке нового. Каким-то не поддающимся определению образом люди чувствуют, что применение материалов, взятых от горевшего дома, подвергло бы той же участи и новую постройку, как если бы эти материалы заразили ее несчастьем, которое постигло старый дом».

На Самоа «предметам постоянно приписывали качества счастливых или несчастливых. Полагали, например, что рыболовные крючки бывают везучими и невезучими. Определенным лодкам, определенным судам гораздо лучше, чем другим, удавалось привлекать к себе акул и другую рыбу. Оружие тоже рассматривалось как храброе или трусливое»<sup>69</sup>.

Такого рода особенности во множестве встречаются в примитивных африканских обществах. Вот несколько примеров. «Бушмены презирают стрелу, не попавшую в цель хотя бы один-единственный

раз. Напротив, ценность той, которая достигла цели, в их глазах удваивается. Поэтому, какого бы времени и труда это ни стоило, они предпочитают делать новые стрелы, но не собирать и использовать вновь не принесшие успеха»<sup>70</sup>. Случается, что обычно счастливое оружие больше не попадает в дичь. Это означает, что на него воздействуют и парализуют его чары более сильные, чем его собственные. Ведь иной причины неудачи быть не может. «Обычно после целого дня охоты на буйволов и гиппопотамов я возвращался, добыв по крайней мере одного из этих животных. Случилось так, что два дня подряд я не смог ничего добыть, хотя и видел много дичи... Сопровождавшие меня люди были совершенно обескуражены такой неудачей. Убежденные в том, что все произошло вследствие вмешательства духа, заколдовавшего мое ружье, они настойчиво стали просить меня разрешить им изгнать этого некстати появившегося злоумышленника: «Дай нам твое ружье, и мы выгоним этого молоки». А так как я стал спрашивать, каким способом они собираются это сделать, то мне ответили: «Просто положим ствол ружья в огонь, раскалим его докрасна и таким образом изгоним этого зловредного духа»<sup>71</sup>.

В Лоанго «иногда, если улов обещает быть богатым, туземцы отваживаются выходить на рыбную ловлю, даже когда бар весьма опасен. В этом случае *банганга* (колдуны) спешат разложить на берегу тряпки, палки, лоскуты ткани и т.п.; все это образует причудливую цепь. Это — талисманы, предназначенные помочь в рыбной ловле и помешать тому, чтобы сети порвались, лодки опрокинулись, а рыбаки погибли. Поскольку их кладут только на этот случай, то как только лов окончен, их обычно оставляют на берегу моря, на волю волн и ветра. Но если, несмотря на неблагоприятные обстоятельства, лов оказался на редкость удачным и при этом не произошло несчастья, тогда эти случайные фетиши приобретают большую ценность из-за того, что они оказались особенно счастливыми. Их заботливо собирают и складывают, чтобы воспользоваться ими еще раз»<sup>72</sup>.

Действительно, для первобытного менталитета любой опыт, несколько выходящий за рамки обычного, в плохом или в хорошем отношении, равнозначен откровению, похожему на те, которые получают гаданием либо через знамения. Следовательно, его точно так же надо учитывать и соотносываться с тем, что благодаря ему стало известно относительно расположения невидимых сил. В данном случае очень важно знать, что под защитой этих талисманов лов будет безопасным, даже если над песчаной отмелью (баром) бурлят волны.

Эти факты можно поставить в один ряд с пронизательными рассуждениями Толбицера, касающимися некоторых эскимосских амулетов. «Амулет не только изображает животное, которое он имитирует, или человека, который его сделал. Амулет живой, потому что, пока его изготавливали, произносили магическую формулу или заклинание, в которых призывали главные качества этого животного или какой-либо части его тела. Безусловно, не так уж и важно, само ли животное или его копия служит амулетом: в обоих случаях он имеет одинаковую силу. Однако к амулетам, передающимся по наследству, отношение несколько иное. Они представляют собой неиспользуемые инструменты, часто даже в виде фрагментов. Здесь важны не присущие предмету качества, как это имеет место с амулетами в образе животных. Значение имеют его приобретенные качества, например, удача на охоте, которая сопутствовала оружию, когда однажды им воспользовался его первый владелец; в этом и состоит теперь главная сила данного амулета»<sup>73</sup>. Собственно говоря, это больше не амулет: это уже фетиш.

Наконец, поскольку материальные, видимые свойства орудия носят второстепенный характер по сравнению с его невидимыми и мистическими качествами, которые могут быть выявлены только в процессе пользования им, то самая ценная помощь может быть получена от любого предмета, связь которого с желаемой целью не видна, если только опыт хотя бы однажды показал, что этот предмет такими качествами обладает. Так, у майду Северной Америки «когда встречается камень или предмет странной формы или необычного цвета, то его подбирают и испытывают его силу. Если человеку, который нашел его и носит с собой, в чем-то улыбнулась удача, например, на охоте или рыбной ловле, то он станет бережно хранить этот камень или предмет как амулет, чтобы отныне преуспевать в этом занятии»<sup>74</sup>. Ясно, что этот амулет весьма напоминает то, что игроки называют «фетишем». Когда майду отправится на охоту, этот камень будет ему не менее необходим, чем оружие.

Иногда обнаруженный необычный предмет ставит на службу своему обладателю драгоценное влияние, оказываемое им на некоторые существа, и, следовательно, у людей появляется сильное желание заполучить его. Вот очень характерный в этом отношении факт, о котором сообщает отец де Смет. «Они (*Coeur d'Alène*) рассказали мне, что первый белый человек, которого они увидели, носил коленкорую рубаху, всю заляпанную черным и белым, и она показалась им похожей на оспу. Этот человек носил также белый плащ. Индейцы

вообразили, что эта заляпанная рубаха была самым великим маниту (фетишем), который в качестве хозяина управлял этой ужасной болезнью, называемой оспа, и что белый плащ был великим маниту снега, и что если бы они могли владеть этими божествами и оказывать им божественные почести, то их народ был бы навсегда избавлен от такого смертельного бедствия, а их зимние охоты были бы более удачными, благодаря большому количеству снега, который бы выпал. Итак, они предложили ему в обмен на эти два предмета несколько лучших своих лошадей. Белый человек с готовностью согласился на эту сделку. Испачканная рубаха и белый плащ отныне и на многие годы стали предметами глубокого почитания. По большим торжествам оба маниту торжественно доставляли на большое возвышение, обычно предназначавшееся для совершения суеверных обрядов. Тут их почтительно расстилали на траве и подносили им большую трубку «лекарства», со всем благоговением, присущим индейцам, когда они предлагают ее солнцу, огню, земле или воде. И тогда целый отряд шарлатанов или знахарей запевал в их честь гимны...»<sup>75</sup>

Чтобы хорошо представить себе ту силу, которую индейцы приписывали обоим этим предметам, и то почитание, которое они им оказывали, следует учитывать, что человек, у которого они их купили, был первым увиденным им белым. Без всякого сомнения, он показался им необычайным существом, по крайней мере, могущественным магом, а следовательно, и странные предметы, которые он носил на себе, должны были быть пропитаны чудесными свойствами, должны были оказывать решительное влияние на оспу и на снег, на которые были похожи сами, и наконец, должны были принести индейцам благополучие, если бы те стали их обладателями.

## VI

Я не стану более продолжать исследование мистической ориентации первобытного менталитета в объяснении причин успеха, а остановлюсь на последнем пункте, который подтверждает выводы, сделанные из анализа предшествовавших. Какими бы приспособлениями, орудиями, оружием, методами ни пользовались первобытные люди, они, как мы видели, никогда не считают, что успех будет обязательным или даже возможным, если в их распоряжении есть только сами эти предметы, если не обеспечено содействие невидимых сил. Материальные средства, хотя и необходимые, играют лишь подчиненную роль. Именно на этом убеждении основывают свое поведение



первобытные люди как в военное, так и в мирное время. В некоторых случаях, которые я отмечу, они, так сказать, доходят до предела, когда материальные средства больше не обязательны. Не применяя какого бы то ни было приспособления, благодаря одной лишь мистической силе своего желания, первобытный человек может достичь поставленной цели.

В северном Квинсленде (Талли Ривер) «какой-нибудь чернокожий очень захочет, чтобы созрел определенный плод и т.п.; он поручит одному из крупных пауков доставить его — и плод появится. В такой способ удовлетворять свои желания очень верят, в частности, живущие на побережье туземцы»<sup>76</sup>. «Если члены какого-нибудь племени хотят причинить зло человеку из другого племени, они покидают свою стоянку и выбирают песчаное и уединенное место. Тут в песке они роют углубление, на дне которого в общих чертах изображают человеческую фигуру. Потом они сосредоточивают свою мысль на том, кому хотят навредить, и приступают к заклятиям: зло совершено. Предмет их ненависти почувствует сильный жар и, вероятно, в течение одного-двух дней умрет»<sup>77</sup>. Это самый настоящий случай порчи. В виде примитивной человеческой фигуры, без сомнения, изображен «приговоренный», однако на этот символ не оказывают никакого физического воздействия, не применяют никакого реального насилия. Достаточно мысли, сосредоточенной и направленной против жертвы. Его должна убить неотделимая от желания сила. Когда желание выражено, то исполнение его иногда рассматривают как неизбежность. «Некий белый поселенец, которому сильно надоедал один туземец, сказал ему в самых сильных выражениях, какие только мог подобрать, что он хотел бы увидеть того мертвым и что он уверен, что это произойдет еще до того, как минет год. Туземец сделал вид, будто он лишь посмеялся над этим; тем не менее, возвращаясь примерно через год, этот иностранец узнал, что туземец так терзался, что в конце концов умер»<sup>78</sup>. Конечно, этот туземец счел себя «приговоренным» (*doomed*). Выраженное белым желание в его глазах было равносильно околдовыванию, и за этим должны были последовать фатальные следствия.

Кэмпбелл отметил те же верования и в Южной Африке. «После смерти отца Пелангье унаследовал весь его скот, которого было довольно много. Когда брат Матебе был убит бушменами, Матебе обвинил Пелангье в том, что тот пожелал этого убийства; под этим предлогом он захватил весь его скот и приказал сжечь его дома... Дело объяснялось тем, что из-за необыкновенных глаз Пелангье, больших

и круглых, Матебе решил или сделал вид, что так считает, будто Пелангье обладает способностями колдуна и воспользовался этим, «чтобы заставить бушменов убить своего брата»<sup>79</sup>.

В этом наблюдении мы без труда узнаем отмеченное выше<sup>80</sup> сходство с дурным глазом и скрытым в колдуне зловредным началом, а также видим, как этого колдуна обвиняют в том, что он использовал свое могущество, просто пожелав, чтобы что-то произошло. Такое же представление распространено в районе Конго, а также в Западной Африке. «Варега во всем ищут сверхъестественное. Они верят, что любой человек обладает способностью сглазить, заставить realizоваться желание. Они не уточняют, каким образом это может произойти, однако явно связывают с этим верованием представление о порче»<sup>81</sup>. Другими словами, они верят в то, что любой человек может наслать порчу, то есть заколдовать силой самого лишь пожелания. На Нигере «вчера наблюдали процессию жен сына недавно скончавшегося короля. Они спустились к реке, чтобы совершить омовение. Их заставили принять испытательный яд по подозрению, что они пожелали смерти своего мужа... Из этих несчастных, которых было шестьдесят, тридцать одна умерла; другие же, которые сразу отрыгнули яд, остались в живых»<sup>82</sup>.

В Калабаре «я приблизился к тому месту, откуда раздавались крики; оно находилось примерно в двадцати ярдах от моря. Я увидел там женщину со связанными руками и ногами, привязанную к деревянной колоде и ожидавшую часа прилива для того, чтобы быть унесенной в море и стать там добычей акул. Я спросил... и узнал, что это была одна из жен умершего несколькими днями раньше вождя и что брат покойного назначил ей стать такой вот жертвой, потому что она пожелала смерти своего мужа»<sup>83</sup>.

Эти факты было бы невозможно объяснить, если бы мы не знали о коллективных представлениях, вынуждающих этих первобытных людей действовать таким образом. Прежде всего, желание, о котором идет речь, — это не обязательно осознанное, определенное и сформулированное пожелание. Женщина под влиянием настроения или нетерпения, в приступе ревности, безотчетно, не признаваясь в этом даже себе самой, могла захотеть смерти покойного. Она может это отрицать самым чистосердечным образом, но яд, убивая ее, даст доказательство противного. Если желание существовало, хотя бы одно мгновение, то его роковое следствие смогло проявиться, особенно в том случае, когда в женщине таится зловредное начало, делающее человека колдуном. Именно в этом убеждаются через испытание ядом.

Однако даже наличие этого начала не является необходимым: одно только желание может убить, словно колдовство. Туземцы данной части Африки убеждены в этом, и тут возникает та путаница, представление о которой дает нам доктор Пехуэль-Лёше. «Мы никак не можем подвергать сомнению то, что действительно есть люди, которые убеждены, будто они колдуны в худшем смысле слова, и которые даже в этом публично признаются. Разве недостаточно по отношению к кому-нибудь чувства ненависти, чтобы вредить ему, чтобы убить его? Злая воля дает тот же результат, что и злое действие. Она действует так же, как греют лучи солнца, как освежает ветерок..., как растительная отравка и животный яд. Такое понимание дает очень большую силу случаю. Недобрые мысли могут увенчаться явным успехом и вызвать тогда угрызения совести; тот, у кого они (недобрые мысли) возникли, сам себя обвиняет или, по крайней мере, так ведет себя, что в других пробуждается подозрение и толкает их на обвинение его, тем более, что туземцы очень проницательны во всем, что касается личных отношений»<sup>84</sup>.

Таким образом, если желание увидеть чью-то смерть в полном смысле слова равносильно убийству, то это означает, что ему (желанию), как и дурному глазу, как и зловредному началу, заключенному в аномальных существах и в колдунах, для достижения своей цели достаточно собственной мистической силы.

В Новой Франции «они (индейцы) воображают, что тот, кто хочет или желает смерти другого, особенно если он колдун, часто добивается исполнения своего желания; однако колдун, у которого возникло такое желание, тоже умирает вслед за другими»<sup>85</sup>. У тена «все желания шамана, когда они сопровождаются особенно энергичным напряжением воли, обладают этой действенностью, конечно, благодаря вмешательству близкого ему демона. Пример такого рода можно видеть в версии тена о потопе, в которой ворон, чтобы заставить землю вновь появиться, вкладывает в свое желание столько энергии, что это усилие вызывает у него потерю сознания»<sup>86</sup>.

У шаста «бывает, когда случается убийство, родственники и друзья убитого человека ходят и просят, чтобы убийца умер или стал жертвой какого-нибудь несчастного случая. Если бы такое с ним или с кем-то из его семьи (которую обычно также включали в такие просьбы) действительно произошло, то люди бы сочли, что именно эти просьбы и явились причиной несчастного случая или смерти. Родственники же убитого человека должны были заплатить цену кро-

ви точно так же, как если бы они убили или ранили убийцу, применив телесное насилие»<sup>87</sup>.

Сэпир, со своей стороны, сообщает: «Таким образом, могущественный шаман мог поразить свою жертву, лишь желая ей несчастья или «отравляя» ее мыслью, как выразился один объяснявший мне индеец. Этим способом часто пользуются мифологические персонажи, например, койот, а в языке существует особый глагол для обозначения такой операции... Довольно часто случалось, что кто-нибудь, почувствовав себя больным, обвинял в этом определенного шамана. В таких случаях обвиненный в преступлении шаман должен был вылечить больного под страхом казни»<sup>88</sup>. Эта последняя особенность — еще одно доказательство того, что желание навредить уподобляется околдовыванию. Действительно, почти повсюду колдун, уличенный в том, что он наслал на кого-то болезнь, прежде всего обязан сам же и устранить результат насланной им порчи. Это совершается неукоснительно, и лишь потом наступает очередь возмездия. Если он отказывается расколдовать свою жертву, то его подвергают пыткам и убивают. Кроме того, весьма часто у человека, обвиненного в этом преступлении, даже если он знает, что невиновен, нет иной возможности спастись, кроме как признаться и сделать вид, что он расколдовывает свою мнимую жертву.

В истории, рассказанной индейцем хидатса, присутствует шаман, который жил вместе с медведями. Они обучали его, и от них он получил свою магическую силу. «Он помогал своему племени самыми разными способами. Когда индейцы бывали голодны, он думал так: «Надо, чтобы буйволы подошли поближе к деревне», и когда он вот так думал, буйвол приходил»<sup>89</sup>. В британской Колумбии «если индеец злится на кого-нибудь, то лучший способ показать тому свой гнев, если он его не убивает, это сказать ему: «Ты скоро умрешь!» Довольно часто предназначенный таким способом к смерти человек чувствует столь сильный ужас, что предсказание сбывается. Когда это происходит, его родственники говорят, что у них нет никаких сомнений относительно причины его смерти, и соответственно (если они способны выдержать борьбу, которая последует вслед за этим) при первой же возможности они стреляют в того, кто, находясь во гневе, предсказал смерть»<sup>90</sup>.

Совсем недавно Пройс тоже наблюдал аналогичные факты у индейцев, среди которых жил: «Словам и мыслям приписывают совершенно необычайное могущество... Все, что происходит, не только связывается с внешним воздействием, но и считается результатом

размышления; в сравнении с ним сам факт действия совершенно незначителен и в определенном смысле не отличается от мысли... К словам относятся не только как к средству выражения, но и как к способу воздействия на богов, то есть на природу; совершенно так же относятся и к крикам, и к музыке. То, о чем объявляют слова, уже совершилось в силу одного того факта, что их произносят, предполагая, разумеется, в том, кто говорит, обязательную магическую силу... На различных примерах мы можем видеть, что когда человек действует, то мысли как способ действия занимают первостепенное место, такое, что они даже могут вызвать эффект без помощи слов и материального действия»<sup>91</sup>. То, что Пройс называет размышлением (*Nachdenken*) или мыслью (*Gedanke*), без сомнения, не отличается от того, что американские и английские наблюдатели обозначают термином пожелание (*wish*). Относительно первобытных людей нужно говорить не о теоретических концепциях, а о сложных психологических состояниях, в которых чаще всего преобладает аффективный элемент.

В Южной Америке у ленгуа Большого Чако «когда кто-нибудь выражает желание, чтобы пошел дождь или подул свежий ветер с юга, то находящиеся поблизости от него, если они не разделяют этого желания, энергично протестуют и умоляют его не упорствовать в своем желании. Они всегда думали, что у меня есть особая сила воздействия на южный ветер; они полагали, что я свистом могу по собственному желанию вызвать его. Возможно, это вытекает из того, что европейцы с удовольствием встречают этот ветер, который несет облегчение от изнуряющей жары»<sup>92</sup>.

Это вполне вероятно; однако следует также учитывать и присущую самому желанию силу, особенно когда речь идет о таком могущественном колдуне, которым среди ленгуа считался Грабб. У арауканов «хоровые причитания женщин вокруг покойного — это не просто погребальный обычай, но и серия проклятий убийце, которые в определенных случаях обладают магической действенностью. За отсутствием иной, более эффективной, формы мести совершается таким образом»<sup>93</sup>.

Наконец, в Индии среди тодас «мне сказали два человека, что колдун, просто думая о каком-либо результате, который он желает получить, может действительно вызвать его, не испытав необходимости использовать какую-либо магическую формулу или совершить какой-либо особый обряд»<sup>94</sup>.

Это столь широко распространенное верование помогает объяснить другие, производные от этого, верования, а также связанные с

ним обычаяи. Например, во многих местах в Южной Африке, в Индии и т.д., когда после продолжительной засухи наконец выпадает дождь, то запрещается идти работать на поля, даже если этот дождь несильный и, похоже, вот-вот прекратится. «Если дождь шел ночью и до утра, на следующий день на полях никто не работает, чтобы не помешать дождю и не остановить его»<sup>95</sup>. В самом деле, мужчина или женщина, которые вышли бы в поле, не смогли бы удержаться и не пожелать, чтобы дождь кончился, а это пожелание оказало бы на дождь воздействие. В Северной Индии «когда нужен дождь, а кто-то во время дождя выходит из своего дома с непокрытой головой, ему велят немедленно вернуться или требуют, чтобы он надел шапку или тюрбан, так как человек с непокрытой головой способен невольно пожелать, чтобы дождь перестал, и таким образом нанести ущерб своему ближнему»<sup>96</sup>.

Случается, что эту же способность приписывают и желаниям животных. На полуострове Малакка «полагают, что кошки в доме приносят благополучие, потому что эти животные хотят иметь очень мягкую подушку, чтобы спать на ней, и таким образом косвенно желают процветания своему хозяину... Однако держать собаку означает несчастье: собака желает смерти своему хозяину, потому что на похороны хозяина забьют животных, и у собак будут кости»<sup>97</sup>. Эти желания невольны, однако от этого их результат не меньший.

Через это верование можно лучше понять особый вид страха, который в некоторых социальных группах внушает колдун, то ожесточение, которое обнаруживают в применяемых к нему пытках, и ту внезапность нападения, когда, часто после долгих колебаний, решаются защитить себя от него. Он ведь так легко может причинить столько зла! Ему, как никому другому, достаточно только напряженно подумать и сильно захотеть, чтобы случилось то-то — и его желание роковым образом осуществится. Следовательно, он может, когда пожелает, не сделав ничего привлекающего внимание, не пошевелив и пальцем, навлечь на своего соседа разорение, болезнь и смерть. По отношению к столь опасному человеку есть только две возможные линии поведения: заручиться его расположением либо уничтожить его. Отсюда, отчасти, и те привилегии, которыми он пользуется, и всякого рода преимущества, которые он себе обеспечивает и в которых не смеют отказать ему или оспаривать их другие. И отсюда также его чаще всего трагический конец.

Эта способность вредить одной лишь силой мысли тесно связана с тем, что обычно называют дурным глазом, или *jettatura*. Хобли указы-

вает на причину этого. «Там и сям по всей стране есть, как полагают, некоторые люди, и женщины, и мужчины, наделенные ею (способностью): тот, у кого она есть, родился с нею. Мало-помалу до сознания людей дойдет, что такой-то и такой-то обладают этой способностью, потому что если услышали, что этот человек восхваляет принадлежащее соседу животное, то вскоре после этого животное заболевает. Следовательно, это представление связано, видимо, не с дурным глазом, а с завистливой мыслью... Владелец животного станет разыскивать обладающего дурным глазом человека и требовать, чтобы тот устранил зло; с этой целью последний смачивает свой палец слюной и трогает морду животного и другие части его тела мокрым пальцем: полагают, что этим нейтрализуется колдовство»<sup>98</sup>. Владелец больного животного считает, следовательно, что оно является жертвой колдовства и что совершил колдовство тот человек, который, глядя на животное и расхваливая его, пожелал ему болезни. Это желание, независимое от того, выражено оно или нет, оказывает воздействие на животное. Есть только одно лекарство, и как раз то, которое всегда применяется в случае колдовства: необходимо, чтобы сам виновник колдовства его и разрушил. Человек, желание которого наносит вред, считается колдуном.

«В этот момент мы заметили небольшое стадо прекрасных животных. В то время, когда мы, не отрываясь, на них смотрели, кто-то указал на них пальцем. Аба Ганда сказал: “Очень остерегайтесь делать так в присутствии галла. Не заглядывайтесь на их скот и особенно старайтесь не хвалить его. Галла очень ревниво относятся к своему скоту: если им восхищается чужой, они приписывают это его вожделению и тотчас же воспаляются гневом. Не обращайтесь внимания на их животных, а если вы о них говорите, то пусть ваши замечания окажутся скорее нелестными, чем какими-то иными”»<sup>99</sup>.

В Аравии «когда кто-нибудь с вожделением разглядывает животное, потому что ему очень бы хотелось его иметь, местные люди полагают, что его душа вступает в связь с животным, и оно погибнет, если хозяин оставит его у себя. Точно так же, если кто-то желает женщину, ребенка, одежду, то его душа причиняет им зло, и они страдают от этого. Если виновник зла становится известен, у него похищают часть одежды и используют ее для окуривания больного человека. Это удается часто, однако не всегда. Если же виновник неизвестен, то надо идти к «ясновидящему», который определит, кем именно животное, принадлежащее тому-то или этому, было приведено в такое состояние»<sup>100</sup>.

Вожделение, следовательно, само по себе не просто чувство или желание, оно — реальное и результативное воздействие души желающего на желаемый объект. По выражению Пройса, мысль в этом случае имеет тот же результат, что и действие. Миссионер Казалис тоже это отметил. «Вожделение, — пишет он, — имеет собственное обозначение. Только эти люди чересчур уж наделяют его опасной силой и, кажется, объявили аксиомой то, будто невозможно заставить замолкнуть беспорядочные желания сердца. Я вспоминаю, как вскоре после моего прибытия в страну Лесуто один вождь, пытаясь перечислить десять заповедей, смог вспомнить лишь девять. Мы напомнили ему десятую: «не возжелай!» Это не отдельная заповедь, ответил он; я ее уже упомянул, когда говорил: «не укради, не прелюбодействуй». Таким образом, сознание язычника открыло ему то, что Иисус Христос должен был объяснять хранителям закона»<sup>101</sup>.

Это наблюдение не оставляет сомнений. В коллективных представлениях басуто желать — значит совершить действие того же рода, что и украсть (у банту прелюбодеяние носит прежде всего характер посягательства на собственность). То, что мы называем нравственной склонностью, означает для них использование мистической силы, которая воздействует — причем во вред! — на желаемый предмет. Казалис и Мьюзил приписывают эту силу «душе». Это слово удобное, однако мало соответствующее тому, что имеют в виду туземцы. Близкое сходство, которое оно устанавливает между желанием, вожделением, дурным глазом и зловредным началом, составляющим колдовство, наталкивает на мысль, что тут, видимо, нет речи о «душе» в том смысле, в каком ее понимаем мы. Вероятно, здесь следует видеть, скорее, проявление *мана*, которая выделяется любым предметом, любым живым существом, любым человеком и распространяется от них. Она оказывается особенно сильной и опасной, когда этими людьми являются вожди, предки, колдуны и т.п. По некоторым своим особенностям эта *мана* обладает свойствами духовного начала, называемого «душой», а по другим — она от него сильно отличается.

Как бы то ни было, по крайней мере является установленным то, что, согласно коллективным представлениям первобытных людей, желание само по себе обладает мистическим свойством воздействия на желаемый предмет, причем без магических формул и без обрядов. И в этом нет ничего странного для такого менталитета, который привык считать, что естественные причины и любого рода орудия можно не принимать во внимание, и который учитывает лишь невидимые, единственно действенные для него причины.



## ГЛАВА XI

### МИСТИЧЕСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ПОЯВЛЕНИЯ БЕЛЫХ ЛЮДЕЙ И ТОГО, ЧТО ОНИ ПРИНОСЯТ С СОБОЙ

#### I

Появление белых среди первобытных людей, которые их никогда раньше не видели и даже не подозревали об их существовании, первые связи, установившиеся между ними, — это такие события, которые могут, как представляется, высветить важные особенности собственного низшим обществам менталитета. Какова его реакция на первые контакты с белыми и со всем тем необычным, что они с собой приносят? Если бы мы располагали надежными и подробными сведениями об этих встречах, то они стали бы чем-то вроде естественного эксперимента, в ходе которого первобытный менталитет, оказавшийся внезапно в непредвиденных обстоятельствах, вынужден выйти за пределы своих привычек и традиций.

К сожалению, очевидцы этих столь интересных для антропологической науки фактов — путешественники, миссионеры, натуралисты — встречаясь с ними, не всегда заботились о соблюдении всех необходимых предосторожностей. Удивленные тем, что видят, неспособные изучать людей, языка которых они не знают, и к тому же людей очень недоверчивых, боязливых, они собирают лишь то, что кажется им любопытным, странным, неправдоподобным во внешнем виде «дикарей» и в их способах действовать, либо ограничиваются тем, что рассказывают, как они устанавливают с ними отношения, дружественные или враждебные. С другой стороны, по причинам более чем очевидным, мы располагаем чрезвычайно редкими свиде-

тельствами самих первобытных людей о впечатлениях, вызванных их первым опытом общения с белыми.

Их потрясение должно было быть очень сильным: ведь они, как правило, жили в замкнутом мире и не представляли себе, что можно выйти за его пределы. Космография первобытных людей, в той мере, в какой мы о ней знаем, была до появления белых довольно однородной, о чем можно судить по космографии даяков Борнео. «Они полагают, что земля — это плоская поверхность, а небо — купол, нечто вроде стеклянного колпака, покрывающего землю и соприкасающегося с нею на горизонте. Они, следовательно, верят, что если пойти совершенно прямо, все время в одном направлении, то в конце концов им удастся в буквальном смысле коснуться рукой неба. Вследствие этого, поскольку они знают, что белые прибывают из очень далеких заморских краев, они естественно приходят к представлению о том, что мы более, чем они, близки к небу. Им, следовательно, представляется невероятным, что я не ходил на луну, и они хотели узнать, одна или несколько лун в нашей стране и одно ли солнце есть у нас. Было весьма забавно видеть признаки недоверия, которые вызывали в слушателях мои отрицательные ответы... Для них было настоящим огорчением узнать от меня, что в Европе небо находится на том же самом расстоянии от земли, что и на Борнео»<sup>1</sup>.

Точно так же и полинезийцы «воображали, что море, окружающее их острова, представляет собой горизонтальную плоскость и что на видимом горизонте или на некотором расстоянии за ним небо (*rai*) соединяется с океаном, накрывая таким образом словно сводом или полым конусом острова, лежащие в непосредственном соседстве с ними. Им были известны и другие острова, такие, как Нухива или Маркизские, Ваихи или Сандвичевы, Тонгатабу или острова Дружбы: эти названия встречаются в их традициях и песнях. Позже они услышали о Беритани (Британии) и Паниоле (Испании). Однако они воображали, что каждая из этих местностей имеет свою собственную атмосферу и точно так же, как и их родные острова, окружена небом. Поэтому они и говорили о чужестранцах как о людях, приходящих «из-за неба», или с другой стороны того, что они считали небом своей части мира»<sup>2</sup>.

Точно так же, на островах Мортлок «туземцы начертили мелом настоящие карты всего Каролинского архипелага, а также соседних Марианских островов... Один из них рассказал самые разные вещи об островах Палао, расположенных к западу от Каролинских; создалось впечатление, что в их географии эти острова считались чем-то вроде

*ultima Thule*, потому что на вопрос о том, какая земля лежит еще дальше островов Палао, он ответил тем, что провел черту к западу от этих островов и самым непосредственным образом объяснил нам, что там, за островами Палао, небесный купол уже слишком сближается с землей для того, чтобы там можно было плавать; по-видимому, там можно всего-навсего ползать по земле или плавать по воде»<sup>3</sup>.

На островах Гамбье «нам задавали о нашей стране множество вопросов, а так как мы сказали, что она очень далеко, то нас спросили, касается ли наша страна неба»<sup>4</sup>. На Самоа «туземцы раньше считали, что небо кончалось на горизонте. Отсюда и то имя, которое они до сих пор еще дают белым: *папаланги*, то есть «прорывающие небо»<sup>5</sup>. У меланезийцев островов Лоялти «в представлении жителя Лифу горизонт был объектом, до которого, на каком-то расстоянии, можно дотронуться. Многие из туземцев полагали, что если только они смогли бы достичь его, то у них появилась бы возможность вскарабкаться на небо»<sup>6</sup>.

Такое представление свойственно не только обществам Южной Пацифики, оно встречается и в Южной Африке. «Небо для них (для тонга) — это громаднейший твердый свод, который покоится на земле. Точка, в которой небо приходит в соприкосновение с землей, называется *бугимамуси*, любопытным словом из класса *бу-ма*, означющим: место, где женщины могут прислонить свои песты к своду (потому что везде в других местах они могут прислонить их только к стене или к дереву)»<sup>7</sup>. В Северной Америке «как считают индейцы, земля представляет собой круглый диск, обычно со всех сторон окруженный водой, а небо — твердую вогнутую полусферу, которая на горизонте находится на одном уровне с землей. В мифах чероки и других индейцев небо постоянно приподнимается и вновь опускается на землю, подобно верхнему лезвию ножниц»<sup>8</sup>. Солнце, которое живет вне этой полусферы, по утрам проскальзывает в возникающую на минутку между землей и краем неба щель, а по вечерам на западе таким же образом уходит»<sup>9</sup>.

Какое же впечатление на этот закрытый со всех сторон мир, в котором каждое племя, особенно если речь идет об островитянах, знает только самое себя, произведет появление таких существ, которых они никогда не видели, похожих на людей, но отличающихся от них цветом кожи, оружием, речью и множеством иных особенностей? Туземцы будут скорее поражены и испуганы, чем, собственно говоря, удивлены. Их легенды и мифы подготовили их к тому, чтобы допустить существование таких созданий. Невидимый мир, составляющий

единое целое с миром видимым, населен существами, более или менее отчетливо представляемыми, более или менее похожими на людей, и в частности, мертвыми и предками, которые все еще люди, но в другом состоянии. Однако неслыханно то, что эти принадлежащие к невидимому миру существа являются средь бела дня, прибывают на неизвестных предметах, высаживаются с них, разговаривают и т.п. Все, что они делают, все, что приносят с собой, вызывает нечто вроде религиозного ужаса, который часто описывали путешественники.

Я хотел бы привести здесь рассказ одного старика-туземца из Британской Колумбии; он немного длинноват, но живо передает впечатление от этого первого контакта. «Сидевшие в большой лодке индейцы были заняты ловлей в проливе. Их окутывал густой туман. Вдруг они услышали такой шум, словно в воде прокладывало себе путь большое животное. Они тут же вообразили, что их преследует какое-то поднявшееся из морской пучины чудовище. Быстро, как только могли, они вытащили свои снасти, схватили весла и со всей быстротой устремились к берегу. Шум воды становился все ближе и ближе. Они ждали, что вот-вот окажутся в глотке громадного животного, однако достигли берега, выпрыгнули из лодки и со сдавленным от страха горлом обернулись, чтобы встретить приближение чудовища. Вскоре из тумана выплыло судно, управляемое людьми странного вида. Несколько оправившись от ужаса, они тем не менее стояли неподвижно, оцепенев. Чужеземцы вышли на берег и подали знак, чтобы индейцы принесли рыбы. Один из них нес на плече нечто похожее на палку. В одно мгновение он направил ее на пролетавшую мимо птицу, раздался страшный грохот выстрела, и птица упала на землю. Индейцы «умерли». Когда они вновь пришли в себя, то стали спрашивать друг друга о состоянии, чтобы узнать, нет ли мертвых и что почувствовал каждый. Белые дали знак развести огонь. Индейцы сразу же приступили к этому своим обычным способом, начав тереть друг о друга два куска дерева.

Чужеземцы засмеялись, и один из них, схватив пучок сухой травы, высек искру на положенную сверху щепотку пороха. Вновь грянул выстрел и сверкнул огонь. Индейцы «умерли». После этого прибывшие захотели сварить рыбу. Тогда индейцы положили рыбу, наполнили водой одну из своих деревянных четырехугольных корзин и сунули в огонь камни, чтобы бросить их, когда они станут горячими, в сосуд и таким образом сварить рыбу. Этот способ белым не понравился. Один из них отправился на корабль за кастрюлей из жести, наполнил ее водой, положил туда рыбу и — странно сказать — поста-

вил ее на огонь. Индейцы с удивлением наблюдали. Кастрюля, однако, не сгорела, а вода не вылилась на огонь. Тогда индейцы в очередной раз «умерли». Поев рыбы, чужеземцы поставили на огонь кастрюлю с рисом. Индейцы посмотрели друг на друга и тихонько зашептали: *акшахн, акшахн!* («черви, черви!»). Как только рис был готов, в него добавили немного патоки. Индейцы, широко раскрыв глаза, сказали: «жир мертвых людей!» Тогда белые предложили им риса и патоки, однако индейцы с отвращением отказались. Видя это, белые, чтобы доказать свое чистосердечие, сели и съели все сами. Этот спектакль поверг индейцев в оцепенение, и все они снова «умерли».

Белые совершили и другие чудеса, и каждый раз индейцами овладевало глубокое оцепенение, которое они называли «смертью». Но вот настала очередь индейцев заставить «умереть» белокожих чужеземцев. Они раскрасили себе лица и сделали прически. Ими завладел *нок-нок* (дух, совершающий чудеса); они медленно приблизились и торжественно уселись перед белыми; затем они резко подняли головы и пристально посмотрели на белых. Их глаза, обведенные красной краской, произвели ожидаемый эффект. Белые «умерли»<sup>10</sup>.

Самолюбие индейцев не пострадало, а наступавшие одна за другой «смерти», в которые их повергали оружие, утварь и пища белых, длились недолго. Все эти новые впечатления, все эти поразительные существа и предметы почти сразу же классифицируются в их сознании, привычном к проявлению оккультных сил. Ружье, выстрел из которого убивает птицу, кастрюля, стоящая, но не сгорающая на огне, и т.п. — вот сколько небывалых чудес! Однако не стоит пытаться объяснить их, потому что те, кто совершает их, либо прибывают из мира этих сил, либо тесно с ним связаны. С открытыми глазами индеец присутствует при сновидении. Но он знает: то, что он видит во сне, по крайней мере так же реально, как и ощущение в состоянии бодрствования.

Эскимосы восточного побережья Гренландии знали о существовании белых, однако никогда их не видели. «Наша первая встреча с людьми Ангмагсалика, — пишет Холл, — в 1884 г. оказалась в высшей степени любопытной. Они воображали, что мы — сверхъестественные существа, похожие на «обитателей внутреннего царства» и «людей-собак», о которых упоминают их легенды»<sup>11</sup>.

Эти эскимосы слышали о европейцах. Но в Тихом океане, например, неожиданность была полной. Почти повсюду первых сошедших с кораблей белых принимали за выходцев с того света. На островах Уоллис «многие туземцы еще помнят это событие, а один старик,

которого я часто и с удовольствием расспрашиваю, рассказывает, что при появлении европейского корабля никто не сомневался, что это — скользящая по волнам земля богов. Народ еще больше укрепился в этой мысли при виде мачт, которые он принял за кокосовые пальмы»<sup>12</sup>. (Очень часто миссионеры переводят словом «боги» то, как туземцы называют покойников или предков.)

На Новой Каледонии «они думают, что белые — это духи умерших и что они приносят болезни; и по этой причине, объясняют туземцы, они и хотят их убить»<sup>13</sup>. На островах Гамбье «нас спросили, дети ли мы людей, а один старик, не дожидаясь нашего ответа, добавил: «Вы — боги?»<sup>14</sup> (то есть покойники). В том же архипелаге «первое появление на его берегах европейцев, — пишет другой миссионер, — повергло туземцев в странное удивление, за которым вскоре наступил черед опасения и ужаса. Сначала, когда еще расстояние мешало им разглядеть тех, кто находился на странном корабле, наши милые дикари по простоте душевной приняли отделившиеся от судна шлюпки за плывущие по морю кокосовые орехи; однако когда, приблизившись, лодки оказались полными странных существ, о которых они даже и не подозревали, тогда всех охватил невероятный ужас. Одежда, которую они увидели на европейцах, на какое-то время внушила им мысль, что эти вновь прибывшие были татуированным народом. Тех, чья одежда закрывала больше, сочли *маране* (людьми, татуированными до самого лица; их наши островитяне очень боятся). Наконец, они пришли к убеждению, что это прибыли злые боги, чтобы их погубить...»<sup>15</sup>

В Австралии это верование встречается во многих весьма удаленных друг от друга племенах. «Туземцы дали мне имя погибшего в сражении вождя и утверждали, что я вернулся к ним в виде белого человека»<sup>16</sup>. «На острове Дорнли, на островах Принца Уэльского, на мысе Йорк слово, которым называют белого человека, обозначает, кроме того, и привидение, выходца с того света (*ghost*). Часто, когда дети надоедали Джимом (белой женщине, много лет прожившей с туземцами), какой-нибудь пожилой человек бранил их, веля оставить ее в покое: «эта несчастная — ничто, она ведь только привидение». Люди на мысе Йорк пошли дальше. В некоторых наших офицерах и членах экипажа они признали своих скончавшихся родственников — из-за сходства, которое, по их мнению, они обнаружили, — и соответственно под именами Таму, Тарка и т.д. их стали считать принадлежащими к семье и в связи с этим наделенными определенными правами»<sup>17</sup>. Я не буду дальше приводить эти хорошо известные факты.

Не только цвет кожи европейцев послужил основой представления о том, что они — выходцы с того света. На Андаманских островах до знакомства с белыми, которое случилось довольно поздно, «туземцы не имели ни малейшего понятия о существовании совсем близко от них побережья Бирмы и — тем более — остального мира... Редких мореплавателей, осмеливавшихся время от времени высаживаться на их берегах, считали предками, которым особой милостью было разрешено вернуться на землю... В подтверждение этого можно привести имя, которое еще до сих пор местные жители дают индусам: они называют их «духами мертвых, выходцами с того света»<sup>18</sup>. Впрочем, эти жители Индии — цветные.

В Конго, когда белые прибыли туда, где их еще никогда не видели, «люди очень боялись, как бы их присутствие не остановило дожди и не вызвало засуху. Когда белые по пути встречали туземцев, они слышали, как те вопили: «О мать! у нас не будет дождя!» Миссионеры вынуждены были им неустанно повторять, что дождь находится не в их руках, но в божьих»<sup>19</sup>.

Как правило, присутствие белых вызывало тревогу. Почти повсеместно боялись, как бы оно не привело к таким последствиям, как катастрофы и смерть. «Знающие люди в окрестностях качали головой и утверждали, что население Сан-Сальвадора очень скоро умрет: дождей больше не будет, на страну неминуемо обрушатся чума и всякого рода бедствия. Все, даже в Сан-Сальвадоре, были настороже, обеспокоенные и встревоженные»<sup>20</sup>.

В этом же районе белых во многих местах сначала принимали за воскресших чернокожих. «В начале моего пребывания в Луколела я часто слышал, как, говоря обо мне, произносили слово *бариму*. Позже я обнаружил, что оно означало «выходец с того света»: туземцы думали, что сначала я был африканцем, что я умер и что на землю я вернулся с белой кожей»<sup>21</sup>.

«По нашему приглашению вождь сел рядом с нами и даже обменялся рукопожатием с нами, с любопытством изучая взятую им руку. «Вы не люди, вы — духи», — сказал он. Мы ответили, что являемся настоящими людьми, наделены естественным теплом, что мы привыкли есть и спать, подобно другим смертным: ведь мы только что получили на обед козу от нашего друга, сидевшего тут же, рядом с нами: разве духи едят и спят? Он, однако, повторил: «Вы не люди, вы — духи». Я показал ему свою жену и ребенка, находившихся на судне. Разве бывают у духов жены и дети? Эта мысль его рассмешила, но затем, наверное сказав про себя «а почему бы и нет?», вождь

продолжил: «Нет, вы — духи; вы не добры. Почему вы постоянно приносите нам несчастья? Наши люди умирают, наши посадки не дают столько, сколько им положено, наши козы и птицы дохнут, приходят болезни и несчастья: а причина этого — вы! Зачем вы это делаете? Почему вы не оставляете нас в покое?»<sup>22</sup>

Выходцы с того света или духи, но белые принадлежат к миру невидимых сил или, по крайней мере, состоят с ним тесной связи. Одно лишь их появление, как мы это видели, может быть предзнаменованием, а следовательно, и причиной несчастья. Поэтому когда вскоре после их прибытия случаются несчастья и особенно внезапные смерти или эпидемии, туземцы возлагают ответственность за это на белых. Весьма часто, например, в Океании, миссионерам приходилось страдать от такого совпадения. На самом деле, первый контакт с европейцами почти всегда оказывался для туземцев роковым, а последующий опыт полностью подтверждал их опасения. «Большинство болезней, — писал Уильямс, — опустошавших острова во время моего пребывания, были завезены сюда кораблями... Первые связи между европейцами и туземцами неизменно, как я могу судить, оканчивались появлением лихорадки, дизентерии или какой-либо иной болезни, уносящей множество людей. На острове Рапа они унесли около половины населения»<sup>23</sup>.

«На острове Танна (Новые Гебриды) жрецы хотели нас убить, потому что они были уверены, будто наше присутствие усилило их кашель... Все твердо верили, что с тех пор, как к ним прибыли белые, в течение этих последних лет эпидемии инфлуэнцы стали более частыми и смертоносными. Такое представление существует не только на одном острове Танна, оно распространено, если я не ошибаюсь, по всему пространству Пацифики»<sup>24</sup>.

Страх перед болезнями (то есть перед мистическим зловещим воздействием, осуществляемым болезнью) среди туземцев был столь велик, что если один из них покидал остров и возвращался на него спустя какое-то время, то его считали столь же опасным, как и чужеземца. Мэртэй видел, как один из таких людей прибыл на Сэвидж Айлэнд после пребывания на Самоа. «В первый день собралась вооруженная толпа с намерением убить его. Лодку, которую дали ему самоанцы, его сундук и личные вещи — все это хотели вернуть на корабль сразу же после высадки под предлогом, что это чужое дерево якобы принесет болезнь. Он спорил с ними и просил исследовать дерево: оно ведь было таким же, как и на Сэвидж Айлэнд. О себе же он им говорил: «Вы знаете, что я из этой страны; я не бог (то есть не



мертвец или выходец с того света), я ведь совсем такой, как и вы, и у меня нет никакой власти над болезнью...» Наступила ночь, а он не знал, где преклонить голову. Люди, в страхе перед загрязнением, боялись разрешить ему спать в их доме»<sup>25</sup>.

«Еще в течение нескольких лет после того, как они стали отваживаться посещать европейские суда, они не пользовались сразу же предметами, которые приносили с них: сначала они развешивали их в бруссе на несколько недель, как бы на карантин»<sup>26</sup>. Дизентерия, которая в 1842 г. опустошала и другие части архипелага (Новые Гебриды), на Эроманге имела ужасные последствия. Туземцы приписали ее нескольким топорикам, которые оставили на берегу моряки судна, пришедшего за сандаловым деревом, и бросили их в море. Полагают, что в этот период умерла треть населения»<sup>27</sup>.

Таким образом, не только сами по себе белые, но и все то, что от них приходит и появляется вместе с ними, все, что с ними соприкасалось, может принести инфекцию и смерть. И не потому, что существуют вполне естественные и знакомые нам причины заражения — первобытные люди об этих причинах ничуть не подозревают, — а потому, что, вольно или невольно, но белые оказывают пагубное, неблагоприятное влияние, которое кроется в их родстве с невидимым миром. «Мне приписали, — сообщает Грабб (он был первым белым, который жил среди ленгуа Гранд Чако), — самые чудодейственные способности. Я обладал способностью гипнотизировать людей и животных, по своей воле поднимать южный ветер и бури и по желанию изгонять болезни... Я мог сглазить, мне было известно будущее, я мог разгадывать секреты и узнавать о перемещениях людей в разных частях страны... охотиться на дичь в любой местности, в которой хотел, и беседовать с мертвыми...»<sup>28</sup> Короче говоря, Грабба боялись, словно колдуна; при этом отягчающим обстоятельством являлось то, что его колдовское воздействие было тем опаснее, что он прибыл издалека.

Много времени спустя, когда прошло первое удивление, после того как туземец увидел, что белые живут рядом с ним, что они, как и он, едят, пьют, спят и умирают, у него тем не менее сохраняется впечатление, будто европеец пользуется неограниченным таинственным влиянием. В Южной Африке первых миссионеров неизменно принимали за колдунов. «Прибывавшим к ним (к кафрам ксоза) до сих пор миссионерам не удавалось избежать того, чтобы их не считали колдунами, и в основном по этой причине Ван дер Кемпу даже пришлось покинуть их страну. Действительно, как только этот район постигла

засуха, королева-мать отправила к нему посланца, чтобы передать ему приказ вызвать дождь... Если бы в течение трех дней дождя не было, его сочли бы врагом и предателем... Случайно в указанный срок прошел дождь, и Ван дер Кемп на этот раз был спасен; однако после этого от него с еще большей настойчивостью стали требовать той же услуги, и поскольку дважды подряд его молитвы остались безрезультатными, ему, в интересах личной безопасности, пришлось покинуть страну»<sup>29</sup>.

Точно так же и среди соседей ксоза, среди зулусов «раньше, когда еще цели и характер миссионера не были понятны так же хорошо, как сегодня, люди при необходимости приходили и обращались к нему, чтобы он послал им ливень. Еще и сейчас они как будто думают, что у него есть какая-то магическая власть над облаками... Кроме того, поскольку тогда, когда начинали дуть сильные и приносящие дождь ветры, миссионеры, естественно, имели обыкновение надевать темную и плотную одежду, многие туземцы пришли к заключению о таинственной связи между черным рединготом и сильным ливнем»<sup>30</sup>. Моселекатсе не преминул спросить у Моффата, не мог бы тот «вызывать дождь»<sup>31</sup>.

У бечуанов во время длительной засухи миссионеров неоднократно обвиняли в том, что они были ее причиной. «Спустя несколько недель после моего возвращения из поездки в Грикватаун было сделано замечательное открытие: дождю помешал мешок с солью, который я привез с собой в повозке... И долго еще народ сердился и раздражался проклятиями против моего брата Гамильтона и меня лично, которые оказались причиной всех их несчастий. Наш колокол, говоря о нем, звоня к службе, нагонял на облака страх. Наши молитвы тоже получали свою долю упреков: «Разве неправда, — говорил мне разгневанный вождь, — что вы падаете ниц в своих домах и что, молясь, вы разговариваете с чем-то нехорошим, которое находится под землей?» В конце концов вызыватель дождя, не зная уже что и делать, прямо обвинил миссионеров: «Разве вы не видите, что когда приближаются облака, Гамильтон и Моффат смотрят на них?» Все охотно с ним соглашались; тогда он добавляет, что наши белые лица пугают облака и что до тех пор, пока мы останемся в стране, на дожди нечего и надеяться»<sup>32</sup>.

Такие же факты были отмечены и в других местах: на Суматре, на Борнео, в Южной Америке и т.д. Повсюду первых миссионеров принимали за могущественных колдунов, причем не в их качестве миссионеров, которое оставалось совершенно непонятым, а просто пото-

му, что они были белыми и как таковые обладали грозными магическими способностями. «Когда мы стали говорить о том, чтобы перенести миссию в другое место из-за отсутствия воды, Факе ответил нам: «Почему же вы не заставите пойти дождь? Я хорошо знаю, что ваша миссия находится в сухом месте: я вас нарочно поместил сюда, считая, что уж для себя-то вы вызовете дождь, а заодно он пройдет и для нас». Спорить было бесполезно. Он добавил: «Зачем вы говорите мне о Боге? Вы ведь сами боги; дайте нам дождя!»<sup>33</sup> С той же просьбой обратились бы и к любому другому белому, который поселился бы в стране. Так, бангала обратилась с просьбой к администратору-европейцу. «Накануне у меня попросила аудиенции депутация, чтобы добиться от моей могущественной магии прекращения дождей. Поскольку мое признание неспособности не было принято всерьез, то мне пришлось стать преподавателем метеорологии для простонародья»<sup>34</sup>.

## II

Если белые — это колдуны и по своей воле располагают силами невидимого мира, то их оружие и инструменты также должны иметь магические свойства. Вместо того, чтобы обратить внимание на механизм и устройство, их действие станут объяснять только этими особенностями. Тут у нас появляется весьма редкая возможность увидеть, как первобытный менталитет оказывается перед совершенно новыми для него предметами, и мы можем как бы списать с природы то отношение, которое он тотчас же проявляет к ним. Возьмем в качестве примера действие огнестрельного оружия. «Самые толковые из даяков имеют о нем суеверное представление. Каждый человек, когда он слышит звук выстрела, воображает, что пуля летит прямо в него. Он, следовательно, убегает и не будет чувствовать себя в безопасности до тех пор, пока слышит взрывы пороха. Таким образом, человек, который слышит выстрел орудия на расстоянии пяти миль, продолжит бежать изо всех сил, охваченный таким же ужасом, что и в первый момент. Они не имеют ни малейшего представления о дальности ружья. Я часто ходил с Селги и другими вождями и стрелял обезьян, птиц и т.п.; я сердил их, когда отказывался открывать огонь по крупным птицам, находившимся на расстоянии мили или больше. Они всегда воспринимали этот отказ как проявление нерасположения с моей стороны. Кроме того, после выстрела они не могут поверить, что он не попал в цель, хотя и видят, как птица улетает. Они считают,

что пуля продолжает за ней гнаться и что птица в конце концов не может не упасть»<sup>35</sup> (по причине магической силы оружия).

Таким образом, когда эти даяки видят, как европейцы применяют свои ружья, они не помышляют о том, чтобы посмотреть, что же происходит на самом деле и при каких обстоятельствах. В их представлении, смертельное действие пуль проявляется исключительно из-за мистической силы, вложенной белыми в свое оружие. Летящий предмет, следовательно, должен непременно настичь свою цель, на каком бы расстоянии она ни находилась. Если пуля проходит мимо, то потому, что европеец не пожелал поразить цель, или же потому, что вмешалась еще более могущественная сила. Туземец не анализирует. Он не размышляет о том, что видит, потому что тут нет ему пищи для размышления. В его сознании не возникает никакой новой проблемы, а значит, ему не нужно искать и объяснения. «Мои кайаны, — сообщает о том же Беккари, — испытывали к моему ружью большое доверие; они полагали, что, будучи однажды выпущенной, пуля следует за выбранным в качестве цели лицом до тех пор, пока не достигнет и не убьет его»<sup>36</sup>.

«Этот дикарь, — пишет Андерссон по поводу одного вождя овамбо, — не только верил в то, что ружья белых непобедимы, он считал также, что, не прибегая ни к какому оружию, а только смотря на какого-нибудь человека, белый мог вызвать его смерть. «В противном случае, — воскликнул он, — как же случилось, что Нонгоро был убит просто звуком выстрела огнестрельного оружия?» Овамбо, видимо, никогда как следует не понимали ужасного действия этого оружия до того, пока Грин и его спутники не нанесли им сокрушительного поражения. Тот факт, что они раньше не испытывали перед ним страха, без сомнения, в значительной мере объясняется тем, что в момент выстрела они видели лишь пламя, но не пулю. “Когда мы бросаем *ассегай*, — говорили они, — или выпускаем стрелу, мы видим, как она летит в воздухе, но у ваших ружей не видно ничего, кроме неопасного пламени”»<sup>37</sup>. Ударяясь из одной крайности в другую, они после крайнего пренебрежения к огнестрельному оружию составили себе о нем очень преувеличенное представление.

Подобно даякам и кайанам, они, без сомнения, сочли, что пуля преследует спасающуюся бегством жертву и что убивает сам звук выстрела. Показательно в этом отношении соображение индейцев островов Королевы Шарлотты (Британская Колумбия): «Индейцев более всего занимало то, что они не могли понять, как это, по человеческому разумению, «одно орудие способно дать сразу два выстрела»,

понимая под этим звук выстрела вначале и разрыв снаряда на земле несколько мгновений спустя»<sup>38</sup>. В этой двойном действии — выстреле вначале, который убивает, и разрыве, который также убивает — заключена магическая процедура, изумлявшая индейцев.

Наконец, часто случается, что туземцы, впервые стреляющие из ружья, и не думают прицеливаться, что очень хорошо согласуется с их представлением об огнестрельном оружии. «Хорошо обученный и натренированный, полицейский-папуас может стать хорошим стрелком, тем более, что от природы он наделен прекрасным зрением. Однако его очень трудно научить целиться. Естественное побуждение заставляет его направлять ружье на цель и открывать огонь, совершенно не думая о том, что следует прицелиться...»<sup>39</sup> «Обычно папуасы страстно любят стрелять. Однако, хотя среди них и есть хорошие стрелки, большинство, видимо, получает такое же удовлетворение от звука выстрела, как если бы они попали в цель»<sup>40</sup>.

«Настоящее чудо (в сражении между батаками на Суматре), что не оказалось ни убитых, ни раненых! И настоящее счастье, что батаки не умеют целиться! Чтобы попасть в цель, они целиком полагаются на *Дебатту* (верховное божество). Если кто-то поражен пулей, то, по общему мнению, потому, что оно направило этот выстрел»<sup>41</sup>. Эффективность оружия европейского происхождения они представляют себе точно так же, как и эффективность их собственного. В Руанде (Восточная Африка) «туземцы, не колеблясь, говорят, что у стрел, копий, мечей нет иной силы, чем та, которую они получают от *базиму* (предков, сил невидимого мира), и что те же *базиму* могут сделать неопасным самое совершенное оружие»<sup>42</sup>.

Следовательно, каким бы грозным ни выглядело оружие белых, действие его можно подавить и даже отменить, если только противопоставить его магической силе более могущественную магическую силу. Кафр, испытывающий слепую веру в силу колдуна своего племени, который может сделать его неуязвимым, без страха пойдет навстречу пулям и снарядам. Ему не откроет глаза даже самый жестокий урок. Единственный вывод, который он для себя из него сделает, состоит в том, что на этот раз магия белого человека снова одержала верх над магией черного колдуна. Но в тот день, когда последний нашел бы чары, обеспечивающие победу, ружья и пушки белых стали бы, в свою очередь, бессильны. «После определенной магической операции, — пишет Жюно, — каждый воин оказывался совершенно убежден в своей неуязвимости, в том, что пули по пути отклонятся, чтобы пролететь по обе стороны его тела, в том, что если даже они

коснутся его, то сплющатся и упадут на землю, не причинив ему вреда»<sup>43</sup>.

### III

Книги и письмо вызывают у первобытного человека не меньшее удивление, чем огнестрельное оружие, однако они ничуть не более озабочены тем, чтобы объяснить их себе. Они немедленно усматривают в них приспособления для гадания. «Мои книги интриговали их, — пишет Моффат по поводу некоторых бечуанов, — они спросили меня, не были ли книги моими *бола* (костями, используемыми для гадания)»<sup>44</sup>. То же сообщает и Ливингстон: «Им в голову приходит мысль о том, что наши книги — это приспособления для гадания»<sup>45</sup>. Вспомним ответ одного туземца из Трансвааля миссионеру, упрекавшему его в том, что он бросает кости: «Это наши книги; ты ежедневно читаешь свою Библию и веришь в нее, а мы читаем свою собственную»<sup>46</sup>.

Подобно костям, книга предсказывает будущее, открывает то, что скрыто, книга — наставник и советчик, короче — мистическая сила. «Единственная разница, считают баротсе, между их *лекуало* и нашим состоит в том, что наше — это неясная масса маленьких черных знаков на бумаге, в то время как их *лекуало*, безусловно, намного разумней, поскольку представляет собой предметы прочные»<sup>47</sup>. «Знание букв для всех туземцев, которые не овладели им, — это непостижимая тайна; в сфере их наблюдения нет ничего похожего, а мы не располагаем ничем, кроме классных досок, чтобы помочь им постичь знаки слов. Им кажется сверхъестественным, что в книге мы видим вещи, которые находятся далеко или происходили там. Никакое объяснение не дает им об этом представления, пока они не научатся читать»<sup>48</sup>. «Сехом однажды спросил меня, отправился ли уже господин Прайс в дорогу, чтобы возвратиться в миссию. Я ответил, что ничего об этом не знаю. Так что ж! заметил он, — спроси у своих книг, и они скажут тебе это». «Среди матабеле, когда я прибыл в эту страну, почти все, с кем я установил отношения, считали книги «священными предметами» или «предметами для гадания» в религии белого человека. Следовательно, «научиться книгам» означало как бы пройти настоящее посвящение в практику культа белых. Такой поступок имел в их понятии то значение, которым на самом деле обладает крещение. Им и в голову не приходило, что человек может научиться читать и в то же время желать остаться язычником»<sup>49</sup>.

Эта последняя особенность проливает яркий свет на то, что представляет собой для первобытного менталитета чтение. Это — магическая операция, предназначенная дать белому все то, что чернокожие просят у сновидений, видений и гадательных костей. Мы говорим: тот, кто принимает христианство, учится читать (для того, чтобы можно было участвовать в культовых действиях и познакомиться со священными книгами). Туземец, наоборот, говорит: тот, кто учится читать, обращается в христианство. На самом деле, оставляя кости ради книг, он больше не обращается к невидимым силам, к предкам, с которыми он советовался и которых он просил до сих пор. Однако он рассчитывает на то, что чтение принесет ему откровение того же самого свойства, но исходящее от более высоких сил, а потому более надежное и осуществляющее более эффективное покровительство. «Он учился читать, будучи убежден, что это чудесное знание является панацеей от всех несчастий, путем ко всем блаженствам; однако в один прекрасный момент, в результате несчастного случая, он усомнился в эффективности знания и выбросил азбуку в корзину»<sup>50</sup>. Итак, выучиться читать — означает для туземца сменить религию.

Как же могут напечатанные буквы для того, кто их читает, снять покров тайны со стольких вещей? Первобытный менталитет старается объяснить себе это не в большей степени, чем то, как ружье или пушка несут смерть на большое расстояние. Книги — это зеркало. «Когда кафры ксоза впервые увидели читающих европейцев, они назвали книгу *нади*, добавив *ot'heeta* («чтобы говорить»): «зеркало слов». С тех пор, чтобы назвать зеркало, они говорят: *nadi ok'hangeela*, то есть «зеркало, чтобы смотреть»<sup>51</sup>. Точно так же и в Конго: «Чтение мною книги их сильно занимало. Они считали книгу магическим инструментом, с помощью которого я мог заглядывать далеко в будущее, и они даже просили меня посмотреть в моей *талла-талла* (зеркале) и сказать им, выздоровеет ли больной ребенок»<sup>52</sup>.

Но, как правило, туземцы скорее скажут, что книга «говорит». «Однажды один из бечуанов спросил, что это за квадратные предметы лежат на столе? Ему ответили, что это книги и что они говорят о новом; он тут же поднес ухо к книге, но, не услышав ни звука, сказал: «Эта книга мне не говорит ничего». Он взял ее в руки, потряс, а потом положил, сказав: «Может быть, она спит?» В другой раз туземец принес мне пакет, посланный моей женой. Я вынул находившееся в пакете письмо и громко прочитал его вождю, который был со мной и знал, что такое письмо. Тогда принесший пакет посланец сказал мне с очень испуганным видом: «Я больше не стану носить писем! Если бы

это письмо заговорило со мной в пути, какого бы страха я натерпелся!» Другой гонец согласился взять с собой письмо только после того, как проткнул его копьем, чтобы оно не смогло говорить с ним во время пути»<sup>53</sup>.

«Недавно в одной деревне молодые люди рассказывали об Евангелии. Один из них, держа в руке Новый завет, сказал, что он лишь повторял то, о чем говорит Книга Господа; в это время Сешаши схватил книгу, поднес ее к уху и воскликнул: «Это ложь! Я внимательно слушаю, но книга ничего не говорит», — и тогда раздались взрывы смеха и насмешки»<sup>54</sup>.

Поскольку чтение — это простая магическая операция, которая заключается в том, чтобы слышать или видеть, то должно быть, ему можно не научиться, а овладеть им, причем не ценой последовательных, серьезных усилий, а немедленно, одним махом. «Они (бечуаны) сочли, что это, действительно, было бы прекрасно — уметь читать книги вместе со мной, и, предполагая, что существует некий «королевский способ» научиться, они совершенно простодушно сочли, что этим искусством можно овладеть одним махом, одним-единственным усилием разума или благодаря тайному колдовству, которым, по их мнению, я владел. Я прописал лекарство нескольким больным, и один из них, находившийся в тяжелом состоянии, после кровопускания из руки очень хорошо себя почувствовал. Так как лекари бечуанов обычно соединяют лечение лекарствами с лечением колдовством, то туземцы, совершенно естественно, подумали, что я мог владеть и таким колдовством, которое вложило бы в их головы умение читать»<sup>55</sup>. Так же обстояло дело и среди ашанти. «Опоку, кроме прочего, сказал нам: «Дайте же мне также вашего снадобья, чтобы я натер им свои глаза и мог читать то, что напечатано». Мы ответили, что он слишком стар, но мы научим его детей. Тогда он засмеялся и ушел»<sup>56</sup>.

Тем не менее, поскольку не существует снадобья, которое немедленно наделило бы их способностью читать, чернокожие решаются обучаться обычным способом, не особенно веря в него. «Эти простодушные люди вначале принялись за дело с огромной неохотой, уверяя, что смешно надеяться на то, что чернокожий когда-нибудь станет достаточно умелым, чтобы *заставить заговорить бумагу*. Однако наши настояния взяли верх, и было решено попытаться; несмотря на все предсказания, обозначились небольшие сдвиги, и с каждым новым занятием шансы на успех определенно увеличивались. Наконец оказалась решенной главная проблема: десять-двенадцать наших учеников в одно прекрасное утро обнаружили, что могут без нашей по-



мощи понять смысл нескольких фраз, на которых они до сих пор не пробовали своих сил. Это событие повсюду вызвало невероятный резонанс. Колдуны страны заявили, что мы, должно быть, изменили сердца их соплеменников путем всемогущего зелья»<sup>57</sup>.

Показательно это последнее обстоятельство. Для колдунов басуто научившиеся читать туземцы оказались обращенными, то есть оставили то, что можно назвать культом предков. Могущественные же колдуны, какими являются миссионеры, никогда не смогли бы добиться такого обращения, если бы не пользовались магическими средствами. «Представление о том, что внешние и материальные средства могут воздействовать на душу и изменять ее склонности, настолько глубоко у них укоренилось, что первые обращения в христианство, свидетелями которых они были, оказались все приписаны действию какого-то таинственного специфического средства, которое миссионеры якобы без их ведома давали часто посещавшим их людям»<sup>58</sup>.

В силу аналогичного поверья «Факи (кафрский вождь) и слышать ничего не хочет, когда ему начинают говорить о том, чтобы научить читать его детей. Ему неприятно сознавать, что на бумаге можно изобразить звук его имени, по-видимому, из-за суеверного страха, что мы можем заколдовать его таким образом»<sup>59</sup>. У бангала Верхнего Конго: «Сколько криков, споров по поводу расчетов! Сначала я записал имена нанятых. И они были очень удивлены, когда я их повторил несколько часов спустя. Впервые они хорошо поняли цели письменности, хотя я часто им говорил, что она — хранитель слов. Они, однако, продолжают приписывать ей необычайные свойства, такие, как моя моментальная связь на громадных расстояниях с Нсасси (капитаном Ханссеном) и с Була Матари (Стэнли), производство тканей и т.п.»<sup>60</sup>

Даже когда туземец, кажется, понял, что такое письменность, даже когда ему удастся научиться читать и писать, он не утрачивает полностью чувства, что в ней существует и действует мистическая сила. Доктор Пехуэль-Леше отметил это в Лоанго. «Почтение остается, а удивление, вызванное этим чудом, ослабевает, потому что некоторым удалось выучиться читать и писать... Создается комическое впечатление, когда видишь, как чернокожий с очень серьезным видом посыпает песком или пылью то, что он только что написал карандашом. Но в этом — не только забавная имитация того, что делает белый. Это имеет и более глубокое значение: земля укрепляет и освящает»<sup>61</sup>.

Что же касается истинной пользы чтения и письма, то ее оценивают лишь много времени спустя. «Когда вождь Мошеш желает напра-

вить свои распоряжения живущим вдалеке подданным, он призывает одного из своих быстрых гонцов и до мельчайших подробностей говорит ему все, о чем он хочет им сообщить. Последний замечательно хорошо хранит в памяти все слова своего господина и в точности их повторяет. Опыт показал, что такой способ общения им подходит больше, чем письмо, потому что в написанном длинная речь резюмируется в нескольких словах, в то время как для мосуто, чтобы хорошенько понять, что именно ему желают сказать, необходимо слышать, как это излагается долго и подробно»<sup>62</sup>.

Почти все приведенные выше наблюдения сделаны в обществах банту. Без сомнения, будет достаточно нескольких примеров, чтобы показать, что повсюду чтение и письмо для первобытного менталитета выглядят почти так же, как и в Африке. Так, в Западной Австралии «я, естественно, — пишет епископ Сальвадо, — должен сказать о том благоговении, которое дикари испытывают к исписанным бумагам и книгам, которые они называют говорящими бумагами. Они приписывают им магические свойства, способные открыть скрытое, и столь убеждены в этом, что, когда желают оправдаться в том, что им вменяют в вину, говорят: «Посмотрите в книгу или говорящую бумагу — тогда узнаете, кто прав»<sup>63</sup>.

В Северной Австралии «туземцы распространили сакральное отношение к собственным гонцам и на тех, которые носят письма белых. Письмо всегда носят в расщепленной палке и так, чтобы оно было без труда видно. Эта палка обладает силой неприкосновенного пропускного свидетельства. Они считают письмо как бы таинственным существом, которое обладает способностью видеть. Один туземец вытащил лист табака из тюка, который он нес на себе. Он страшно рассердился на письмо, которое, как он потом говорил, донесло белому человеку о том, что он совершил, хотя он, совершая воровство, и спрятал письмо в ствол дерева, чтобы помешать ему увидеть это»<sup>64</sup>.

На острове Пасхи «однажды, — рассказывает миссионер, — во время проведения занятия я заметил корабль. В надежде, что, может быть, он пристанет к берегу, я вошел в свою хижину, чтобы написать несколько строк. Мои ученики издали внимательно за мной наблюдали; они воображали, что я был наделен способностью говорить с теми, кто отсутствует, и что как раз этим я и занимаюсь. Как только я к ним вернулся, они спросили, что за разговор состоялся у меня с кораблем»<sup>65</sup>. Эти маленькие полинезийцы сами учились писать, но это не мешало им верить, что их учитель, белый, обладал способностью с помощью знаков, которые он чертил на бумаге, общаться на

расстоянии с людьми, которых он не видел, и слышать их ответы. На Раротонге туземцы при виде читающего миссионера говорят, что он и его бог сейчас друг с другом беседуют. «Они верят, что бумага, на которой что-нибудь написано, говорит, и они удивляются, когда не слышат ничего»<sup>66</sup>.

На Новой Каледонии, пишет пастор Линхардт, «мы часто упоминали, что выражение «воспринять евангелие» на каледонском языке звучит как «научиться писать»<sup>67</sup>. В школе Ньясы «когда мы велели подать себе несколько кокосовых орехов и расположились отдохнуть в тени дома, человек воскликнул: «Не подпускайте детей! У этих чужестранцев книги!» Бедняга принял нас за колдунов»<sup>68</sup>. На Борнео кайаны «попросили доктора Нивенгейса защитить их хижину, повесив несколько кусков газетной бумаги, которая всегда производила очень сильное впечатление на обитателей центральной части острова из-за этих столь таинственных букв... Представление даяков о том, что если люди могут читать, то потому, что напечатанные буквы им что-то нашептывают на ухо, объясняет их уважение ко всему тому, что напечатано или написано»<sup>69</sup>.

Чтобы не продолжать далее это перечисление, отметим, что и баннары Лаоса составили себе о письме точно такое же представление. «Как! — говорят они миссионеру. — Ты слышишь ее (книгу)! А ведь мы не улавливаем ни единого звука ее голоса!» Затем они спрашивают нас о будущем, убежденные в том, что нет ничего неизвестного для того, у кого есть знание *laboor* (бумаги)... Некоторые спрашивали об исходе какой-то войны, другие хотели узнать, долго ли еще осталось им жить. Мы смогли бы зарабатывать себе на жизнь, занимаясь гаданием. Сколько ни отвечали мы всем, что бумага не может дать знания такого рода вещей, мы слышали, как спрашивающие, уходя, переговаривались между собой: «Они отлично это знают, но не хотят об этом говорить»<sup>70</sup>.

## IV

Как огнестрельное оружие, так и письмо, книги, другие предметы, принесенные европейцами, изделия их промышленности, какими бы удивительными они ни были, находят, тем не менее, в первобытном менталитете заранее готовое объяснение. Белые — великие колдуны: что же удивительного, что они добиваются тех результатов, которых желают? Что же касается результатов, то они, по мнению туземцев, не зависят от того, что мы назвали бы их необходимыми и достаточны-

ми условиями, или уж во всяком случае они зависят от этих условий в весьма малой степени. Настоящей, действенной их причиной всегда является магическая сила белых. Даже когда туземцы совершенно не понимают того, о чем идет речь, оно все равно интерпретируется ими в этом же духе.

Так, «эскимосы ангагсалик приписывали нашим антропологическим измерениям сверхъестественную силу, хотя я ничего не сделал, чтобы дать основание для такого представления. Теми, кто особенно держался этого суеверия, оказывались старики или люди, страдавшие от какой-либо болезни. Один человек, когда я закончил его обмерять, воскликнул: «Ну вот, будем надеяться, что теперь руке станет легче!» У него уже очень давно не сгибалась рука, и он испытывал боли в суставах»<sup>71</sup>.

Такое же объяснение, но с еще большим основанием, дают, когда речь идет о результатах, которых туземцы сами желали бы добиться. «Козы при миссии чувствовали себя прекрасно, и господина Буханана осаждали просьбами: окрестные вожди решительно желали получить от него «лекарство», которое заставляет коз плодиться»<sup>72</sup>. Неподалеку отсюда, в другом районе Экваториальной Африки «у меня неоднократно просили средства для придания пыла собакам. Легко заметить, что европейские собаки были сильнее и лучше лаяли, чем эти жалкие собаки, бродящие в туземных деревнях». Туземцы не замечают, что европейских собак лучше кормят; по крайней мере, если они, возможно, и видят это, то все равно не помышляют о том, чтобы соединить этот факт как причину с бодростью собак как следствием; они заранее убеждены, что хорошее состояние собак объясняется действием лекарства, которое есть у белых. «В Тезо, — продолжает тот же миссионер, — верили также, что у нас есть лекарство делать детей белыми. Это проявилось однажды, когда жена одного вождя выразила сильное удивление, увидев, что у нашего маленького мальчика уже в таком раннем возрасте была белая кожа (ему было шесть месяцев). Она всегда думала, что европейцы рождаются чернокожими, как и все дети, которых она видела, а белыми становятся позже, благодаря постоянному употреблению сильнодействующего лекарства»<sup>73</sup>.

И это — не какая-то индивидуальная странность. В Того «когда рождается европейский ребенок, то для многих людей непостижимо, что он — не африканец, поскольку он ведь родился в данной местности. Априори признают, что влияние страны более сильное, чем влияние наследственности»<sup>74</sup>. У басуто «я привел в столицу первого рож-

денного в этой стране белого малыша... Матери поспешили принести своих собственных грудных малышек, чтобы сравнить их с нашим и спросить у нас, каким способом мы поддерживаем отличное здоровье, которое он явно демонстрировал»<sup>75</sup>. Способ — это значит «лекарство»; без всякого сомнения, речь идет о чарах или магическом средстве.

Обычно в обществах очень низкого уровня развития в силу того, что белые сами по себе не похожи на других людей, туземцы не очень хорошо знают, что и думать об их детях. Для них неожиданно то, что, оказывается, у белых вообще бывают дети. На острове Ниас «они так до тех пор и считали, что дети белого господина, *туана*, не могут умереть... У них было также представление, что дети *туана* должны избежать смерти, по крайней мере уже по той причине, что у него было столько «лекарств»<sup>76</sup>. В германской Новой Гвинее «ничего из того, что туземцу удалось до сих пор узнать благодаря контактам с европейцами, не вызывало у него такого удивления, как маленькие белые дети. Причина этого, возможно, кроется в том, что долгое время папуас считал, будто белые чужеземцы — это не настоящие люди, а что-то вроде духов, которые, не будучи рождены, упали с неба там, позади горизонта или вышли из земли»<sup>77</sup>.

В представлении бангала Верхнего Конго белые выходят из воды и оттуда же приносят свои изделия. «Туземцы утверждают, будто я вытаскиваю каури, жемчужины и *митак* из груди земли. Другие говорят, что эти прекрасные товары прибывают из глубины вод. Для них белый — это водяной человек, а сам я сплю под рекой. Однако все сходятся в том, что признают мое родство с Ибанзой, богом или дьяволом, о котором они часто говорят. Чем больше я отрицаю эту сверхъестественную родственную связь, тем сильнее они в нее верят»<sup>78</sup>. В этом легко узнать следы чрезвычайно распространенного во всей бантуязычной Африке и даже за ее пределами поверья: европейцы приходят из глубины вод. «Когда у Гики (кафрского вождя) спросили, почему его люди устроили избиение белых... он ответил, что им нечего делать в его стране и что они должны были бы остаться в своей, то есть в море. Кафры думали, что белые вышли из глубин моря, потому что сначала они видели верхушку большой мачты, а потом постепенно остальное, что и привело их к мысли, будто белые — это обитатели вод»<sup>79</sup>.

«Он (вождь баротсе) часто спрашивал меня, как это, идя с севера, мы появились с юга и каким образом мы путешествуем. Ткани для них — это постоянный предмет удивления: они не допускают, что

ткани — это изделие человеческих рук. Нет, говорят они, ткани прибывают из водных глубин, и люди, которые путешествуют на кораблях, отправляются туда искать их. Все, что представляется им необычным, сделано людьми воды. Я полагаю, что они считают, будто в глубине вод обитает кто-то вроде колдунов или божеств»<sup>80</sup>. «Кажется, — сообщает, со своей стороны, Жюно, — раньше тонга полагали, что все белые, а не только одни португальцы, жили в воде»<sup>81</sup>.

На Нижнем Конго это поверье встречается, по-видимому, в своем наиболее развитом виде. «Живущие ближе к побережью люди думают, что белые покупают мертвых и что в морских глубинах на белых работают духи: они находятся там, чтобы ткать ткани и изготавливать вещи, которые белые продают за туземные продукты»<sup>82</sup>. Матико с несколькими другими людьми сопровождал одного миссионера в Банану. Прибыв туда, они с опаской принялись искать своих покойных родственников, полагая, что найдут некоторых из них среди местного населения. По возвращении в Сан-Сальвадор люди начали справляться у них по поводу их умерших родных и были разочарованы, узнав, что в Банане никого из них не увидели. И это происходит в Сан-Сальвадоре, спустя четыре сотни лет после того, как сюда прибыли первые белые! Туземцы также полагают, что мясные консервы сделаны из человеческого мяса. Они всегда слышали, что белые покупают духов людей, и вот теперь, когда они увидели банки с консервами, для них больше не было тайны: они знают теперь, что делают белые с этими духами. Жилище белых, без всякого сомнения, находится на морском дне, потому что с берега видно, как суда вдали медленно выплывают на поверхность: вначале мачты, а затем — корпус»<sup>83</sup>.

Легко представить себе, что такие предметы, как компас, зрительная труба, бинокль, зеркала и т.п., могли вызвать изумление и ужас первобытных людей, когда они увидели их в первый раз. Они неизменно сразу же, не вдаваясь в долгие размышления, решали, что белые — это очень могущественные колдуны. Такую же интерпретацию получают самые обычные предметы. «Мыло, — говорит Макдоналд, — для туземцев — великое новшество. Их очень забавляет особое ощущение, которое дает прикосновение к намыленной ткани. Они думают, что мыло — это «лекарство» для тканей, и полагаются прежде всего на его магическую силу, а не на то, что им следует тереть ткань»<sup>84</sup>.

Как известно, лекарства туземных лекарей и в еще большей степени — лекарства белых действуют не благодаря их естественным свойствам, но в силу мистического влияния. В представлении туземцев,

обращения в христианство, которых добились миссионеры, объясняются действием такого же характера. «Многие из них, — пишет Моффат, — встревоженные теми успехами, которые одерживало, как они выражаются, «лекарство слова Господня», громко плакали по поводу устанавливающегося нового порядка вещей, а некоторые из них оказывались такими решительными противниками новой доктрины, что переселялись, чтобы обосноваться на расстоянии, за пределами воздействия христианской атмосферы... Были и такие, которые с беспокойством спрашивали себя, не получила ли вода реки, которая протекала перед нашими домами, какой-нибудь настойки, которая бы изменила и их самих, когда они ее напьются»<sup>85</sup>.

Следующий факт хорошо показывает, как представляют себе туземцы магические действия, которые способны вызвать их обращение в христианство. «В 1856 году один молодой человек был обучен с целью крещения... Его семья была страшно встревожена этим и сочла, что потеряет его. Под тем предлогом, что его отец заболел и желал его видеть, его завлекли подальше от миссии, в его родную местность и сначала попытались всеми мыслимыми увещеваниями и просьбами вернуть его в язычество. Поскольку его отсутствие затягивалось, обитатели миссии пришли за ним. Им ответили, что он умер и его похоронили. На самом деле его связали и спрятали. Потом его заставили принять снадобье, чтобы излечить от мерзкой «болезни веры», выстирали его одежду и рубаху, чтобы изгнать из них все, что могло бы быть вместилищем отравы этой веры»<sup>86</sup>.

В Восточной Африке «балуба... тут же называют словом колдовство все предметы (*Zaubermittel*), которые они никогда не видели и от которых они ждут несчастья. В их глазах я, со всем тем, что у меня было, выглядел как самый грозный колдун, и мое присутствие не могло означать для страны ничего хорошего. Когда я вынимал свои часы или компас, воцарялась общая тревога»<sup>87</sup>. Действительно, эти неизвестные предметы должны были обладать в высшей степени зловредными свойствами, а люди не смогли бы достаточно быстро спрятаться в укрытие. Фотографический аппарат, в частности, почти всюду казался особенно опасным.

«Невежественные туземцы, — пишет Жюно, — испытывают инстинктивное отвращение, когда их хотят сфотографировать. Они говорят: «Эти белые хотят украсть нас и унести далеко, в страны, которых мы не знаем, и мы останемся существами, лишенными части самих себя». Когда им показываешь волшебный фонарь, слышно, как они жалеют людей на изображении и добавляют: «Вот что они с нами

делают, когда у них оказываются наши фотографии!» До того как разразилась война 1894 года, я отправился продемонстрировать волшебный фонарь в отдаленные деревушки язычников. Меня обвинили в том, что я стал причиной этого несчастья, воскресив давно умерших людей»<sup>88</sup>.

Даже когда туземцы находятся в длительном контакте с европейцами, достаточно небольшого изменения в том, что они привыкли видеть, чтобы вызвать среди них сильную тревогу. Например, в Амбризе появляется четырехмачтовый корабль. «Никогда еще не видели ничего похожего: судно с четырьмя стволами! И, не теряя времени на то, чтобы узнать в чем дело, все чернокожие убежали из Амбриза. Та же сцена, когда это судно, возвращаясь из Лоанды, появилось вновь. Лишь после многих рейсов туземцы перестали испытывать перед ним страх. Они объясняют свой страх только тем, что они прежде никогда такого не видели, следовательно, это должно означать: белые собираются сделать такое, чего они, чернокожие, понять не могут»<sup>89</sup>.

Наблюдения этого рода бесчисленны. Я приведу лишь некоторые, сделанные в низших обществах южной части Тихого океана; они хорошо показывают, как чувство страха при контакте с неизвестным предметом преобладает настолько, что поначалу исключает всякое иное. Например, у нарриньери «я хорошо помню, как туземные женщины впервые услышали звон наших часов. Они удивленно прислушались, а потом быстро и тихо спросили: «Что они говорят?» — и, не дожидаясь ответа, охваченные страхом, бросились прочь из дома»<sup>90</sup>.

До появления европейцев австралийцы никогда не видели кипящей воды. «Когда Пэмфлит прибыл к ним, они также не имели понятия о том, что вода может стать очень горячей, как и о том, что ее можно увидеть твердой. Когда он нагрел ее в жестяном сосуде, который он спас при кораблекрушении, все племя собралось вокруг потерпевших крушение и смотрело на сосуд вплоть до того момента, когда вода закипела: они тут же бросились бежать сломя голову, издавая крики и вопли. Уговорить их вернуться было невозможно. Лишь когда они увидели, что он вылил воду и почистил сосуд, тогда только они отважились медленно возвратиться и тщательно засыпали песком то место, куда была вылита вода. В течение всего пребывания среди них наших соотечественников они так и не смогли привыкнуть к этому бурлению воды»<sup>91</sup>.

Первое знакомство с железом, которого первобытные люди позже стали так жаждать, очень похоже на то, как произошло знакомство с кипящей водой. «Я записывал слова, — говорит Макгилври, — от



одного весьма смышленного туземца, внимание которого я удерживал тем, что время от времени делал ему небольшие подарки, когда мне случилось показать пальцем на лежащий в лодке какой-то похожий на черпак предмет из бамбука, чтобы спросить его название. К моему большому удивлению, этот человек, взяв его, показал мне, что на самом деле этот черпак служил ножом. Чтобы не остаться у него в долгу, я взял обычный нож и с силой принялся строгать, дабы показать ему превосходство наших ножей над его. Он тут же начал проявлять признаки ужаса, взволнованно заговорил со своими спутниками, обратил их внимание на меня, подражая движениям, которые делал я, строгая дерево; после этого его лодка ушла от нашего судна. Он отказался принять нож — как я позже узнал, туземцы поступали так по отношению к предлагаемым им железным орудиям — и все мои усилия вернуть его остались безуспешными»<sup>92</sup>.

В Уалане на Каролинских островах перочинный нож является для туземцев, хотя уже и привыкших к белым, объектом безграничного почитания. Многие хотят его испробовать в деле. «Я не захотел показаться нелюбезным, хотя следовало опасаться, что они не смогут сами пользоваться им надлежащим образом. Действительно, один из них порезал себе палец. Рана была незначительной; тем не менее вся компания выказала крайний ужас. Раненый впал в такое глубокое уныние, что остался сидеть, неподвижный, с закрытыми глазами, словно человек, ожидающий немедленной смерти»<sup>93</sup>. Фон Китлицу стоило большого труда успокоить его, показав шрамы от своих собственных порезов. Этот случай достаточно ясно показывает, что туземцы смотрят на перочинный нож совсем иными глазами, чем европейцы. Для них этот столь острый кусок железа оказывается наделенным необычайной оккультной силой, и вследствие этого малейшая нанесенная им ранка рискует оказаться смертельной.

Похожим образом, «то, чем более всего восхищались туземцы, представляло собой небольшой ящик; в нем находились, как об этом сообщили туземцы из Порта Морсби, предметы, которые показывали дороги, указывали ветер, высоты и время. Я открыл ящик и, показывая им барометр, термометр, компас, попытался объяснить им, как ими пользуются. «Закрой, скорее закрой! Убери все это поскорей! Иначе все мы заболеем!»<sup>94</sup>

Короче говоря, любая форма деятельности белых, которая оказывается в сфере внимания туземцев, немедленно, без колебания и размышления неизменно интерпретируется ими похожим образом, если они к ней еще не слишком привыкли. Врач, который их лечит, иссле-

дователь или торговец, который проходит через их страну, миссионер, который в ней обосновывается и объясняет им Евангелие, — если все они преуспевают в своей деятельности, то этим они всегда обязаны только своей магической силе, орудием которой являются «лекарства». Точно так же сила этих «лекарств» оценивается в зависимости от самого этого успеха, но, в свою очередь, престиж белых зависит от этой силы.

Следовательно, неточно, видимо, говорить, как это часто делали, что первобытные люди боятся и уважают только силу. Напротив, то, что европейцы называют словом «сила», им даже неизвестно, и, следовательно, они выглядят равнодушными к ней. Если они и уступают грубой силе, то уступают, не понимая этого. Страх и почтение внушает им мистическая сила, то есть невидимые влияния, содействие которых белые люди умеют себе обеспечивать. Только эти невидимые влияния делают эффективными и неотразимыми их орудия и их оружие.

## ГЛАВА XII

### НЕПРИНЯТИЕ НОВОГО В НИЗШИХ ОБЩЕСТВАХ

Теперь, после того как мы попытались подвергнуть анализу первобытный менталитет, по крайней мере, главные особенности его структуры и функционирования, было бы весьма интересным исследовать, как и по каким законам этот менталитет эволюционирует. К сожалению, для выполнения такого рода работы у нас нет необходимой основы. Низшие общества, за редким исключением, не имеют истории, их мифы, которые, впрочем, столь поучительны, все-таки не заменяют ее. То немногое, что нам достоверно известно об их институтах и языках, позволяет строить только произвольные гипотезы.

Тем не менее уже сейчас мы можем сформулировать общее замечание, которое основано на свидетельствах многочисленных наблюдателей. Первобытные общества, как правило, проявляют враждебность ко всему, что приходит извне, по крайней мере, в тех случаях, когда речь не идет о соседних и похожих на них самих племенах той же крови, тех же нравов и тех же институтов, с которыми они поддерживают добрые отношения. У настоящего же чужеземца они не заимствуют и не принимают ничего. Необходимо, чтобы изменения, даже если они определенно имеют прогрессивный характер, были навязаны им. Если же у них есть свобода решать, принять их либо отвергнуть, то их выбор не вызывает сомнений. Эти общества образуют как бы замкнутые системы, и все то, что проникает в них, рискует вызвать процесс распада. Они представляют собой как бы организмы, способные жить очень долго, пока внешняя среда изменяется незначительно, но если в них вторгаются новые элементы, они скоро вырождаются и умирают.

Известно, что с психологической точки зрения контакт с белыми людьми оказался роковым для туземных обществ почти во всех районах земли: в Северной и Южной Америке, в Полинезии, Меланезии

и т.д. Большинство из них, сильно поредев из-за болезней, которые принесли с собой новоприбывшие, исчезли, а многие из оставшихся вот-вот угаснут. Совершенно такие же явления происходят и в социальном плане: институты первобытных народов, как и их языки, быстро распадаются, как только они оказываются в сфере присутствия и деятельности белых.

То, что первобытные общества оказываются неспособны противостоять этому удару, можно было бы предвидеть, зная их устройство, делающее их столь отличными от тех обществ, в которых живем мы, и столь уязвимыми. Предки, далекие и близкие, самые разные невидимые силы и духи, существа, населяющие воздух, воду и почву, сама земля до скал и складок местности, все то, что находится в пределах территории, занимаемой социальной группой, «принадлежит» ей, как известно, в мистическом значении этого слова. В свою очередь, и сама социальная группа связана сложной сетью сопричастий с самой территорией и невидимыми силами, которые пребывают на ней и заставляют чувствовать свою деятельность.

Поэтому те отношения между человеческими обществами, которые кажутся нам самыми естественными и безобидными, рискуют подвергнуть низшее общество неясным, а потому еще более грозным опасностям. Самый поверхностный контакт с неизвестными, простой факт принятия от них пищи или орудий могут привести к катастрофам. Кто знает, каким образом это способно затронуть ту или иную силу и что в результате этого произойдет? Отсюда те проявления страха и недоверия первобытных людей, которые белые часто будут интерпретировать как враждебность, после чего произойдут кровопролитие, репрессалии и иногда — уничтожение группы. Если же, напротив, отношения складываются, если потом между белыми и туземцами завязывается торговля и особенно если в результате более или менее добровольного «найма» многие из туземцев станут жить и работать у белых, то все равно последствия чаще всего оказываются не менее плачевными. В очень короткий срок туземец, подвергшийся новым влияниям, приходит в результате к тому, что начинает презирать и забывать свои традиции. Постепенно исчезает его собственная мораль. Он начинает говорить на каком-нибудь сабире или пиджин-инглиш. Ослабляется социальное сознание группы, а вместе с ним — и ее воля к жизни.

Тем не менее, пока она сохраняется, пока социальная группа ощущает себя живой силой и не устает бороться, она как бы инстинктивно отвергает те новые элементы, которые приносит ей чужеземец. Имен-

но таким образом, как мы это сейчас увидим, следует понимать то, что обычно называют мизонеизмом примитивных обществ. Предоставленные сами себе, они проявляют консервативные склонности, однако нельзя считать несомненным, что эти общества более, чем другие, враждебны определенным инновациям. Их институты, хотя и медленно, но изменяются, и, по-видимому, они принимают изменения тогда, когда они предлагаются той властью, той силой, которую они почитают, и в такой форме, которая не вызывает у них никакого беспокойства. Спенсер и Гиллен указывают на это совершенно определенно, когда пишут об арунта<sup>1</sup>. В любом ином случае возникает и сохраняется стойкое и непреодолимое недоверие.

## I

Прежде всего, почти никогда первобытные люди не принимают сразу незнакому или даже знакомую, но предложенную чужим, пищу. Этот факт отмечали неоднократно. Например, в английской Новой Гвинее, где администрация часто имеет дело с туземцами, еще ни разу не выдавшими европейцев, «многие племена туземцев, которых мы встретили во время похода, проявляли к нам полное доверие после того, как нам удавалось установить с ними дружественные отношения, часто приходили в наш лагерь, подсаживались по вечерам к нашему огню, а днем приводили своих жен и детей, чтобы поглядеть на «бледнолицых»; однако все без исключения отказались даже попробовать ту пищу, которую мы им предлагали, хотя и соглашались взять ее. Они заворачивали ее в листья, без сомнения, в качестве достопримечательности»<sup>2</sup>.

«Туземцы Араби Ривер, — пишет другой управляющий, — теперь наши друзья. Директор торгового склада сделал им подарки; он дал им и продукты питания, но они не захотели притронуться к ним»<sup>3</sup>. Для того чтобы проявилось это неприятие, достаточно даже, чтобы пища оказалась приготовленной непривычным способом. «Туземцы племени манагуласи не знают глиняных горшков, всю свою пищу готовят на камнях и отказываются есть пищу, приготовленную другим способом. Я видел двух туземцев из соседнего дистрикта, которые почти умирали с голоду, потому что у них не было камней, необходимых, чтобы приготовить пищу»<sup>4</sup>.

В легендах, собранных Ландтманом у папуасов киваи на Новой Гвинее, в разных формах выражен страх, который внушает туземцам незнакомая им пища. «Сепюз положил зрелый банан рядом с Сидо.

Последний, съев его, упал «замертво» (то есть в обморок), будучи непривычен к такого рода еде»<sup>5</sup>. «Биджа оказался первым, взявшим рыбу: до этого времени люди из Маваты довольствовались сбором раковин. Они называли рыб *эбихаре* (таинственные существа) и стонились их. Биджа, которого во сне научил дух, ловит ската, готовит его и, к великому ужасу своих братьев, съедает. Вопреки их ожиданию, на следующий день они увидели, что Биджа чувствует себя ничуть не хуже оттого, что съел эбихаре... С этого дня люди оставили свою работу на огородах и занялись рыбной ловлей»<sup>6</sup>.

В другом месте мифический персонаж впервые видит кокосовый орех. «Он очистил один, вскрыл и в виде опыта дал кусок ядра собаке, которой не очень дорожил: она была не из лучших. Однако сразу же все остальные собаки набросились на получившую кусок ореха, вырвали его и съели. Они облизывали пасти и лаем дали понять, что просят еще. Человек подождал некоторое время и, поскольку ничего не произошло, сказал себе: «О! это можно есть!» — и сам попробовал, и т.д.»<sup>7</sup> Он полагал, что собаки станут жертвами своей неосторожности.

Такая подозрительность и осторожность объясняются многими причинами, но главным образом следующими двумя. Все, что незнакомо, вызывает подозрение: кто знает, какая вредоносная сила, возможно, скрывается в пище, которая внешне выглядит безвредной? При виде неведомого ему плода в незнакомой стране белый человек воздержится есть до тех пор, пока не узнает, что этот плод неядовит. Точно так же новая еда заставит туземца опасаться, как бы она не оказалась переносчиком смертельного колдовства, и ничто не сможет убедить его попробовать ее. Во-вторых, «есть» означает для него не только удовлетворять элементарную потребность: это акт, значение и мистические последствия которого могут иметь первостепенную значимость. Субстанция пищи входит в саму субстанцию потребляющего ее человека: партиципация оказывается столь тесной, что обе субстанции составляют отныне единое целое. То, что первобытный человек съедает, становится частью его Я. В очень многих низших обществах каждый человек, как известно, заботливо собирает малейшие остатки своей еды и уносит их, чтобы бросить в воду, сжечь или уничтожить каким-либо иным образом: если эти остатки попадут в руки врага, то он с этого момента станет распоряжаться жизнью неосторожного человека. Следовательно, с еще большим основанием остерегаются вводить в себя и соединяться с неизвестной субстанцией, которая может оказаться смертельной. Итак, употреблять станут

только ту пищу, безопасность которой гарантирует прежний опыт и благотворное воздействие которой объясняется мистическими отношениями, установившимися между социальной группой и определенными видами растений и животных. Часто особые церемонии, проводимые в определенное время года посредством разыгрываемых драматических действий, выражают, обновляют и укрепляют эти отношения, от которых зависит сама жизнь социальной группы.

Спенсер описывает одно поверье, которое хорошо показывает, какими могут быть, по представлениям туземцев, последствия введения в рацион новой пищи. «Наличие во многих племенах Северной Австралии метисов их матери повсеместно объясняли поначалу следующим образом: «Я ела слишком много муки белого человека». В их представлении основным различием в их жизни до того, как они вступили в контакт с белыми, и после этого были не половые сношения, которые они с ними имели, а то, что они ели белую муку, которая, естественно, повлияла на цвет их потомства»<sup>8</sup>. Чернокожие не замедлили обнаружить недостаточность этого объяснения, однако поначалу они его приняли так же, как и их женщины, и оно было первым, которое пришло им в голову.

Точно так же, если кухня белых вызывает в туземцах непреодолимую неприязнь, то опять же по причине вредоносных влияний, которые могут выделяться из их кухонной посуды. В глазах маорийцев Новой Зеландии, худшее загрязнение — то, которое происходит от кухонных принадлежностей. Среди тарахумаров Мексики «некоторые из них, после того как поели из моих тарелок и мисок, отправились к реке тщательно прополоскать рот и вымыть руки, чтобы освободиться от всякого злого начала, которое, возможно, бродит в посуде белого человека»<sup>9</sup>.

По тем же причинам аналогичные подозрения распространяются на все предметы, в которых можно опасаться наличия вредоносного влияния такого же рода, поскольку их происхождение доверия не вызывает. Так, известно, что островитяне Новых Гебрид отказываются принимать предметы, привезенные кем-нибудь из своих, которые жили у белых; они подвергают их исследованию или, лучше сказать, карантину. В Южной Африке бечуаны после того, как поближе сошлись с миссионерами, признались им, что их подарки, которые они отправили королю страны, когда прибыли в нее впервые, не были переданы ему, потому что люди боялись, как бы с королем не случилось какого-нибудь несчастья. Факты такого рода бесчисленны. Не останавливаясь на них дольше, я лишь отмечу, что они, по-видимому,

плохо определяются словом «мизонеизм». Неизвестная пища и неизвестные предметы отвергаются не только потому и не собственно потому, что они новые, но также — и прежде всего — потому, что они являются возможными переносчиками пагубных влияний.

## II

Идет ли речь о том, чтобы отойти от традиционного обычая, или о том, чтобы решительно принять доселе неизвестный способ действия — в любом случае сопротивление оказывается столь же сильным, сколь и упорным. Наблюдатели, и особенно миссионеры, хорошо видели причину этого. «Туземец Новой Гвинеи, — говорит Ньютон, — стойкий консерватор; он делает то, что делал его отец, дед и предок. То, что было достаточно хорошо для них, достаточно хорошо и для него, как об этом сказал человек из Вадау, изготавливавший лодку и с презрением отвергший совет сделать в центре ее широкую и удобную платформу, как это делают люди Боианай, вместо двух жалких маленьких сидений по ее концам, которые устраивают люди Вадау. «Нет, это не наш обычай», — ответил он. Возможно также, что люди из Боианай усмотрели бы в этом покушение на их право изобретения»<sup>10</sup>.

Этот же миссионер рассказывает, что туземцы во время одного большого праздника приносили в жертву свиней самым медленным и жестоким способом и что им велели отныне убивать жертвы быстрее и гуманнее. Наступил праздник, и утром начали колоть свиней. К концу несколько стариков почувствовали беспокойство в связи со столь опасным нарушением обычая. К миссионерам пришла делегация и сказала, что совершенно необходимо, чтобы по крайней мере одна свинья была убита древним способом туземцев для того, чтобы визг животного услышали манговые деревья: в противном случае они перестанут давать плоды»<sup>11</sup>.

В германской Новой Гвинее «чернокожие оставляют великолепный панцирь черепахи сгорать со всем остальным. Таков обычай, они от него не отходят. Мы часто обращали их внимание на то, что этот панцирь очень ценен, что они за него могли бы получить много денег и т.п. И до сих пор это был глас вопиющего в пустыне. Чтобы нас утешить, они постоянно обещали «в следующий раз» сменить способ, однако в следующий раз делали совершенно так же, как и прежде. Они не осмеливаются оставить старые обычаи... или им не хватает энергии»<sup>12</sup>.



На Новой Померании «когда лодка движется, то балансир располагается слева. Если волны набегают с этой же стороны, он хорошо служит, чтобы их разбить. Поскольку у этих лодок передняя и задняя части одинаковы, то можно было бы подумать, что, когда волны подходят справа, туземцы плывут так, чтобы балансир тоже находился справа. Ничего подобного. Канак испытывает такой страх ко всякому новшеству, что он упорно движется с балансиром в левой стороне, даже когда волны накатываются справа и наполняют водой его суденышко. Когда я спорил с ними по этому поводу, туземцы всегда со мной соглашались, что изменение этого обычая принесло бы только выгоду. Я же спрашивал себя: из-за упрямства ли они держались за старый обычай или же это отсутствие силы решиться, поскольку, понимая лучшее, они были неспособны принять его»<sup>13</sup>.

Короче, как говорят об этом миссионеры из Ниаса, «туземцы не знают и не желают ничего другого, кроме того, что у них уже есть, и они полностью удовлетворены этим. Они не хотят ничего лучшего»<sup>14</sup>. Таков факт, и причины этого, почти одинаковые повсюду, обнаруживаются без труда. Отходя от традиционных способов поведения или изменяя их, воспринимая новые приемы, туземцы ради преимуществ, пусть даже несомненных, но в любом случае не необходимых, подверглись бы бесчисленным опасностям и в особенности — гневу со стороны предков, этих столь могущественных членов социальной группы. Этот страх открыто выражают туземцы острова Кивай на Новой Гвинее. «Мои друзья только что описали мне некоторые церемонии, которые они совершают, чтобы способствовать урожаю, и они были серьезно обеспокоены: благоразумно ли принимать новую религию? Они полностью отдавали себе отчет в том, что она потребует от них оставить эти обряды. Но тогда, если они не станут больше делать того, что делали их отцы, то как же будут расти иньям и саго? Это прекрасно для Тамате (белого миссионера): все, что он ест, он находит в ящиках, которые ему присылают с Thursday Island. Но как же мы?»<sup>15</sup>

В Южной Африке некий европеец пытался сделать бушменов оседлыми. «Он старался убедить их купить коз на страусовые перья или на шкуры животных, которых они убивают на охоте. Это предложение рассмешило их до слез. Они спросили его, разводили ли когда-нибудь их предки домашних животных, и дали понять, что они решительно настроены не разводить их, но будут все-таки есть их мясо, как это всегда делали их предки»<sup>16</sup>. Аналогичный совет немецкого миссионера был принят точно таким же образом. «Я призывал их остаться

здесь, расчистить под огороды землю, посадить зерновые; я вызвался дать им семена. Они, однако, расхохотались и ответили, что если они сделали бы это, они бы умерли»<sup>17</sup>.

Не менее силен консервативный дух и у банту, общества которых имеют уже довольно сложную организацию. К примеру, оказались бесполезными попытки отучить кафров от ужасающих мер, предпринимаемых ими против колдунов. Таков обычай. Против этого магического слова оказываются бессильными любые аргументы. «Что сказали бы наши предки, если бы мы порвали с нашими обычаями? Их гнев, чтобы покарать нас, сделал бы бесплодными наших женщин и поля, а белый человек окончательно бы «съел» нашу землю»<sup>18</sup>. «Раньше, — говорит преподобный Филип, — у бечуанов не было принято нарушать обычаи предков. Когда на них оказывали давление, с тем чтобы они сажали зерновые или что-нибудь другое, они всегда отвечали, что их предки были мудрее их, и довольствовались все-таки тем, что поступали, как предки. Они рассматривали любое новшество как оскорбление памяти своих предков»<sup>19</sup>.

Первые французские миссионеры в этом районе оставили точно такое же свидетельство: «Согласно представлениям этих природных людей, — говорит Казалис, — невозможно было более непосредственным образом вызвать гнев обожествленных поколений, чем выйти за рамки предписаний и примеров, которые они оставили после себя»<sup>20</sup>. «Попросите-ка басуто объяснить эти обычаи — они окажутся не в состоянии ответить. Они не размышляют. У них нет ни доктрин, ни теорий. Единственное, что имеет для них значение, это совершение определенных традиционных действий, оберегаемый контакт с прошлым и с умершими»<sup>21</sup>.

Итак, высшим правилом является делать то, что делали предки, и делать только то, что делали они. Самые ранние наблюдатели приводили множество свидетельствующих об этом фактов. «Мачапи, — пишет Кэмпбелл, — очень любят полакомиться картофелем, но никак нельзя было добиться, чтобы они его сажали, потому что он не похож ни на что из того, что передали им предки»<sup>22</sup>. Современник Кэмпбелла пишет об этом же племени: «Их садоводство не включает в себя табак, и это весьма удивительное обстоятельство, если вспомнить, до какой степени они испытывают страсть к курению и что живущие далее за ними народы, такие, как готтентоты в Клааруотере, с успехом выращивают это растение: следовательно, они видели его, и оно им весьма хорошо знакомо. Но в этом и состоит новое доказательство силы обычая и той медлительности, с которой нецивилизованные

люди воспринимают прогресс, когда он противоречит их традиционным привычкам или предрассудкам, поскольку, когда их спросили, почему они сами не выращивают табак вместо того, чтобы кланчить его у каждого проходящего через их страну иностранца, они ответили, что причины этого не знают, однако это, должно быть, потому, что у них никогда не было обычая это делать. Они, однако, признали, что выращивание этого и многих других полезных растений, на которые я им указал, было бы желательным, и это признание говорит о том, что они не были настроены решительно против того, чтобы попробовать»<sup>23</sup>. Может быть, это и так, однако последний пункт остается сомнительным. Одобрение туземцев, как представляется, прежде всего означает, что они стараются не возражать белому человеку. Он не может судить заранее ни о чем из того, что они сделают на самом деле.

«Покойные вожди, — пишет Жюно, — это боги народа. То, что они сделали, — это то, что должно быть сделано снова; то, как они жили, является высшей нормой; традиции, завещанные предками своим потомкам, составляют главную часть религии и морали этих народов. Обычай, передаваемый с доисторических времен, — это закон. Никто и не помышляет избавиться от него. Сделать иначе, чем другие, — это *пса йила*, то есть запрещено. Это было бы посягательством на божественный авторитет предков, святотатством. Этот принцип сохраняется в тем большей степени, чем более данное племя свободно от чуждых ему элементов и менее подвержено внешним влияниям»<sup>24</sup>.

Этот характер ненарушимости распространяется на все обычаи: например, на разделение труда между полами, которое, впрочем, иногда бывает основано главным образом на соображениях мистического порядка»<sup>25</sup>. У бечуанов Моффат однажды увидел жену некоего важного лица, которая с помощью нескольких других женщин соорудила хижину и, держась за ветку дерева, собиралась вскарабкаться на крышу. Он заметил, что женщины вполне могли бы передать своим мужьям эту часть работы. Общий взрыв хохота. «Подошли Махуто, королева, и несколько мужчин и спросили, что привело всех в такое веселье. Женщины повторили странное и, на их взгляд, комичное предложение, которое я сделал, и это вызвало новый взрыв смеха. Махуто, женщина умная и рассудительная, сказала, что моя мысль хороша, хотя и не применима, и что она часто думает о том, что наши обычаи лучше их собственных»<sup>26</sup>. Рассуждение вежливое и, может быть, искреннее, однако эта королева никогда бы умышленно не изменила какой-нибудь обычай, почитаемый с незапамятных времен. Посколь-

ку этого миссионера хорошо знают и он говорит на местном языке, то туземцы не скрывают от него своих мыслей. Заставить мужчин выполнять женскую работу! Такая чудная мысль могла прийти в голову только белому человеку.

Таким образом, правила, налагаемые традицией, образуют очень сложную сеть, но каждый находит естественным в любое мгновение и во всех отношениях подчиняться ей. «Суеверие, — пишет Маух, — очень глубоко пронизывает жизнь и поведение макололо, и оно же управляет даже самыми незначительными поступками: например, тем, как класть дрова в огонь, как садиться в хижине, как держать веник или ложку, отправлять естественные надобности и т.д. Для того чтобы мехи кузнеца имели силу, необходимо, чтобы они были сделаны из шкуры, содранной с живой козы; чтобы хорошо работала его печь, надо, чтобы в глину было подмешано определенное количество снадобье, чтобы во время плавки был поднесен подарок в виде каши и пива и т.п.»<sup>27</sup>

Даже если какое-либо новшество однажды проникает, его положение долгое время остается непрочным. Хорошо известен тот факт, что прежний обычай всегда готов вновь взять верх (по мистическим причинам) и что в определенных обстоятельствах к нему на самом деле возвращаются. Я приведу лишь один такой случай. «Среди бушонго ткань из рафии, появившаяся свыше трехсот лет назад, еще и в наши дни считается новшеством. Во время любых церемоний высшие чиновники одеваются в полотнище из коры, одежду своих предков. Или еще: когда женщина носит траур, она надевает одежду, сделанную из полотнища коры; она прекращает есть маниок, который также появился относительно недавно, как если бы, подчиняясь древним обычаям, она должна успокоить силу, причиняющую ей скорбь»<sup>28</sup>.

Какой бы значительной ни была сила обычая, каким бы, так сказать, инстинктивным ни было вызываемое им почитание, находчивые и изобретательные умы в этих обществах, как и в наших, оказываются чуткими к новому. Что же произойдет, если какой-нибудь человек задумает изменить установившийся образ действия? Если только он не приступит к этому с чрезвычайной осмотрительностью и не обеспечит себе, ради предосторожности, согласие — и я бы, пожалуй, сказал — соучастие — влиятельных лиц в группе, то последствия для него могут оказаться ужасными. В большинстве первобытных обществ, и в частности, в обществах Южной или Экваториальной Африки, о которых мы только что говорили, он рискует собственной жизнью. «Вся жизнь туземца, — говорит брат Эгидиус Мюллер, — представляет цепь обычаев, которых ему надо придерживаться; если

же он устраняется от этого, он навлекает на себя подозрение в колдовстве»<sup>29</sup>. Примеров сколько угодно; вот лишь некоторые из них. В районе Конго «всегда в первую очередь истребляют наиболее способных к прогрессу людей. Когда началась торговля каучуком, первые продавшие его туземцы были убиты как колдуньи; так же обстоят дела и в отношении любого новшества»<sup>30</sup>.

Не сделать так, как другие, сделать лучше и особенно сделать то, что еще никогда не делалось — опаснее этого нет ничего. «Почти двадцать пять лет назад я знал одного кузнеца, который из железного обруча от бочки сумел изготовить очень хорошее подражание европейскому ножу. Когда об этом сообщили королю, он нашел, что кузнец оказался чересчур умелым, и пригрозил, что его обвинят в колдовстве, если он сделает это снова... У туземца есть глубоко укоренившееся чувство, что все выходящее за рамки обычного объясняется колдовством, и он так к этому и относится. Несколько лет назад я знал одну местную знахарку, с успехом лечившую некоторые местные болезни. Она стала богатой, и тогда туземцы обвинили ее в том, что путем колдовства она насылает на людей болезнь, чтобы лечить их и заставлять платить себе, потому что, говорили они, как же она может так быстро исцелять, если не сама и насылает болезнь? Она была вынуждена оставить свое ремесло, чтобы не оказаться убитой как колдунья... Включение в торговлю нового товара всегда стоило обвинения в колдовстве тому, кто оказывался инициатором этого. Рассказывают также, что человек, который изобрел способ выделения пальмового вина из пальмовых деревьев, был обвинен в колдовстве и жизнью заплатил за свое открытие»<sup>31</sup>.

Почему же во всех этих случаях и в бесчисленном числе аналогичных других в голову туземца немедленно является мысль о колдовстве? Без всякого сомнения, это происходит от неизменной позиции первобытного менталитета, который от того, что воспринимает или констатирует, сразу же перескакивает к мистической причине, не обращая внимания на то, что мы называем рядом видимых и объективных причин и следствий. Конголезскому кузнецу из куска железного обруча от бочки удастся сделать нож европейского образца: мы станем восхищаться духом инициативы, умением и упорством ремесленника, который, имея в своем распоряжении столь скудный материал и столь грубые орудия труда, сумел извлечь из них такую пользу. Первобытный менталитет остается нечувствительным к этим достоинствам. Он их даже не замечает. То, что поражает его, единственное, чему он придает значение — это вызывающая беспокойство новизна достиг-

нутаго результата. Каким образом из кузни мог бы выйти нож, похожий на нож белых людей, если бы на службе у этого человека, у кузнеца, не находилась магическая сила? Следовательно, кузнец вызывает подозрение. Любой, который, подобно ему, добьется такого успеха, о котором никто еще не помышлял, подвергнется такому же обвинению. Неважно, что он не делает тайны из задуманных и совершенных действий. По представлению туземцев, он обязан своим успехам не им, этим действиям, а оккультной силе, которая одна только и обеспечила их результативность. Тут же возникает опасный вопрос: а как ему удалось получить в свое распоряжение эту оккультную силу? Не колдун ли он?

В силу самого этого мыслительного предрасположения «никто не может быть богаче своего соседа и нельзя, чтобы он приобретал свое богатство иными способами, чем теми, обычными и распространенными, которые дает торговля, включающая естественные продукты данной страны и ее плантаций. Если какой-нибудь туземец после длительного отсутствия возвращается в свою деревню с таким количеством тканей, жемчужин и т.п., которое превышает среднее, его немедленно обвиняют в колдовстве, имущество его распределяется между всеми остальными и зачастую он приговаривается к штрафу...»<sup>32</sup> Слишком преуспеть, добиться необыкновенно счастливого результата — это для первобытного менталитета равносильно одному, в одиночку, избежать того несчастья, которое постигает всех других, а это, как он полагает, всегда объясняется колдовством, поскольку случайности не существует. Мы уже приводили примеры этого<sup>33</sup>. А вот еще несколько других.

Некий кафр, единственный из своей группы вылечившийся от оспы, ночью был убит другими членами племени. В оправдание этого убийства они ссылались на то, что именно он своим колдовством навлек беду на крааль<sup>34</sup>. «Во время эпидемии, свирепствовавшей здесь (на островах Фиджи) несколько месяцев назад, наши островитяне, поскольку болезнь не тронула только нас, вообразили, что причиной этого несчастья были мы, и придумали по этому поводу сказку. Они говорили, что у меня, мол, был таинственный ящик, и когда я открывал его, в стране распространялась лихорадка»<sup>35</sup>.

Поэтому, даже когда туземцу известен способ избежать приближающегося несчастья, он предпочтет пережить его вместе с другими, чем спастись одному, и он не станет его избегать. У вашамбаа «туземец хорошо знает, что он мог бы прогнать стаю саранчи криками, битьем в барабаны, дымом огня, который он поспешил бы развести.

Он, однако, не прибегает к этим средствам, поскольку, если бы его поле оказалось, таким образом, нетронутым, его менее счастливые соседи немедленно обвинили бы его в колдовстве; доказательством же стал бы тот факт, что не пострадали только его посадки. Больше того, ему поставили бы в вину то, что это он направил саранчу на поля соседей. Поэтому, чтобы защититься от нее, применяют только магические способы»<sup>36</sup>.

Почему саранча прилетела сожрать посеы вашамбаа? Конечно, ее привело магическое влияние. Виновника найдут, потому что лишь его поле окажется невредимым. Для первобытного менталитета это доказательство — сама очевидность.

Так же подозрителен и человек, доживший до глубокой старости и переживший всех из своего поколения. Как удалось ему настолько продлить свои дни, тогда как все его сверстники уже исчезли? Если случится какое-нибудь несчастье, подозрения немедленно лягут на него. «Киала, — рассказывает Бентли, — вождь деревни, имел родственников в Мпете, находившемся в двух часах пути; один из них умер. Обвинение в причинении смерти путем колдовства пало на одного жившего в Мпете старика. Киала и его ближние настояли на том, чтобы он выпил нкаса. На него не указал ни один колдун, не было совершено обвиняющей его операции. Однако этот старик пережил всех из своего поколения, и люди говорили, что он пережил их потому, что всем причинил смерть: он был колдуном, естественно, он и продолжал жить! Мы предупредили Киалу, и он, опасаясь властей, не осмелился разрешить, чтобы все происходило обычным путем. Итак, он решил погубить старика, не беря на себя ответственности за его убийство. Лунной ночью он с небольшим отрядом пришел в Мпете, захватил старика в его хижине и связал. Перед хижиной вырыли яму, опустили в нее старика и закопали живым. Если он там умрет, это будет его дело, его никто не убивал»<sup>37</sup>.

Таким образом, мизонеизм в первобытных обществах представляет собой непосредственное следствие конформизма, который, по причинам, заключенным в природе первобытного менталитета, строго обязателен для их членов. Выделиться каким бы то ни было способом — значит подвергнуть себя опасности. У некоторых банту, например, «сын не должен стремиться ни к чему лучшему, чем то, что до него имел его отец. Если человек имеет смелость улучшить конструкцию своей хижины, сделать в ней более широкий, чем принято, вход, если он носит более красивую или иную одежду, чем другие, он незамедлительно приговаривается к штрафу и одновременно становится

предметом столь язвительных насмешек, что нужно быть действительно очень отважным человеком, чтобы презреть их»<sup>38</sup>.

У кафров «обряды и церемонии — это не какие-то неважные вещи, которые каждый может либо соблюдать, либо не соблюдать, как ему понравится; именно на них покоится уверенность кафра, и, в его представлении, жизнь его и благополучие зависят от их регулярного исполнения. Следовательно, если он будет пренебрегать их исполнением, он лишится уважения. Семья и друзья станут его сторониться как подозрительной личности, которая, это уж точно, предается колдовскому искусству, а иначе разве оказался бы он виновным в столь отвратительном преступлении? И если теперь крааль постигнет какая-нибудь беда и люди обратятся к жрецу, чтобы определить виновника-колдуна, то все шансы за то, что жрец укажет на этого подозрительного человека как на виновника несчастья и что последний подвергнется пытке, применяемой к колдунам. Другая причина, которая способствует тому, чтобы кафры не могли не исполнять в чем бы то ни было свои обряды и церемонии, заключается в их суеверном страхе навлечь на себя гнев предков, если бы они такое допустили, и подвергнуться сверхъестественным несчастьям»<sup>39</sup>.

Этот тиранический конформизм не давит, однако, на индивидов с такой силой, как это можно было бы вообразить. Они привыкли к нему с детства и обычно не представляют себе, что может быть по-другому. Отношения индивида с социальной группой (семьей, кланом, племенем) — вот что прежде всего делает его необременительным. Одним словом, индивид в этих обществах намного менее выделяется из своей группы, чем в наших. Социальная солидарность в них, может быть, не более тесная и, без сомнения, менее сложная, но она имеет у них более органичный и насущный характер. Индивид в этих обществах действительно является в полном смысле слова членом единого организма. Например, вендетта все равно свершится, убьет ли родственник жертвы самого убийцу либо иного индивида его группы. Все члены семьи отвечают за долги одного из них и т.п. «У басуто обычно важные деяния жизни не отдаются прихоти индивида, а упорядочиваются и направляются всей семьей в целом. Индивид, в сущности, никогда не бывает совершеннолетним, он должен, в зависимости от случая, в большей или меньшей степени принимать опеку своей семьи, своего клана, своего племени. Сам по себе индивид — ничто; он лишь частица семейной или национальной общности»<sup>40</sup>.

В этом кроется одно из самых часто встречающихся и самых стойких недоразумений, возникающих между миссионерами и туземцами.



Миссионеры желают спасти души. Они прилагают все усилия, чтобы убедить каждого из своей паствы, мужчин и женщин, в необходимости оставить языческие обычаи и обратиться в истинную веру. Однако у туземцев, как правило, не существует никакого представления о своем индивидуальном спасении; они, совсем так же, как и миссионеры, полагают, что смерть — всего лишь переход к другому способу существования, но в то же время не мыслят, что в одиночку, сами по себе, могут либо спастись, либо обречь себя на вечные муки. Глубокое и постоянно присутствующее чувство, вызываемое их солидарностью с группой и вождями, когда они есть в их обществе, не дает им понять того, что так страстно желают им миссионеры. Расстояние между первобытным менталитетом и предлагаемой ему для достижения цели тут чересчур велико. Каким образом туземец мог бы представить себе свою личную судьбу в ином мире как зависящую исключительно от его веры и поступков, — не говоря уже о божественной милости, — если он никогда и не помышлял о такой независимости своей персоны от общества, в котором живет?

Вследствие этого обращения в христианство, когда они случаются, будут коллективными, особенно там, где уже установилась власть одного вождя и где в нем персонифицируется коллективная реальность группы. «Потребность в зависимости у них (у басуто) является второй натурой; можно сказать, что у них уже при рождении на шее виден след хомута. Их привязанность к своим вождям является в основе своей чем-то инстинктивным, похожим на то, что испытывают пчелы по отношению к пчелиной матке. Им никогда не придет в голову, что они могли бы условиться и сговориться, чтобы сбросить это ярмо: если оно становится слишком обременяющим, они всего-навсего пытаются поодиночке ускользнуть из-под него, меняя своего хозяина»<sup>41</sup>. Предположим, что эти хозяева, как это почти всегда и случается, остаются глухи к резким упрекам миссионеров: «Если мы теперь, оставив этих жалких вождей, пропитанных смешной спесью, обратим наши взоры на подданных, что скажут нам они? — Мы лишь собаки наших хозяев, неразумные дети. Как же нам принять то, что отвергают наши хозяева?»<sup>42</sup>

Так же обстоит дело и у баротсе. «Все должно исходить от главы народа: если Леваника велит нам учиться, мы станем учиться; если же он отвергает ваше обучение, то кто же осмелится поступить иначе, чем он?» — «У народа только одна душа, только одна воля. Это — уничтожение индивидов, доведенная до последней черты централизация или, иными словами — смерть всех в пользу одного»<sup>43</sup>. Если

вождь не ходит в церковь, она останется стоять пустой. «То, что мы заметили в Сешаке: даже если деревня будет полна людей, никто не станет присутствовать на наших службах в отсутствие вождя»<sup>44</sup>. Впрочем, этот миссионер не раз с сожалением признает, что для туземца индивидуальное обращение, по сути, невозможно, это значит слишком многого от него требовать. «Для бедного мосуто принять Евангелие — значит отказаться от участия в церемониях, считающихся необходимыми для общего благоденствия и возглавляемых вождем. Это значит отказаться поднять копьё против соседних народов. Одним словом, это значит отказаться называться мосуто и тем самым подвергнуться опасности увидеть, как похищают коров, которые составляют единственное средство к существованию отца и его детей»<sup>45</sup>. И это еще только материальные последствия разрыва социальных связей, характер которых мы представляем себе весьма плохо. По выражению Трия, «во всей концепции системы мира банту индивид — ничто, тогда как организованная общность является собственно существом и только она одна обладает подлинным существованием. Одно является существом, а другое — лишь случайностью; первое остается, второе — проходит»<sup>46</sup>.

Подобные факты постоянно встречаются и за пределами территории бантуязычных народов. Приведем лишь один случай. В Ниасе немецкие миссионеры неоднократно отмечали и описывали невозможность добиться индивидуальных обращений в христианство. «Никто не желает принимать решения самостоятельно; выносить решения в случае смены религии должен совет стариков, поскольку у наших туземцев Ниаса религия тоже является государственным делом. Или все, или — никто... Тесная социальная связь освобождает индивида от всякой ответственности, но в то же время лишает его свободы своего личного решения. Из этой столь тесной социальной солидарности и незначительности личной индивидуальности, которая является ее следствием, рождаются такие ситуации, что требуется длительное время и опыт, чтобы оценить их надлежащим образом»<sup>47</sup>.

### III

К уже изложенным позитивным и мистическим причинам, которые привязывают низшие общества к их обычаям и делают их враждебными нововведениям, примыкает последняя причина, причем не самая маловажная. Первобытный менталитет, имеющий ярко выраженный мистический характер, мало концептуален. Он очень живо

чувствует, но совершенно не анализирует и не в большей степени совершает операции отвлечения. Вследствие этого, когда он вырабатывает ценностные понятия, в которых выражаются его предпочтения, его нерасположения, вообще его чувства и страсти, необходимо, чтобы он одновременно и конкретно представлял себе то, что является их объектом. Иными словами, так же, как он не создает общих абстрактных понятий, он не формулирует и общих ценностных представлений, основанных на положительном сравнении вещей, с виду очень отличающихся друг от друга. Представления такого рода потребовали бы мыслительных операций, для нас совсем простых и обычных, но к которым первобытный менталитет не имеет ни вкуса, ни привычки. Он их, так сказать, инстинктивно избегает.

С другой стороны, он не оценивает ценность какого-либо способа, метода, приспособления, инструмента, одним словом, любого средства действовать и достигать результата, так, как это привыкли делать мы, то есть наблюдая отдачу этого метода, приспособления и т.п. и объективно сравнивая их с другими, при этом отвлекаясь от любых иных соображений. Без сомнения, он умеет видеть большую или меньшую эффективность используемых им методов и инструментов. Однако он не делает их единственным объектом специального исследования: он не судит о них как об отдельно взятых. Он всегда вводит в порядок рассмотрения мистические элементы, от которых зависит успех любого предприятия или действия. Вследствие этого его ценностные понятия остаются конкретными и относительно частными, и это часто приводит в замешательство европейцев. Они не могут понять, как это туземцы, имея перед собой два образца одной и той же вещи — один туземный, грубый и неудобный, а второй — европейский, совершенный и более удобный в работе, — могут продолжать, как это часто случается особенно в первое время, оказывать предпочтение своему.

«Эти дома (дома миссионеров), говорят туземцы, превосходны; но почему они-то, фиджийцы, не могли бы продолжать жить в домах, похожих на те, в которых жили их отцы? То же самое и в отношении лодок. Наши суда стоят тут же, и они лучше, чем их посудины. Тем не менее они желают довольствоваться лишь теми, которые есть у них. Так же обстоит дело и с одеждой, с мясом и т.п. Они выражают свое одобрение, но не прилагают никакого усилия для прогресса. Они хвалят наши приемы действовать, которые лучше, чем их, однако продолжают придерживаться своих»<sup>48</sup>.

Одобрение фиджийцев — это чистая вежливость. Редко когда первобытный человек не стремится понравиться своему собеседнику, говоря так же, как он. В остальном же их отношение объясняется природой их ценностных понятий. Европейские дома и суда хороши для европейцев, фиджийские же дома и суда хороши для фиджийцев. Зачем знать, какие постройки сами по себе лучше для житья или какие суда лучше показывают себя в море? Этот вопрос на ум туземцам не приходит. Если их лодки дают им возможность плыть от острова к острову и даже совершать довольно далекие плавания, то это не только и не столько в силу их мореходных качеств, а прежде всего потому, что оккультные силы, расположенные к фиджийцам и благосклонные к молитвам их вождей, дают этим лодкам способность преодолевать расстояния, отводят от них бури и встречные ветры, успешно противостоят другим, враждебным оккультным силам и т.д. Одним словом, успешное пользование этими лодками предполагает наличие не меньше чем сложного единства определенных сопричастностей между данной фиджийской группой и невидимыми силами, от которых она зависит.

Кому же не видно, что точно так же обстоит дело и с кораблями белых? Использование этих великолепных судов также должно зависеть от всей мистической жизни той социальной группы, которой они принадлежат, а все дает основание полагать, что европейцы связаны с необычайными оккультными силами. Эти последние фиджийцам чужды, а следовательно, возможно, враждебны: так как же фиджийцы смогли бы пользоваться такими судами? Кто знает, вдруг эти силы разгневаются, увидев, как фиджийцы узурпировали «их» корабли, и захотят погубить их? Значит, самая простая осторожность велит оставаться верными как в этом, так и в другом, традиционным обычаям. Если, предполагая невозможное, фиджийцы стали бы белыми, то есть если бы их социальная группа слилась с социальной группой белых, если бы, соответственно, смешались друг с другом их предки, если бы породнились покровительствующие им силы, вот тогда — но только тогда — фиджийцы смогли бы безопасно и с пользой принять и ввести у себя орудия и образ жизни белых. До тех же пор они могут лишь оставаться верными своим собственным обычаям, единственным, которые гарантируют им безопасность. Когда они соглашаются с европейцами в том, что образ действия белых лучше, они подразумевают: «лучше для вас!» Понятие «лучший сам по себе» в их языке не имеет смысла.

Те же самые фиджийцы, «если в случае болезни они принимают английские лекарства, то зачастую отрекаются от язычества, убеж-

денные в том, что их обращение в христианство необходимо для того, чтобы обеспечить действие лекарства»<sup>49</sup>. Понятно, каким образом они рассуждают. Им ничего не известно о физиологическом действии лекарств. Они понимают только его мистическое воздействие. С этой точки зрения, лекарства христиан не могут быть хороши сами по себе, или хороши универсально: они хороши для христиан. Давайте же станем христианами, и тогда эти могущественные лекарства смогут вылечить и нас, как если бы мы были англичанами. «Одна из жен короля Таноо, — сообщает преподобный Уотерхауз, — приняла христианство, «чтобы обеспечить действие английского лекарства». Как только она вылечилась, Такомбау принудил ее вновь принять язычество. «Ты христианка только для того, чтобы спасти свою голову, когда умрет мой отец», — заметил вождь, вынуждая ее стать отступницей»<sup>50</sup>.

В других первобытных обществах, независимо от того, более или менее они развиты, чем фиджийские сто лет назад, мы встретимся с той же самой специализацией ценностных понятий, с той же трудностью, чтобы не сказать — невозможностью, представить себе, что то, что хорошо и полезно для белых, может быть точно так же хорошо и полезно для туземцев, что они могут исцелиться теми же лекарствами, использовать те же приемы, иметь ту же культуру и религию, найти ту же судьбу в иной жизни. «Ты прав», — отвечают миссионеру папуасы. «Но, — добавляют они, — это наш обычай с незапамятных времен. Нам *ротои* (дух, божество) дал *ай*, а вам — слово Иеговы и Иисуса. Мы — черные, а вы — белые». Вот ответы, которые повторяются постоянно»<sup>51</sup>.

В английской Новой Гвинее «я слышал о случае, когда умерла дочь одного туземного наставника, служившего при миссии. Отец обвинил в ее смерти местного колдуна. Белые принялись укорять отца за его веру в *пури-пури* (колдовство), но он возразил: «Вы — белые и не понимаете «колдовства» Новой Гвинее. Я же — человек Новой Гвинее, и я понимаю его»<sup>52</sup>. И пусть он внешне был обращен в религию белых: солидарность его со своей социальной группой осталась наиболее сильной.

На острове Ниас «туземец с чрезвычайным упорством сохраняет связь со своими стародавними обычаями и не желает никакого прогресса, даже внешнего, хотя новые вещи, которые он видит и о которых слышит, кажутся ему высшими и лучшими. В этом тоже причина того, почему школы тут отнюдь не процветают: в глазах людей Ниаса, уметь читать и писать, да и вообще всякое умственное знание, так

беспольны и излишни, как ничто другое в мире»<sup>53</sup>. Иными словами, все это может быть хорошо для белого человека, потому что составляет часть его деятельности, а его прошлый опыт дает ему, так сказать, гарантию. Туземцу же с Ниаса с этим делать нечего, и если он всему этому научится, то, без сомнения, станет лишь раскаиваться.

Жибаро Эквадора курят табак для собственного удовольствия, однако научились этому у белых. «Пусть будет так; из этого факта можно заключить, что для курения они пользуются только тем табаком, который получили от белых, однако никогда — своим собственным. Табак, выращиваемый самими жибаро, применяют исключительно в церемониях, и напротив, в церемониях жибаро никогда не употребляют табака белых. Видимо, они для этого не питают к нему достаточного доверия»<sup>54</sup>.

## IV

Представления и чувства туземцев, которые они испытывают в отношении как самих белых, так и того, что они с собой приносят, довольно скоро изменяются при продолжительном контакте с ними. Изменения идут по-разному в зависимости от того, многочисленны белые или нет, живут ли они в данной стране или ограничиваются только появлениями, набирают или нет туземцев для работы, действуют с большей или меньшей жестокостью и т.п. Слишком часто туземное общество не может пережить такого кризиса; принесенные белыми болезни и деморализация за короткое время приводят к его исчезновению. Когда же происходит адаптация, то было замечено, что начинается она медленно, а затем — ускоряется. В течение того времени, которое можно назвать начальным периодом, не туземцы приспособляются к образу жизни европейцев, а, скорее, туземцы приспособляются к своей собственной культуре то, что они заимствуют у белых.

«Удивительно видеть, — пишет Эйлман, — какое небольшое влияние оказали на туземца его отношения с белыми в том, что касается его оружия. Насколько я могу об этом судить, они повсюду сохранили традиционные виды этого оружия и даже в том, что касается материалов, из которых они сделаны, царит очень стойкий консерватизм. Племена, живущие между озером Эйр и Теннантс Крик, еще и сегодня изготавливают все свое оружие из дерева и камня, как в то время, когда они еще являлись бесспорными хозяевами своей страны. Одна-

ко живущие севернее Теннантс Крик туземцы при изготовлении наконечников для своих больших копий применяют железо и стекло»<sup>55</sup>.

Во время своего пребывания у «полярных» эскимосов Стинсби обратил особое внимание на то, как социальная группа, едва только вступившая в постоянные сношения с белыми, воспринимала приносимый ими «прогресс» в том, что касается технической стороны. Интересны выводы, которые он сделал. «Не следует думать, — говорит он, — будто все без исключения орудия европейцев оказались желанными для полярных эскимосов. Они проявили замечательный здравый смысл в том, чтобы выбрать те их виды и формы, которые лучше всего отвечали их нуждам. Самым полезным европейским инструментом, который может добыть себе эскимос, до сих пор является напильник... Мы очень ясно видим, что полярные эскимосы выбрали такие орудия, которые означали для них уменьшение объема работы в рамках их прежних способов действия; при этом им при использовании новых орудий не пришлось менять эти способы. Таким образом, полярные эскимосы все еще в определенной мере остаются народом, живущим в каменном веке и использующим помощь, оказываемую современными механическими методами, не воспринимая при этом тот способ мышления, которым они сопровождаются. Для них железо — это материал того же рода, что и кость, и они работают по железу точно так же, как и по кости, то есть напильником. Я увидел интересный пример этого в наконечнике гарпуна, который сделал полярный эскимос по имени Манигсок: он сделал его с поразительным мастерством напильником из массивного куска железа»<sup>56</sup>.

Какими бы значительными ни были внешние изменения в образе жизни, менталитет остается прежним, потому что продолжают сохраняться основные институты группы. Это часто отмечали проницательные миссионеры. Будучи обращенными в христианство, туземцы не становились от этого более способными ясно представить себе идею индивидуального спасения. Их чувство органической солидарности со своей группой, своим вождем не давало места более четкому осознанию своей личности: миссионер попросту становился для них тем, чем раньше был вождь.

«Когда, рассказав о потопе, предсказанном святым Петром, я воскликнул, обратясь к своей аудитории: «Где избегнете вы тогда гнева Божьего?» — «У тебя, *моруги* (миссионер), нашего отца», — ответили сразу несколько голосов»<sup>57</sup>. Обеспечить группе милость Божью и, как следствие, его благоденствия каждому из ее членов — это дело миссионера, как раньше, до обращения в христианство, обязанностью вождя

племени было гарантировать ему поддержку предков и духов путем совершения традиционных церемоний и жертв. Туземец даже находит способ сохранить нерушимым почитание своего обычая в тот самый момент, когда он только что его изменил: он ведет себя по отношению к новому точно так же, как по отношению к старому. «Наши туземцы-христиане очень консервативны: обычай, в гражданской сфере являющийся принимаемым всеми законом, в церкви стал божьим законом. Изменить что-либо — значит идти против воли Бога»<sup>58</sup>.

Различие между первобытным менталитетом, мистическим и пра-логичным, и менталитетом белого человека является настолько глубоким, что быстрый переход от одного к другому немислим. Медленный же переход, который постепенно превратил бы первый во второй, имел бы для науки о человеке несравнимый ни с чем интерес, если бы его можно было наблюдать. К сожалению, нигде еще обстоятельства не позволили этого сделать, и следует опасаться, что и в будущем они не станут более благоприятны. Немногие продолжающие существовать сегодня первобытные общества, без сомнения, разделяют участь тех, которые уже угасли. Из этого вытекает лишь еще более настоятельная необходимость собирать со всем возможным тщанием все то, что мы еще можем узнать о том, как реагирует этот менталитет в момент, когда его традиционный ритм оказывается внезапно поколебленным вторжением новых элементов.



## ГЛАВА XIII

---

### ПЕРВОБЫТНЫЕ ЛЮДИ И ЕВРОПЕЙСКИЕ ВРАЧИ

#### I

Среди отношений, которые устанавливаются между туземцами и европейцем, почти повсюду одним из первых складывается отношение между больным и врачом. Редко случалось, когда бы первооткрывателю, натуралисту, миссионеру и даже администратору не приходилось выполнять и функции врача. Как воспринимают и понимают их действия туземцы? Мы располагаем об этом многочисленными и согласующимися друг с другом свидетельствами. Изучая их внимательно, мы, возможно, найдем подтверждение предпринятого ранее анализа первобытного менталитета.

«Каждое утро, — пишет Бентли, — мы тратили три часа на лечение обширных и зловонных язв, которые под стимулирующим и благотворным воздействием наших растворов быстро приобретают удовлетворительный вид. Можно было бы подумать, что исцеление этих язв пятилетней или более давности в считанные недели вызовет у очевидцев этого какой-нибудь знак удивления или восхищения. Можно было бы подумать также, что этот лечебный уход, осуществляемый с такой добротой и настойчивостью и к которому чаще всего добавляются кров и стол, что эти постоянные усилия завоевать доверие и привязанность, что все это наконец вызовет иногда хоть немного признательности. Однако никакого знака ни удивления, ни благодарности нет, хотя характер людей далеко не холоден. Начинаешь весьма серьезно задаваться вопросом: является ли признательность у этого народа — за исключением редких случаев — природным инстинктом»<sup>1</sup>.

В следующем случае разочарование миссионера еще более явно. «Спустя день или два после нашего прибытия в Вану мы обнаружили одного туземца, очень серьезно больного пневмонией. Комбер стал его лечить и с помощью куриного бульона не дал умереть; на его лечение было потрачено много времени и сил, поскольку дом его находился неподалеку от нашего лагеря. Когда мы собрались идти дальше, он уже оправился. К нашему великому удивлению, он пришел потребовать от нас подарка и, когда мы отказали ему, он был так же удивлен и поражен этим отказом, как и мы — его требованием. Мы заявили ему, что это он должен был принести нам подарок и засвидетельствовать какую-то признательность. «Как! Как! неужели у вас, белых, нет стыда? Я принял ваши лекарства, я ел ваш суп, я сделал все, что вы мне сказали, и вот теперь вы отказываете мне в красивой ткани, чтобы я мог одеться! Стыда у вас нет!» Несмотря на его протесты, он от нас ничего не добился»<sup>2</sup>.

Можно было бы предположить, что миссионерам довелось столкнуться с грубияном, однако нередки и другие совершенно похожие случаи. Так, «Нлемво (сопровождавший Бентли туземец) рассказывает нам, что однажды они пришли в деревню, где был один очень больной человек. Доктор дал этому человеку лекарство. На обратном пути, снова проходя через это место, он спросил того больного, лучше ли себя тот чувствует. Больной ответил, что у него все в полном порядке, и потребовал, чтобы доктор заплатил ему за то, что он принял его лекарства»<sup>3</sup>. «Вся страна, — пишет Бентли далее, — восхищена быстрым исцелением вождя: ни о чем ином больше не говорят. Я более известен как белый, вылечивший дона Даниэля, чем под своим именем «Бентеле». Я навестил вождя: он не испытывал особой признательности, хотя и признавал, что я вылечил его. «Ну и наделали вы дел! Мне пришлось есть птицу, съесть много другого! Какие вы странные люди, белые! И почему, уходя, вы не сделали мне подарка? Какие вы скупые!»<sup>4</sup>

Можно ли считать это странностью, свойственной только туземцам области Конго? Отнюдь нет: мы встретимся с ней и в других областях Африки и даже в других частях мира. Например, Маккензи лечил и вылечил туземца, на лице которого, разорванном тигром, была ужасная рана. Туземец приходит к нему. Маккензи полагает, что туземец пришел показать, что рана его затянулась, и чтобы по крайней мере прочувствованными словами выразить свой долг перед ним. Посетитель садится и рассказывает с самого начала всю историю своего ранения, не пропуская ни одного из данных ему лекарств и т.д.

Заканчивая рассказ, он говорит: «Рот мой не совсем на том месте, где он обычно находился... однако рана зажила полностью... Все говорили, что я не выживу; ваши травы спасли меня. Теперь вы — мой белый. Пожалуйста, дайте мне нож!» «Я не поверил своим ушам: «Что вы сказали?» — «У меня нет ножа, дайте мне, пожалуйста, нож! Видите ли, — добавил он, в то время как я, пораженный, искал что ему ответить, — вы теперь мой белый, и именно к вам я всегда буду обращаться с просьбами!» Мне это показалось невероятной переменной ролей, и я подумал, что у этого человека оказался кривым не один лишь рот. Я слегка намекнул ему, что он, по крайней мере, мог бы поблагодарить меня за мои лекарства.

Он перебил меня: «Конечно! Я ведь это и делаю! Разве я не сказал, что отныне вы — мой белый? Разве я как раз не прошу у вас ножа?» Я отступил, считая, что этот человек является очень странным случаем путаницы в мыслях»<sup>5</sup>.

Случается, что европеец отмечает некоторые знаки признательности, однако он при этом всегда указывает, что они представляют собой исключение. «30-го числа я получил подарок, первое свидетельство благодарности, поднесенное мне за врачебные хлопоты (после многих лет практики). Благодарность — это редкий цветок»<sup>6</sup>.

«Большинство, получив лечение, уходили, даже не сказав спасибо, если я этого не требовал. Единственный раз в знак благодарности я получил приготовленную пищу, и, конечно, она была от женщины. Зато нередко подарка требует пациент, и это — любопытный симптом нарождающейся дружбы»<sup>7</sup>.

«Еще немного, — говорит другой миссионер из того же района, — и я настолько привык бы к царящему здесь попрошайничеству, что счел бы нормальным не только то, что меня не благодарят, но и то, что требуют кусок ткани или иного подарка после того, как воспользуются моими услугами. Я добиваюсь, однако, не без труда, что пациенты, уходя и приходя, меня, по крайней мере, приветствуют; многие требуют лекарство, по-видимому, как должное. К счастью, бывают и исключения, и иногда меня ободряет свидетельство благодарности. Так, вчера вылеченная мною девушка, горячо меня поблагодарив, принесла нашему малышу чудесный кукурузный початок»<sup>8</sup>.

Точно так же обстоят дела и на Новой Гвинее. «В первое время, — говорит Ньютон, — человек со страшными язвами на ноге требовал от вас заплатить ему за то, что он позволил вам лечить его. Может показаться странным, что больной требует гонорар у врача...»<sup>9</sup>

«В каждой из наших миссий вам могли бы рассказать истории о больных, которых там лечили и отправляли обратно после выздоровления и которые тогда требовали, чтобы миссионеры дали им (подарив табак) за то, что они приняли от белых все эти лекарства, и за то, что они пришли в миссию издалека и потратили столько дней»<sup>10</sup>.

Совершенно похожим оказался опыт немецких миссионеров на Суматре. «Батаки принимают медицинский уход... не выказывая ни малейших признаков благодарности или признательности. Миссионер Макс Брух приводит поистине классический пример этого. Его жена помогла батакской женщине, находившейся в большой опасности, и спасла ей жизнь. Люди отказались привести к ней жену миссионера, а когда в конце концов согласились это сделать, то потребовали от Бруха табаку, потому что они ведь так устали»<sup>11</sup>. «Многие, — сообщают в другом месте те же миссионеры, — испытывают признательность за медицинский уход; однако другие достаточно наивны и полагают, будто им надо получить какой-нибудь подарок, поскольку они доставили миссионеру удовольствие, дав ему ухаживать за собой»<sup>12</sup>.

«Я лечил одного молодого человека, который сильно поранил себя, когда рубил дерево... Когда он оказался в состоянии сесть на лошадь, я велел ему приехать на пост для перевязки. «Приходи послезавтра», — сказал я ему. Однако он ответил, что предпочел бы, чтобы я приехал к нему. «У тебя все-таки больше времени, чем у меня». Он наивно возразил: «Но подумай, туан (господин), у меня ведь нет даровой лошади!» Поездка стоила ему пять центов (несколько сантимов). «И ради того чтобы ты, отнюдь не бедняк, сэкономил пять *центов*, я должен регулярно у тебя появляться?!» Я был очень оскорблен, видя, как низко ценятся мои услуги и что этот молодой человек нисколько их не уважает»<sup>13</sup>.

На Борнео, «проходя через эту деревню (на реке Лимбанг), я дал немного цинковой мази человеку, у которого болели глаза. Лекарство, несомненно, подействовало, и в знак признательности этот человек принес мне сосуд с аракой и настоял, чтобы я выпил ее... Я упоминаю об этом, поскольку какой бы ни была благодарность их сердца за оказанную услугу, туземцы ее ничуть не выказывают. В течение всего моего пребывания на Востоке я не увидел и шести примеров этого»<sup>14</sup>.

Уильямс, со своей стороны, пишет: «Четырехлетний опыт жизни с туземцами Сомосомо (остров Фиджи) научил меня тому, что если один из них, больной, берет у меня лекарство, то он считает меня как

бы обязанным дать ему и пищу. Тот факт, что он получит от меня пищу, даст ему право потребовать от меня одежду. Получив ее, он подумает, что с этого момента вправе требовать от меня всего, чего ему захочется, и оскорблять меня, если я не уступлю его безрассудным домогательствам. Я лечил старого короля Сомосомо, Туикату II, от опасного приступа болезни, с которым не смогли справиться туземные лекари. В течение двух или трех дней, пока я пользовал его, он велел, чтобы ему доставляли от меня чай и арроурут, а когда он поправился, ко мне пришла его дочь и сказала, что он не может как следует есть и послал ее попросить у меня металлический горшок, чтобы готовить себе пищу!

Еще пример. Капитан одного судна стал лечить туземца, которому разорвавшийся мушкет раздробил руку. Судовой оружейник провел ампутацию, и в течение почти двух месяцев за этим человеком ухаживали на борту судна. Когда его вылечили, он сказал капитану, что отправляется обратно на сушу, но ему должны дать ружье как плату за то, что он так долго оставался на судне. Естественно, его требование было отклонено. Напомнив ему о доброте, которой он был окружен и которой он, возможно, был обязан жизнью, этого не слишком благодарного человека отправили на сушу. Там он проявил свою благодарность, совершив поджог капитанских сушилен; капитан по этой причине потерял рыбы на три сотни долларов<sup>15</sup>.

## II

В только что отмеченных случаях, а их можно было бы перечислять бесконечно, поведение туземцев, получивших от европейцев лечение, выглядит безрассудным и даже необъяснимым. Сталкиваясь с этим, европейцы, в зависимости от склада своего характера, испытывают большее или меньшее удивление, негодование, уныние или возмущение. Одни не на шутку сердятся, другие пожимают плечами. По всей видимости, никто не задается вопросом: нет ли тут психологической проблемы, которую надо разрешить, и нет ли недоразумения между белым доктором и его клиентом вследствие взаимного непонимания. У доктора существует определенное представление о болезни и лечении, и это представление кажется ему столь естественным, что он предполагает его и у туземца. На самом же деле у туземцев представление обо всем этом совершенно иное. Если бы белый врач взял на себя труд внимательнее приглядеться к тому, как туземец воспри-

нимает оказываемое ему лечение, он не был бы так удивлен тем, как плохо понимают, как мало ценят это лечение, и даже тем, что от него требуют компенсации.

Прежде всего, как известно, первобытный менталитет полагает, что вылечить болезнь — значит одержать верх над вызвавшим ее колдовством с помощью колдовства еще более сильного. «Даже в самых простых случаях лингака (туземные лекари) вдалбливают в сознание веру в то, что, когда они дают лекарства, все-таки именно они, но не лекарства, являются причиной выздоровления. Благодаря присущей им силе лекари магическим образом воздействуют на болезнь, а не излечивают ее простым действием лекарств»<sup>16</sup>. Все это, по существу, представляет собой, пользуясь выражением мисс Кингсли, воздействие духа на дух. Если туземцы и приписывают какую-нибудь силу самим лекарствам, то она заключается только в том, что эти лекарства представляют собой переносчиков магической силы. А раз так, то как же могли бы туземцы иметь иное представление о лекарствах, которые прописывают им европейцы? Болезнь проистекает из-за наличия в теле зловредной силы; значит, излечение наступит тогда, когда «доктор» сможет выгнать ее оттуда. Когда, например, белый доктор врачует язву, для него само собой разумеется, что больной понимает более чем очевидную связь, существующую между перевязками, лекарствами и т.п., с одной стороны, и раной, которая должна быть санирована, локализована и залечена, — с другой. Но ведь на самом-то деле эта связь от первобытного менталитета ускользает, во всяком случае до того времени, когда он сам претерпевает изменения под воздействием длительных контактов с белыми. Безразличный к связи естественных причин с их следствиями даже тогда, когда достаточно было бы самого малого усилия, чтобы ее обнаружить, он не видит ее или, по крайней мере, не останавливается на ней: внимание его целиком и полностью направлено на иное. Естественные причины являются для него не действительными причинами, а всего лишь инструментами, которые могли бы быть и другими.

Вследствие этого туземцы охотно проявляют желание подвергнуться длительному и сложному лечению, но не зададут себе вопроса, зачем от них требуется соблюдать процедуры. Они ничего в них не поймут, и часто из-за своего небрежного отношения к самым необходимым предписаниям будут повергать в отчаяние своих врачей. Для них предписания не имеют значения: излечение якобы должно случиться немедленно, даже и без них. Обычно они с охотой берут европейские лекарства, когда доверяют тому, кто их дает, потому что это

их развлекает и потому что они считают их наделенными благотворительными мистическими свойствами. Это, однако, не означает, что они понимают их необходимость или даже полезность. «То, что немного обескураживает, — пишет работавший среди баротсе миссионер, — так это невозможность добиться от больных выполнения регулярных и длительных процедур, как терапевтических, так и хирургических. Многие оперированные исчезали на следующий же день после операции и возвращались только спустя четыре или шесть дней, с сорванными повязками и открытыми ранами. Счастье, что их крепкое здоровье делает возможным такие исцеления, которых никогда не добились бы в Европе»<sup>17</sup>.

«Я остановил кровотечение (повреждение сонной артерии) и стоял на том, чтобы пациента доставили на станцию, однако его родственники на это не согласились. Я ухаживал за ним несколько дней подряд. Воспаление и опухоль уменьшились до такой степени, что он мог без большого труда говорить и есть. И разве не решили они однажды сорвать с него повязку? (Жители Замбези полагают, что наши лекарства должны действовать, подобно чарам, немедленно.) Когда я появился, обескровленный человек уже находился на грани смерти»<sup>18</sup>. «Туземцы проглотят все, что вы захотите, — говорит Жермон, — однако действие лекарства должно быть немедленным. Если вы станете говорить им о режиме, лечении, мерах гигиены, они не будут вас слушать»<sup>19</sup>.

«Бечуаны, — писал Моффат, — страстно любят лекарства... Им неважно, что лекарственное питье может быть отвратительно до последней степени: даже приняв вонючую камедь, они оближут губы. Однажды я велел передать одному больному, который жил на некотором расстоянии, чтобы он прислал кого-нибудь за своим лекарством. Пришла его жена. Приготовив горькое питье, я отдал его ей, посоветовав давать его мужу дважды: на закате и в полночь. Лицо ее вытянулось, и она тут же попросила меня позволить ему принимать лекарство за один раз, потому что она боялась, как бы в полночь они оба не уснули. Я согласился... а она тут же проглотила питье! «Но ведь оно не для вас!» — воскликнул я. Она же совершенно спокойно облизала губы и спросила, не вылечит ли ее мужа то, что это питье выпила она»<sup>20</sup>.

Истории такого рода, какими бы невероятными они ни казались, совсем не редки. «Доктору стоило большого труда удержать их на месте до тех пор, пока заживут язвы. Чернокожая клиентура отнюдь не ободряет любящего свое дело врача. Они станут глотать сколько

угодно «маленьких пуль» (так они называют пулю), но не будут обращать никакого внимания на остальное, что им предписано. Одна туземная девушка уронила на землю револьвер; раздался выстрел, пуля прошла сквозь ногу и застряла в ягоде с противоположной стороны. К счастью, там оказался доктор Лоз из Ливингстонии. Он перевязал раны и сказал раненой, что ей нельзя двигаться. Почти все мы сочли ее убитой. Представьте же себе удивление доктора, когда он, придя вечером проведать ее, встретил ее на пороге дома!»<sup>21</sup>

В Овамболенде «люди часто приходят к миссионерам издалека за лекарством; он спрашивает их: «На что жалуется больной?» Как правило, они отвечают: «Мне об этом ничего не известно. Меня лишь отправили за лекарством». По-видимому, туземцы считают, что миссионеры обладают какой-то панацеей, оказывающей действие в любом случае»<sup>22</sup>. У фан «вызывает большое удивление то, что белый врач попросту прописывает лекарство и не использует какое-нибудь пение, изгнание болезни или заклинания. «Ничего удивительного, что подобное лекарство не действует, — сказал мне как-то один чернокожий мальчик, немного понимавший по-французски, — ведь врач сказал только одно: «Глотай, грязный негр!» Ты же понимаешь, что это не дало результата...» Мы знали и дружили с одним жизнерадостным врачом, который, давая консультации и оперируя своих больных, всегда напевал какой-то веселенький мотивчик. «Это забавляет их», — говорил он. Темнокожие ему очень доверяли: «Этот врач, — сказал мне однажды один из них, — по крайней мере не такой, как другие! Он поет, словно наши фетишеры!» Если бы этот врач знал причину своей популярности, которой он так гордился и которую приписывал своему знанию!»<sup>23</sup>

В других низших обществах, живущих весьма далеко от упоминавшихся, не в большей мере понимают, в чем состоит терапевтическое или хирургическое лечение европейцев. Если этому лечению и следуют, то делают это по разным причинам, которые для врачей совершенно ясны. Туземец не имеет никакого понятия, для чего на самом деле служат применяемые лекарства, да его это и не занимает. На островах Дружбы «один человек пришел к Томасу и попросил починить очки, которые ему некоторое время назад выдали со склада миссии. Они ему не подходили, говорил он, и тем не менее он проявил о них самую большую заботу: целиком намазал их кокосовым маслом»<sup>24</sup> (без сомнения, в знак уважения и почитания).

«На реке Мимика (голландская Новая Гвинея) туземцы... часто наносили себе довольно глубокие порезы нашими топорами и ножа-



ми до того, как научились правильно пользоваться их лезвием, но раны заживали с удивительной быстротой... Единственное неудобство происходило из-за того, что им нравилось снимать свои повязки, чтобы сделать себе из них украшения»<sup>25</sup>. Чигнел говорит то же самое относительно папуасов: «Трудно, иногда даже, я считаю, совершенно невозможно оказаться понятым этими людьми. К вам ходит человек с тяжелой язвой. Вы ее обрабатываете, накладываете повязку и велите ему непременно прийти завтра. Он все забывает или появляется в следующий раз по прошествии недели и заявляет вам, что, по его мнению, примочка не очень-то помогает... Может быть, папуасы полагают, что лекарство — это что-то вроде чар и что оно должно было бы подействовать немедленно»<sup>26</sup>.

Конечно, их представление именно таково, и это без колебаний подтверждают другие наблюдатели. «Бедняги-пациенты были очень удивлены и раздосадованы тем, что Паттерсон не вылечил их с помощью чуда»<sup>27</sup>. На Борнео (Квала Капуас) «необходимо, чтобы лекарства помогали больным немедленно. Если получается именно так, значит, все хорошо, и люди благодарят Господа. Если же успех достигается не вдруг, то начинают сомневаться в доброте Бога»<sup>28</sup>. На Суматре у батаков «едва лишь миссионер Шрей раскрыл свой маленький сундучок, как все сказались больными и пожелали получить свое лекарство. Один кашлял, у другого оказалась лихорадка, третий жаловался на боли в членах и т.п. Каждый получил свое лекарство и ушел довольным. Однако они очень удивлялись, если болезнь не исчезала немедленно»<sup>29</sup>.

И наконец, чтобы больше не продолжать перечисление фактов, Норденшельд сделал совершенно похожее наблюдение в Большом Чако в Южной Америке. «Мне самому несколько раз случалось исполнять обязанности врача во время пребывания среди индейцев. Невозможно заставить индейцев долго лечиться. Они должны быть вылечены немедленно, а без этого они больше не принимают лекарств. Морфин, кокаин, опиум — вот лекарства, которые они только и ценят»<sup>30</sup>.

Когда Бентли ожидал от своих конголезцев восхищения тем, что он за пять недель вылечил их застарелые язвы, он был далек от реальности. Если бы он вылечил их в пять минут, это удивило бы туземцев ничуть не больше. Исчезновение язвы объясняется действием чар, так почему бы этому не случиться в один момент, если чары достаточно сильны? Белый — это могущественный волшебник. Если бы он пожелал, то туземец в мгновение ока избавился бы от своей

болезни. К чему же тогда эти многочисленные лекарства, предписания, предосторожности, режим и все остальное?

Именно этим в значительной мере объясняется нежелание туземцев, чтобы их доставляли к белым для лечения, а также трудность удержать их в больнице, когда их удастся убедить туда лечь. Они не понимают, что для лечения нужно время. Они нисколько не дают себе отчета в пользе того, что им предписывают, а с другой стороны, они испытывают недоверие и страх. Доктор Беллами хорошо описал чувства папуасов английской Новой Гвинеи по этому поводу. «Они без всякого желания подвергаются лечению, и им до сих пор не удается понять, что больница устроена для их же блага...»<sup>31</sup>

На Тробрианских островах «перспектива систематического лечения, которое отдаляет мужчину или женщину от своей деревни, огородов, всех своих близких, отнюдь не улыбается им. Кроме того, туземные лекари на Тробрианах, *томегани*, тоже лечили в аналогичных случаях, но люди продолжали умирать. Что свидетельствует о том, что лекарства белых вылечат болезнь папуасов? Вот так они рассуждают. История первых шести месяцев больницы — это история неравной борьбы с туземным предрассудком, туземным суеверием, туземной тупостью... Отсутствие у них веры в лекарства *гуханума* (европейские) само по себе было неблагоприятным обстоятельством. Многие из тех случаев, которые пришлось лечить поначалу, были худшими из того, что только можно было встретить (запущенные венерические болезни). Больные были настроены так, что разрешали предпринять не больше чем трехдневную попытку лечения: если по истечении этого срока не становилось лучше, к чему продолжать лечение? Их звали назад огороды, рыбная ловля, лодки, и таким образом под покровом ночи они по одному или по двое исчезали из больницы»<sup>32</sup>. Со временем положение улучшается, и туземцы научатся ценить те услуги, которые оказывает им больница.

То же недоверие потребовалось преодолеть и в Южной Африке. «Один старик, вождь нескольких деревень, которого поразила слепота, услышал обо мне и вообразил, что я смогу, как ему рассказывали, вернуть ему зрение... Он согласился на лечение... Однако как только я выдвинул в качестве условия исполнения его желания то, что он должен провести несколько дней в Табу Боссиу, в каком-нибудь христианском доме, все сразу изменилось... Напрасно я убеждал его... «Мне страшно идти жить к христианам, я боюсь, как бы они не совершили против меня какого-нибудь колдовства». От лечения он отказался»<sup>33</sup>. «У них есть собственные лекарства, *нгаке*... и они полага-

ют, что эти зелья должны вылечивать чернокожих подобно тому, как наши лекарства хороши для белых. Это касается не только Замбези, однако, может быть, именно замбезийцы более других племен сопротивляются научным способам лечения. Во всяком случае, они испытывают инстинктивный страх перед ампутацией...» Доктор де Прош пишет далее: «Госпитализация не очень нравится нашим чернокожим. Обеспеченное хорошее питание, чистое жилье, самый полный уход — всех этих преимуществ недостаточно, чтобы перевесить недоверие, которое к нам все еще испытывают те, кто не знает нас близко... Далее: они не решаются расстаться с языческим комфортом, если я могу назвать так ту грязь, которая является обычным окружением наших бедняг. Мы даже не предполагаем, в какое затруднение ставит туземцев наше обращение с ними. Я мог бы привести случаи, когда тяжело больные, которым я оказывал всевозможный уход и чьи родственники приходили ко мне с сосудами простокваши, тайно исчезали, чтобы спрятаться и укрыться от христианского милосердия»<sup>34</sup>.

Таким образом, даже продолжительное тесное общение с европейцами с трудом примиряет уже таких «продвинутых» туземцев, как басуто, с медициной и больницами белых. «Администрация Лесуто поместила врачей в административных деревнях, установив правило, что каждая консультация или каждое лекарство стоит пятьдесят сантимов. Это сделано для того, чтобы позволить даже самым бедным из чернокожих пользоваться добрыми услугами этих врачей. И было устроено две больницы... Вот как реагировали басуто: «Лекарства правительственных врачей никуда не годятся: это всего лишь вода, так как что они могут дать за десять су, кроме воды? К белому доктору можно идти один или два раза, но не три, так как на третий раз он скажет, что его лекарства растрачиваются даром, и приготовит вам бутылку с ядом, чтобы избавиться от вас. В больнице у вас отберут одежду, и вы ее больше не увидите. Вам не дадут есть, а когда кто-нибудь умрет, его труп положат в особый дом, чтобы там разрезать на куски». И дальше в том же духе»<sup>35</sup>.

По мнению Дитерлен, это неприязненное отношение вытекает из того, что «чернокожие думают, будто белые желают им зла или не хотят им добра. Они не верят в их бескорыстие. Они не доверяют из страха быть обманутыми, обокраденными, обиженными, доведенными до несчастий. Эти чувства у них естественны, врожденны; они неодолимы и неискоренимы...» Возможно, это так на самом деле, это — горький опыт, о котором сообщает удрученный, но не обескураженный миссионер. Тем не менее, как это было видно, нежелание

туземцев ложиться в больницу и находиться в ней кроется не только в общем и неискоренимом недоверии, но также и в том, что они ничего не понимают в том лечении, которому подвергаются, особенно тогда, когда нужны дни, недели, а иногда и месяцы, чтобы увидеть результаты, которые, по их мнению, должны были бы быть мгновенными. Именно это длительное пребывание в больнице более всего возбуждает их подозрение. Какие намерения могут быть у белого врача, могущественного колдуна, который их так долго задерживает? Что он собирается сделать с ними?

Таким образом, границы отмеченного нами недоразумения между туземным больным и его врачом-европейцем определены. Чем больше старается врач ради своего клиента, чем труднее и сложнее лечение, особенно если ему пришлось госпитализировать больного у себя, кормить его, ухаживать за ним, заставлять его соблюдать режим, тем с большим основанием он полагает, что заслужил право на его признательность и тем более он рассчитывает по крайней мере на благодарность. Впрочем, туземец, без сомнения, поблагодарил бы его, если бы вылез из одно мгновение, если бы, как он ожидал, лекарства оказали бы свое действие словно по мановению волшебной палочки. Однако все обстоятельства, которые ставит себе в заслугу врач, наоборот, беспокоят и восстанавливают против него его больного. Идут дни, одни лекарства сменяют другие, перевязки следуют за перевязками; с большей или меньшей охотой пациент подчиняется всему, однако полагает при этом, что врач должен быть ему благодарен и что именно он, пациент, должен бы иметь право на благодарность. По мере того как продолжается лечение, врач все больше становится обязанным больному, который на это лечение соглашается.

Именно это хорошо понял Трий, когда отметил в только что цитированной работе: «Много раз европейцы бывали удивлены и возмущены, видя, что туземцы, которых они таким образом лечили, далеки от признательности им за это, что они, напротив, требуют за это плату. Правы и больной, и врач, каждый по-своему. Врач с нашими европейскими и христианскими представлениями справедливо возмущается при виде такого пренебрежения его почти всегда бескорыстной самоотверженностью. Что же касается больного, то он тоже прав: в этой ситуации он полагает, что стал простым объектом эксперимента»<sup>36</sup>.

### III

Остается, видимо, еще объяснить упорство, с которым туземец требует от врача-европейца подарка за то, что тот его лечил, и часто даже выражает намерение прийти и потребовать другие подарки, до бесконечности. Сталкиваясь с отказом, он становится грубым, бранится, а когда осмеливается — мстит. Он выглядит как человек, удивленный и негодующий из-за того, что его лишают положенного по праву, а искренность и сила этих чувств не вызывают сомнения.

Чтобы понять их причину, следует заметить, что они выражаются не только тогда, когда туземец в течение более или менее долгого времени получал от европейца лечение. Они проявляются и по случаю других оказанных услуг: в частности, когда белый спасает жизнь туземцу, который должен был стать жертвой несчастного случая. Вот несколько такого рода примеров. «Напротив Андерхилл Пойнта опрокинулась попавшая в водоворот лодка (на реке Конго). Два человека утонули, однако лодке, которую тут же направил на помощь потерпевшим крушение Крадгинтон, удалось спасти третьего и доставить его живым на берег. На следующий день перед тем, как уйти, этот человек потребовал от Крадгинтона «одеть его». Услышав отказ миссионера, он принялся выражать свое возмущение скупостью белого и стал весьма дерзким. В ответ Крадгинтон запер его в амбар и согласился выпустить только за плату в две козы: одну для того, кто вытащил его из воды, а другую — самому Крадгинтону, поскольку его лодка была использована при спасении. Козы были отданы, и нужно надеяться, что этот урок не пройдет бесследно»<sup>37</sup>.

Совершенно напрасная надежда: ни Крадгинтон, ни Бентли, видимо, не отдавали себе отчета в том, что происходило в голове у этого туземца. Вот другой, совершенно похожий, факт, о котором сообщает Бентли. «Верховным вождем в местности Нданданга был некий Таванлонго. Недавно возросло влияние второстепенного вождя по имени Матуза Мбонго. Его жена умерла при родах, и прошел слух, что перед смертью она видела во сне Таванлонго. Матуза ухватился за этот случай, чтобы уничтожить последнее препятствие, отделявшее его от высшего ранга... Таванлонго не любили. Как были бы рады люди увидеть, что сам старый вождь пьет испытательный яд (*нкаса*), качается, падает и его бросают в огонь! Не нужно было даже обращаться к колдуну: разве женщина не видела во сне вождя? Какое доказательство могло бы быть еще более ясным, чем это? Таванлонго был колдуном.

Вмешались миссионеры и добились того, что ордалия не состоялась. Тем не менее туземцы не сдержали в точности данного слова, поскольку все-таки заставили своего вождя выпить *нкаса*; однако приготовленный настой оказался настолько слабым, что он отрыгнул его, и невиновность его была, таким образом, доказана. Вождь направил мне очень признательное послание, в котором заявлял, что мне, одному мне он был обязан жизнью... Так же считали и многие другие. Тем не менее спустя несколько дней он пришел ко мне с пустыми руками и сказал, что он очень желал бы, чтобы я проявил свое удовлетворение видеть его избегнувшим опасности тем, что «одел бы его». Я дал ему два метра ткани, нож, шляпу и еще несколько мелких вещей, хотя и не очень-то считал необходимым давать ему что бы то ни было. Вместо того чтобы поблагодарить меня за это новое проявление доброты, он принялся меня бранить, поскольку я не сделал ему гораздо более значительного подарка. Он сказал, что я бессовестно скуп, и, разгневанный на меня, ушел»<sup>38</sup>. Точно так же было и в Габоне. «Если вы спасаете кому-нибудь жизнь — ждите в скором времени его визита. Вы превратились в его должника и избавитесь от него только после того, как сделаете ему подарки»<sup>39</sup>.

Аналогичные требования туземцы выдвигают и за другие оказанные им услуги, в частности за обучение и заботу об их детях. «Мы воспитываем их детей, даем им пищу, одежду, кров и всячески заботимся о них в умственном и моральном отношениях. И что же?! Им взбрело в голову, будто мы должны предложить плату каждому ребенку и его родителям»<sup>40</sup>. Со своей стороны, отец Бюллеон пишет: «Школьники целиком находятся на попечении миссии. Их кормят, одевают, учат, обучают ремеслу, не требуя ни малейшего вознаграждения. И ваше счастье, если родители не явятся требовать от вас подарков и заставлять платить за удовольствие содержать их детей! И заметьте, что миссия принимает только сыновей свободных людей и что большинство даже — это сыновья короля или деревенских вождей»<sup>41</sup>.

У бечуанов «родители перестали поощрять детей ходить в школу, без сомнения, предпочитая посылать их в поля полоть хлеба или пасти скот. Когда мы спросили у них, почему они больше не посылают к нам своих детей, они отвечали, что мы не платим им или платим слишком мало»<sup>42</sup>. Так же и на Таити «некоторые из школьников, видимо, считали, что оказывали милость миссионерам тем, что приходили учиться и что на этом основании у них было право получать плату»<sup>43</sup>.

Последний знаменательный факт: Капитан Лайон рассказывает историю об эскимосской старухе, которую он нашел по пути покинутой, полузамерзшей, почти умирающей. «Я никогда не забуду, — пишет он, — жалкое состояние и отвратительный облик этой женщины; однако я не могу описать удивление, которое я испытал, когда при виде одеял и мехов, в которые ее собирались завернуть, чтобы перенести на борт моего корабля и там позаботиться о ней, она повернулась ко мне и потребовала, чтобы я заплатил ей за труд!»<sup>44</sup>

Все эти факты обнаруживают то самое взаимное непонимание, которое мы отметили и рассмотрели выше. Белый находит требование туземца безрассудным, экстравагантным и необъяснимым: ведь тот требует возмещения, которое ему положено за то, что ему же спасли жизнь, или за то, что воспитывают его детей! Со своей стороны, туземец возмущен бессовестной мелочностью, скаредностью и скупостью столь богатого белого, который даже не краснеет от того, что лишает бедняг причитающегося им! Может быть, причина недоумений станет ясной, если и в этих случаях вместо того, чтобы заранее, без проверки, полагать, будто туземцы истолковывают и чувствуют происходящее так же, как европейцы, постараться посмотреть на вещи с их точки зрения и принять их способ рассуждения.

Миссионер Крадгинтон спас чернокожего конголезца, который едва не утонул. Он ждет благодарности и даже свидетельства признательности: он приписывает туземцу те же чувства, которые испытывал бы сам, окажись он на его месте, и эти чувства кажутся ему всего-навсего человеческими. На самом же деле чернокожий, со своей стороны, крепко верит в то, что Крадгинтон, спасая его, принял на себя по отношению к нему обязательство. Мы не видим сначала, каким может быть это обязательство. С точки зрения позитивного белого мышления, дело обстоит совершенно просто. Конголезец обязан Крадгинтону жизнью, а тот ему не должен ничего. Если и существует какое-либо обязательство, то это обязательство со стороны конголезца и едва ли об этом стоит вообще говорить.

Этого факта не отрицает и чернокожий, однако разум его направлен таким образом, что мистические элементы во всем, что бы ни происходило, обладают в его глазах гораздо большим значением, чем сама материальность событий. Случая нет. То, что мы называем несчастным случаем, является откровением, проявлением невидимых сил. Как случилось, что лодка попала в водоворот? Не оттого ли, что их, его и двух его несчастных спутников, «приговорил» какой-то колдун? что разгневался какой-нибудь обиженный предок? Не ока-

жется ли он под подозрением из-за того, что спасся один, тогда как оба других утонули? Не обвинят ли его в том, что он «отдал» их? Это представляется неизбежным. А каким образом оказалась готовой и в определенном месте лодка белых, чтобы его спасти? По какому праву они вмешались? Совершая это, они взяли на себя ответственность, последствия которой туземец на себе обязательно ощутит как со стороны невидимых сил, так и в своей собственной социальной группе. Это и есть то самое малое, что белые возмещают.

Капитан Лайон не верит собственным ушам, когда умирающая от голода и холода старуха, которую он подбирает на свое судно, чтобы позаботиться о ней, спрашивает его, сколько он ей заплатит! С позиции менталитета белого человека, эта женщина обязана жизнью капитану, который ей не должен ничего, и спорить по этому поводу кажется невозможным. Однако в глазах этой женщины, это очень серьезное дело — оказаться закутанной в меха и одеяла этих чужаков, не имеющих ничего общего с ее социальной группой, позволить перенести себя на их корабль, принять их пищу, прикоснуться к тому, что принадлежит им. Европейец видит лишь объективный факт: она будет согрета, поддержана, накормлена, ей спасут жизнь. Она же, напротив, прежде всего спрашивает себя, какие магические влияния окажут на нее все эти незнакомые предметы. Какие мистические следствия навлечет на нее пребывание на корабле, каким опасностям она подвергнется: ведь они будут для нее тем более грозными, что она даже не может все их себе представить! И уж если она позволяет делать с собой все это, то она по крайней мере должна быть вознаграждена за свою любезность!

Возможно, что затруднение все еще преодолено не полностью. Остается то, что, с одной стороны, какими бы ни были мистические опасности, возникающие от вмешательства белого человека, туземец все-таки обязан ему жизнью, признает это и вследствие этого, видимо, возникает обязательство; с другой же стороны — надо объяснить гнев, иногда даже возмущение и ярость, которую выказывают туземцы по отношению к тому, кто спас им жизнь или оказал очень серьезную услугу, когда они видят, что им не желают давать всего того, что они по этому случаю требуют. Человек с ампутированной рукой, за которым в течение двух месяцев ухаживали на борту судна, занятого ловлей рыбы, требует ружье, не получает его и мстит, поджигая сушильни капитана. Спасенный Крадгинтоном чернокожий, не получив требуемого, бранит его и оказывается в заключении. В большинстве такого рода случаев белые замечают, что туземец не только не прояв-



ляет признательности, но становится дерзким и, если осмеливается, угрожает, когда его безрассудным требованиям не уступают. Какому же неодолимому внутреннему давлению он подчиняется, чтобы столь вызывающе относиться к европейцу? Это станет понятным только тогда, когда мы спустимся к самым глубоким слоям его коллективных представлений и чувств, причем с риском почти непременно исказить их, если мы станем описывать их в четких терминах в то время, когда сам он видит и выражает их в действиях, никогда не определяя их в своем мышлении и не выражая в понятиях.

Как известно, первобытный менталитет не представляет себе ни жизнь, ни смерть, ни личность индивидов так, как это делаем мы. Для данного индивида жить — означает быть в настоящее время включенным в сложную сеть мистических сопричастий с другими членами, живыми и мертвыми, своей социальной группы, с группами растений и животных, рожденных этой же землей, с самой землей, с оккультными силами-покровителями всего этого целого, а также с более частными целостностями, к которым он принадлежит еще более тесным образом. В момент, когда он вот-вот умрет от голода, холода, болезни или утонет, вмешательство европейца, возможно, спасает ему жизнь в европейском и совершенно объективном смысле слова, — и это все, что мы видим. Ускользает же от нас то, что в это самое время такое вмешательство подвергает его жизнь опасности, но уже в туземном и мистическом смысле слова. Действительно, кто знает, не рассердит ли оно прежде всего оккультные силы, вызвавшие «несчастный случай», и — самое главное — не оттолкнет ли оно от него те силы, чье постоянное покровительство оберегает его от угрожающих со всех сторон опасностей, от бесконечного множества зловредных духов! Белые — это могущественные колдуны; от них самих и всего им принадлежащего исходят мистические влияния несокрушимой силы. Подвергающийся им туземец оказывается в силу этого отрезанным от тех сил, без которых он не может жить. Итак, следует опасаться, как бы отныне не оказались ослабленными и, может быть, разорванными необходимые для него сопричастности. В каком положении окажется туземец, если, с одной стороны, в результате медицинского лечения белых, пребывания у одного из них — в больнице или на судне, «спасения» одним из них от несчастного случая он потеряет расположение невидимых сил, без которых он — ничто, и если, с другой стороны, белый, вызвавший это неприязненное отношение, перестанет им интересоваться?

Ему угрожает тогда невыносимая изоляция, которая для туземца хуже смерти. Будет так, как если бы белый, непоправимо скомпрометировав туземца, подвергнув опасностям то, что можно назвать его личным мистическим статусом, затем покинул бы его. Занимаясь им, давая ему кров и пищу, помещая его в больницу или спасая его, белый возложил на себя бремя. Он взял на себя ответственность, он вовлечен. Без сомнения, он знал, что делал. «Отныне вы — мой белый, — сказал Маккензи человек, которому он врачевал страшную рану на лице, — и именно к вам я всегда стану приходить с просьбами». Это означает: «Вы — мое прибежище в будущем, моя поддержка, и я вправе рассчитывать на вас, чтобы компенсировать то, во что ваше вмешательство обошлось мне со стороны мистических сил, от которых зависит жизнь моей социальной группы и от которых и я раньше зависел вместе с ней».

Как хорошо отметил Элсдон Бест, туземец, лишенный необходимой ему мистической атмосферы, пытается найти ее эквивалент у европейцев<sup>45</sup>. Необходимо, следовательно, чтобы тот, кто по собственной инициативе так глубоко вторгся в жизнь туземца, дал ему все, что он просит, и необходимо также, чтобы его щедрость не иссякала и в будущем. Если же он уклоняется, отказывается, то это хуже, чем скупость. Это — нечто вроде отказа исполнить свое священное обязательство, это предательство, почти убийство, и считающий себя жертвой туземец пойдет, если у него достанет отваги, на любые крайности.

Если дело обстоит таким образом, то туземец в этом положении отнюдь не чувствует себя обязанным белому. Напротив, у него появляется острое ощущение ответственности, которую принял на себя по отношению к нему белый. Туземец, следовательно, ни «неблагодарный», ни «безрассудный», каким он непременно покажется тому, кто вылечил его, спас ему жизнь, кто испытывает сознание оказанной ему великой услуги, часто совершенно бескорыстно, из чистой человечности. Остается пожелать, чтобы эта человечность не ограничивалась перевязкой его язв, а пыталась бы, движимая чувством симпатии, проникнуть в тайники этого не умеющего выразить себя сознания.

## ГЛАВА XIV

---

### ЗАКЛЮЧЕНИЕ

#### I

Из предшествующего анализа фактов, а его можно было бы без труда подкрепить и многими другими, лишний раз следует, что первобытный менталитет является в своей основе мистическим. Эта главная черта целиком пронизывает то, как он судит, чувствует и действует. Из этого проистекает величайшая трудность понять его и следовать за ним в его проявлениях. Беря за начальную точку чувственные впечатления, которые и у первобытных людей, и у нас похожи друг на друга, первобытный менталитет совершает резкий поворот и встает на путь иной, нежели наш, и вскоре мы оказываемся сбитыми с толку. Если мы стараемся догадаться, почему первобытные люди делают или не делают того-то, каким предубеждениям они подчиняются в данном случае, какие причины вынуждают их соблюдать какой-либо обычай, то у нас есть все возможности обмануться. Мы найдем «объяснение», которое будет более или менее правдоподобным, однако ложным в девяти случаях из десяти.

Примером тому служат африканские ордалии. Интерпретировать их как имеющие целью обнаружить виновного, видеть в них нечто вроде судебной процедуры по аналогии с божьими судами средневековья или даже с ордалиями античной Греции, менее, впрочем, от них далекими, — значит обречь себя на полное их непонимание и поражаться, как это в течение веков делали миссионеры в Западной или Южной Африке, непостижимой нелепости бедных негров.

Однако если проникнуть в то, как думают и чувствуют туземцы, если дойти до понимания тех коллективных представлений и чувств, которые определяют их поступки, то в их поведении не оказывается более ничего нелепого. Напротив, оно является их законным след-

ствием. С их точки зрения, ордалия — это нечто вроде реактива, который один только и способен выявить ту злую силу, которая, должно быть, воплощена в одном или нескольких членах социальной группы. Только это испытание обладает необходимым мистическим свойством, чтобы уничтожить эту силу, или, по меньшей мере, лишить ее способности вредить. Из-за страха вызвать многочисленные несчастья и смерти туземцы, следовательно, ни за что не могут отказаться от него, а упреки белых кажутся им неуместными в той же степени, в какой их собственный образ действий выглядит безрассудным в глазах белых, пока те не дошли до понимания причин такого поведения.

Не столь трагично, но не менее поучительно рассмотренное нами недоразумение в связи с тем медицинским уходом, который первобытные люди получают со стороны европейцев. Для того, чтобы рассеять его, необходимо выявить те представления, которые составляют себе туземцы о болезни и излечении, о лекарствах и режиме, которые предписывают им «белые доктора», о тех последствиях, которые они испытывают, подчиняясь им, и т.д. В самом основании этих столь отличных от наших представлений нужно найти целиком мистическую концепцию сопричастности и причинности, на которой покоится первобытный менталитет.

Если бы недоразумения такого рода, должно быть, случавшиеся нередко, были аккуратно отмечены жившими в контакте с туземцами первыми белыми, мы обнаружили бы в этих записях ценные сведения для того исследования, которое мы попытались здесь осуществить. Однако этого сделано не было, и возможности оказались безвозвратно утраченными. У европейцев, которые первыми оказались в продолжительных отношениях с первобытными обществами, были иные заботы, чем наблюдение за тем, каким образом туземцы думают и чувствуют, и затем точно фиксировать то, что им удалось увидеть. Впрочем, даже если бы они и поставили перед собой эту деликатную, сложную и требующую долгого времени задачу, то большинство из них не смогло бы выполнить ее должным образом. Действительно, успех в такого рода деле требует хорошего знания туземных языков. Мало выучить их настолько, чтобы без труда разговаривать с туземцами при заключении обычных сделок, чтобы сообщать им желания или распоряжения или получать от них полезные сведения о повседневной жизни. Кроме этого, нужно еще и совершенно иное: языки первобытных людей часто поразительно сложны в грамматическом и богаты в словарном отношении и очень отличаются от привычных

для нас индо-европейских или семитских языков. Для того, чтобы почувствовать нюансы в представлениях туземцев, приводящие нас иногда в замешательство, чтобы «ухватить» то, как эти представления связываются друг с другом в мифах, рассказах и обрядах, необходимо, следовательно, в совершенстве овладеть духом и тонкостями языка. Во многих ли случаях оказывается выполненным, хотя бы приблизительно, это условие?

«В наших сношениях с туземцами, — говорит один английский администратор относительно папуасов Новой Гвинеи, — которые еще никогда не видели европейцев, самая большая трудность состоит в том, чтобы дать им понять точный смысл того, что им говорят, и уловить точный смысл того, что говорят они»<sup>1</sup>.

Как чужды друг другу оба эти менталитета, как разнятся их привычки, сколь различны их средства выражения! Европейец пользуется абстракцией, почти о ней не думая, а его язык сделал для него простые логические операции столь легкими, что они не требуют от него усилий. Мысль — и язык — первобытных народов носят почти исключительно конкретный характер. «Способ рассуждения эскимосов, — говорит один хороший наблюдатель, — оставляет у нас впечатление очень поверхностного, потому что они не привыкли, хотя бы в самой малой степени, следовать тому, что мы называем определенной последовательностью суждений, не привыкли связывать себя с одним-единственным объектом. Другими словами, их мысль не возвышается до абстракций или логических формул, она держится за наблюдаемые образы и за ситуации, которые следуют друг за другом согласно таким законам, за которыми нам трудно уследить»<sup>2</sup>. Одним словом, наш менталитет — прежде всего «концептуальный», а другой — отнюдь нет. Следовательно, для европейца невероятно трудно, если не сказать — невозможно, думать, как они, даже если он старается, даже если он владеет языком туземцев и производит впечатление говорящего на нем, как и они сами.

Когда наблюдатели фиксировали институты, нравы, верования, которые оказывались в поле их зрения, они пользовались — да и могло ли быть иначе? — понятиями, которые, как им казалось, соответствовали той реальности, которую им надо было отразить. Однако как раз потому, что это были понятия, окруженные свойственной европейскому менталитету логической атмосферой, отражение искажало то, что оно стремилось передать. Перевод был равносителен измене, и примеров тому — масса. Для обозначения существа или, скорее, невидимых существ, которые составляют, наряду с его телом, лич-

ность первобытного человека, почти все наблюдатели пользовались словом «душа». Известны путаница и ошибки, которые породило такое употребление незнакомого первобытным людям понятия. На скрыто присутствующем постулате о том, что у первобытных людей существует похожее на наше понятие «души» или «духа», основывается целая теория, встречавшая когда-то очень благосклонный прием, да и сегодня еще сохраняющая многих сторонников. То же самое верно и в отношении выражений «семья», «брак», «собственность» и т.п. Наблюдателям приходилось пользоваться ими, чтобы описать институты, представлявшие собой, как казалось, поразительные аналогии нашим. Тем не менее и в этой области тщательное изучение показывает, что коллективные представления первобытных людей не вписываются, не искажаясь при этом, в рамки наших понятий.

Остановимся на одном простом примере, не требующем долгого анализа. Наблюдатели часто называют «монетами» раковины, которыми в некоторых районах, в том числе и в Меланезии, пользуются при обменах туземцы. Рихард Турнвальд показал недавно, что это *Muschelgeld* (платежное средство в виде раковин) не соответствует в точности тому, что мы обозначаем словом «монета». Для нас речь идет о посреднике (металле или бумаге — в данном случае неважно), который дает возможность обменивать что-либо на что-либо. Это универсальный инструмент обмена. Однако у меланезийцев вообще нет такого общего понятия. Их представления остаются более конкретными. Туземцы Соломоновых островов, как и их соседи, пользуются раковинами при совершении покупок, но эти покупки всегда совершенно определенного рода. «Эта монета, — пишет Турнвальд, — служит, по существу, двум главным целям: 1. заполучить себе женщину (путем брака), 2. приобрести союзников для ведения войны и выплатить положенную компенсацию за мертвых, которые были либо попросту убиты, либо погибли в сражении.

Нам становится понятно, что такая «монета» не служит, собственно говоря, экономическим целям, но предназначена выполнять определенные социальные функции. Цели, которые выше были признаны за этой монетой, позволяют также понять, почему прежде всего именно вождь обязан заботиться о сборе и сохранении сокровища в виде раковинных монет. Он хранит свои «фонды» в особых хижинах... и они служат ему, например, для выдачи займов своим людям, когда те хотят купить жену... Мелкая раковинная монета служит также «для украшения»... Наряду с этой монетой, в Буине в качестве ценных знаков большую роль играют также браслеты. Их доставляют из

Шуазели... Другим представителем ценности является свинья, используемая в платежах разного рода и особенно — в многочисленных праздничных пиршествах, которые туземцы обязаны устраивать при различных обстоятельствах.

Что же касается торговых сделок в собственном смысле слова, то, по-видимому, в них не используют никакой монеты, даже раковинной. Дела ведут путем обмена, однако такие обмены специализированы и тем самым регламентированы. «В частности, — говорит Турнвальд, — при обмене товара на товар определенные предметы могут быть обменены только на другие определенные, например, копье на браслет, фрукты — на табак, свиньи — на ножи. Охотно обмениваются такие предметы, которые могут быть потреблены: так, например, таро или кокосовые орехи — на табак, оружие — на украшения: копья — на браслеты или стеклянные бусы и т.д.»<sup>3</sup>

Не станем цитировать дальше интересное описание, которое дает Турнвальд экономической жизни туземцев Соломоновых островов. Достаточно уже приведенного, чтобы показать: наше понятие «монеты» лишь очень неполно применимо к «раковинным монетам», которыми пользуются они. Следовательно, если авторы ограничиваются тем, что говорят о существовании у них такой «монеты», это означает, что они имеют о ней лишь смутное и неточное представление. Однако внимательное и тщательное изучение тех особых целей, которым служат раковинные монеты, приводит нас к более глубокому познанию некоторых институтов и в то же время позволяет нам лучше понять менталитет этих туземцев, которые не оперируют общими абстрактными понятиями и которые, за неимением того, что мы называем «монетой», организуют обмен одних определенных предметов на другие определенные предметы.

Аналогичная критическая работа могла бы быть проведена и в отношении других абстрактных понятий, которыми для выражения коллективных представлений первобытных людей и описания их институтов пользовались те, кто наблюдал первобытные общества.

Таким образом, вследствие присущей данному состоянию вещей необходимости, то есть вследствие глубокого различия в менталитете и в языке, подавляющая часть документов, которыми располагает наука для изучения первобытного менталитета, может быть использована лишь с большой осторожностью и после того, как будет подвергнута углубленной критике. Совершенно чистосердечно первые наблюдатели, как церковники, так и гражданские лица, почти всегда искажают и ложно истолковывают институты и верования, о которых

сообщают, вследствие одного только обстоятельства: они составляют свои описания, доверчиво пользуясь привычными им понятиями. Те, кто приходят после них, поступают точно так же. Но теперь появляется одно усложняющее обстоятельство: институты и верования первобытных людей уже оказались затронутыми контактами с белыми людьми, а их ментальность, как и язык, находятся под угрозой более или менее быстрого распада. С другой стороны, где же и искать необходимые сведения об этой ментальности, как не в описаниях тех, кто близко видел первобытные народы, жил рядом с ними и вместе с ними, кто жил их обычной жизнью и участвовал в церемониях их культа, если он существует у них в организованной форме? В распоряжении науки других документов нет, а их неизбежное несовершенство, слишком немногое, что они сообщают — вот, видимо, основные причины, объясняющие медленный прогресс науки и зачастую скромный характер достигнутых до сих пор результатов.

И все-таки эта трудность отнюдь не непреодолима. В той или иной степени она присутствует во всех науках, чьи материалы заключаются в свидетельствах, а хорошо установленные на сегодняшний день правила внешней и внутренней критики применимы к этнографическим документам так же эффективно, как и к другим. Далее: по мере того как исследование первобытного менталитета продвигается вперед и дает такие результаты, которые можно считать установленными, у исследователя появляются более многочисленные и надежные критерии, чтобы проверить ценность давних или недавних свидетельств: он может вернее определить то, что следует отбросить и что можно сохранить от каждого из них. Наконец, удовлетворительное знание основных особенностей менталитета первобытных людей открывает доступ к более глубокому и точному исследованию их институтов. Этот первый этап, будучи пройденным, делает следующие этапы если и не более простыми, то, по крайней мере, создает благоприятные условия для их изучения.

## II

Первобытный менталитет, подобно нашему, стремится узнать причины происходящего. Однако эти причины он ищет не в том же направлении, что наш. Он обитает в таком мире, где присутствующие повсюду бесчисленные оккультные силы постоянно либо действуют, либо готовы действовать. Как было видно в первой части этой работы, любой мало-мальски необычный факт немедленно воспринима-



ется как проявление одной или нескольких из них. Дождь полил в тот самый момент, когда он более всего нужен полям? Это потому, что предки и местные духи удовлетворены и таким способом выказывают свое расположение. Если продолжительная засуха сжигает посевы и губит скот, значит, вероятно, было нарушено какое-нибудь табу или же какой-то предок счел себя обиженным и его необходимо успокоить. Точно так же никогда ни одно предприятие не окажется успешным, если не будет содействия невидимых сил. Люди не пойдут на охоту, на рыбную ловлю, не отправятся воевать, не начнут обрабатывать поле, строить дом, если не появились благоприятные предзнаменования, если мистические покровители социальной группы не пообещали совершенно определенно своей помощи, если сами животные, которых хотят добыть, не согласятся на это, если приспособления не были освящены и облечены магическими свойствами и т.п.

Одним словом, мир видимый и мир невидимый вместе составляют одно целое, и события мира видимого в каждое мгновение зависят от сил иного мира. Отсюда и то большое место, которое занимают в жизни первобытных людей сновидения, предзнаменования, тысячи различных форм гадания, жертвоприношения, колдовские действия, ритуальные церемонии, магия. Отсюда и привычка пренебрегать тем, что мы называем естественными причинами, и переносить все внимание на причину мистическую, которая одна только и является действительной. Когда от заболевания какого-нибудь органа умирает человек, когда его смертельно укусила змея, раздавило упавшее дерево, разорвал тигр или крокодил, первобытный менталитет полагает, что его убили не болезнь, не змея, не дерево, не тигр или крокодил. Если человек погиб, то, без сомнения, потому что его «приговорил» (*doomed*) или «отдал» какой-нибудь колдун. Человекоубийцы — будь то дерево или животное — оказались лишь орудием. Не будь одного — эту обязанность выполнило бы другое орудие. Эти орудия, как говорится, взаимозаменяемы по воле той невидимой силы, которая их использовала.

Для направленного таким образом ума не существует чисто физического факта. Следовательно, ни один вопрос, относящийся к природным явлениям, не предстает перед ним в том виде, в каком он предстает перед нами. Когда мы желаем объяснить одно из явлений, то мы ищем в самой последовательности явлений их необходимые и достаточные условия. Если нам удастся определить эти условия, других условий нам не требуется, знание закона нас удовлетворяет. Отношение же первобытного человека совершенно иное. Возможно, что

он обнаружил постоянные antecedенты интересующего его факта и в своих действиях он в самой полной мере учитывает свои наблюдения. Однако реальную причину он всегда станет искать в мире невидимых сил, за пределами того, что мы называем природой, в «метафизике» в буквальном смысле слова. Короче говоря, наши проблемы — это не его проблемы, а проблемы, стоящие перед ним, чужды нам. Поэтому задаваться вопросом о том, как он решает одну из наших проблем, придумывать это решение и стараться вывести из него такие следствия, которые объяснили бы тот или иной первобытный институт — значит загонять себя в тупик.

Так, сэр Джеймс Фрззер полагал, что он может выстроить теорию тотемизма на основе того, что первобытные люди якобы находятся в неведении относительно физиологического процесса зачатия. Сразу же начались длительные дискуссии о том, как они представляют себе функцию воспроизводства у человека и какое представление о беременности существует в наиболее низко стоящих обществах. Но, может быть, было бы небесполезно рассмотреть прежде такой вопрос: а дают ли уже сами по себе выражения, в которых проблема зачатия предстает перед первобытным менталитетом, возможность того, чтобы эти дискуссии привели к какому-либо результату?

Учитывая направленность первобытного менталитета, можно без боязни ошибиться утверждать, что если он и обращает внимание на факт зачатия, то останавливается он не на его физиологических условиях. Известно ли ему о них или же он в большей или меньшей степени о них не знает — это обстоятельство не очень важно, поскольку этот менталитет во всех случаях пренебрегает ими и ищет причину в другой области, то есть в мире мистических сил. Для того, чтобы это было иначе, нужно было бы, чтобы именно этот факт, единственный из всех, которые выдвигает перед ним природа, был рассмотрен им с точки зрения, отличной от других. Нужно было бы, чтобы в этом случае, который оказался бы единственным исключением, первобытный менталитет принял непривычную для себя позицию и внезапно занялся поиском естественных причин. Ничто не дает нам основания так думать. Если в глазах первобытных людей смерть никогда не бывает «естественной», то само собой разумеется, что и рождение, по тем же причинам, никогда не является таковым.

Действительно, даже еще до всяких сношений с белыми первобытные люди — например, в Австралии — вполне определенно замечали какие-то физиологические условия зачатия и, в частности, роль полового акта. Однако в этом случае, как и в других, то, что мы называем

естественной причиной, необходимые и достаточные, по нашему представлению, антецеденты остаются совершенно второстепенными в их представлении, потому что настоящая причина имеет мистическую сущность. Даже если бы они и подметили, что ребенок появляется на свет лишь тогда, когда имело место оплодотворение, они не сделали бы из этого кажущегося нам естественным вывода и продолжали бы считать, что если женщина беременна, то потому, что какой-то «дух» — обычно дух предка, ожидающего реинкарнации и в данное время находящегося в резерве, чтобы родиться — вошел в нее, а это, конечно же, предполагает, что она принадлежит клану, субклану и тотему, соответствующему этому духу. У арунта женщины, испытывающие страх перед беременностью, если они должны пройти через то место, где находятся духи-кандидаты на земную жизнь, делают это с большой поспешностью и со всеми возможными предосторожностями в целях помешать тому, чтобы какой-нибудь вошел в них<sup>4</sup>. Спенсер и Гиллен, однако, не сообщают о том, что они воздерживаются от всех половых контактов. Эти контакты приведут к зачатию лишь в том якобы случае, если в женщину войдет «дух».

Известна ли, задается вопросом Фокс, физиологическая причина зачатия в Сан-Кристовале на Соломоновых островах? «В настоящее время, — отвечает он, — она, вероятно, известна. Если спросить туземцев, отчего у них существует обычай закапывать живым первого рожденного в браке ребенка, то почти всегда они ответят: оттого, что, по-видимому, этот ребенок не от мужа, а от другого мужчины. Но, конечно же, есть много фактов и в пользу иной гипотезы. Говорят, что зародыш в чрево матери помещает *адаро* по имени Хау-ди-Эвави, живущий на горе на Гуадалканале (Мерау Саунд на Гуадалканале является тем местом, куда после смерти отправляются духи мертвых), или же Каураха, дух-змея»<sup>5</sup>. Обе гипотезы не исключают друг друга. Островитяне Сан-Кристовала могут узнать от белых или наблюдать самостоятельно тесную связь полового акта с зачатием: это несколько не уменьшает их уверенности в том, что реальной может быть только мистическая причина, только акт какого-нибудь духа, решающего войти в определенную женщину.

Во многих первобытных обществах, в частности, у многих народов банту, бесплодие супруги является настоящей бедой, этого достаточно, чтобы расторгнуть брак. В силу хорошо известной и отмеченной нами выше партиципации, посадкам человека, имеющего бесплодную жену, грозит опасность не дать никаких плодов: значит, нужно, чтобы он совершил развод. Бесплодие всегда считают исходя-

щим от женщины. И тем не менее, этим туземцам известна физиологическая роль полового акта, но поскольку они не считают, что беременность возникает вследствие этого акта, то они и не представляют себе, что отсутствие зачатия может зависеть также от роли мужчины в процессе оплодотворения: оно, безусловно, является результатом действия мистической причины, то есть того, что ни один дух-ребенок не согласен перевоплотиться, войдя в эту женщину. Последняя же, в отчаянии от своего бесплодия, считает, что может излечиться лишь моля предков и невидимые силы стать к ней благосклонными, и увеличивает число жертв и подношений.

Эта позиция первобытного менталитета создает большую трудность для понимания того, как данное племя на самом деле представляет себе то, что мы называем физиологическими условиями зачатия. Но поскольку этот менталитет не обращает внимания на эти условия как на не имеющие для него значения, то он может и не иметь о них ясного представления. Он может, в общем-то, и сам не знать, что же он о них думает, по той причине, что его внимание не направлено на них. У некоторых социальных групп существуют в этой сфере несколько более определенные, чем у их соседей, традиции, однако это различие не позволяет сделать какие-либо выводы. Свидетельства наблюдателей могут не совпадать и быть, тем не менее, достоверными.

По той же самой причине этот менталитет, который оказывается часто, как известно, безразличным к противоречию, одновременно допустит и то, что половой акт является обычным условием зачатия, и то, что зачатие имеет место без полового акта. *Lucina sine concubitu* может быть великолепной; в ней самой по себе нет ничего необыкновенного. Если в женщину входит дух, например, во сне, она должна зачать: родится ребенок. Сказки, легенды, мифы изобилуют фактами такого рода, но при этом первобытный менталитет не находит в них ни малейшего основания для удивления. Из этого надо сделать заключение не о том, что ему неизвестна роль полового акта, а о том, что наряду с тем, что ему об этом известно или что он имеет о нем более или менее смутное знание<sup>6</sup>, он не считает, что на самом деле зачатие зависит от полового акта.

### III

Итак, оказавшись перед лицом явлений природы, первобытный менталитет не ставит перед собой те же вопросы, что и наш, или даже он их себе вовсе не ставит. «Эти дикие племена, — говорит один исследователь относительно сакаи Суматры, — испытывают лишь чрезвычайно слабую потребность в причинности... Они реагируют только на самые сильные и наиболее непосредственные впечатления...»<sup>7</sup> «Потребность в причинности» означает в данном случае «интерес, разбуженный» происходящими вокруг них явлениями. Эта видимость апатии и умственного оцепенения часто отмечалась в самых низших обществах, в частности, у некоторых племен Южной Америки. Она легко приводит к неточным заключениям относительно первобытного менталитета вообще. Если мы желаем избежать такой ошибки, то прежде всего в этих обществах, в самых низших или же развитых в большей степени, не следует искать «потребности в причинности» того же самого типа, что и наша. Как это следует из рассмотренных в настоящей работе фактов и институтов, у них есть своя, собственная потребность, которая легко ускользает от слишком торопливых или заранее настроенных наблюдателей. Этот в основном мистический и прелогичный менталитет движется и к другим предметам, и иными путями, чем наш. Достаточно посмотреть на то значение, которое приобрели для него гадание и магия. Для того, чтобы следовать за его проявлениями, чтобы выявить его принципы, следует, так сказать, совершить насилие над нашими мыслительными привычками и приноровиться к тем, которые присущи им. Такое усилие почти невозможно совершить, однако без него этот менталитет рискует остаться для нас непостижимым.

Кроме этой почти непобедимой тенденции, помимо нашей воли толкающей нас к тому, чтобы понимать первобытный менталитет по подобию нашего, есть и другое обстоятельство, которое способствует сокрытию присущих ему особенностей. Для того, чтобы жить, первобытные люди должны в реальной действительности преследовать такие цели, которые мы без труда понимаем; мы также видим, что для их достижения эти люди поступают почти так же, как на их месте поступили бы мы. Из того факта, что в данных обстоятельствах они действуют так же, как и мы, мы склонны тут же, не стремясь получить более широкую информацию, сделать вывод о том, что их мыслительные операции, как правило, схожи с нашими. Лишь более внимательное наблюдение и анализ позволяют нам заметить отличия.

В работе «Мыслительные функции в низших обществах» была предпринята попытка показать, как первобытный менталитет, часто безразличный к противоречию, оказывается, однако, весьма способным избегать его, как только потребности действия вынуждают его к этому<sup>8</sup>. Точно так же первобытные люди, которые внешне не испытывают никакого интереса к самым очевидным причинным связям, очень хорошо умеют их использовать для того, чтобы добыть себе то, что им необходимо, например, пищу, либо сделать то или иное приспособление. Действительно, не существует столь низко стоящего общества, в котором мы не нашли бы какого-нибудь изобретения, какого-нибудь ремесла или искусства, какого-то вызывающего восхищения производства, например, лодок, гончарных изделий, корзин, тканей, украшений и т.п. Те самые люди, лишенные почти всего, которые кажутся стоящими в самом низу лестницы, достигают в изготовлении определенного предмета поразительных по изяществу и точности результатов. Австралиец умеет вырезать из дерева бумеранг. Бушмены и папуасы проявляют себя в рисунках настоящими мастерами. Меланезиец, изготавливая ловушки для рыбы, находит самые изобретательные решения и т.д. Ведущиеся сейчас исследования технологических приемов первобытных людей окажут нам, несомненно, существенную помощь в определении стадий развития их менталитета. Несмотря на то, что механизм изобретательства, мало известный применительно и к нашим обществам, еще менее ясен в отношении обществ первобытных людей, уже сейчас есть возможность сформулировать замечание общего характера.

Исключительные достоинства некоторых изделий или методов первобытных людей, которые столь контрастируют с грубостью и рудиментарным характером остальной части их культуры, не являются плодом ни размышления, ни рассуждения. Если бы дело обстояло таким образом, то мы не констатировали бы таких несоответствий, а это универсальное орудие не раз сослужило бы им такую же службу. Руку туземца направляет что-то вроде интуиции, а она, в свою очередь, руководствуется тщательным наблюдением за теми предметами, которые представляют для него особенный интерес. Этого достаточно, чтобы продвинуться далеко вперед. Тонкое сочетание различных приемов, приспособленных для достижения поставленной цели, не обязательно предполагает сознательную деятельность разума или наличие такого знания, которое способно анализировать самое себя, обобщать себя и применяться к непредвиденным случаям. Оно может быть просто практической умелостью, сложившейся и

усовершенствовавшейся путем упражнения, благодаря ему же сохраненной и весьма похожей на уметость хорошего игрока в бильярд, который, не зная ровным счетом ничего ни о геометрии, ни о механике, не испытывая потребности размышлять, приобрел скорую и верную интуицию относительно того движения, которое следует сделать при данном расположении шаров.

Точно таким же образом можно было бы объяснить и ту тонкость и проницательность, которую многие первобытные люди проявляют в различных обстоятельствах. К примеру, по свидетельству фон Мартиуса, индейцы самых низко стоящих племен Бразилии умеют различать все виды и даже разновидности пальмовых деревьев и для каждой из них у них есть свое особое название. Австралийцы узнают индивидуальные отпечатки шагов каждого из членов своей группы и т.д. Что касается моральной сферы, то тут часто хвалят присущее туземцам многих племен красноречие, богатство аргументации, которое они демонстрируют в своих речах, и ловкость словесных выпадов и защиты в спорах. Их рассказы и поговорки часто свидетельствуют о тонкой и острой наблюдательности, как и их мифы, созданные плодотворным и иногда поэтическим воображением. Все это было многократно отмечено наблюдателями, которые, конечно же, не были заранее настроены в пользу «дикарей».

Когда мы видим, что они такие же, как мы, а иногда и лучшие, чем мы, физиономисты, моралисты и психологи (в практическом смысле этих слов), нам с трудом верится, что в иных отношениях они могут представлять собой почти неразрешимые загадки и что глубокие различия отделяют их менталитет от нашего. Тем не менее будем следить за тем, чтобы моменты сходства всегда относились к таким способам мыслительной деятельности, когда первобытные люди, подобно нам самим, действуют посредством чистой интуиции, под воздействием непосредственного страха, путем быстрой и почти мгновенной интерпретации того, что воспринято чувствами. Речь, к примеру, идет о том, чтобы прочесть на лице человека такие чувства, в которых он, возможно, не признается самому себе, найти такие слова, которые заставят задрожать ту тайную струнку, которой хотят коснуться, ухватить смешную сторону какого-нибудь поступка или положения и т.д. Тут ими руководит что-то вроде чутья или сметки. Опыт развивает их и утончает, и они могут стать безошибочными, не имея ничего общего с интеллектуальными операциями в их собственном смысле. Но как только настает черед последних, так сразу же между этими двумя типами менталитета обнаруживаются различия, которые пора-

жают нас тем больше, что мы испытываем склонность еще более преувеличивать их. Сбитый с толку наблюдатель, еще вчера признававший разум первобытного человека примерно равным разуму любого другого человека, сегодня обвинит его в невероятном тупоумии, видя, что он неспособен к самому простому размышлению.

Разгадка же заключена в мистическом и прелогическом характере первобытного менталитета. Перед лицом коллективных представлений, в которых он выражает себя, соединяющих их предассоциацией, институтов, в которых они объективируются (воплощаются), наш концептуальный и логический менталитет чувствует себя неуютно, словно перед чуждой и даже враждебной структурой. В самом деле, тот мир, в котором движется первобытный менталитет, лишь отчасти совпадает с нашим. Та сеть естественных причин, которая у нас протягивается в бесконечность, в нем остается во мраке и незамеченной. В то же время оккультные силы, мистические действия, всевозможные сопричастности смешаны в нем с непосредственными чувственными данными и в результате составляют такое единство, в котором слито реальное и потустороннее. В этом смысле этот мир является более сложным, чем наша вселенная. С другой стороны, он конечен и замкнут. В представлении большинства первобытных народов небесный свод, словно стеклянный колпак, покоится на плоской поверхности земли или океана. Мир, таким образом, замыкается окружностью горизонта. Пространство здесь скорее чувствуется, чем постигается, направления этого пространства наделены многими качествами, а каждая из его областей, как мы видели<sup>9</sup>, обладает свойствами всего того, что там обыкновенно находится. Представление о времени, в основном качественное, остается расплывчатым: почти все языки первобытных народов столь же бедны средствами выражения временных отношений, сколь богаты средствами выразить отношения пространственные. Часто будущее событие, если оно рассматривается как определенное и вызывает сильное чувство, ощущается как происходящее уже сейчас.

В этом замкнутом мире, обладающем, таким образом, собственным пространством, собственной причинностью, собственным временем, которые несколько отличаются от наших, общества чувствуют себя солидарными с другими, видимыми или невидимыми, существами или совокупностями существ, населяющими этот мир вместе с ними самими. Каждая общественная группа в зависимости от того, является ли она бродячей или оседлой, занимает более или менее обширную территорию, границы которой обычно четко определены



и для нее, и для соседей. Это не означает, что она является тут единственным хозяином, обладающим, к примеру, исключительным правом охотиться на ней или собирать плоды. Земля «принадлежит» ей в мистическом значении этого слова: мистическая связь соединяет живущих и умерших членов группы со всевозможными тайными силами, которые населяют эту землю, позволяют группе жить там же и которые, без сомнения, не потерпели бы присутствия никого другого. Так же, как, в силу сопричастности, то, что находилось в непосредственном и постоянном контакте с человеком — его одежда или украшения, его оружие и скот — является самим этим человеком и потому, когда он умирает, они часто не могут принадлежать никому другому и сопровождают его в его новом состоянии, точно так же и та часть земли, на которой живет человеческая группа, является самой этой группой: она не смогла бы жить в другом месте, а всякая другая группа, если бы ей захотелось завладеть этой землей и обосноваться на ней, подверглась бы самым страшным опасностям. Потому-то между соседними племенами конфликты и войны происходят из-за вторжений, набегов, нарушения территориальных границ, но не из-за подлинных захватов земли. Враждебную группу разобьют, но захватывать ее землю не станут. С какой стати это делать, если там придется встретиться с грозной враждебностью всевозможных «духов», с животными и растениями, которые являются ее хозяевами и, уж конечно, отомстят за побежденных? Жить там было бы невозможно, а смерть оказалась бы неминуемой. Видимо, в этих отношениях необходимой и локальной сопричастности между человеческой группой или подгруппой и тем или другим видом живого следует видеть один из главных корней того, что называют тотемическим родством.

В гуще этого сплетения мистических сопричастностей и исключений те представления, которые человек создает о себе, живом ли, мертвом ли, и о группе, к которой он «принадлежит», лишь отдаленно напоминают идеи или понятия. Они скорее чувствуются или переживаются, чем обдумываются. Ни содержание их, ни связи не подвержены неукоснительно закону противоречия. Следовательно, ни я как индивид, ни социальная группа, ни окружающий мир, видимый и невидимый, в этих коллективных представлениях не являются еще «определенными», какими они могут показаться, когда наш концептуальный менталитет попытается постичь их. Несмотря на самые тщательные предосторожности, он не может не уподоблять их обычным для себя «предметам». Он, таким образом, отнимает у них присущее им элементарно конкретное, эмоциональное и жизненное. И

именно в этом заключается то, что делает столь трудным и почти всегда недостоверным понимание институтов, в которых выражается в большей мере мистический, чем логический, менталитет первобытных народов.

# ПРИЛОЖЕНИЕ

## ВВЕДЕНИЕ

## ПРЕДИСЛОВИЕ

1. Некоторые разделы этой книги были изложены в лекциях, прочитанных в Лоуэльском институте в Бостоне в ноябре–декабре 1919 года.
2. *Relations des jésuites* (éd. Thwaites). T. LVII. P. 126 (1672–1673).
3. D. Krantz. *The history of Groenland*, I. P. 135 (1767).
4. Кн. Rasmussen. *Neue Menschen*. P. 140–141.
5. *Missions évangéliques*, XXIII, 1848. P. 82 (Schrumpf).
6. *Ibid.* XIV, 1839. P. 57 (Arbousset).
7. *Ibid.* XVII, 1852. P. 250 (Frédoux).
8. W. J. Burchell. *Travels into the interior of southern Africa*, II. P. 295. Еще о том же: «Едва только начинали задавать ему вопросы о его языке, как он терял терпение, жаловался на головную боль и показывал, что он не в состоянии продолжать такое усилие» (Spix und Martius. *Reise in Brasilien*, I. P. 384).
9. *Ibid.* II. P. 54–55.
10. R. Moffat. *Missionary labours and scenes in South Africa*. 1842. P. 237.
11. *Berichte der rheinischen Missionsgesellschaft*, 1865. S. 363.
12. R. Moffat. *Op. cit.* P. 124.
13. Wangemann. *Die Berliner Mission im Zululand*. S. 272.
14. H. A. Junod. *The life of a South African tribe*, II. P. 152.
15. *Missions évangéliques*, LXXVI, I, 1901. P. 402–403; *Ibid.* LXXVII, 1897. P. 346 (Beguïn).
16. *Berichte der rheinischen Missionsgesellschaft*, 1880. S. 230 (Missionär Schröder. *Reise nach dem Ngami-See*).
17. P. Eugène Mangin. P. B. *Les Mossi // Anthropos*. X–XI. P. 325.
18. W. H. Bentley. *Pioneering on the Congo*, I. P. 256.
19. *Ibid.*, I. P. 159–160.
20. A. R. Wollaston. *Pygmies and Papuans*. P. 164; C. G. Rawling. *The land of the New-Guinea pygmies*. P. 166–167.

21. R. Parkinson. Dreissig Jahre in der Südsee. S. 567.
22. «Вы всегда можете быть уверены в том, что туземец Новой Гвинеи быстро делает заключения из того, что видит, и ничто из того, что его лично интересует, не ускользнет от его глаза... Иногда бываешь весьма удивлен тем, что они знают» (H. Newton. In far New Guinea. P. 202).

## ГЛАВА I

1. R. H. Nassau. Fetichism in West Africa. P. 247.
2. Rev. John Philip. Researches in South Africa, II. P. 116–117.
3. R. Thurnwald. Im Bismarck Archipel und auf den Salomo Inseln // Zeitschrift für Ethnologie, XLII. P. 145.
4. W. H. Bently. Pioneering on the Congo, II. P. 247.
5. Missionary register (Marsden), août, 1817 // Dumont d'Urville. Voyage de l'Astrolabe, III. P. 234.
6. Hugh Jamieson // Letters from Victorian pioneers. P. 271.
7. W. T. Roth. Superstition, magic and medicine // North Queensland Ethnography. Bulletin 5. N 121. P. 30.
8. Ibid. N 138.
9. Ibid. N 147.
10. Ibid. N 113–115.
11. Spencer and Gillen. The native tribes of Central Australia. P. 530.
12. A. W. Howitt. The native tribes of South Australia Aborigines. P. 49.
13. A. Meyer. Encounter Bay tribe // Woods. The native races of South Australia. P. 199.
14. G. Taplin. Manners, customs etc., of South Australia Aborigines. P. 49.
15. Rev. J. Chalmers. Pioneering in New-Guinea. P. 329–330.
16. R. Neuhauss. Deutsch Neu-Guinea, III. P. 140; Ibid., III. P. 466.
17. R. E. Latcham. Ethnology of the Araucanos // Journal of the Anthropological Institute of Great Britain (J.A.I.), XXXIX. P. 364.
18. W. B. Grubb. An unknown people in an unknown land. P. 141.
19. M. Dobrizhoffer. An account of the Abipones, II. P. 83–84.
20. J. Mackenzie. Ten years north of Orange river, 1871. P. 390–391.
21. W. H. Bentley. Pioneering on the Congo, I. P. 263.
22. O. Dapper. Description de l'Afrique, 1686. P. 325.
23. Th. Winterbottom. An account of the native Africans in the neighbourhood of Sierra-Leone, I. P. 235–236.
24. A. Widenmann. Die Kilimandscharo-Bevölkerung // Petermann's Mitteilungen, Ergänzungsheft 129, 1889. S. 40.
25. См.: Les fonctions mentales dans les sociétés primitives. P. 314–328.

26. W. E. Roth. North Queensland Ethnography, Bulletin, 4, N 16.
27. A. K. Chignell. An outpost in Papua. P. 343–345.
28. Rev. Bromiliw // G. Brown. Melanesians and Polynesians. P. 235.
29. R. H. Nassau. Fetichism in West Africa. P. 86.
30. H. Ward. Five years with the Congo cannibals. P. 43.
31. W. H. Bentley. Pioneering on the Congo, I. P. 411.
32. Rev. J. Macdonald. Africana, I. P. 172–173.
33. Berichte der rheinischen Missionsgesellschaft, 1895. S. 242.
34. Ibid., 1896. S. 213.
35. Missions évangéliques, LXXXIII, I. P. 311.
36. Major Leonard. The lower Niger and its tribes, 1906. P. 485.
37. J. J. Monteiro. Angola and the river Congo, I. 1875. P. 65–66.
38. См. ниже, глава VIII, с. 189.
39. G. Hawker. The life of George Grenfell. P. 58. Так же реагировали туземцы Ньяса, лодку которых постиг несчастный случай. По мнению туземцев, жертвы были «преданы» и необходимо было отомстить. Люди утонули, возвращаясь ночью на берег после посещения «Денингера», судна миссионеров. Миссионеры были сочтены виновными. «Сначала туземцы как будто спокойно отнеслись к происшествию, но позже они предъявили неприемлемые требования: выдать им командира и повара судна в отместку за гибель утопленников. Они уже стали грозить репрессиями в отношении сестер из Телок-Далама в случае, если оба моряка не будут им выданы» (Berichte der rheinischen Missionsgesellschaft, 1885. S. 153).
40. Fr. Fülleborn. Das deutsche Nyassa und Ruwumagebiet // Deutsch Ost Afrika, IX. S. 185, 541.
41. J. J. Monteiro. Angola and the river Congo, II. P. 123.
42. W. Bosman. Voyage de Guinée, 14e lettre. P. 250–251.
43. G. von Hagen. Die Bana. Bässler-Archiv, II, 1911. S. 93.
44. Th. Winterbottom. An account of the native Africans in the neighbourhood of Sierra-Leone, I. 1803. P. 256.
45. H. M. Bentley. The life and labours of a Congo pioneer. P. 34.
46. W. H. Bentley. Pioneering on the Congo, I. P. 275–276, 317.
47. John Matthews. Voyage à la rivière de Sierra Leone, 1785–1787. P. 49.
48. E. Jacottet. Etudes sur les langues du Haut Zambèze, III, Textes Louyi. P. 170. Publications de l'école des Lettres d'Alger, 1901, XVI.
49. W. H. Bentley. Pioneering on the Congo, I. P. 317.
50. J. H. P. Murray. Papua. P. 128–129.
51. Ibid. P. 237–238.
52. P. Eugène Hurel. Religion et vie domestique des Bakerewe // Anthropos, VI, 1911. P. 88.

53. Rev. J. H. Weeks. Anthropological notes on the Bangala of the Upper Congo River, J.A.I. XXXIX. P. 449–450.
54. G. Le Testu. Notes sur les coutumes Bapounou dans la circonscription de la Nyanga. P. 196–197.
55. Major A. G. Leonard. The lower Niger and its tribes. P. 194.
56. E. G. Glave. Six years of adventure in Congo land. P. 92.
57. Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures. P. 147–148.

## ГЛАВА II

1. R. Neuhauss. Deutsch Neu Guinea, I. S. 445–446.
2. Ibid., III. P. 140.
3. См. гл. VIII, с. 189.
4. Brett. The Indians tribes of Guiana. P. 374.
5. R. E. Latham. Ethnologie of the Araucanos, J.A.I., XXXIX. P. 350.
6. T. Guevara. Folklore araucano. P. 22.
7. Fr. J. Jetté. S. J. On the superstitions of the Ten'a Indians // *Anthropos*, VI, 1991. P. 721–722.
8. Fr. Jetté. S. J. On the medicine-men of the Ten'a (Déné). J.A.I., XXXVII. P. 159.
9. G. W. Hobley. Further researches into Kikuyu and Kamba religions beliefs and customs // J.A.I., XLI. P. 432.
10. R. H. Codrington. Melanesian languages. P. 82–88; R. H. Codrington. The Melanesians. P. 21.
11. Domenico del Campana. Notizie intorno ai Ciriguani // *Archivo per l'antropologia*, 1902, XXXII. P. 100.
12. Th. Williams. Fiji and the Fijians. I. P. 188. См. с. 195: Жены вождя задушены для того, чтобы последовать за ним в смерти, но сам вождь еще дышит.
13. R. H. Nassau. Fetichism in West Africa. P. 53–54.
14. Dr. Pechuël-Loesche. Die Loango Expedition. III, 2. S. 210–211.
15. Cavazzi. Istorica descrizione de' tre regni di Congo, Matamba ed Angola. P. 569.
16. Missions évangéliques, XLV, 1870. P. 280.
17. Letter from the Rev. Gladwin Butterworth, Kaffraria // *Wesleyan missionary notices*, IX, 1851. P. 192.
18. L. Verguet. Histoire de la première mission catholique au Vicariat de Mélanésie (San Christobal). P. 154.
19. Ibid. P. 281 (note).
20. R. W. Williamson. The Mafulu mountain people of British New-Guinea. P. 269.

21. Major A. G. Leonard. The lower Niger and its tribes. P. 187.
22. G. von Hagen. Die Bana // Bässler-Archiv, II, 1911. S. 109.
23. Rev. J. H. Weeks. Anthropological notes on the Bangala of the Upper Congo river // J.A.I., XL. P. 383.
24. Ibid. P. 373.
25. Letter from the Rev. Cameron // Wesleyan missionary notices. VI, 1848. P. 9.
26. E. Eylmann. Die Eingeborenen der Kolonie Süd Australien. S. 227.
27. Spenser and Gillen. The native tribes of Central Australia. P. 476.
28. Eylmann. Ibid. P. 242.
29. G. Taplin. The Narrinyeri tribe. P. 21.
30. R. Neuhauss. Deutsch Neu Guinea, III. S. 258–259.
31. Ibid., (Kai), III. P. 134.
32. Ibid., III. P. 519.
33. Ibid., (Kai), III. P. 83.
34. Ibid., III. P. 62–63.
35. R. Thurnwald. Im Bismarck Archipel und auf den Salomo Inseln // Zeitschrift für Ethnologie, XLII. S. 132–133.
36. H. Ling Roth. Natives of Sarawak, I. P. 213.
37. Hugh Low. Sarawak. P. 215–216.
38. A. Mansfeld. Urwald Dokumente. Vier Jahre unter den Crossflussnegern Kameruns. S. 158.
39. Th. Hahn. Tsuni Goam. P. 112–113.
40. P. Eugène Mangin, P. B. Les Mossi // Anthropos, XI, 1914. P. 732–733.
41. C. H. Callaway. The religious system of the Amazulu. P. 126 (note). См. сведения о короткой душе в представлениях папуасов Новой Гвинеи: Neuhauss. Deutsch Neu Guinea, III. S. 518.
42. Ibid. P. 198–199.
43. Ibid. P. 141–143. Cf.: Dr. Wangemann. Die Berliner Mission im Zululande. S. 17.
44. Wangemann. Ibid. P. 16.
45. Ibid. P. 17–18.
46. C. H. Callaway. The religion systems of Amazulu. P. 145.
47. Dr. Wangemann. Ibid. P. 14–15.
48. A. Hutereau. Notes sur la vie familiale et juridique de quelques populations du Congo belge // Annales du Musée du Congo belge, Série III, Documents ethnographiques, I. P. 50.
49. A. Le Hérissé. L'ancien royaume du Dahomey. P. 99–100.
50. C. W. Hobley. Further researches into Kikuyu and Kamba religious beliefs and customs // J.A.I., XLI, 1911. P. 422.

51. Rev. J. Macdonald. *Africana*, I. P. 94.
52. C. Meinhof. *Afrikanische Religionen*. S. 39–40.
53. P. E. Meyer, C. S. Sp. *Le Kirengo des Wachaga, peuplade bantoue du Kilimandjaro // Anthropos*, XII–XIII. P. 190–191.
54. P. Jeanneret. *Les Ma-Khaca // Bulletin de la Société de Géographie de Neuchâtel*. VIII, 1895. P. 138.
55. E. Thomas. *Le Bokana (N.-E. Transvaal) // Bulletin de la Société de Géographie de Neuchâtel*, VIII, 1895. P. 161–162.
56. H. A. Junod. *Les Ba-Ronga*. P. 394–395.
57. H. A. Junod. *The life of a South African tribe*, II. P. 368.
58. *Ibid.*, II, p. 385.
59. Hubert et Mauss. *Mélanges d'histoire des religions*. P. 197.
60. W. Bosman. *Voyage de Guinée*. 1705. P. 164.
61. Major A. G. Leonard. *The lower Niger and its tribes*. P. 181.

### ГЛАВА III

1. Я пользуюсь этим словом за неимением другого, которое лучше подходило бы к представлениям первобытного менталитета.
2. J. Spieth. *Die Ewestämme*. S. 564.
3. Elsdson Best. *Maori Eschatology // Transactions of the New-Zealand Institute*, XXXVIII. P. 236.
4. W. Colenso. *On the Maori races of New-Zealand // Transactions of the New-Zealand Institute*, I, 1868. P. 41–42.
5. L. M. Turner. *The Hudson Bay Eskimo // Report of the Bureau of American Ethnology (Smithsonian Institute)*, XI. P. 272.
6. *Relations des jésuites*, LIV; (1669–1670). P. 66.
7. A. C. Haddon. *Head-hunters, black, white and brown*. P. 57.
8. G. Le Testu. *Notes sur les coutumes Bapounou dans la circonscription de la Nyanga*. P. 200.
9. A. W. Howitt. *The natives tribes of South East Australia*. 1904. P. 358.
10. *Relations des jésuites*, X. 1636. P. 170 (Le Jeune).
11. J. Dawson. *Australian Aborigines*. P. 52.
12. G. Taplin. *The Narrinyeri tribe*. P. 135.
13. *Berichte der rheinischen Missionsgesellschaft*. 1911. S. 231.
14. *Missionary register (Williams)*, oct. 1830. P. 467. B: Dumont d'Urville. *Voyage de l'Astrolabe*, III. P. 558–559.
15. F. S. Arnot. *Bihé and Garenganze*. P. 67.
16. G. Le Testu. *Notes sur les coutumes Bapounou, dans la circonscription de la Nyanga*. P. 201.



17. R. Neuhauss. *Deutsch Neu Guinea (Kai)*, III. S. 113.
18. H. Ling Roth. *Natives of Sarawak*, I. P. 232.
19. *Ibid.*
20. W. B. Grubb. *An unknown people in an unknown land*. P. 132.
21. *Ibid.* P. 275.
22. Совершенно схожий факт был недавно отмечен на острове Флорес. «Все, что узнает во сне душа, считается абсолютно реальным, даже если этому затем противоречат очевидные факты. Один человек убил другого, поскольку первый увидел во сне, будто второй убил его сестру. Проснувшись, он мог бы без всякого труда убедиться, что сестра его жива. Однако ему это не показалось необходимым, и он сначала совершил акт возмездия. Представ перед судьей и узнав, что его сестра сейчас уж определенно жива, он с неменьшим упорством и совершенно чистосердечно продолжал настаивать на том, что был прав». Van Sachtelen. *Eudeh (Flores)*. P. 129. *Mededeelingen van het bureau voor de bestuurszaken der buitengewesten, bewerkt door het Encyclopaedisch Bureau. Aflerwing XIV, 1921*. P. 129–130.
23. *Ibid.* P. 129–130.
24. A. Steedman. *Wandering and adventures in the interior of South Africa*, I. P. 229–230.
25. Tyler. *Forty years among the Zulus*. P. 108.
26. C. H. Callaway. *The religious system of the Amazulu*. P. 164.
27. D. Livingstone. *Last Journals*, I. P. 227.
28. C. H. Callaway. *Op. cit.* P. 228.
29. *Ibid.* P. 178–179.
30. *Ibid.* P. 238.
31. *Missions évangéliques*, LXX. P. 341–342 (Marzolff).
32. *Ibid.*, LVXIII, I. P. 114–115 (Rambaud).
33. Dr. Wangemann. *Die Berliner Mission im Koranna Lande*. S. 207.
34. A. Merensky. *Erinnerungen aus dem Missionsleben im S. O. Afrika*. S. 94.
35. *Ibid.* P. 152–153.
36. A. Hutereau. *Notes sur la vie familiale et juridique de quelques populations du Congo belge // Annales du Musée du Congo belge. Série III. Documents ethnographiques*, I. P. 23.
37. *Relations des jésuites*, X, (1636). P. 170 (P. Le Jeune).
38. *Ibid.*, LIV (1669–1670). P. 96.
39. *Ibid.*, IV (1626). P. 216 (P. Lalemant).
40. *Ibid.*, V (1663). P. 160 (P. Le Jeune).
41. *Ibid.*, XLII (1655–1656). P. 164–166.
42. *Ibid.*, LI (1666–1668). P. 124 (P. Bruyas).
43. L. Declé. *Three years in savage Africa*. P. 75.

44. G. W. Steller. Beschreibung von dem Lande Kamtschatka. 1774. S. 279.
45. Abbé Jos. Tfindkji. Essai sur les songes et l'art de les interpréter en Mésopotamie // *Anthropos*, VIII, 1913. P. 506–507.
46. P. F. X. de Charlevoix. Journal d'un voyage dans l'Amérique septentrionale, III. 1744. P. 369–370.
47. Relations des jésuites, XXXIII, 1648–1649. P. 188–190.
48. Ibid., LIV (1669–1670). P. 100.
49. Ibid., XXXIII (1647–1648). P. 198.
50. Ibid., XLIII (1656–1657). P. 272.
51. Ibid., XLII (1655–1656). P. 150–152.
52. Ibid., XXIII (1642); XLI (1653–1654). P. 142; LVII (1672–1673). P. 194–195.
53. Дюркгейм, долгое время исследовавший понятие о душе в австралийских обществах, видит в ней одновременно и индивидуальный принцип, и клановый тотем. Он приходит к заключению, что «душа, как правило, есть не что иное, как тотемический принцип, воплощенный в каждом индивидууме... Он необходимо делится и раскалывается между ними. И каждый из этих фрагментов есть душа». С другой стороны, «идея тотема и идея предка настолько близки друг другу, что иногда их, видимо, смешивают...» «А если предок в этом смысле совпадает с тотемическим существом, то не может быть по-другому и с индивидуальной душой, находящейся столь близко к душе предка» (*Les formes élémentaires de la vie religieuse*. P. 355–367).
54. P. F. X. de Charlevoix. Journal d'un voyage dans l'Amérique septentrionale, III. P. 367.
55. Ibid., III. P. 346–347.
56. J. Long. Voyages and travels of an indian interpreter and trader. 1791. P. 86–87.

## ГЛАВА IV

1. В этом как раз и состоит одна из главных причин характерных для низших обществ «непредусмотрительности», столь часто отмечаемой и оплакиваемой наблюдателями. Конечно, у нее есть причины еще и социального и экономического характера, однако в основном она вытекает из мыслительных привычек первобытных людей. Время, которое наступит потом, они представляют очень смутно: об этом обычно свидетельствуют и их языки, довольно бедные средствами выражения нюансов будущего. Отсюда и своего рода близорукость, мешающая им верно расположить то, что находится чуть дальше в будущем, и которая, безусловно, не способствует предусмотрительности, даже если они и были бы к ней расположены.
2. J. Perham. B: Ling Roth. The natives of Sarawak, I. P. 195.
3. Ibid., I. P. 191.

4. A. W. Nieuwenhuis. *Quer durch Borneo*, II. S. 441.
5. *Ibid.*, I. P. 417.
6. *Ibid.*, II. P. 425.
7. H. Ling Roth. *Natives of Sarawak*, I. P. 192.
8. *Ibid.*, I. p. 194–195.
9. Rev. J. Perham. *Sea Dayak religion // Journal of the Straits branch of the Asiatic society*. N 10. P. 232.
10. Hose and MacDougall. *The pagan tribes of Borneo*, II. P. 58–59.
11. H. Ling Roth. *The natives of Sarawak*, I. P. 196–197.
12. *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*. P. 124–128.
13. H. Ling Roth. *Op. cit.*, I. P. 200.
14. Hose and MacDougall. *The pagan tribes of Borneo*, II. P. 9–10; II. P. 75.
15. *Ibid.*, II. P. 15.
16. *Ibid.*, II. P. 57–58.
17. A. Hardeland. *Grammatik der Dayakschen Sprache*. S. 368.
18. W. H. Furness. *The home life of the Borneo head hunters*. P. 161–164.
19. R. E. Guise. *On the tribes inhabiting the mouth of the Wanigela River, New-Guinea // J.A.I., XXVIII*. P. 218.
20. W. H. Furness. *Op. cit.* P. 4.
21. *Ibid.* P. 78.
22. O. Beccari. *Wandering in the forests of Borneo*. P. 328–329.
23. A. W. Nieuwenhuis. *Quer durch Borneo*, I. S. 351.
24. *Relations des jésuites, XVII, 1639–1640*. P. 118 (*Le Jeune*).
25. G. W. Steller. *Beschreibung von dem Lande Kamtschatka*. S. 280.
26. Показательно рассуждение на этот счет миссионера Жеттэ. «Наблюдаемые нашими тен'а предзнаменования включают в себя расплывчатую идею о причинности, так как они рассматривают эти предзнаменования не только как предсказывающие то, что произойдет, но также как каким-то образом способствующие тому, чтобы это произошло». Он добавляет: «Так же обстоит дело, по наблюдениям, и с предзнаменованиями, с которыми считаются суеверные белые. В этом случае, как и в случае с нашими туземцами, принято считать, что, устраняя предзнаменование, устраняют и несчастье. Капитан, старающийся не отплывать в пятницу, приглашенный, отказывающийся быть за столом тринадцатым, в сущности, утверждают, что, устраняя обстоятельства неблагоприятного предзнаменования, они избегнут грядущего несчастья, и, безусловно, утверждают между одним и другим отношение причины и следствия, то есть отношение, предполагать которое абсурдно». R.F. Jul. Jetté. *On the superstitions of the Ten'a Indians // Anthropos, VI*. P. 241.

Действительно, абсурдно с точки зрения нашего менталитета, предполагающего уважение детерминизма естественных явлений, однако не абсурдно с точки зрения менталитета прелогического, который является мистическим и обращает внимание лишь на непосредственную причинность оккультных сил.

## ГЛАВА V

1. По-видимому, поиск благоприятных предзнаменований всегда обязателен для сознательно намечаемых предприятий. Однако от такого поиска приходится отказываться, если действовать следует немедленно, под давлением внешних обстоятельств. По этому поводу доктор Нивенгейс сделал следующее замечание. «Кенья так же сознательно, как и бахау, ищут хорошие предзнаменования перед тем, как предпринять что бы то ни было. Но как только этот поиск вступает в конфликт с необходимостью момента, они осмеливаются пренебречь предзнаменованиями. Если угрожает опасность, если, к примеру, в окрестностях прячется враг, кенья больше не обращают внимания на предзнаменования» (Nieuwenhuis. Quer durch Borneo, II. S. 487).
2. Rev. J. Perham. Sea Dayak religion // Journal of the Straits branch of the Asiatic society. N 10. P. 231–232.
3. Rev. J. H. Weeks. Anthropological notes on the Bangala of the Upper Congo river // J.A.I., XL, 1910. P. 376.
4. J. Perham, B: Ling Roth. The natives of Sarawak, I. P. 195.
5. Furness. The home life of the Borneo head hunters. P. 33.
6. Цит. по: A.-C. Haddon. Head hunters, black, white and brown. P. 386.
7. Bouché-Leclercq. Histoire de la divination dans l'antiquité, IV. P. 137.
8. A. G. Haddon. Op. cit. P. 387.
9. A. W. Nieuwenhuis. Quer durch Borneo, I. P. 161.
10. W. H. Furness. The home life of the Borneo head hunters. P. 28.
11. A. G. Haddon. Head hunters, black, white and brown. P. 391.
12. W. H. Goldie. Maori medical lore // Transactions of the New-Zealand institute, XXXVII, 1904. P. 18.
13. G. W. Steller. Beschreibung von dem Lande Kamtschatka. S. 198–199.
14. Glave. Six years of adventure in Congo land. P. 91.
15. Dr. Wangemann. Die Berliner Mission im Zululande. S. 85.
16. J. Raum. Die Religion der Landschaft Moschi im Kilimandjaro // Archiv für Religionswissenschaft, XIV, 1911. S. 173.
17. A. Karasek-Eichhorn. Beiträge zur Kenntniss des Waschambaa // Bässler-Archiv, I, 1911. S. 188.
18. Ibid., III. P. 103–106.

19. C. W. Hobley. Kikuyu customs and beliefs. J.A.I., XL. P. 434–435.
20. Fülleborn. Das Deutsche Nyassa und Ruwumagebiet. Deutsch Ost Afrika, IX. S. 353–354.
21. Cap. Barrett. Notes of the customs and beliefs of the Wagiriama etc. British East Africa // J.A.I., XLI. P. 22, 32.
22. K. H. Dundas. The Wavanga and other tribes of the Elgon district. British East Africa // J.A.I., XLIII. P. 47.
23. Franz Paulssen. Rechtsanschauungen der Eingeborenen auf Ukarra // Bässler-Archiv, IV, 1913, I. S. 41.
24. Th. Hahn. Tsuni Goam. P. 90.
25. J. Mackenzie. Ten years north of the Orange river. 1871. P. 392.
26. H. A. Junod. Les Ba-Ronga. P. 412–420.
27. H. A. Junod. The life of a South African tribe, II. P. 296–297.
28. D. Livingstone. Last journals, I. P. 276–277.
29. A. et E. Jalla. Pionniers parmi les Marotse. P. 245–246.
30. P. Alois Hamberger. Nachtrag zu den religiösen Überlieferungen und Gebräuchen der Landschaft Mkulwe // Anthropos, 1910, V. S. 803.
31. Delhaise. Notes ethnographiques sur quelques peuplades du Tanganika (Wabemba). P. 8–9.
32. Ibid. P. 34.
33. Ibid. P. 154.
34. C. W. Hobley. Ethnology of the A.-Kamba. P. 165.
35. См. гл. VIII, с. 201.
36. A.-F. Mockler-Ferryman. Up the Niger. P. 141 (note 4).
37. Major A. G. Leonard. The lower Niger and its tribes. P. 461.
38. Franz Wolf. Beitrag zur Ethnographie der Fo-Neger in Togo // Anthropos, VII, 1912. S. 86.
39. A. Le Herissé. L'ancien royaume du Dahomey. P. 235.
40. Ramseyer und Kühne. Vier Jahre in Asanti. S. 157.
41. Missions évangéliques. LXXXII, 1, p. 298. (Mondoin).

## Глава VI

1. Relations des jésuites (1666–1667). P. 290.
2. P. Le Clerc. Nouvelle relation de la Caspésie, 1910. P. 375.
3. Relations des jésuites, LVII, 1672–1673. P. 272–274.
4. См. глубокое замечание Кодрингтона: «Конечно, очень трудно, если не невозможно, отыскать в каком-либо меланезийском языке слово, непосредственно выражающее «молитву», настолько тесно понятие об эффективном действии связано с используемой формой» (The Melanesians. P. 145).

5. Relations des jésuites, X, 1636. P. 188 (Le Jeune).
6. Ibid., LVIII, 1672–1673. P. 50.
7. Ibid., LIV, 1669–1670. P. 140–142.
8. Ibid., X, 1636. P. 206 (P. Le Jeune).
9. Pepper and Wilson. An Hidatsa shrine and the beliefs respecting it // Memoirs of the American Anthropological Association, II. P. 305.
10. W. MacClintock. The old north trail. P. 352–353; Dorsey. Siouian Cult // Bureau of American Ethnology. Smithsonian Institute. Report XI. P. 392–393.
11. Relations des jésuites, LVXI. P. 236–238.
12. Hose and MacDaugall. The pagan tribes of Borneo, II. P. 92.
13. J. Perham. B: H. Ling Roth. The natives of Sarawak, I. P. 185; B. O. Beccari. Wanderings in the forests of Borneo. P. 158.
14. W. E. Roth. Superstition, magic and medicine // North Queensland Ethnography. Bulletin 5. N 106.
15. Ibid. N 74.
16. Rev. J. Macdonald. Africana, II. P. 101.
17. George Brown. Melanesians and Polynesians. P. 197.
18. Stanbridge. On the aborigines of Victoria // Transactions of the Ethnological Society. 1861, I. P. 299.
19. G. Taplin. The Narrinyeri tribe. P. 19–20. См. также идентичный отрывок в: Eylmann. Die Eingeborenen der Kolonie Süd Australien. S. 229.
20. George Brown. Melanesians and Polynesians. P. 385–386.
21. H. A. Meyer. The Encounter Bay tribe. B: Taplin. The natives tribes of South Australia. P. 200.
22. A. W. Howitt. The natives tribes of South East Australia. P. 448.
23. Ibid. P. 458.
24. J. Dawson. Australian aborigines. P. 68.
25. W. E. Roth. North Queensland Ethnography. Bulletin 9. N 4.
26. Ibid. N 13.
27. J. D. Lang. Queensland. P. 360–361. (Рассказ священника К. В. Шмидта из немецкой миссии в Моретон Бэй).
28. W. E. Roth // Ibid. Bulletin 9. N 5.
29. A. Oldfield. The Aborigines of Australia // Transactions of the Ethnological Society, III, 1865. P. 246.
30. R. Salvado. Mémoires historiques sur l’Australie. P. 332–333.
31. Таково, по крайней мере, коллективное представление, отмеченное у даяков Борнео, практикующих кремацию. «Родственники умершего внимательно наблюдают за огнем и поднимающимся дымом. Если дым поднимается столбом, вверх, они видят в этом благоприятное и удовлетворя-

- ющее их предзнаменование. Если же дым поднимается наклонно (из-за ветра или в силу иных причин), то это убеждает их, что анту (дух) еще не удовлетворен и скоро случится новая смерть» (Hugh Low. Sarawak. P. 262–263). Не вызывает сомнения, что они полагают, будто сам покойник дает дыму направление.
32. P. G. Peekel. Religion und Zauberei bei dem mittleren Neu-Mecklemburg. S. 128.
  33. Ibid. P. 131.
  34. R. Neuhauss. Deutsch Neu-Guinea, III. P. 143–144 (Kai).
  35. W. Bosman. Voyage de Guinée. 13e lettre. P. 227.
  36. A. Plehn. Beiträge zur Völkerkunde des Togogebietes // Mitteilungen des Seminars für orientalische Sprachen, III. S. 97.
  37. Franz Wolf. Beitrag zur Ethnographie der Fo-Neger in Togo // Anthropos, VII. S. 300.
  38. Th. Winterbottom. An account of the native Africans in the neighbourhood of Sierra-Leone, I. P. 236–238. 1803.
  39. Robert Hertz. La représentation collective de la mort // Année sociologique, X. P. 50.
  40. Следовательно, он для туземцев, по всей видимости, был уже мертв.
  41. J. Perham. В: H. Ling Roth. The natives of Sarawak, I. P. 211.
  42. A. C. Haddon. Head hunters, black, white and brown. P. 182–183.
  43. O. Finsch. Neu Guinea und seine Bewohner. S. 105–106.
  44. A. C. Haddon. Op. cit. P. 91–92.
  45. Nekes. Trommelsprache und Fernruf bei den Jaunde und Duala // Mitteilungen des Seminars für orientalische Sprachen, XI, Abt., III. S. 78.
  46. J. Macdonald. Africana, I. P.
  47. Ibid. P. 79–80.
  48. Ibid. P. 93.
  49. K. H. Dundas. The Wawanga and other tribes of the Elgon district (British East Africa) // J.A.I., XLIII. P. 45.

## ГЛАВА VII

1. A. C. Haddon. Head hunters, black, white and brown. P. 337.
2. Ibid. P. 336.
3. A. W. Nieuwenhuis. Quer durch Borneo, II. S. 179.
4. Rev. W. Ellis. Polynesian researches, I. P. 303.
5. См. гл. IV, с. 99–103.
6. Alexis Arnoux. La divination au Ruanda // Anthropos, XII–XIII. P. 10.
7. Ibid. P. 30–33.
8. Ibid. P. 36.

9. Ibid. P. 39–43.
10. Ibid. P. 18.
11. Ibid. P. 51.
12. Ibid. P. 28, 35, 37.
13. Ibid. P. 45.
14. H. A. Junod. L'art divinatoire chez les Ronga de la baie de Delagoa // Bulletin de la société de géographie de Neuchâtel. 1897, IX. P. 57.
15. H. A. Merensky. Erinnerungen aus dem Missionsleben in S.O.Afrika. S. 42–43.
16. H. A. Junod. Op. cit. P. 57.
17. Ibid. P. 69.
18. H. A. Junod. The life of a South African tribe, II. P. 502.
19. Ibid. P. 360–361.
20. Ibid. P. 522.
21. E. Thomas. Le Bokana // Bulletin de la société de Géographie de Neuchâtel, VIII, 1895. P. 162.
22. R. Neuhaus. Deutsch Neu Guinea, III. S. 132–133.
23. Ibid., III. S. 317.
24. Ibid., III. S. 447.
25. В Руанде во время гадательной операции «кости говорят: пока что клиент, видимо, может чувствовать себя спокойно; однако его покой весьма относителен, потому что базиму готовы выступить в поход. Да что же я говорю?! они уже нанесли удар». A. Arnou. La divination au Ruanda // Anthropos, XII–XIII. P. 13. Комментируя этот отрывок, Арну добавляет: «Тут прошлое вполне может иметь смысл также близкого будущего: «Ты настолько близок к тому, чтобы получить удар, что можешь уже считать его нанесенным».
26. A. B. Ellis. The ewe-speaking peoples. P. 151–152.
27. J. H. Weeks. Anthropological notes on the Bangala of the Upper Congo river // J.A.I., XL. P. 391.
28. C. H. Callaway. The religious system of the Amazulu. P. 441 (note 25).
29. Ibid. P. 342–343
30. W. W. Gill. Savage life in Polynesia. P. 14–15.
31. Société de Marie. Annales des Missions d'Océanie, I. P. 94–95 (письмо отца Сервана). 1841.
32. Rev. J. Chalmers. Pioneering in New-Guinea. P. 185.
33. R. Neuhaus. Deutsch Neu-Guinea, III. S. 251–252. (Зафиксировано неподалеку от мыса короля Вильгельма.)
34. Ibid., III. S. 127.
35. Ibid., III. S. 471–472.



36. G. Landtman. The folk tales of the Kiwai Papuans // *Acta societatis scientiarum fennicae*, XLVII. P. 313–315.
37. W. E. Roth. Superstition, magic and medicine // *North Queensland Ethnography. Bulletin N 5*. N 130.
38. Fr. Aegidius Müller. Wahrsagarei bei den Kaffern // *Anthropos*, I. P. 778.
39. L. Schultze. Aus Namaland und Kalahari. S. 226.
40. Spencer and Gillen. The native tribes of Central Australia. P. 303.
41. A. Oldfield. The Aborigines of Australia // *Transactions of the ethnological society*, III. 1865. P. 282–283.
42. *Ibid.* P. 252.
43. N.-W. Thomas. B: Letters from Victorian pionners. P. 96.
44. A. R. Brown. Three years of western Australia // *J.A.I.*, XLIII. P. 146.
45. V. M. Egidi, M. S. C. La religione e le conoscenze naturali dei Kuni (Nuova Guinea inglese) // *Anthropos*, VIII. P. 206.
46. H. Newton. In far New-Guinea. P. 86.
47. *Berichte der rheinischen Missionsgesellschaft*. 1907. S. 137.
48. W. Brown. New-Zealand and its aborigines. 1845. P. 47.
49. E. J. Armstrong. The history of the Melanesian mission. P. 308.
50. H. P. Junod. The life of a South African tribe, I. P. 47 (note).
51. D. Crantz. History of Groenland. 1767, I. P. 214.
52. R. B. Dixon. The Shasta // *Bulletin of the American Museum of natural history*, XVII. P. 488–489.
53. C. H. Callaway. The religious system of the Amazulu. P. 388–389.

## ГЛАВА VIII

1. G. Glotz. L'ordalie dans la Grèce primitive. Paris, 1909.
2. Cavazzi. Istorica descrizione de'tre regni di Congo, Matamba ed Angola. P. 97.
3. L. Declé. Three years in savage Africa. P. 512.
4. Rev. J. Macdonald. *Africana*, I. P. 160.
5. P. Pogge. Im Reiche des Muato Yamwo. S. 39.
6. H. von Wissmann, Wolf... Im Innern Afrikas. S. 144.
7. *Missions évangéliques*. LXXXI. P. 31 (Th. Burnier).
8. Fulleborn. Das Deutsche Nyassa und Ruwumagebiet // *Deutsch Ost-Afrika*, IX. S. 309–310.
9. Th. Winterbottom. An account of the native Africans in the neighbourhood of Sierra-Leone, I. P. 142–143.
10. Major A. G. Leonard. The lower Niger and its tribes. P. 480.
11. Th. Winterbottom. *Op. cit.*, I. P. 270.
12. Rev. J. Macdonald. *Africana*, I. P. 204.

13. W. H. Bentley. Pioneering on the Congo, I. P. 278–279.
14. Cavazzi. Istorica descrizione de'tre regni di Congo, Matamba ed Angola. P. 82.
15. H. von Wissmann, Wolf... Im Innern Afrikas. S. 231.
16. Missions évangéliques, LXIV. P. 447.
17. Dalton. Descriptive Ethnology of Bengal (Hill Miris). P. 31.
18. Fulleborn. Das deutsche Njassa und Ruwumagebiet // Deutsch Ost Afrika, IX. S. 310 (note).
19. P. Rossilon. Moeurs et coutumes du peuple Kui (Khonds) // Anthropos, VII. P. 661–662.
20. W. H. Bentley. Dictionary and grammar of the Kongo language. P. 505.
21. O. Beccari. Wanderings in the forests of Borneo. P. 177, 179; Spencer Saint-John. Life in the forests of the Far East, I. P. 191.
22. W. Chalmers. B: H. Ling Roth. The natives of Sarawak, I. P. 235.
23. Schwaner. Ethnographical notes. B: Ling Roth. The natives of Sarawak, II. P. CLXXXVIII.
24. Merolla da Sorrento. Relazione del viaggio nel regno di Congo. 1692. P. 100–101.
25. W. Bosman. Voyage de Guinée, 21e lettre. P. 478–480.
26. Rev. J. Macdonald. Africana, I. P. 204.
27. H. Claus. Die Wagogo // Baessler-Archiv, 1911, Beiheft II. S. 56.
28. A. F. Mockler-Ferryman. Up the Niger. P. 46–47.
29. Rev. J. H. Weeks. Anthropological notes on the Bangala of the Upper Congo river // J.A.I., XL. P. 364.
30. P. Pogge. Im Reiche des Muato Yamwo. S. 36–37.
31. Missions évangéliques, LXIV. P. 179 (Louis Jalla).
32. Mary Kingsley. West African studies. P. 137.
33. R. H. Nassau. Fetichism in West Africa. P. 244.
34. Cavazzi. Istorica descrizione de'tre regni Congo, Matamba ed Angola. P. 91.
35. Rev. J. Macdonald. Africana, I. P. 78–79.
36. Rev. J. H. Weeks. Anthropological notes on the Bangala of the upper Congo river // J.A.I., XL. P. 396.
37. Ibid. P. 364.
38. Ibid. P. 396.
39. W. H. Bentley. Pioneering on the Congo, II. P. 230–231. (Письмо миссионера Гренфелла.)
40. Ibid., II. P. 233.
41. Mary Kingsley. West African studies (2e ed.). P. 179.

42. G. Tessmann. Die Pangwe, II. S. 128–129.
43. C. Coquilhat. Sur le haut Congo. P. 293.
44. A. Hutereau. Notes sur la vie familiale et juridique de quelques populations du Congo belge // Annales du Musée du Congo belge. Documents ethnographiques, I, 1. P. 27–29.
45. Ibid. P. 209.
46. В действительности, однако, в соседних с азанде племенах, у медже и мангбету, «не обязательно проверять наличие *ноту* (которое соответствует *манго* у азанде) путем вскрытия. Любопытный умерший вследствие испытания туземец непременно считается виновным. Если на нем и не находят *ноту*, это означает, что в его распоряжении должны были находиться другие способы колдовства. Чтобы в этом убедиться, советуются с *мапинго* (гадательным приспособлением); в случае отрицательного ответа этого оракула обвиняющий должен выплатить возмещение, предусмотренное в случае убийства». Ibid. P. 76.
47. Ibid. P. 29–30.
48. Ibid. P. 98.
49. Ibid. P. 92.
50. A. Mansfeld. Urwald Dokumente. Vier Jahre unter den Crossflussnegern Kameruns. S. 178; Staschewski. Die Banjangi // Baessler-Archiv. Beiheft VII. S. 47–50; Flickinger. Thirty years of missionary life in West Africa. P. 70.
51. C. Meinhof. Afrikanische Religionen. S. 53.
52. The Wesleyan missionary notices, IV, 1846 (Письмо миссионера В. Импи).
53. Rev. J. Macdonald. Africana, I. P. 206.
54. H. A. Junod. The life of a South African tribe, I. P. 416–417.
55. Ibid., II. P. 466–467.
56. Ibid., II. P. 464–465; Junod. Les Ba-Ronga. P. 428.
57. Torday, Joyce. Les Bushongo // Annales du Musée du Congo belge. Série III, Documents ethnographiques. II. P. 124. Cf. Ibid. P. 78.
58. См. гл. V, с. 124–125.
59. E. H. Man. On the aboriginal inhabitants of the Andaman islands // J.A.I., XII. P. 110.
60. G. Taplin. Manners, customs etc., of the South Australian aborigines. P. 57.
61. J. Dawson. Australian aborigines. P. 70.
62. Ibid. P. 76.
63. W.-M. Thomas. A brief account of the aborigines of Australia felix. B: Letters from Victorian pioneers. P. 68.
64. Ibid. P. 67.
65. W. E. Stanbridge. On the aborigines of Victoria // Transactions of the Ethnological society, I. 1861. P. 288.

66. A. W. Howitt. The natives tribes of South East Australia. P. 217. В: E.S. Hartland. Primitive paternity, I. P. 295.
67. W. E. Roth. North Queensland Ethnography. Bulletin 9, N 6. P. 387.
68. Salvado. Mémoires historiques sur l'Australie. P. 324.
69. R. Salvado. Op. cit.; W. M. Thomas. A brief account of the aborigines of Australia felix. В: Letters from Victorian pioneers. P. 94. См. также описание совершенно похожего сражения ботокудов в: Maximillien de Wied-Neuwied, Voyage au Brésil, II. P. 186–190.
70. George Gray. Journal of two expeditions of discovery in N. W. and Western Australia, II. P. 243–244.
71. E. Eylmann. Die Eingeborenen der Kolonie Süd Australien. S. 177.
72. R. Moffat. Missionary labours and scenes in South Africa. P. 255.
73. C. W. Hobley. Further researches into Kikuyu and Kamba religious beliefs and custom // J.A.I., LXI. P. 422–423.
74. Ibid. P. 426. Точно так же на Соломоновых островах (в Буине, Веллалавелле и т.д.), чтобы восстановить поколебленный смертью человека порядок, нужны: 1) месть, то есть смерть человека, принадлежащего к группе убийцы; 2) компенсация, или выплата раковинными деньгами. Если этой выплаты нет, то убийца остается опасным. R. Thurnwald. Forschungen auf dem Bismarck Archipel und den Salomon Inseln, III. Tafel 29, note 18.
75. Ch. Dundas. History of Kitui (A-Kamba) // J.A.I., XLIII. P. 526–527; C.W.Hobley. Op. cit. P. 426–427.

## ГЛАВА IX

1. A. Krause. Die Tlinkit-Indianer. S. 231.
2. Ibid. S. 300.
3. C. F. Hall. Life with the Esquimaux, I. P. 321.
4. Von Wrangel. Einige Bemerkungen über die Wilden an der N. W. Küste von Amerika. Beiträge zur Kenntniss des russischen Reichs (von Baer und Helmersen), I. S. 104.
5. K. Rasmussen. Neue Menschen. S. 35–36. Аналогичные наблюдения были сделаны в Южной Африке. «Я приведу, — пишет Жюно (Н. А. Junod. The life of a South African tribe, II. P. 294), — собственные слова Манхелу, великого «знахаря» при дворе Нкуны. Я никогда не забуду его взволнованного тона, его глубокого убеждения, пока он держал речь в таких выражениях, словно приобщал меня к некоему откровению: «Когда у женщины наступают преждевременные роды, когда она дала пролиться своей кровью, не сказав об этом, когда она в тайне сожгла зародыш - этого достаточно, чтобы вызвать знойные ветры и иссушить всю страну. Дождь не может больше пролиться, потому что страна уже не та, какой должна быть. Дождь боится этого места. Он вынужден остановиться до того, как дойдет

до него, дальше он не может продвигаться. Эта женщина оказалась очень виноватой. Она разорила страну вождя, потому что спрятала кровь, которая еще не расположилась соответствующим образом, чтобы создать человеческое существо. Эта кровь — табу! То, что она сделала, — табу! Это вызывает голод!» Для того чтобы дождь снова мог появиться в этом месте, необходимо очищение. Точно так же и у баротсе, «поскольку это произошло в первую четверть луны, то жена и ее муж вовсе не испытывали удовольствия от перспективы такого длительного карантина, и они скрыли этот случай (преждевременные роды). А этот человек... был одним из главных чиновников королевской усадьбы, *секомбоа*, мужчиной сорока пяти-пятидесяти лет, фаворитом короля, и все его уважали. Менее чем в двадцать четыре часа случай получил огласку, и его коллеги, другие *секомбоа*, накинулись на него, крепко связали и потащили к реке. Ногтями они вырвали у него волосы и душили его под водой до тех пор, пока он почти не умер. Потом побили его прутьями, чтобы он пришел в себя, и оставили на берегу под проливным дождем». *Missions évangéliques*, LXVII. P. 380 (Coillard).

6. G. Holm. Ethnological sketch of the Angmagsalik Eskimo. B: N. Thalbitzer *Meddelelser om Groenland*, XXIX. P. 49.
7. F. Boas. The Eskimo of Baffin land and Hudson bay // *Bulletin of the American Museum of natural history*, XV. P. 478.
8. Kn. Rasmussen. *Neue Menschen*. S. 149–150.
9. H. A. Junod. The life of a South African tribe, I. P. 39.
10. A. Karasek-Eichhorn. Beitrage zur Kenntniss der Waschambaa // *Bässler-Archiv*, III. S. 188.
11. M. A. Condon. Contribution to the ethnography of the Basoga-Batamba (Uganda Protectorate) // *Anthropos*, V. P. 946.
12. *Berichte der rheinischen Missionsgesellschaft*. 1909. S. 61.
13. G. W. Steller. Beschreibung von dem Lande Kamtschatka. S. 276.
14. W. MacClintock. The north indian trail. P. 181 (Blackfeet).
15. P. H. Triller. Le totémisme des Fan. P. 507.
16. Dr. Wangemann. Die Berliner Mission in Koranna Lande. S. 156.
17. W. W. Gill. Savage life in Polynesia. P. 172.
18. A. le Herissé. L'ancien royaume de Dahomey. P. 125–126.
19. Ed. Shortland. Traditions and superstitions of the New-Zealanders. 1856. P. 116.
20. A. W. Nieuwenhuis. Quer durch Borneo, II. S. 469–470.
21. *Ibid.*, I. S. 102.
22. *Ibid.*, I. S. 91.
23. R. Thurnwald. Im Bismarck Archipel und auf den Solomon Inseln // *Zeitschrift für Ethnologie*, XLII. S. 134.

24. E. Frizzi. Ein Beitrag zur Ethnologie von Bougainville und Buka // Bässler-Archiv. Beiheft VI. S. 11–12.
25. J. Dawson. Australian aborigines. P. 70.
26. Berichte der rheinischen Missionsgesellschaft, 1907. S. 135; 1899. S. 239–240.
27. R. Casalis. Les Bassoutos. P. 213.
28. Missions évangéliques, XVI. P. 5–6 (note).
29. Ibid., LXXIV, 2. P. 172–173 (Dieterlen); Colonel Maclean. A compendium of Kafir laws and customs. P. 85.
30. Ibid., XXVIII. P. 304 (Maitin).
31. Ibid., LXXXVII, I. P. 105–106 (P. Ramseyer).
32. Ibid., XIX. P. 406 (Lemue).
33. A. Le Herissé. L'ancien royaume du Dahomey. P. 109.
34. Eugène Maugin, P. B. Les Mossi // Anthropos, IX. P. 732.
35. Eberhard von Sick. Die Waniaturu // Bässler-Archiv, V. Heft 1–2. S. 55.
36. R. P. H. Trilles. Le totémisme des Fan. P. 338–340.
37. R. Hertz. La représentation collective de la mort. Année sociologique, X. P. 66–67.
38. G. W. Steller. Beschreibung von dem Lande Kamtschatka. S. 295.
39. Fr. Nansen. Eskimo life. P. 137; Ibid. P. 245.
40. G. Holm. An ethnological sketch of the Angmagsalik Eskimo. B: W. Thalbitzer. Meddelelser om Groenland, XXXIX. P. 137.
41. Lichtenstein. Reisen im südlichen Afrika, I. S. 421. (Note).
42. Holmberg. Über die Völker des russischen Amerika // Acta societatis scientiarum fennicoe, IV. P. 317–318.
43. R. H. Codrington. Religious beliefs and practices in Melanesia // J.A.I., X. P. 302.
44. Th. Williams. Fiji and the Fijians, I. P. 210 (1860).
45. Wesleyan missionary notices, mars 1852 (письмо преподобного Уотерхауса).
46. J. Waterhouse. The king and people of Fiji. 1853. P. 201.
47. Ibid. P. 334–335.
48. Annales de la Propagations de la foi. XIV, 1842. P. 192.
49. Wesleyan missionary notices, VII. P. 150 (письмо Лиса).
50. J. Calvert. Missionary labour among the cannibals. P. 300.
51. Sir Spencer Saint-John. Life in the forests of the Far East, I. P. 295.
52. W. Colenso. On the maori races of New Zealand // Transactions of the New-Zealand Institute, I, 1868. P. 25.
53. W. Colenso. Op. cit. P. 41. См. также о похожем обычае на островах Фиджи: «На Вануа-Леву смерть является сигналом к грабежу. Самые близкие родственники устремляются к дому покойного с целью захватить все, на что положат руку и что принадлежит семье умершего. Поэтому

- ценные предметы своевременно уносят и прячут». Williams. Fiji and Fijians, I. P. 187.
54. A. Earle. A narrative of a nine months residence in New-Zealand. P. 96.
55. Elsdon Best. Maori eschatology // Transactions of the New-Zealand Institute, XXXVIII. P. 228–229.
56. Elsdon Best. Op. cit. P. 206.
57. W. Colenso. On the maori races of New-Zealand // Transactions of the New-Zealand Institute, I. P. 22.
58. A. Earle. A narrative of a nine months residence in New-Zealand. P. 124.
59. J. Carver. Voyage dans l'Amérique septentrionale. P. 258.
60. H. Beaver. Original information respecting the natives of the North West coast of America // Extracts from the papers and proceedings of the Aborigines Protection Society. 1841, II, 5. P. 135.
61. A. W. Murray. Missions in Western Polynesia. P. 140.
62. Casalis. Les Bassoutos. P. 269.
63. P. Gumilla. El Orinoco ilustrado (2e ed.). P. 235–236; Maximilien de Wied-Neuwied. Voyage au Bresil, III. P. 170–171.
64. P. José Sanchez Labrador. El Paraguay catolico, II. P. 38–39.
65. Spix und Martius. Reise in Brasilien, III. S. 1281 (rio Yapura).
66. C. F. Ph. von Martius. Das Naturell, die Krankheiten, das Artztum und die Heilmittel der Überwohner Brasiliens. S. 132–133.
67. W. B. Grubb. An unknown people in an unknown land. P. 161–162.
68. R. W. Ellis. Polynesian researches, III. P. 46–48.
69. Ibid., I. P. 395–396.
70. Annales de la propagation de la foi. XIII. P. 12. 1841 (P. Bataillon).
71. Ibid., XIII. P. 378.
72. G. Turner. Nineteen years in Polynesia. P. 225.
73. A. W. Murray. Missions in Western Polynesia. P. 367.
74. Societé de Marie. Annales des missions d'Océanie, I. 1841. P. 93–94.
75. Wakefield. Adventure in New-Zealand (1839–1844). I. P. 67.
76. J. L. Nikolas. Narrative of a voyage to New-Zealand (1817). II. P. 303.
77. Ibid., II. P. 165–167.
78. Ibid., II. P. 170.
79. Annales de la Propagation de la foi. XIV. P. 210 (R. P. Petitjean, Wangaroa, Nouvelle-Zélande).
80. G. F. Angas. Savage life and scenes in Australia and New-Zealand, I. 1847. P. 143–144.
81. Annales de la propagation de la foi. XVI. P. 192 (P. Joseph Chevron).
82. Missions évangéliques, XXXII. P. 322 (Schrumpf).

83. E. Casalis. Les Bassoutos. P. 270.
84. Missions évangéliques, XXI. P. 105 (M. Lauga).
85. R. Moffat. Missionary labours and scenes in South Africa. P. 465.
86. W. Shaw. The story of my mission to South Africa. P. 503.
87. Missions évangéliques, LXXXV, 2. P. 227–228 (M. Rusillon).
88. Arcin. La Guinée française. P. 431.
89. Villault-Bellefond. Relation des côtes d’Afrique appelées Guinée. 1669. P. 363–364.
90. Rev. H. Rowley. The universities’ mission to Central Africa. P. 212.

## ГЛАВА X

1. Relations des jésuites, XXVII, 1645–1646. P. 52.
2. Cavazzo. Istorica descrizione de’tre regni Congo, Matamba ed Angola. P. 115.
3. R. Neuhauss. Deutsch Neu-Guinea, I. S. 400–412.
4. Ibid., III. S. 330 (Jabim).
5. Ibid., III. S. 128 (Kai).
6. Ibid., I. S. 161.
7. Ibid., III. S. 434.
8. Ibid., III. S. 332–333.
9. Ibid., III. S. 253 (окрестности мыса Короля Вильгельма).
10. Ibid., III. S. 125–126 (Kai).
11. Ibid., III. S. 161.
12. G. Landtman. Cat’s cradles of the Kiwai Papuans. British Neu-Guinea // Anthropos, IX. P. 221.
13. P. Georg Bögershausen, M.S.C. Fadenspiele in Matupit, Neu Pommern, Gazelle Halbinseln // Anthropos, X–XI. P. 908.
14. A. W. Nieuwenhuis. Quer durch Borneo. II. S. 130–131.
15. Ibid. S. 167–170. Cf. I. P. 329.
16. R. Karsten. Beitrage zur Sittengeschichte des südamerikanischen Indianer. S. 102.
17. Rev. J. Perham. B: H. Ling Roth. The natives of Sarawak, II. P. 174–175.
18. Dr. N. Adriani. Etude sur la littérature des To Radja // Tijdschrift voor indische taal-landen volkerkunde, XL. P. 341.
19. Hose and Dougall. The pagan tribes of Borneo, II. P. 111.
20. G. Turner. Nineteen years in Polynesia. P. 425.
21. C. Spiees. Zum Kultus und Zauberglauben der Evheer (Togo). Bässler-Archiv, I. S. 225.
22. P. Gumilla. El Orinoko ilustrado (2e ed.), II. P. 274–275.



23. R. Karsten. Contribution to the sociology of the Indian tribes of Ecuador. P. 7.
24. Ibid. P. 11.
25. Ibid. P. 14.
26. E. Nordenskiöld. La vie des Indiens dans le Chako. P. 48.
27. Missions évangéliques, LI. P. 124 (Mabille).
28. Société de Marie. Annales des missions de l'Océanie, I. P. 422 (P. Bataillon).
29. R. P. Mangeret. Mgr Bataillon et les missions de l'Océanie centrale, I. P. 172–173.
30. Rev. Fellows. B: George Brown. Melanesians and Polynesians. P. 23–26.
31. G. Brown. Op. cit. P. 429.
32. Narrative of events in Borneo and Celebes, II. P. 42–43 (M. Brook's, Journal, 1845).
33. Hugh Low. Sarawak. P. 259–260.
34. Berichte der rheinischen Missionsgesellschaft, 1904. S. 10.
35. См. гл. IX, с. 235.
36. Missions évangéliques, XXXIX. P. 461–462 (Thomas).
37. Relations des jésuites, LVIII. P. 54 (Outagamis).
38. F. G. Speck. The Creek Indians of Taskigi town // Memoirs of the American Anthropological Association, II. P. 114.
39. P. J. de Smet S. J. Voyages dans l'Amérique septentrionale. P. 150–152.
40. P. F. X. de Charlevoix. Journal d'un voyage dans l'Amérique septentrionale, III. P. 216–218.
41. Ibid., III. P. 236–237 (Iroquois et Hurons).
42. C. H. Callaway. The religious system of the Amazulu. P. 345.
43. N. Lichtenstein. Reisen im südlichen Afrika, II. S. 542.
44. A. Merensky. Erinnerungen aus dem Missionsleben in S.O. Afrika. S. 163–164.
45. Missions évangéliques, LXIII. P. 377–378.
46. Cavazzi. Istorica descrizione de'tre regni Congo, Matamba ed Angola. P. 226.
47. E. G. Glave. Six years of adventure in Congoland. P. 104–105.
48. Rev. J. H. Weeks. Anthropological notes on the Bangala of upper Congo river // J.A.I. XL. P. 392–393.
49. H. von Wissman. My second journey through Equatorial Africa. P. 47.
50. Rev. J. Rowley. The universities' mission to Central Africa. P. 148–149.
51. Rev. Mac Farlane. Among the Cannibals of New-Guinea. P. 115.
52. Missions évangéliques, XI. P. 21–22 (Casalis).
53. C. Coquilhat. Sur le Haut Congo. P. 297.
54. R. Neuhaus. Deutsch Neu Guinea, III. S. 64 (Kai).
55. Vojtech Fric. Eine Pilcomayo Reise in dem Chako central // Globus, LXXXIX. S. 233.

56. R. Neuhaus. Op. cit., III. P. 65.
57. A. W. Nieuwenhuis. Quer durch Borneo, II. S. 167 (Bahau).
58. J. Waterhouse. The king and people of Fiji. P. 307.
59. Ibid. P. 317.
60. F. S. Arnot. Gerenganze. P. 237.
61. P. J. de Smet, S. J. Voyages dans l'Amérique septentrionale. P. 150.
62. R. Parkinson. Dreissig Jahre in der Südsee. S. 131–132.
63. R. Thurnwald. Im Bismarck Archipel und auf den Salomon Inseln // Zeitschrift für Ethnologie, XLII. S. 128.
64. R. H. Codrington. The Melanesians. P. 308–310.
65. D. Livingstone. Missionary travels and researches in South Africa. P. 257–258.
66. Father A. G. Morice. The great Déné race // *Anthropos*, V, 1910. P. 141.
67. S. Hearne. A journey from the Prince of Wales's Fort in Hudson's Bay to the Northern Ocean, 1795. P. 329 (note).
68. Hose and Mac Dougall. The pagan tribes of Borneo, I. P. 204.
69. G. Brown. Melanesians and Polynesians. P. 249.
70. H. Lichtenstein. Reisen im südlichen Afrika, II. S. 442.
71. E. J. Glave. Six years of adventure in Congo land. P. 117–118.
72. Dr. Pechuël-Loesche. Die Loango Expedition, III, 2. S. 402.
73. W. Thalbitzer. Ethnographical collection from East Groenland // *Meddelelsen om Groenland*, XXXIX. P. 630.
74. R. B. Dixon. The northern Maidu // *Bulletin of the American Museum of natural history*, XVII. P. 267.
75. P. J. de Smet. S. J. Voyages dans l'Amérique septentrionale. P. 233–234.
76. W. E. Roth. Superstition, magic and medicine // *North Queensland Ethnography*, Bulletin 5, N 107.
77. W. H. Bird. Ethnographical notes about the Buccaneer Islanders, North West Australia // *Anthropos*, VI. P. 177.
78. B. Seeman. A mission to Viti. P. 190.
79. Rev. J. Campbell. Travels in South Africa (second journey), II. P. 184.
80. См. гл. VIII, с. 200.
81. Commandant Delhaise. Les Warega. P. 213.
82. Macgregor, Laird and Oldfield. An expedition into the interior of Africa, II. 1837. P. 277–278.
83. Ibid., I. P. 349–350.
84. Dr. Pechuël-Loesche. Die Loango Expedition, III, 2. P. 335–336.
85. Relations des jésuites, XII. P. 12 (P. Le Jeune).
86. R. F. Jul. Jetté. On the superstition of the Ten'a Indians // *Anthropos*, VI. P. 250.

87. R. C. Dixon. The Shasta // Bulletin of the American Museum of natural history, XVII. P. 453.
88. E. Sapir. The religious ideas of the Takelna Indians of S. W. Oregon // Journal of American Folk Lore, XX, 1907. P. 41.
89. Pepper and Wilson. An Hidatsa shrine and the beliefs respecting it // Memoirs of the American Anthropological Association, II. P. 309–310.
90. R. C. Mayne. Four years in British Columbia. P. 292 (Письмо миссионера Дункана).
91. K. Th. Preuss. Die Nayarit-Expedition, I. S. XCVI–XCVII.
92. W. B. Grubb. An unknown people in an unknown land. P. 138.
93. T. Guevara. Psicologia del pueblo araucano. P. 271–272.
94. W. H. R. Rivers. The Todas. P. 255.
95. E. Holub. Sieben Jahre in Süd Afrika, I. S. 431.
96. W. Crooke. The tribes and castes of the North-West Provinces and Oudh, I. P. 78.
97. W. W. Skeat. Malay Magic. P. 182–183, 190–191.
98. C. W. Hobley. Further researches into Kikuyu and Kamba religious beliefs and customs // J.A.I., XLI. P. 433.
99. Ch. New. Life, wandering and labours in Eastern Africa. P. 249.
100. A. Musil. Arabia Petraea, III. P. 314.
101. Casalis. Les Bassoutos. P. 322–323.

## ГЛАВА XI

1. Od Beccari. Wanderings in the forests of Borneo. P. 337–338.
2. Rev. W. Ellis. Polynesian researches, III. P. 168–169.
3. Von Kittlitz. Denkwürdigkeiten einer Reise nach dem russischen Amerika, Mikronesien und durch Kamtschatka, II. S. 87–88.
4. Annales de la Propagation de la foi, IX. P. 50 (Письмо миссионера Капе).
5. G. Turner. Nineteen years in Polynesia. P. 103.
6. E. Hadfield. Among the natives of the Loyalty group. P. 106.
7. H. A. Junod. The life of a South African tribe, II. P. 280–281.
8. J. Mooney. The ghost dance religion // Reports of the Bureau of American Ethnology, Smithsonian Institute, XIV. P. 971.
9. Это представление о небе, которое на линии горизонта покоится на земле, приводит к тому, что туземцы обычно буквально понимают то, что им рассказывают о небе миссионеры, и ничуть этому не удивляются; разве миссионеры не должны знать, что там происходит, ведь их страна находится совсем рядом с небом? Не так давно во время богослужения в Бонгу, в германской Новой Гвинее, один туземец сказал: «Вы, белые,

- конечно, все знаете о небе и божестве: вы ведь от них совсем близко. Посмотрите, как близко к земле небо там, откуда вы приходите, и взгляните теперь, как оно высоко здесь, над нами! У нас есть свои боги, а у вас — свои». *Berichte der rheinischen Missionsgesellschaft*, 1903. S. 120.
10. The British Columbia Mission, or Metlakkatlah. P. 63–64 (The Missions of the Church missionary society, N 2).
  11. G. Holm. Ethnological sketch of the Angmagsalik Eskimo. В: W. Thalbitzer. *Meddelelser om Groenland*. Vol. XXXIX. P. 7–8.
  12. *Annales de la Propagation de la foi*, XIII. P. 21 (P. Bataillon).
  13. G. Turner. Nineteen years in Polynesia. P. 424.
  14. *Annales de la Propagation de la foi*, IX. P. 50 (Письмо миссионера Каре).
  15. *Annales de la Propagation de la foi*, X, 1837. P. 202 (Письмо отца Лавалья).
  16. *Letters from Victorian pioneers*. P. 248.
  17. J. Macgillivray. *Narrative of the voyage of H. M. S. Rattlesnake*, II. P. 29–30.
  18. E. H. Man. On the aboriginal inhabitants of the Andaman islands // J.A.I., XII. P. 100.
  19. W. H. Bentley. *Pioneering on the Congo*, II. P. 166.
  20. *Ibid.*, I. P. 137.
  21. E. J. Glave. Six years of adventure in Congo land. P. 95.
  22. W. H. Bentley. *The life and labours of a Congo pioneer*. P. 212.
  23. J. Williams. *A narrative of missionary enterprises in the South Sea island*. P. 281–282.
  24. G. Turner. Nineteen years in Polynesia. P. 28.
  25. A. W. Murray. *Missions in Western Polynesia*. P. 360–363.
  26. *Ibid.* P. 388.
  27. *Ibid.* P. 178.
  28. W. B. Grubb. *An unknown people in an unknown land*. P. 47.
  29. H. Lichtenstein. *Reisen im südlichen Afrika*, I. S. 410–411.
  30. Rev. L. Grout. *Zululand*. P. 132–133.
  31. R. Moffat. *Missionary labours and scenes in South Africa*. P. 550; A. Merensky. *Erinnerungen aus dem Missionsleben in S. O. Afrika*. S. 154.
  32. *Ibid.* S. 319–325.
  33. A. Steedman. *Wandering and adventures in the interior of South Africa*, II. P. 282.
  34. C. Coquihat. *Sur le Haut Congo*. P. 214–215.
  35. E. T. Dalton. В: H. Ling Roth. *The natives of Sarawak*, II. P. 127.
  36. Od Beccari. *Wanderings in the forests of Borneo*. P. 297.
  37. C. J. Andersson. *The Okavango river*. P. 140.
  38. F. Poole. *Queen Charlotte Islands*. P. 154.

39. Annual report, Papua. 1908. P. 85.
40. Ibid. 1908. P. 100.
41. Berichte der rheinischen Missionsgesellschaft, 1900. S. 137; Brenner. Besuch bei den Kannibalen Sumatras. S. 338.
42. P. A. Arnoux. Le culte de la société secrète des Imandwa au Rwanda // *Anthropos*, VII. P. 288.
43. H. A. Junod. The life of a South African tribe, I. P. 439–440.
44. R. Moffat. Missionary labours and scenes in South Africa. P. 384.
45. D. Livingstone. Zambesi and its tributaries. P. 557.
46. См. гл. VII, с. 155.
47. F. S. Arnot. Garenganze. P. 75.
48. D. Livingstone. Missionary travels and researches in South Africa. P. 189.
49. J. Mackensie. Ten years north of the Orange river. P. 336.
50. Missions évangéliques, XL, 1865. P. 170.
51. H. Lichtenstein. Reisen im südlichen Afrika, I. S. 165.
52. E. J. Glave. Six years of adventures in Congoland. P. 74.
53. R. Moffat. B: Missions évangéliques, XVI. P. 207–208; D. Crantz. History of Groenland, I. P. 230.  
 «В начале контактов с европейцами туземцы испытывали такой страх перед говорящей бумагой, что не осмеливались дотрагиваться до книг или носить письма, полагая, что, должно быть, это путем магии один человек может произнести вслух мысли другого, используя какие-то черные закрючки на белой бумаге. Они также серьезно полагали, что когда священник читал им заповеди Господни, то надо было, чтобы он сначала услышал исходящий из книги голос».
54. Missions évangéliques, XXXVI, 1856. P. 96 (Maitin).
55. R. Moffat. Missionary labours and scenes in South Africa. P. 599.
56. Ramseyer und Kühne. Vier Jahre in Asanti. S. 123.
57. E. Casalis. Les Bassoutos. P. 86–87.
58. Ibid. P. 274.
59. A. Steedman. Wandering and adventures in the interior of South Africa, II. P. 273.
60. C. Coquilhat. Sur le Haut Congo. P. 216.
61. Dr. Pechuël-Loesche. Die Loango-Expedition, III, 2. S. 58–59.
62. Missions évangéliques, XXXI, 1856. P. 210 (Maeder).
63. R. Salvado. Mémoires historiques sur l'Australie. P. 182.
64. B. Spencer. Natives tribes of the Northern territory of Australia. P. 36.
65. Annales de la Propagation de la foi, XXXVIII. P. 125 (Fr. E. Eyraud).
66. J. Williams. A narrative of missionary enterprises in the South sea islands. P. 175.

67. Missions évangéliques, LXXXII, 1. P. 276.
68. Berichte der rheinischen Missionsgesellschaft, 1891. P. 210.
69. A. W. Nieuwenhuis. Quer durch Borneo, II. S. 337.
70. Annales de la Propagation de la foi, XXVII. P. 412–413 (Письмо миссионера Комба).
71. G. Holm. An ethnological sketch of the Angmagsalik Eskimo. B: W. Thaebitzer. Meddelelser om Groenland, XXXIX. P. 86.
72. Rev. J. Macdonald. Africana, I. P. 46.
73. Rev. A. L. Kitching. On the backwaters of the Nile. P. 266.
74. C. Meinhof. Afrikanische Religionen. P. 67–68.
75. E. Casalis. Les Bassoutos. P. 84.
76. Berichte der rheinischen Missionsgesellschaft, 1906. S. 38.
77. Ibid. 1902. S. 74.
78. C. Coquilhat. Sur le Haut Congo. P. 215.
79. Rev. J. Campbell. Travels in South Africa. P. 526.
80. Missions évangéliques, LXI. P. 480.
81. H. A. Junod. The life of a South African tribe, II. P. 332.
82. Удивительно похожее верование было отмечено на Новой Гвинее. «По представлениям туземцев, белые не изготавливают сами те предметы, которые имеют: корабли, топоры, коленкор и т.п., а получают их от духов мертвых. Доказательством служит то, что если, например, сломается топор, то белый не может сделать его снова целым. Духи доставляют предметы из своей страны на корабли, и когда они прибывают, белые выходят им навстречу и завладевают всем: кораблями и остальным. В первое время туземцы связывали с этим поверьем мои постоянные вопросы об их представлениях относительно мертвых. Они полагали, что я через их посредство хотел вступить в отношения с духами, чтобы раздобыть себе одну-две партии прекрасных вещей... Первые прибывшие в эту страну белые были приняты за выходцев с того света *манакау*, или *маркау*, что, как и *оборо*, означает «дух мертвого человека». Одежда обозначается как *оборо-тама*, то есть «кожа духа». Landtman. The folk tales of the Kiwai Papuans // Acta societatis scientiarum fennicoe, XLVII. P. 181.
83. W. H. Bentley. Pioneering on the Congo, I. P. 252–253.
84. Rev. J. Macdonald. Africana, II. P. 96.
85. R. Moffat. Missionary labours and scenes in South Africa. P. 576.
86. Dr. Wangemann. Die Berliner Mission im Zululande. S. 197 (Письмо миссионера Поссельта).
87. H. von Wissman, Wolf... Im Innern Afrikas. S. 229.
88. H. A. Junod. The life of South African tribe, II. P. 340.

89. J. J. Monteiro. Angola and the river Congo, I. P. 124–125.
90. Rev. G. Taplin. The Narrinyeri tribe. P. 68.
91. Narrative of M. Oxley's expedition to survey Port Curtis and Moreton Bay. B: Field geographical memoirs on New South Wales. 1825. P. 59–60; Taplin. The Narrinyeri tribe. P. 42.
92. J. Macgillivray. Narrative of the voyage of H. M. S. Rathlesnake, I. P. 297 (острова Паривара).
93. Von Kittlitz. Denkwürdigkeiten einer Reise nach dem russischen Amerika, Mikronesien und durch Kamtschatka, II. S. 27–28.
94. J. Chalmers and W. W. Gill. Work and adventures in New-Guinea. P. 123 (Kabadi district).

## ГЛАВА XII

1. Spencer and Gillen. The natives tribes of Central Australia. P. 324.
2. Annual Report, Papua. 1911. P. 170.
3. Ibid. 1914. P. 89.
4. Ibid. 1912. P. 128.
5. G. Landtman. The folk tales of the Kiwai Papuans // Acta societatis scientiarum fennicæ, XLVII. P. 95.
6. Ibid. P. 212.
7. Ibid. P. 318.
8. B. Spencer. The natives tribes of the Northern territory of Australia. P. 25–26.
9. C. Lumholtz. Unknown Mexico, I. P. 224.
10. H. Newton. In far New-Guinea. P. 125–126.
11. Ibid. P. 154.
12. P. Fritz Vorman, S. V. D. Das tägliche Leben der Papua (unter besonderer Berücksichtigung des Valman Stammes auf Deutsch Neu Guinea) // Anthropos, XII–XIII. 1907. P. 901.
13. Pfeil (Graf J.). Studien und Beobachtungen aus der Südsee. S. 92.
14. Berichte der rheinischen Missionsgesellschaft, 1895. S. 217.
15. A. C. Haddon. Head hunters, black, white and brown. P. 98.
16. R. Moffat. Missionary labours and scenes in South Africa. P. 63.
17. Berichte der rheinischen Missionsgesellschaft, 1897. S. 49.
18. Fr. Ægidius Müller. Wahrsagerei bei den Kaffern // Anthropos, II. P. 48–49.
19. Rev. J. Philip. Researches in South Africa, 1828, II. P. 118.
20. Missions évangéliques, XV. 1840. P. 122.
21. Ibid., LXXXII, 2. 1907. P. 336.
22. Rev. J. Campbell. Travels in South Africa (2d journey), I. P. 101.
23. Rev. J. Burchell. Travels in the interior of southern Africa, II. P. 588.

24. H. A. Junod. Les Ba-Ronga. P. 226–227.
25. См. гл. X, с. 257.
26. R. Moffat. Missionary labours and scenes in South Africa. P. 252–253.
27. Carl Mauch. Reisen im Innern von Süd Afrika (1865–1872) // Petermann's Mitteilungen. Ergänzungsheft N 87. S. 43.
28. Torday et Joyce. Les Bushongo // Annales du Musée du Congo belge. Serie III. T. II. P. 13.
29. Fr. Ægidius Müller. Wahrsagerei bei den Kaffern // Anthropos, II. P. 55.
30. W. H. Bentley. Pioneering on the Congo. 1900, I. P. 278.
31. Rev. J. H. Weeks. Anthropological notes on the Bangala of the upper Congo river // J.A.I. XXXIX. P. 108.
32. J. J. Monteiro. Angola and the river Congo, I. P. 280–281.
33. См. гл. I, с. 32.
34. The South African commercial Advertiser (17 avril 1844) // Extracts from the Papers and Proceedings of the Aborigines Protection Society, II, 5. P. 158–159.
35. Annales de la Propagation de la foi, XXVIII. 1856. P. 387.
36. A. Karasek-Eichhorn. Beitrage zur Kenntniss der Waschambaa. Bässler-Archiv, I. 1911. S. 182.
37. W. H. Bentley. Pioneering on the Congo, II. P. 335–336.
38. Ch. New. Life, wandering and labours in Eastern Africa. P. 110.
39. Colonel Maclean. A compendium of Kafir laws and customs. P. 106.
40. E. Jacottet. Moeurs, coutumes et superstitions des Bassoutos // Bulletin de la Société de Géographie de Neuchâtel. IX, 1897. P. 123 (note 2).
41. Missions évangéliques, LXI, 1886. P. 447 (Duvoisin).
42. Ibid., XXIII. 1848. P. 85 (Schrumpf).
43. Ibid., LXII. 1887. P. 217 (Jeanmairé).
44. Ibid., XIII. 1888. P. 105 (Jeanmairé).
45. Ibid., XIII. 1838. P. 5.
46. R. P. H. Trilles. Le totémisme des Fân. P. 369.
47. Berichte der rheinischen Missionsgesellschaft. 1907. S. 274.
48. Wesleyan missionary notices, VI, dec. 1848. P. 199 (Journal of the Rev. Lawry).
49. J. Waterhouse. The king and people of Fiji. P. 420.
50. Ibid. P. 108.
51. Berichte der rheinischen Missionsgesellschaft, 1899. S. 115–116 (Германская Новая Гвинея).
52. Annual report, Papua. 1912. P. 163.
53. Berichte der rheinischen Missionsgesellschaft, 1890. S. 236.



54. R. Karsten. Beiträge zur Sittengeschichte der südamerikanischen Indianer, 1920. S. 56.
55. E. Eylmann. Die Eingeborenen der Kolonie Süd Australien. S. 363.
56. H. P. Steensby. Contribution to the Ethnology and Anthropology of the Polar Eskimos // Meddelelser om Groenland, XXXIV. 1910. P. 348.
57. Missions évangéliques, LXIII. 1888. P. 19 (Coillard).
58. Ibid., LXXVII, 2. 1902. P. 187 (Christaller).

## ГЛАВА XIII

1. W. H. Bentley. Pioneering on the Congo, I. P. 444–445.
2. Ibid., I. P. 414.
3. W. H. Bentley. The life and labours of a Congo pioneer. P. 128.
4. Ibid. P. 317.
5. Mackenzie. Ten years north of Orange river. P. 44–45.
6. A. et E. Jalla. Pionniers parmi les Marotse. P. 167.
7. Missions évangéliques, LXXXVI, 1, 1911. P. 22 (de Prosch).
8. Ibid., XXIX, 1. 1904. P. 404 (Reutter).
9. H. Newton. In far New-Guinea. P. 272.
10. A. K. Chignell. An outpost in Papua. P. 206.
11. Berichte der rheinischen Missionsgesellschaft, 1900. S. 294.
12. Ibid. 1902. S. 225.
13. Ibid. 1909. S. 225.
14. Sir Spencer St. John. Life in the forest of the Far East, II. P. 132.
15. Th. Williams. Fiji and Fijians, I. P. 128–129.
16. Mackenzie. Ten years north of the Orange river. P. 389.
17. Missions évangéliques, LXXXIX, 1, 1904. P. 404 (Reutter).
18. A. et E. Jalla. Pionniers parmi les Marotse. P. 189.
19. Missions évangéliques, LXXI, 1896. P. 19 (Paul Germond).
20. R. Moffat. Missionary labours and scenes in South Africa. P. 591–592 (note).
21. Rev. J. Macdonald. Africana, II. P. 217.
22. Berichte der rheinischen Missionsgesellschaft, 1905. S. 189.
23. R. P. Trilles. Le totémisme des Fân. P. 412 (note).
24. The Wesleyan missionary notices, VI, 1848. P. 170 (Journal of the Rev. Laury).
25. A. R. Wollaston. Pygmies and Papuans. P. 167.
26. A. K. Chignell. An outpost in Papua. P. 205.
27. E. G. Armstrong. The history of the Melanesian mission. P. 44.
28. Berichte der rheinischen Missionsgesellschaft, 1888. S. 141.

29. Ibid., 1906. S. 174.
30. Er. Nordenskiöld. La vie des Indiens dans le Chaco. P. 95.
31. Annual report. British New Guinea, 1907. P. 76.
32. Ibid., 1908. P. 109–110; 1910. P. 150.
33. Missions évangéliques, XXII, 1847. P. 406–407 (Dr. Lautre).
34. Ibid., LXXXVI, 1, 1911. P. 20–21.
35. Ibid., LXXXIII, 1, 1908. P. 308 (Diéterlen).
36. R. P. Trilles. Le totémisme des Fân. P. 412.
37. W. H. Bentley. Pioneering on the Congo, I. P. 476.
38. Ibid., I. P. 475–476.
39. R. P. Bulléon. Sous le ciel d'Afrique. 1888. P. 61.
40. Missions catholiques, XV, 1883. P. 39. Lettre du P. Angouard (Moussorongos, Haut-Congo).
41. R. P. Bulléon. Op. cit. P. 110.
42. Missions évangéliques, XII, 1837. P. 40 (Arbousset).
43. Rev. W. Ellis. History of the London missionary society. P. 190.
44. The private journal of Captain G. F. Lyon. P. 385.
45. См.: Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures. P. 312.

## ГЛАВА XIV

1. Annual report, Papua. 1911. P. 128.
2. H. P. Steensby. Contribution to the Ethnology and Anthropology of Polar Eskimos // Meddelelser om Groenland, XXXIV, 1910. P. 374–375.
3. R. Thurnwald. Forschungen auf dem Bismarck-Archipel und den Salomo Inseln, III. S. 38–40.
4. Spencer and Gillen. The native tribes of Central Australia. P. 125.
5. C. E. Fox. Social organisation in San Cristobal // J.A.I. XLIX, 1919. P. 119.
6. У азанде Верхнего Конго «представления о зачатии очень странны, по крайней мере, для европейца. Они полагают, что составные части зародыша заложены не сразу все, одним разом, а в результате нескольких последовательных оплодотворений яйцеклетки, которые растягиваются на некоторое количество дней». H. Reynolds. Notes on the Azande tribe of the Congo // Journal of the African Society, XI, 1904. P. 239. То же представление обнаруживается и у папуасов, которых изучал Лантман: «Если хотят иметь ребенка, муж должен регулярно сожительствовать со своей женой до тех пор, пока ребенок не будет закончен». The folk tales of the Kiwai Papuans // Acta societatis scientiarum fennicoe, XLVII. P. 460 (note).
7. Moszkowski. Auf neuen Wegen durch Sumatra. S. 90.
8. Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures. P. 79.
9. См. гл. VII, с. 167–172.

ЛЮСЬЕН ЛЕВИ-БРЮЛЬ

**Первобытный менталитет**

Оригинал-макет  
*Т. Николаевой*

Книгу можно заказать или купить по адресу:  
191187, Санкт-Петербург, ул. Гагаринская, 3  
Тел./факс: (812) 279-08-33  
E-mail: eurohouse@nm.ru

**ЛР № 065334 от 7 августа 1997 г.**

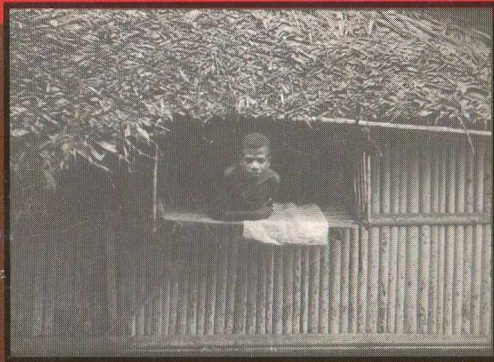
Формат 60x90 в 1/16. Бумага офсетная  
Печать офсетная. Печ.л. 25  
Тираж 1000  
Заказ № 811.

«Европейский Дом»  
191187, Санкт-Петербург, ул. Гагаринская, 3

Отпечатано в типографии ООО «Береста», тел.: (812)388-9000, 387-8244







Имя автора этой книги, французского философа Люсьена Леви-Брюля (1857–1939) широко известно. Его труды, посвященные духовной культуре людей традиционных обществ, на протяжении всего XX века вызвали и живой интерес, и острую критику.

Л. Леви-Брюль опубликовал семь книг (эта книга — первая) о “непроницаемом”, “непостижимом” для представителя европейско-американской цивилизации первобытном менталитете.

Л. Леви-Брюль различает “первобытный” и “научный менталитет”.

“Научный менталитет” руководствуется правилами логического дискурса и эмпирического исследования, он “рационален”. “Первобытный менталитет” же основан на “мистических сопричастиях”, он “иррационален” и эмоционален по своей сути.

Эта оппозиция между рационализмом и эмоционализмом до сих пор остается предметом оживленных споров.

Он был первым и, возможно, остается единственным академическим ученым, который, опираясь на огромный этнографический материал, собранный на протяжении двух веков у народов разных районов мира, описал особенности “мистического сопричастия”, “мистической партиципации” как универсального феномена.

Эта книга, которая только во Франции переиздавалась 15 раз, была переведена на несколько языков и сейчас впервые публикуется на русском, — одновременно и изложение оригинальной теории, и увлекательное путешествие в психо-культурный мир экзотических верований, обрядов и обычаев, многие из которых сохранились в качестве “традиционных”, “народных верований” и в современных обществах.