



*Эмиль Дюркгейм*

ЭЛЕМЕНТАРНЫЕ  
ФОРМЫ  
РЕЛИГИОЗНОЙ  
ЖИЗНИ

*Тотемическая  
система  
в Австралии*



|ИЗДАТЕЛЬСКИЙ ДОМ ВЕСЕ|





**РАНХиГС**

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАРОДНОГО ХОЗЯЙСТВА  
И ГОСУДАРСТВЕННОЙ СЛУЖБЫ  
ПРИ ПРЕЗИДЕНТЕ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

Émile Durkheim

Les Formes  
élémentaires  
de la vie  
religieuse:  
le système totémique  
en Australie

Эмиль Дюркгейм

Элементарные  
формы  
религиозной  
жизни

Тотемическая система  
в Австралии

*Перевод с французского*  
АЛЕКСЕЯ АППОЛОНОВА  
и ТАТЬЯНЫ КОТЕЛЬНИКОВОЙ

*Под научной редакцией*  
АЛЕКСЕЯ АППОЛОНОВА



| ИЗДАТЕЛЬСКИЙ ДОМ ДЕЛО |

Москва | 2018

УДК 299.9  
ББК 86.3  
Д97

**Дюркгейм, Эмиль**

Д97      **Элементарные формы религиозной жизни: тотемическая система в Австралии / Эмиль Дюркгейм; пер. с фр. А. Апполонова и Т. Котельниковой; под науч. ред. А. Апполонова. — М. : Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2018. — 736 с.**

ISBN 978-5-7749-1370-1

«Элементарные формы религиозной жизни» («Les formes élémentaires de la vie religieuse») — классическая работа по социологии религии, принадлежащая перу Эмиля Дюркгейма (1858–1917), одного из основоположников современной социологии. В этой книге, впервые опубликованной в 1912 г., автор предпринял новаторское для своего времени исследование религии как социального феномена. По мнению Дюркгейма, религия производится обществом в процессе осознания им самого себя: религию составляют коллективные представления, которые отражают коллективную реальность, и коллективные практики, которые постоянно создают и воссоздают эту реальность. Дюркгейм считает, что, обратившись к наиболее простым и «примитивным» религиям (таким как австралийский тотемизм), можно эксплицировать фундаментальные принципы, которые лежат в основе любой религиозной системы и составляют сущностный и неустранимый аспект человеческой природы.

Книга предназначена для широкого круга читателей, интересующихся социологией, религиоведением и антропологией.

УДК 299.9  
ББК 86.3

ISBN 978-5-7749-1370-1

© ФГБОУ ВО «Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации», 2018

# Оглавление

Алексей Апполонов.

«Элементарные формы религиозной жизни» Эмиля Дюркгейма · 15

Введение. Объект исследования

СОЦИОЛОГИЯ РЕЛИГИИ И ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ

1. Основной объект этой книги: анализ наиболее простой из известных нам религий для определения элементарных форм религиозной жизни. — Почему их легче всего обнаружить и объяснить в примитивных религиях · 27
2. Второстепенный объект исследования: генезис фундаментальных понятий мысли, или категорий. — Основания для предположения об их религиозном и, соответственно, общественном происхождении. — Как с этой точки зрения можно представить себе пути обновления теории познания · 39

КНИГА I. ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ

Глава I. Определение религиозного явления и религии

Польза от предварительного определения религии, метод, которому надлежит следовать при поисках этого определения. — Почему полезно сначала рассмотреть обычные определения · 59

1. Религия определяется через сверхъестественное и таинственное. — Критика: понятие тайны не является примитивным · 61
2. Религия определяется через связь с идеей Бога и духовного существа. — Религия без богов. — Обряды теистических религий, которые не подразумевают идеи божества · 68
3. Поиск позитивного определения. — Различие между верованиями и обрядами. — Определение верований. — Первая характеристика: дихотомическое деление вещей на священные и профанные. — Особый характер этого деления. — Определение обрядов в связи с верованиями. — Определение религии · 78
4. Потребность в другой характеристике для проведения различия между магией и религией. — Идея Церкви. — Исключают ли идею Церкви индивидуалистические религии? · 88

Глава II. Основные концепции элементарной религии. Анимизм

Различие между анимизмом и натурализмом · 98

1. Три тезиса анимизма: генезис идеи души, формирование идеи духов, трансформация культа духов в культ природы · 100
2. Критика первого тезиса. — Отличие идеи души от идеи двойника. — Отсутствие связи между снами и идеей души · 109

3. Критика второго тезиса. — Смерть не объясняет трансформацию души в дух. — Культ душ мертвых не является примитивным · 117
4. Критика третьего тезиса. — Антропоморфизирующий инстинкт: его критика Спенсером. — Оговорки по этому поводу. — Оценка фактов, которые, как считают, доказывают существование этого инстинкта. — Различие между душой и духами природы. — Религиозный антропоморфизм не является примитивным · 125
5. Заключение: анимизм делает из религии не более чем систему галлюцинаций · 131

### Глава III. Основные концепции элементарной религии (продолжение). Натурализм

История теории · 135

1. Представление натурализма Макса Мюллера · 138
2. Если целью религии является объяснение сил природы, то трудно понять, как она могла сохраниться, объясняя их ошибочно. — Мнимое различие между мифологией и религией · 147
3. Натурализм не объясняет деление вещей на священные и профанные · 155

### Глава IV. Тотемизм как элементарная религия История вопроса. Метод исследования

1. Краткая история проблемы тотемизма · 162
2. Основы метода, в соответствии с которыми мы посвятим наше исследование главным образом австралийскому тотемизму. — Место, которое будет предоставлено фактам из Америки · 171

## КНИГА II. ЭЛЕМЕНТАРНЫЕ ВЕРОВАНИЯ

### Глава I. Специфические тотемические верования

#### Тотем как имя и символ

1. Определение клана. — Тотем как имя клана. — Природа вещей, которые служат тотемами. — Способы приобретения тотемов. — Тотемы фратрий и брачных классов · 182
2. Тотем как символ. — Тотемические изображения, нарисованные или выгравированные на объектах; изображения, наносимые на тела методом татуировки · 200
3. Священный характер тотемного символа. — Чуринга. — Нуртунджа. — Ванинга. — Условный характер тотемных символов · 210

### Глава II. Специфические тотемические верования (продолжение)

#### Тотемное животное и тотемный человек

1. Священный характер тотемных животных. — Запрет на их убийство и употребление в пищу, запрет на срывание тотемных растений. — Различные послабления, имеющиеся в этих запретах. — Запрет контакта. — Священный характер животного выражен не столь ярко, как священный характер символа · 224



2. Человек. — Его взаимоотношения с тотемными животными и растениями. — Различные мифы, объясняющие эти взаимоотношения. — Священный характер человека наиболее ярко выражен в определенных частях его организма (крови, волосах и т. д.). — Как этот характер варьируется в зависимости от пола и возраста. — Тотемизм не является поклонением животным или растениям · 234

### Глава III. Специфические тотемические верования (продолжение)

#### КОСМОЛОГИЧЕСКАЯ СИСТЕМА ТОТЕМИЗМА И ПОНЯТИЕ КЛАССА

1. Классификация вещей сообразно кланам, фратриям и классам · 246
2. Генезис понятия класса: первые классификации вещей получают свою структуру от общества. — Различие между чувством подобия и идеей класса. — Почему она имеет социальное происхождение · 252
3. Религиозное значение этих классификаций: все вещи, приписанные к клану, причастны природе тотема и его свяственному характеру. — Космологическая система тотемизма. — Тотемизм как племенная религия · 258

### Глава IV. Специфические тотемические верования (окончание)

#### ИНДИВИДУАЛЬНЫЙ ТОТЕМ И ПОЛОВОЙ ТОТЕМ

1. Индивидуальный тотем как имя, его священный характер. — Индивидуальный тотем как личный символ. — Связь между человеком и его индивидуальным тотемом. — Отношения с коллективным тотемом · 272
2. Тотемы половых групп. — Сходства и различия между коллективным и индивидуальным тотемами. — Их племенная природа · 285

### Глава V. Источники этих верований

#### КРИТИЧЕСКИЙ РАЗБОР ТЕОРИЙ

1. Теории, которые выводят тотемизм из более ранней религии: из культа предков (Вилькен и Тайлор), из культа природы (Джевонс). — Критика этих теорий · 290
2. Теории, которые выводят коллективный тотемизм из индивидуального тотемизма. — Происхождение индивидуального тотема согласно этим теориям (Фрэнгер, Боас, Хилл-Таут). — Неправдоподобность этих гипотез. — Основания, демонстрирующие первенство коллективного тотема · 297
3. Поздняя теория Фрэнгера: тотемизм зачатия и локальный тотемизм. — Она основана на ошибке предвосхищения основания. — Отрицание религиозного характера тотема. — Локальный тотемизм не является примитивным · 310
4. Теория Лэнга: тотем — всего лишь имя. — Сложности с объяснением религиозного характера тотемических практик с этой точки зрения · 316
5. Все эти теории объясняют тотемизм лишь за счет постулирования более ранних религиозных понятий · 320

## Глава VI. Источники этих верований (продолжение)

### Понятие тотемического начала, или маны, и идея силы

1. Понятие тотемической силы, или начала. — Его вездесущность. — Его характер, одновременно физический и нравственный · 323
2. Аналогичные понятия в других неразвитых обществах. — Боги на Самоа, вакан сиу, оренда ирокезов, мана в Меланезии. — Связь этих понятий с тотемизмом. — Арункулта арунта · 328
3. Логическое первенствование безличной силы по отношению к различным мифическим личностям. — Современные теории, имеющие тенденцию подтверждать это первенствование · 340
4. Понятие религиозной силы является прототипом понятия силы как таковой · 348

## Глава VII. Источники этих верований (окончание)

### Происхождение идеи тотемического начала, или маны

1. Тотемическое начало является кланом, но мыслится в чувственной воспринимаемой форме · 351
2. Общие причины того, почему общество по своей природе пробуждает ощущение священного и божественного. — Общество как императивная нравственная сила. Понятие нравственного авторитета. — Общество как сила, которая возносит индивида над самим собой. — Факты, которые доказывают, что общество создает священное · 353
3. Особые аргументы из австралийских обществ. — Две фазы, через которые последовательно проходит жизнь общества: рассеяние и сосредоточение. — Грандиозное коллективное возбуждение в периоды сосредоточения. — Примеры. — Как религиозная идея рождается из этого возбуждения. — Почему коллективная сила мыслится в форме тотема: дело в том, что тотем является символом клана. — Объяснение главных тотемических верований · 367
4. Религия не является порождением страха. — Она выражает нечто реальное. — Ее сущностный идеализм. — Этот идеализм — существенная характеристика коллективного мышления. — Объяснение внешнего характера религиозных сил по отношению к их субстратам. — Принцип «часть равна целому» · 380
5. Происхождение понятия символа: символизм как необходимое условие коллективных представлений. — Почему клан берет себе символ из животного или растительного царства · 390
6. Склонность примитивного человека смешивать царства и классы, которые мы различаем. — Причины этого смешения. — Как оно проложило путь научным объяснениям. — Оно не исключает тенденции к различению и противопоставлению · 398

## Глава VIII. Понятие души

1. Анализ идеи души в австралийских обществах · 406
2. Генезис этой идеи. — Учение о перевоплощении согласно Спенсеру и Гиллену: оно подразумевает, что душа является частью тотема

- мического начала. — Объяснение фактов, собранных Штреловым: они подтверждают тотемическую природу души · 416
3. Универсальный характер учения о перевоплощении. — Различные факты в пользу предложенной версии его генезиса · 432
  4. Противопоставление души и тела: что в нем имеется объективно. — Отношение индивидуальной души к коллективной душе. — Идея души во временном отношении не является вторичной по отношению к идее маны · 441
  5. Гипотеза, объясняющая верование в жизнь после смерти · 449
  6. Идея души и идея личности: безличные элементы в личности · 453

## Глава IX. Понятие духов и богов

1. Различие между душой и духом. — Души мифических предков суть духи, обладающие определенными функциями. — Отношения между духом предка, индивидуальной душой и индивидуальным тотемом. — Объяснение последнего. — Его социологическая значимость · 458
2. Духи и магия · 471
3. Культурные герои · 473
4. Великие боги. — Их происхождение. — Их отношение к тотемической системе. — Их племенной и межплеменной характер · 477
5. Единство тотемической системы · 492

## КНИГА III. ОСНОВНЫЕ РИТУАЛЬНЫЕ УСТАНОВКИ

### Глава I. Негативный культ и его функции

#### Аскетические ритуалы

1. Система запретов. — Магические и религиозные запреты. — Запреты, имеющие место между священными вещами различных видов. — Запреты, имеющие место между священным и профанным. — Последние как основа негативного культа. — Основные типы этих запретов, их сведение к двум основным · 498
2. Соблюдение запретов изменяет религиозный статус индивидов. — Случай, когда эта действительность наиболее очевидна: аскетическая практика. — Религиозная действительность боли. — Социальная функция аскетизма · 513
3. Объяснение системы запретов: антагонизм священного и профанного, контагиозность священного · 527
4. Причины контагиозности. — Она не может объясняться законами ассоциации идей. — Она следует из внешнего характера религиозных сил по отношению к их субстратам. Логическая важность этой особенности религиозных сил · 534

### Глава II. Позитивный культ

#### Элементы жертвоприношения

Церемония интичиумы в племенах Центральной Австралии. — Различные формы, в которых она представлена · 541

1. Форма, характерная для арунта. — Две фазы. — Анализ первой фазы: посещение священных мест, рассеивание священной пыли, пролитие крови и т.д. с целью обеспечения воспроизводства тотемного вида · 543
2. Вторая фаза: ритуальное употребление в пищу тотемного растения или животного · 553
3. Истолкование церемонии в целом. — Второй обряд заключается в пищевом причастии. — Основа этого причастия · 557
4. Обряды первой фазы заключаются в подношениях. — Аналогии с жертвенными подношениями. — Интичиума, следовательно, содержит оба элемента жертвоприношения. — Важность этих фактов для теории жертвоприношения · 564
5. О мнимой абсурдности жертвенных приношений. — Как их можно объяснить: зависимость священных существ от своих приверженцев. — Объяснение круга, по которому, как представляется, движется жертвоприношение. — Происхождение периодичности позитивных обрядов · 570

### Глава III. Позитивный культ (продолжение)

#### ПОДРАЖАТЕЛЬНЫЕ ОБРЯДЫ И ПРИНЦИП ПРИЧИННОСТИ

1. Природа подражательных обрядов. — Примеры церемоний, где они используются для обеспечения воспроизводства вида · 581
2. Они основаны на принципе «подобное производит подобное». — Оценка объяснения, которое дает ему антропологическая школа. — Причины, по которым подражают животным или растениям. — Причины, по которым этим действиям приписывают физическую эффективность. — Вера. — В каком смысле она основывается на опыте. — Принципы магии рождены в религии · 588
3. Вышеуказанный принцип рассматривается как одна из первых формулировок принципа причинности. — Социальные условия, от которых зависит этот последний. — Идея безличной силы или власти имеет социальное происхождение. — Необходимость объяснения причинного суждения через власть, присущую социальным императивам · 600

### Глава IV. Позитивный культ (продолжение)

#### РЕПРЕЗЕНТАТИВНЫЕ, ИЛИ ПАМЯТНЫЕ, ОБРЯДЫ

1. Репрезентативные обряды, обладающие физической действительностью. — Их связь с вышеописанными церемониями. — Действие, которое они производят, имеет исключительно нравственный характер · 614
2. Репрезентативные обряды, не обладающие физической действительностью. — Они подтверждают предыдущие результаты. — Развлекательный элемент религии, его значимость и смысл существования. — Понятие праздника · 621
3. Функциональная двойственность разных церемоний, исследованных ранее, их взаимозаменяемость. — Как эта двойственность подтверждает предложенную теорию · 634

## Глава V. Пиакюлярные обряды и двойственность понятия священного

Определение пиакюлярных обрядов · 642

1. Позитивные обряды траура. — Описание этих обрядов · 643
2. Как они объясняются. — Они не являются демонстрацией индивидуальных чувств. — Злобность, приписываемая душе мертвеца, также не может их объяснить. — Они соответствуют состоянию сознания, в котором пребывает группа. — Анализ этого состояния. — Как оно завершается трауром. — Соответствующие изменения в понимании души мертвеца · 653
3. Другие пиакюлярные обряды: следующие за публичным трауром, связанные с плохим урожаем, засухой, южным полярным сиянием. — Редкость этих обрядов в Австралии. — Как они объясняются · 664
4. Две формы священного: чистое и нечистое. — Антагонизм, существующий между ними. — Их родство. — Двойственность понятия священного. — Объяснение двойственности. — Все обряды демонстрируют двойственный характер · 673

### Заключение

В какой мере полученные результаты могут быть обобщены · 683

1. Религия опирается на обоснованный, но не привилегированный опыт. — Необходимость для науки достичь реальности, которая лежит в основе этого опыта. — Какой является эта реальность: группы людей. — Человеческий смысл религии. — Возражение, заключающееся в противопоставлении идеального и реального общества. — Как объясняются в рамках этой теории религиозный индивидуализм и космополитизм · 684
2. Что есть вечного в религии. — Конфликт между религией и наукой: он касается только спекулятивной функции религии. — Какой эта функция, вероятнее всего, станет в будущем · 701
3. Как общество может быть источником логического, то есть понятийного мышления. Определение понятия: его нельзя смешивать с общей идеей, оно характеризуется безличностью и свойством сообщаемости. — У него коллективное происхождение. — Анализ его содержания свидетельствует о том же. — Коллективные представления как понятия-типы, которым причастны индивиды. — Возражения, согласно которым они были бы безличными только при условии истинности. — Понятийное мышление является ровесником человечества · 709
4. Как категории выражают социальные вещи. — Главная категория — понятие совокупности, которое может быть получено только от общества. — Почему отношения, выражаемые категориями, могли быть осознаны только в обществе. — Общество не является алогичной сущностью. — Как категории стремятся к тому, чтобы отделиться от географически определенных сообществ. — Единство науки, с одной стороны, и морали и религии — с другой. — Как общество соотносится с этим единством. — Объяснение роли, приписываемой обществу: его творческая сила. — Влияние социологии на науку о человеке · 721





АЛЕКСЕЙ АППОЛОНОВ  
«Элементарные формы  
религиозной жизни»  
Эмиля Дюркгейма

Эмиль Дюркгейм (1858–1917) — французский социолог, считающийся (наряду с Максом Вебером и Карлом Марксом) основателем современной социологии. Дюркгейм родился в Эпинале (Лотарингия) в религиозной иудейской семье (его отец, дед и прадед были раввинами). Довольно рано порвав с семейной традицией, он отказался от получения религиозного образования. В 1879 г. будущий ученый поступил в парижскую *École normale supérieure* (Высшую нормальную школу), где изучал философию. Завершив обучение (его дипломная работа была посвящена творчеству Монтескье), Дюркгейм некоторое время работал преподавателем философии в провинциальных французских школах. В 1887 г. его пригласили в университет Бордо для чтения лекций по социологии — считается, что это был первый лекционный курс подобного рода во Франции. В Бордо Дюркгейм работал долго и крайне плодотворно, здесь он написал произведения, которые почти сразу приобрели статус социологической классики: «О разделении общественного труда» (1893), «Правила социологического метода» (1895), «Самоубийство: социологический этюд» (1897). Кроме того, в 1896 г. он учредил первый во Франции социологический журнал *L'Année Sociologique* (Социологический ежегодник), вокруг которого постепенно сформировалась французская школа социологии. В 1902 г. Дюркгейм получил место в Сорбонне, в 1906 г. стал полным профессором педагогики, а в 1913 г. — профессо-



ром педагогики и социологии. В 1912 г. Дюркгейм опубликовал «Элементарные формы религиозной жизни» — свою последнюю крупную работу. Разразившаяся в 1914 г. Первая мировая война самым роковым образом сказалась на его судьбе. На фронте погибли многие коллеги и ученики Дюркгейма, а в 1915 г. — его сын Андре. Опустошенный и подавленный этими потерями, ученый скончался от инсульта 15 ноября 1917 г.

Дюркгейм, конечно, не был первым, кто попытался создать научную теорию общества (в этом отношении у него были выдающиеся предшественники, такие как Огюст Конт, Герберт Спенсер и уже упоминавшийся Карл Маркс), тем не менее он первым предложил непротиворечивую концепцию общества как реальности *sui generis* (особого рода), которая существует и развивается в соответствии со своими собственными законами. Будучи таковой реальностью, общество, во-первых, не может исследоваться и объясняться при помощи принципов, скажем, биологии или экономического анализа, его должна изучать специальная наука — социология, вооруженная особым социологическим методом. Во-вторых, общество как реальность *sui generis* не является простой суммой своих частей, то есть индивидов. Общество существует в индивидах, но оно превосходит их во всех отношениях, поскольку аккумулирует в себе знания и опыт целых поколений. Превосходя своих членов, общество играет по отношению к ним двоякую роль. С одной стороны, оно жестко (в том числе посредством прямого насилия) навязывает индивидам свои нормы и правила, с другой стороны, оно способно возносить их над самими собой, значительно обогащая тем самым их духовную жизнь.

Как реальность *sui generis* общество представляет собой более или менее стройную систему коллективных «способов мышления, деятельности и чувствования», которая возникает в результате взаимо-

действия индивидов и реализуется через них. Эти способы Дюркгейм называет социальными фактами. «Социальным фактом является всякий способ действий, устоявшийся или нет, способный оказывать на индивида внешнее принуждение; или иначе: распространенный на всем протяжении данного общества, имеющий в то же время свое собственное существование, независимое от его индивидуальных проявлений»<sup>1</sup>. Примерами социальных фактов могут быть общественные институты, социальные роли, коллективные верования, моральные нормы и т. д. Согласно Дюркгейму, социальные факты должны рассматриваться социологией как вещи не потому, что они являются некими отдельными (мета)физическими сущностями, но потому, что любой человек, вступая в общественную жизнь, сталкивается с этими фактами как с некоей объективной данностью. Социальные факты существовали до него и будут существовать после него. Даже если они и возникают в результате взаимодействия индивидов, они суть продукты не индивидуально-го, но коллективного творчества, которое развертывается не только в пространстве, но и во времени: многие поколения людей аккумулируют в них свои знания и опыт.

В соответствии с этой концепцией общество оказывает определяющее влияние на представления и практики своих членов, причем это относится не только к тому, что обычно включают в сферу «общественного» (религии, морали, политике и т. д.), но и к законам человеческого мышления. Дюркгейм считает, что основополагающие категории, в которых мыслят люди (такие как время, пространство, причинность, число и т. д.), имеют общественное происхождение (например, в основе категории времени лежат ритмы общественной жизни,

---

1. Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии. М., 1990. С. 421.

категория класса (рода) сформирована на основании понятия человеческой группы (рода) и т. д.). Общезначимость категорий обеспечивается авторитетом общества, который переносится на определенные способы мышления, являющиеся своего рода необходимыми условиями любой совместной деятельности людей (поэтому в случае, когда некий индивид нарушает нормы «правильного» с точки зрения общества мышления, общество может начать сомневаться в том, что он обладает человеческим разумом в полном смысле этого слова). Научное знание в определенном смысле тоже является подобным «социальным конструктом»: оно, как и любое другое знание, представляет собой систему понятий (коллективных представлений), которые не столько формируются в процессе объективного отражения человеческим разумом некоей внешней по отношению к нему реальности, сколько создаются обществом в ходе его взаимодействия с внешним миром, легитимизируются им и несут на себе отпечаток коллективного опыта. Отличие научного знания от всех других видов познания заключается лишь в том, что основополагающие научные понятия подвергаются методичной критике и проверке.

Таким образом, с одной стороны, Дюркгейм стоит на позициях социологического релятивизма. По его мнению, каждое общество создает и легитимизирует более или менее автономную систему категорий и понятий, которые обладают — в нем и для него — истинностью и общезначимостью. Такие системы всегда отражают определенную социальную реальность, но при этом могут никак не соотноситься с какой-либо «физической» реальностью за пределами общества или представлять ее в искаженном и фантастическом виде. Тем не менее говорить об абсолютной ложности систем данного типа нельзя, ведь у них в любом случае имеется объективная социальная основа. С дру-

гой стороны, эта релятивистская позиция сочетается у Дюркгейма с приверженностью научному рационализму и уверенностью в том, что наука может и должна объективно концептуализировать не только социальную, но и «физическую» реальность. Это особое положение научного знания обусловлено его упомянутой выше особенностью — постоянной методичной критикой и проверкой собственных принципов и понятий. Научные коллективные представления, пусть даже они и не могут в силу своего социального происхождения отразить «физическую» реальность исчерпывающим образом (так, как она есть сама по себе), тем не менее передают ее более или менее адекватно и значительно лучше, чем любые другие коллективные представления.

Вышеописанные общие принципы и подходы легли в основу исследования религии, предпринятого Дюркгеймом в «Элементарных формах религиозной жизни». Прежде всего он решительно отвергает идеи тех ученых, которые видели в религии исключительно иллюзию, порожденную игрой человеческого воображения (анимизм Э. Тайлора) или искаженным восприятием природных феноменов (натурализм М. Мюллера). Если бы религия как институт не была укоренена в определенной реальности, она просто не могла бы сохраняться в течение длительного времени. Верующие могут заблуждаться (и обычно заблуждаются) в отношении природы этой реальности, но это не значит, что их вера полностью иллюзорна. В этом смысле нет ложных религий: все религии истинны, поскольку обладают объективно существующим базисом. Символы, в которых религия выражает реальность, могут казаться абсурдными и фантастическими, но они всегда передают те или иные аспекты коллективной или индивидуальной жизни людей. Соответственно, задача науки (естественно, речь идет о социологии в ее дюркгеймовском по-

нимании) заключается в том, чтобы увидеть эту реальность за «религиозными покровами», истолковать и понять ее.

Однако, полагает Дюркгейм, если мы хотим понять религию как социальный факт и выявить сущность религиозной жизни, необходимо исследовать не любую, но только первоначальную или, как он ее называет, «наиболее простую и примитивную» религию. На то имеется несколько причин. Во-первых, развитые и сложные религии (такие как христианство) прошли долгую эволюцию, и, для того чтобы правильно ее понять, важно не ошибиться с определением ее исходного пункта. Дюркгейм указывает, что открытие одноклеточных организмов радикально изменило понимание биологической эволюции, сходным образом и совокупность религиозных фактов будет объясняться по-разному в зависимости от того, что мы поставим в начало эволюции религии — натурализм, анимизм или какую-либо другую ее форму. Во-вторых, для социолога важно не столько знание отдельных религий (их изучают главным образом история и этнография), сколько знание о том, что представляет собой «религия вообще» как общественный институт. Дюркгейм предполагает, что все религии являются видами одного рода, а потому имеются некоторые сущностные элементы, общие для всех религий. С его точки зрения, в основе любой системы верований и любого культа лежит определенное число фундаментальных представлений и ритуальных установок, которые, несмотря на все разнообразие принимаемых ими форм, везде имеют одно и то же объективное значение и выполняют одни и те же функции. Именно эти представления и установки должны быть включены в понятие религии вообще. Но для того чтобы выявить их, мы должны обратиться к наиболее примитивной религии, где они представлены в своей первоначальной чистоте.

Перед тем как приступить к исследованию «наиболее простой и примитивной из всех религий, которые доступны нашему наблюдению»<sup>2</sup>, следует провести демаркацию между религией и не-религией. В противном случае исследователь рискует принять за религию то, что религией не является, или пройти мимо религиозных фактов, не заметив их истинной природы. Дюркгейм полагает, что еще до выявления глубинных и существенных характеристик религии мы можем указать определенное число ее внешних признаков, которые позволят нам сформулировать предварительное определение религии и тем самым провести упомянутую демаркацию. Приступая к работе по нахождению этих признаков, французский ученый прежде всего обращает внимание на то, что в ранние определения религии были включены элементы, которые на самом деле присущи не всем религиям. Прежде всего это относится к «таинственному», «непознаваемому» и «непостижимому», то есть к тому, что можно подвести под более общую категорию иррационального. Дюркгейм указывает, что представление об иррациональном (как об оппозиции рациональному) появляется довольно поздно, а для «примитивного разума» религиозные силы не являются чем-то таинственным и непостижимым (наоборот, объяснение тех или иных феноменов ссылкой на эти силы кажется ему наиболее простым, очевидным и понятным объяснением). Кроме того, неверно определять религию через понятие богов и духов. По мнению Дюркгейма, существуют религии без богов (буддизм, джайнизм), и даже в теистических религиях имеются обряды и культовые практики, не предполагающие обращения к божеству. Также в определение религии нельзя включать магию и магические практики. Как видно из сказанного выше, религия для Дюрк-

---

2. См. с. 59 настоящего издания.

гейма — явление прежде всего социальное. Магические практики, наоборот, носят преимущественно индивидуальный характер. Соответственно, полагает Дюркгейм, несмотря на всю близость магии и религии (такую, что иногда маг и священнослужитель обращаются к одним и тем же силам) магия должна быть отделена от религии как частное от общественного.

Вместе с тем наиболее важным элементом в определении религии должно стать понятие священного (сакрального) как противоположность профанному. Священное (нечто значимое и особенное, объект любви и поклонения) защищено запретами (табу) от профанного (обыденного, повседневного, низкого). Природа священного (а также его отношение к профанному) выражается в религиозных верованиях, а религиозные обряды представляют собой правила поведения человека по отношению к священному. При этом, как очевидно из сказанного выше, религиозные представления должны быть коллективными представлениями, а обряды — способами действия, возникающими только в группах. Религиозные представления и обряды формируют единство группы, которая составляет то, что Дюркгейм называет церковью и нравственным сообществом. Таким образом, религия производится обществом, поскольку общество производит священное как некий социально значимый объект, делает его предметом поклонения и наделяет нравственным авторитетом.

В итоге Дюркгейм формулирует свое известное определение религии, согласно которому «религия — это единая система верований и практик, относящихся к священным, то есть к отделенным, запретным, вещам; верований и практик, объединяющих в одно нравственное сообщество, называемое Церковью, всех тех, кто им привержен»<sup>3</sup>.

---

3. См. с. 96–97 настоящего издания.

При этом, продолжает ученый, «второй элемент нашего определения не менее важен, чем первый, ибо, показывая, что идея религии неотделима от идеи Церкви, он дает понять, что религия должна быть преимущественно коллективной вещью»<sup>4</sup>.

Дав определение религии, Дюркгейм обращается к австралийскому тотемизму, в котором он видит «наиболее простую и примитивную из всех религий, которые доступны нашему наблюдению». Выбор австралийского тотемизма на эту роль понятен: как уже говорилось, Дюркгейм был близок к отождествлению религиозного и социального, а потому считал, что наиболее примитивную религию следует искать в наиболее примитивном (в смысле первичности и изначальности) обществе. С его точки зрения, таковым должно быть общество, основанное на клановой системе, а племена австралийских аборигенов представляли собой прекрасный пример социума подобного рода.

Клан, по мнению Дюркгейма, формируется не на основании кровнородственных связей, а на основании общего имени, которое носят все его члены. В Австралии это имя берется от материальных объектов (животных и растений, значительно реже — от неодушевленных предметов и природных явлений), с которыми члены клана, как они считают, находятся в определенном родстве. Данный материальный объект является тотемом клана. Как таковой тотем священен. Однако, полагает Дюркгейм, священным является не только сам физический объект-тотем, но и его символ (в некотором смысле символ даже более священен, чем символизиремый им объект), а также члены клана, которые оказываются причастными святости тотема через свою связь с ним. Тотемический социум воспринимает окружающий мир по своему

---

4. См. с. 97 настоящего издания.



образу и подобию (то есть как своеобразное общество) и формирует своего рода «сакральную генеалогию», классифицируя окружающие объекты сообразно их предполагаемым родственным отношениям со своим тотемом. Так формируется тотемическая космология. Эта космология, впрочем, обладает весомой морально-нравственной составляющей. Все объекты, имеющие отношение к тотему, рассматриваются как его родственники, как «единая плоть», а потому по отношению к ним действуют те же морально-нравственные нормы, которые практикуют члены клана при взаимодействии друг с другом.

Задаваясь вопросом, что делает тотем священным, Дюркгейм приходит к выводу, что дело здесь не в нем самом и не в его характеристиках, а в некоей безличной священной силе («тотемическом начале»), разлитой по материальным объектам и имманентной им. В свою очередь, эта сила является не более чем символическим образом самого клана: «Тотемическое начало не может быть чем-то иным, кроме как самим кланом, но кланом гипостазированным и представленным воображением в чувственно воспринимаемой форме животного или растения, которое служит тотемом»<sup>5</sup>. Общество, которое деспотически навязывает индивиду свои нормы и наказывает его за их нарушение, должно представляться «примитивному человеку» некоей высшей по отношению к нему силой, и то почтительное отношение, которое он испытывает к обществу и истинной природы которого не понимает, переносится на эту силу, приобретающую таким образом священный характер. Отсюда следует принципиальный для концепции Дюркгейма вывод: бог (боги) всех религий есть не более чем гипостазированное общество, а религиозные представления суть система идей, при помощи которых

---

5. См. с. 353 настоящего издания.

индивиды представляют себе общество, членами которого являются.

Рассматривая обряды и ритуалы австралийских обществ, Дюркгейм указывает, что их исходной задачей является ограждение священного от профанного. Этот «негативный культ» заключается, главным образом, в системе запретов и табу, однако он является также и своего рода путем к «позитивному культу». Например, в церемониях посвящения неофит подвергается особо жестким ограничениям, чтобы в итоге приобрести священный статус и получить доступ к религиозной жизни клана. В свою очередь, эта религиозная жизнь подразумевает участие в «позитивных культах», основной целью которых является оживление и укрепление тотемических верований как наиболее важных элементов общественного сознания. Из этого Дюркгейм делает еще один принципиальный вывод: истинным смыслом обрядов и ритуалов любой религии является периодическое обновление чувства единства у членов религиозного сообщества и утверждение природы индивидов как общественных существ.

Идеи, представленные Дюркгеймом в «Элементарных формах религиозной жизни», вызвали как положительную (и даже восторженную) реакцию научного сообщества, так и довольно жесткую критику. Часто указывается (и вполне оправданно), что французский ученый, сводя религию к «социальному», практически полностью игнорировал индивидуальную психологию верующих, а также ту историческую роль, которую играли религиозные лидеры, зачастую находившиеся в конфликте с обществом. Кроме того, многие критики отмечали (также не без оснований), что Дюркгейм, используя этнографический материал из Австралии, во-первых, часто полагался на неточные (и даже ложные) данные, а во-вторых, неоправданно игнорировал те неавстралийские источники, которые не вписывались в его теорию.

Тем не менее представленная в «Элементарных формах...» интерпретация религии и религиозной жизни заняла прочное место в социологии религии. Дюркгейм первым на должном научном уровне разработал тему социальной природы религии, создав, по сути, новое направление в религиоведении. В этом отношении его книга имеет непреходящее значение. Что же касается специфически дюркгеймовского сближения (вплоть до отождествления) «религиозного» и «социального», то оно стало источником для более поздних концепций «гражданской» и «секулярной религии».

# ВВЕДЕНИЕ

## Объект исследования

### СОЦИОЛОГИЯ РЕЛИГИИ И ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ

#### 1

**В** ЭТОЙ книге мы намереваемся исследовать наиболее простую и примитивную религию из тех, которые известны в настоящее время, проанализировать ее и попытаться объяснить. При этом наиболее примитивной из доступных нашему наблюдению религиозных систем мы можем назвать ту, которая удовлетворяет двум следующим условиям. Во-первых, необходимо, чтобы общества, в которых она обнаруживается, не имели себе равных по простоте организации<sup>1</sup>. Во-вторых, необходимо, чтобы ее можно было объяснить без посредства какого-либо элемента, заимствованного из некоей предшествующей религии.

Мы постараемся описать устройство этой системы настолько точно и достоверно, насколько это может сделать этнограф или историк. Но наша задача не будет ограничиваться только этим. Социология ставит проблемы, которые отличаются

---

1. В этом же смысле мы будем называть примитивными данные общества и их членов. Несомненно, это выражение неточно, но без него едва ли можно обойтись. Кроме того, если мы возьмем на себя труд определить его значение, то оно не будет выглядеть неуместным.

от проблем истории или этнографии. Она стремится к познанию отживших форм цивилизации не только для того, чтобы изучить и реконструировать их. Напротив, ее объектом, как и объектом любой позитивной науки, является объяснение действительной реальности, близкой нам и, следовательно, способной влиять на наши мысли и поступки: эта реальность — человек, особенно человек сегодняшнего дня, так как в плане познания у нас нет ничего более важного. Соответственно, мы исследуем наиболее древнюю религию не просто для того, чтобы получить удовольствие от рассказа о ее особенностях и странностях. Если уж мы выбрали ее в качестве объекта исследования, то потому, что, с нашей точки зрения, она лучше, чем любая другая, поможет нам в познании религиозной природы человека, то есть откроет для нас существенный и постоянный аспект человеческой природы.

Однако такой подход вызывает серьезные возражения. Представляется странным, что, для того чтобы познать современное человечество, надо отвернуться от него и перенестись к началу истории. Причем в занимающем нас вопросе такой ход мысли кажется особенно парадоксальным. Действительно, предполагается, что различные религии не равны по ценности и достоинству; обычно говорят, что не все они содержат одинаковую долю истины. Отсюда происходит представление о том, что нельзя сравнивать высшие формы религиозного мышления с низшими, не низводя при этом первые до уровня вторых. Не включает ли идея о том, что грубые культы австралийских племен могут помочь нам понять, например, христианство, допущение, согласно которому христианство порождается тем же самым умонастроением или, иначе говоря, состоит из тех же самых суеверий и базируется на тех же самых заблуждениях? Вот так теоретическое значение, приписываемое иногда примитивным религиям, может быть истолковано как признак систематического

безбожия, которое, предвосхищая результаты исследования, заранее порочит их.

Нам нет нужды исследовать здесь вопрос, существуют ли ученые, которых можно заслуженно упрекнуть в том, что они превратили историю и этнографию религии в орудие войны против нее. В любом случае социолог не может придерживаться такой точки зрения. Действительно, принципиальная установка социологии заключается в том, что человеческие институты не могут основываться на заблуждении и обмане: в противном случае они не могли бы существовать достаточно долго. Если бы такой институт не основывался на природе вещей, он столкнулся бы с таким сопротивлением реальности, которое не смог бы преодолеть. Соответственно, мы приступаем к исследованию примитивных религий, будучи уверены в том, что они укоренены в реальности и отражают ее. Этот принцип, как мы увидим, будет постоянно применяться в ходе дальнейшего исследования и анализа, и мы упрекаем школы, с которыми расходимся, как раз в том, что они его не признают. Конечно, если ограничиться рассмотрением только буквы формул, то религиозные верования и практики кажутся иногда обескураживающими, и возникает соблазн приписать их некоему глубинному отклонению от нормы. Однако нужно уметь находить под символом реальность, которую он представляет и которая придает ему истинный смысл. Самые варварские или причудливые обряды, самые странные мифы отражают некую человеческую потребность, некий аспект жизни — частной или общественной. Причины, которые приводит для их объяснения сам верующий, могут быть, а чаще всего и являются ошибочными; тем не менее истинные причины существуют, и открыть их — дело науки.

Таким образом, по сути, нет ложных религий. Все религии по-своему истинны; все они, хотя и различным образом, соответствуют данным условиям че-

ловеческого существования. Несомненно, их можно расположить в некоем иерархическом порядке. Одни религии могут считаться превосходящими другие в том смысле, что задействуют более высокие ментальные функции, богаче идеями и переживаниями, включают в себя больше понятий и меньше чувств и образов и разумнее систематизированы. Но сколь бы реальными ни были эти высокие сложность и идеализированность, их одних недостаточно, чтобы относить соответствующие религии к особым родам. Все они в равной мере являются религиями — так же как все живые существа, начиная от низших пластид и заканчивая человеком, равным образом относятся к живым организмам. Соответственно, когда мы обращаемся к примитивным религиям, мы не намереваемся тем самым умалить значение религии в общем, ибо эти религии достойны не меньшего уважения, чем другие. Они отвечают тем же самым потребностям, играют ту же самую роль и зависят от тех же самых причин; поэтому они вполне могут послужить выявлению сущности религиозной жизни и, следовательно, решению проблемы, которую мы собираемся рассмотреть.

Но почему мы отдаем преимущество именно этим религиям? Почему мы предпочитаем их всем остальным в качестве объекта исследования? Исключительно по методологическим причинам.

С одной стороны, мы можем понять наиболее поздние религии, только проследив историю их постепенного формирования. Фактически история является единственным объяснительным методом анализа, который можно к ним применить. Только история позволяет нам разложить некий институт на его составные элементы, поскольку она показывает, как они рождаются во времени один за другим. С другой стороны, помещая каждый из них в совокупность обстоятельств, в которых он родился, она дает нам единственное средство для определения тех причин, которые его породили. Соответственно

всякий раз, когда мы пытаемся объяснить некий антропологический феномен, взятый в определенный момент времени, — будь то религиозное верование, нравственная норма, юридическое предписание, художественный прием, экономический строй, нам следует начать с обращения к его наиболее простой и примитивной форме, чтобы установить особенности, характерные для того периода его существования, а затем показать, как он, постепенно развиваясь и усложняясь, стал тем, чем является в рассматриваемый момент. Таким образом, мы можем легко представить себе, насколько важно для этого ряда последовательных объяснений определить ту начальную точку, от которой они зависят. Именно таков картезианский принцип, согласно которому в цепи научных истин первое звено играет решающую роль. Конечно, здесь и речи нет о том, чтобы положить в основу науки о религии идею, разработанную в картезианском духе, то есть логическое понятие, чистую возможность, сконструированную исключительно силой ума. То, что нам следует разыскать, — это конкретная реальность, открыть которую нам могут только исторические и этнографические наблюдения. Но даже если эта первичная концепция обретается при помощи иных процедур, остается верным, что она должна оказывать значительное влияние на весь ряд утверждений, выдвигаемых наукой. Биологическую эволюцию стали понимать совершенно иначе с того момента, когда открыли существование одноклеточных организмов. Сходным образом и совокупность религиозных фактов объясняется по-разному, в зависимости от того, что ставят в начало эволюции — натурализм, анимизм или какую-либо другую форму религии. Даже наиболее узкие специалисты из числа ученых, если они не намерены оставаться просто эрудитами и хотят попытаться понять анализируемые ими факты, обязаны выбрать одну из этих гипотез и руководствоваться ею. Желают они того или нет,



вопросы, которыми они задаются, неизбежно должны принять следующий вид: что стало причиной того, что здесь или там натурализм или анимизм приняли такую-то определенную форму, почему они обогатились или обеднели таким-то определенным образом? Итак, поскольку необходимо занять ту или иную позицию в этом принципиальном вопросе и ответ на него должен повлиять на науку в целом, следует вплотную заняться его решением. Именно это мы и собираемся сделать.

Более того, помимо этих косвенных воздействий, изучение примитивных религий интересно само по себе, причем речь идет о непосредственном интересе первостепенной важности.

Действительно, если полезно знать, в чем заключается та или иная отдельная религия, то еще важнее исследовать, что такое религия вообще. Этот вопрос привлекал внимание философов во все времена, и не без основания, поскольку он вызывает интерес у всего человечества. К сожалению, метод, который философы обычно используют для решения этой проблемы, — чисто диалектический: они ограничиваются анализом ими же сформулированной идеи религии, в лучшем случае иллюстрируя результаты этого мыслительного анализа при помощи примеров, взятых из религий, в которых наиболее полно реализуется их идеал. Но даже если от этого метода и следует отказаться, проблема в целом сохраняется, и главная заслуга философии заключается в том, что она не была забыта из-за пренебрежительного отношения ученых. А подойти к ней можно и иными путями. Поскольку все религии сопоставимы и являются видами одного и того же рода, с необходимостью имеются существенные элементы, общие для всех. Под такими элементами мы подразумеваем не просто внешние и видимые черты, которыми все религии обладают в равной степени и которые позволяют уже в самом начале исследования дать им рабо-

чее определение. Обнаружить такие явные признаки относительно легко, поскольку необходимое для этого наблюдение не должно проникать глубже поверхностной стороны вещей. Но эти внешние сходства предполагают существование других, более глубинных. В основе всех систем верований и всех культов необходимо должно лежать определенное число фундаментальных представлений и ритуальных установок, которые, невзирая на все разнообразие принимаемых ими форм, везде имеют одно и то же объективное значение и выполняют одни и те же функции. Это постоянные элементы, составляющие то, что есть в религии вечного и общечеловеческого; именно они формируют объективное содержание идеи, которую выражают, когда говорят о *религии* в общем.

Но как можно добиться познания этих элементов? Определенно не посредством наблюдения сложных религий, возникающих в ходе истории. Каждая из них сформировалась из такого разнообразия элементов, что в них очень трудно отличить вторичное от первичного, существенное от преходящего. Возьмем религии Египта, Индии или классической античности! Это запутанное сплетение многочисленных культов, меняющихся в зависимости от местности, храмов, поколений, династий, завоеваний и т. д. Народные суеверия смешаны с самыми рафинированными догмами. Ни религиозное мышление, ни религиозная практика не распределены здесь равномерно в массе верующих; разными людьми в разной среде и в различных обстоятельствах верования и обряды воспринимаются по-разному. Вот священнослужители, вот монахи, а вот миряне, есть мистики и рационалисты, теологи и пророки и т. д. В этих условиях трудно определить, что является общим для всех. При помощи той или иной системы мы можем найти эффективное средство для изучения некоего отдельного явления, которое получило в ней особое развитие,

например жертвоприношения или пророчества, монашества или мистерии. Но как найти общую основу религиозной жизни под скрывающими его пышными зарослями? Как за теологическими спорами, вариациями ритуалов, множественностью сообществ, разнообразием индивидов обнаружить фундаментальные состояния, характерные для религиозного сознания в общем?

В низших обществах дело обстоит совершенно иначе. Неразвитая индивидуальность, небольшие размеры группы, однородность внешних условий — все это способствует сведению различий и вариативности к минимуму. Группа на регулярной основе создает интеллектуальное и нравственное единообразие, которое в более развитых обществах мы обнаруживаем лишь в редких случаях. Все общее для всех. Практика стереотипна: в одинаковых обстоятельствах все делают одно и то же, и эта согласованность в поведении лишь отражает согласованность в мышлении. Когда все сознания втянуты в один и тот же круговорот, индивидуальный тип почти полностью совпадает с родовым. Все не только единообразно, но в то же время и просто. Нет ничего более примитивного, чем эти мифы, состоящие из одной-единственной темы, повторяемой без конца, или чем эти обряды, состоящие из небольшого числа снова и снова повторяющихся жестов. Воображение народа и священства еще не располагало ни временем, ни средствами, чтобы облагородить и преобразовать первичную материю религиозных идей и практик; поэтому она предстает здесь во всей своей незамутненности и доступности наблюдению, которому требуется лишь небольшое усилие, чтобы ее обнаружить. Второстепенное, дополнительное и избыточное еще не скрывает основу<sup>2</sup>. Все све-

---

2. Это, конечно, не означает, что примитивные культы лишены всякой избыточности. Напротив, мы увидим, что в любой религии имеются верования и обряды, которые не на-

дено к неотъемлемому, к тому, без чего не может быть никакой религии. Но неотъемлемое — это также и существенное, то есть то, что нам нужно познать прежде всего.

Таким образом, примитивные цивилизации являются для нас привилегированными случаями, потому что это простые случаи. Вот почему в отношении всех категорий фактов наблюдения этнографов часто были настоящими откровениями, обновлявшими научное знание об институтах, созданных человеком. Например, до середины XIX в. все были убеждены, что отец является важнейшим элементом семьи; было невозможно представить существование такой семейной организации, в которой отцовская власть не составляет основу. Открытие Бахофена ниспровергло эту старую концепцию. Еще совсем недавно считалось очевидным, что нравственные и правовые отношения, образующие родство, составляют лишь другой аспект физиологических отношений, производных от общности происхождения; Бахофен с МакЛеннаном, Морганом и другими своими последователями еще находился под влиянием этого предрассудка. Но с тех пор как нам стала известна природа первобытного клана, мы, напротив, знаем, что родство не может объясняться единокровием. Возвратимся к религиям: изучение только наиболее привычных нам религиозных форм на протяжении длительного времени поддерживало убеждение, что идея Бога характерна для всего, что является религиозным. Однако та религия, которую мы будем исследовать, далека от всякой

---

правлены на чисто утилитарные цели (кн. III, гл. IV, параграф 2). Но эта избыточность является неотъемлемой частью религиозной жизни, она относится к самому ее существованию. Кроме того, в низших религиях она гораздо более рудиментарна, чем в других, и это позволит нам лучше понять смысл ее существования.

идеи божества. Силы, к которым обращены ее обряды, весьма отличны от сил, занимающих первое место в наших современных религиях; однако они помогут нам лучше понять последние. Поэтому нет ничего более несправедливого, чем пренебрежение, с которым многие историки относятся к работе этнографов. Напротив, невозможно сомневаться в том, что этнография очень часто производила в различных областях социологии наиболее плодотворные революционные изменения. Ровно по этим же причинам открытие одноклеточных организмов, о котором мы упоминали выше, изменило прежние представления о жизни. Ведь поскольку у простейших организмов жизнь сводится к ее существенным чертам, в отношении последних труднее ошибиться.

Но примитивные религии не только позволяют выявить конститутивные элементы религии, они обладают также тем большим преимуществом, что облегчают ее объяснение. Поскольку факты в их случае проще, то связи между фактами также более очевидны. Причины, которыми люди объясняют свои действия, еще не обработаны и не искажены изоощренной рефлексией; они теснее, интимнее связаны с теми движущими силами, которые реально обуславливают эти действия. Чтобы лучше понять психоз и применить наиболее подходящее лечение, врачу надо определить, что послужило его отправной точкой. Но это событие тем легче определить, чем более раннюю стадию психоза мы будем наблюдать. И наоборот, чем дольше развивается болезнь, тем труднее его обнаружить, поскольку вмешиваются разного рода интерпретации, имеющие тенденцию вытеснить первичное состояние и заменять его другими, за которыми иногда трудно обнаружить первоначальное. Между структурированным бредом и породившими его первыми впечатлениями дистанция нередко весьма велика. То же самое касается и религиозно-

го мышления. По мере его исторического прогресса причины, вызвавшие это мышление к жизни, сохраняют свое действие, но они воспринимаются уже только через обширную систему истолкований, которые искажают их. Народные мифологии и изощренные теологии сделали свое дело: на первичные настроения они наложили другие, весьма отличные от них, хотя и связанные с ними (будучи их развитой формой), но все же серьезно препятствующие выявлению их истинной природы. Психологическая дистанция между причиной и следствием, между причиной кажущейся и причиной действительной стала весьма значительной, и познающему разуму стало трудно ее преодолевать. Последующая часть этой работы будет иллюстрацией и проверкой этого методологического замечания. Далее мы увидим, как в примитивных религиях религиозный факт еще несет на себе видимый отпечаток своих истоков; было бы гораздо труднее понять их, рассматривая лишь более развитые религии.

Таким образом, предпринимаемое нами исследование представляет собой постановку *в новых условиях* старой проблемы истока религий. Конечно, если под истоком понимать безусловное начало, то такая постановка проблемы будет совершенно ненаучной и ее следует решительно отвергнуть. Не было какого-то определенного момента, в который религия начала существовать, и, соответственно, нет нужды искать способ, позволяющий мысленно перенестись в это время. Как и любой другой человеческий институт, религия не начинается нигде. Поэтому все спекуляции подобного рода справедливо дискредитированы; они могут состоять только из субъективных и произвольных построений, которые не поддаются никакой проверке. Мы ставим совсем другую проблему. Мы хотели бы найти способ выявить постоянно действующие причины, от которых зависят наиболее существенные формы

религиозного мышления и практики. Но эти причины по основаниям, представленным выше, наблюдать тем легче, чем проще общества, в которых они наблюдаются. Вот почему мы стремимся достичь истоков<sup>3</sup>. Это не значит, что мы приписываем низшим религиям некие особые достоинства. Напротив, они рудиментарные и грубые; не может быть и речи о том, что они являются чем-то вроде образцов, которые воспроизводились последующими религиями. Но даже сама грубость этих религий делает их показательными, поскольку они оказываются удобными для эксперимента, ибо в них легче обнаружить факты и отношения между ними. Физик, для того чтобы открыть законы изучаемых им явлений, стремится упростить последние, устранить их второстепенные характеристики. Что же касается институтов, то природа в начале истории сама стихийно осуществляет упрощения такого рода. Мы хотим всего лишь использовать это в своих интересах. Несомненно, при помощи этого метода мы сможем постичь только самые элементарные факты. Когда же мы объясним их настолько, насколько это будет возможно, любые новшества, появившиеся в ходе дальнейшей эволюции, еще не получают благодаря этому своего объяснения. Мы вовсе не думаем отрицать важность проблем, связанных с этими новшествами, но считаем, что они должны исследоваться в свое время и что к ним уместно обратиться только после рассмотрения тех проблем, которыми мы намереемся заняться в настоящее время.

---

3. Очевидно, что мы употребляем слово «истоки», так же как и слово «примитивный», в совершенно относительном смысле. Мы понимаем под истоками не абсолютное начало, но наиболее простое из известных на сей день состояние общества, дальше которого в данный момент углубиться невозможно. Когда мы говорим об истоках или о начале религиозной истории либо мысли, эти выражения надо понимать именно в указанном смысле.

Наше исследование, однако, может быть интересным не только для науки о религии. В самом деле, у любой религии имеется такая сторона, благодаря которой она выходит за пределы области собственно религиозных идей; поэтому изучение религиозных явлений позволяет нам по-новому подойти к проблемам, которые до сих пор обсуждались только в философской среде.

Уже давно известно, что первые системы представлений, посредством которых человек описывал мир и самого себя, имеют религиозные истоки. Нет такой религии, которая не была бы космологией, являясь в то же время умозрением о божественном. Если философия и наука родились из религии, то лишь потому, что религия изначально замещала науку и философию. Не столь часто отмечают, однако, что религия не ограничивалась обогащением уже сформированного человеческого ума известным числом идей, но внесла свой вклад в формирование самого этого ума. Человечество в значительной степени обязано ей не только содержанием своего знания, но и формой, в которой это знание разрабатывалось.

В основе наших суждений лежит некоторое число важнейших понятий, которые господствуют над всей нашей интеллектуальной жизнью. Это те понятия, которые философы, начиная с Аристотеля, называют категориями мышления: понятия времени, пространства<sup>4</sup>, рода, числа, причины, субстан-

---

4. Мы называем время и пространство категориями потому, что не существует различий между ролью, которую играют эти понятия в интеллектуальной жизни, и ролью, принадлежащей понятиям рода или причины (см. об этом: *Hamelin O. Essai sur les elements principaux de la representation. Paris, 1907. P. 63, 76*).



ции, лица и т. д. Они соответствуют наиболее универсальным свойствам вещей. Они являются как бы жестким каркасом, структурирующим мышление; оно не может от них освободиться, не разрушив себя, поскольку, как представляется, мы не в состоянии помыслить объекты, которые не находятся во времени и пространстве, не могут быть исчислимыми и т. д. Другие понятия носят контингентный и неустойчивый характер: мы признаем, что человек, общество или эпоха могут быть с ними не знакомы, но эти понятия, как нам кажется, практически неотделимы от нормального функционирования разума. Они являются как бы каркасом мышления. Но когда мы методично анализируем примитивные религиозные верования, мы естественным образом встречаем на своем пути основные из этих категорий. Они родились в религии и благодаря религии, они являются продуктом религиозного мышления. По ходу нашей работы мы неоднократно будем констатировать данный факт.

Это замечание уже достаточно интересно, но вот что раскрывает его настоящее значение.

Общий вывод этой книги заключается в том, что религия — преимущественно общественное явление. Религиозные представления — коллективные представления, которые отражают коллективные реальности; обряды — способы действия, которые возникают только в собравшихся вместе группах и предназначены для возбуждения, поддержания или воссоздания определенных ментальных состояний этих групп. Но если категории имеют религиозное происхождение, то они должны быть причастны природе, общей для всех религиозных фактов, также они должны быть общественными явлениями, продуктами коллективного мышления. По крайней мере (ибо при нынешнем состоянии наших знаний об этих материях следует избегать любых радикальных и однозначных суждений) позволительно предположить, что они изобилуют социальными элементами.

Впрочем, даже сейчас мы можем мельком увидеть это в некоторых из названных категорий. Например, попытайтесь представить себе, чем было бы понятие времени без тех приемов, посредством которых мы делим, измеряем и выражаем его с помощью объективных знаков, — такое время, которое не было бы последовательностью лет, месяцев, недель, дней, часов! Это было бы чем-то практически немислимым. Мы можем воспринимать время только при условии, что различаем в нем некоторые моменты. Но каково происхождение этого различения? Несомненно, состояния сознания, которые мы уже испытали, могут воспроизводиться в нас в том же самом порядке, в каком они первоначально имели место; таким образом частицы нашего прошлого вновь предстают перед нами, при этом, естественно, отличаясь от настоящего. Но сколь бы важным ни было это отличие для нашего частного опыта, его далеко не достаточно для формирования понятия или категории времени. Ведь эта категория заключается не просто в воспоминании, частичном или целостном, нашего прошлого. Это абстрактный и безличный каркас, который охватывает не только наше индивидуальное существование, но и существование человечества. Это как бы бесконечная сцена, на которой взору разума предстоят все периоды, а все возможные события могут быть расположены в соответствии с определенными и точными ориентирами. Подобным образом организовано не мое время, а то, которое мыслится объективно всеми представителями одной цивилизации. Одного этого уже достаточно для предположения, что подобная организация должна быть коллективной. И действительно, наблюдение показывает, что эти обязательные ориентиры, в соответствии с которыми все вещи распределяются во времени, взяты из общественной жизни. Деления на дни, недели, месяцы, годы и т. д. соответствуют периодичности обрядов, праздников,

общественных церемоний<sup>5</sup>. Календарь отражает ритм коллективной деятельности, и одновременно его функция заключается в том, чтобы обеспечивать ее регулярность<sup>6</sup>.

То же самое касается и пространства. Как показал Амелен<sup>7</sup>, пространство — это не та пустая и неопределенная среда, которую придумал Кант: если бы оно было совершенно и полностью однородным, оно ни для чего не годилось бы и не могло бы постигаться мыслью. Пространственное представление есть, по сути, первичное согласование данных чувственного опыта. Но это согласование было бы невозможным, если бы части пространства были качественно равны друг другу и реально взаимозаменяемы. Для расположения вещей в пространстве должна иметься возможность размещать их по-разному: одни справа, другие слева, одни вверху, другие внизу, на севере или на юге, на востоке или на западе и т. д., точно так же, как для того, чтобы расположить состояния сознания во времени, необходимо иметь возможность привязывать их к определенным да-

---

5. Подтверждение этого положения см.: *Hubert H., Mauss M. La Représentation du temps dans la religion // Mélanges d'histoire des religions. Paris, 1906.*

6. Таким образом, мы видим все различие между комплексом ощущений и образов, которые служат нам для локализации во времени, и категорией времени. Первые являются результатом индивидуальных опытов, которые представляют ценность только для испытавшего их индивида. Категория времени, напротив, выражает время, общее для всей группы, общественное время, так сказать. Она сама по себе является подлинным общественным институтом. Равным образом она свойственна только человеку, у животных нет представлений такого рода. Различие, подобное различию между категорией времени и соответствующими ощущениями, можно провести также и для категории пространства или категории причины. Возможно, оно помогло бы устранить путаницу, которая порождает споры по их поводу. Мы вернемся к этому вопросу в заключении этой работы (параграф 4).

7. *Hamelin O. Op. cit. P. 75 и далее.*

там. Это означает, что пространство не может быть самим собой, если оно, так же как и время, не разделено и не дифференцировано. Но откуда берутся эти сущностные деления пространства? Ведь сами по себе ни левое, ни правое, ни верх, ни низ, ни север, ни юг и т. п. не существуют. Все эти деления явным образом являются результатом того, что разным областям были приписаны разные аффективные ценности. А поскольку все люди одной цивилизации представляют пространство одинаково, то совершенно ясно, что эти аффективные ценности и зависящие от них деления также должны быть общими, что почти необходимо предполагает их общественное происхождение<sup>8</sup>.

Кроме того, имеются случаи, когда этот общественный характер совершенно очевиден. В Австралии и в Северной Америке существуют общества, в которых пространство воспринимается как безмерный круг, потому что их поселения имеют форму круга<sup>9</sup>, и круг-пространство разделяется так же, как племенной круг. Имеется столько различных областей пространства, сколько кланов в племени, и место, которое кланы занимают внутри поселения, детерминирует ориентацию областей. Каждая область определяется тотемом клана, к которому она приписана. Например, у зуни пуэбло состоит из семи кварталов, каждый из них — это группа кланов, которая обладает определенным единством (по всей ве-

---

8. В противном случае, чтобы объяснить это согласие, следовало бы признать, что все индивиды сообразно своей органико-физической конституции спонтанно испытывают одинаковое воздействие различных частей пространства, но это тем более невероятно, что разные области пространства сами по себе не различаются в аффективном отношении. Кроме того, деления пространства различны у разных обществ, и это доказывает, что они базируются не только на врожденной природе человека.

9. *Durkheim E., Mauss M. De quelques formes primitives de classification // L'Année sociologique. Т. 6, 1903. Р. 47 и далее.*

роятности, изначально это был единый клан, который впоследствии разделился). Также и пространство состоит из семи областей, и каждый из этих семи кварталов мира находится в тесной связи с определенным кварталом пуэбло, то есть с группой кланов<sup>10</sup>. «Таким образом, — пишет Кушинг, — одно подразделение считается связанным с севером, другое представляет запад, третье — юг и т. д.»<sup>11</sup>. Каждый квартал пуэбло имеет свой характерный цвет, который его символизирует; каждая область имеет свой — точно такой же, как и цвет соответствующего квартала. С течением времени число основных кланов изменялось, число областей пространства изменялось точно так же. Таким образом, общественная организация была моделью пространственной организации, которая являлась как бы калькой с нее. Вплоть до различия между правым и левым нет таких различий, которые, вовсе не будучи обусловленными общей природой человека, не были бы, наверное, продуктом религиозных и, следовательно, коллективных представлений<sup>12</sup>.

Далее можно будет найти сходные доказательства, относящиеся к понятиям рода, силы, личности, действия. Можно даже задаться вопросом, не зависит ли от общественных условий также и понятие противоречия. К этому предположению нас ведет то, что власть, которую оно имело над мышлением, менялась в зависимости от эпохи и общества. Сегодня принцип тождества господствует в научном мыш-

10. *Durkheim E., Mauss M.* De quelques formes primitives de classification // *L'Année sociologique*. Т. 6, 1903. P. 34 и далее.

11. *Cushing F. G.* Zuñi Creation Myths // 13th Annual Report of the Bureau of American Ethnology. Washington, 1896. P. 367 и далее.

12. *Hertz R.* La preeminence de la main droite. Etude de polarité religieuse // *Revue philosophique*. Décembre 1909. По этому же вопросу об отношениях между представлением о пространстве и формой группы см.: *Ratzel F.* Der Raum im Geist der Völker // *Politische Geographie*. München und Leipzig, 1897.

лении, но есть пространные системы представлений, игравшие значительную роль в истории идей, где он часто не признается, — мифологии, от самых грубых до самых замысловатых<sup>13</sup>. В них постоянно речь идет о существах, которые одновременно обладают самыми противоречивыми свойствами; они являются одновременно едиными и многими, материальными и духовными, они могут делиться бесконечно, не утрачивая ничего от своей сущности; в мифологии аксиомой является то, что часть равна целому. Эти изменения, которые претерпевал в истории принцип, управляющий, как представляется, нашей современной логикой, доказывают, что он, отнюдь не будучи извечно записанным в ментальной конституции человека, зависит, по крайней мере частично, от исторических и, следовательно, общественных факторов. Мы не знаем точно, каковы они, но можем предположить, что они существуют<sup>14</sup>.

Как только мы признаем эту гипотезу, проблема познания предстанет в совершенно новом свете.

До настоящего момента наличествовали только две доктрины. Согласно первой категории не могут выводиться из опыта: они логически предшествуют опыту и обуславливают его. Они представляются

---

13. Мы не хотим сказать, что мифологическому мышлению этот принцип не известен, но оно нарушает его чаще и более открыто, чем научное мышление. Напротив, мы покажем, что наука не может не нарушать его, хотя и следует ему тщательнее, чем религия. Между наукой и религией в этом отношении, как и во многих других, различия имеются лишь в степени. Но даже если эти различия и не следует преувеличивать, отметить их все-таки стоит, так как они имеют значение.

14. Эта гипотеза уже была выдвинута основателями *Völkerpsychologie* [этнопсихологии]. Специально ее затрагивает Виндельбанд в короткой статье «Теория познания с точки зрения этнопсихологии» (*Windelband W. Die Erkenntnislehre unter dem völkerpsychologischen Gesichtspunkte // Zeitschrift für Völkerpsychologie. Bd. VIII, 1875. S. 166 и далее*). Ср. заметку Штайнталя по этому же вопросу (*ibid. S. 178 и далее*).

как простые, нередуцируемые характеристики, имманентно присущие человеческому уму сообразно его врожденной конституции. Поэтому они существуют *a priori*. Согласно другой, наоборот, они конструируются и создаются из частей и фрагментов, и создателем этой конструкции является индивид<sup>15</sup>.

Но оба эти решения сталкиваются с серьезными трудностями.

Принять тезис эмпиризма? В таком случае потребуется лишить категории всех характерных свойств. Действительно, они отличаются от других знаний своей всеобщностью и необходимостью. Они являются самыми общими из всех существующих понятий, так как приложимы ко всей реальности, и поскольку они не связаны ни с каким особым объектом, они независимы и от любого индивидуального субъекта; они представляют собой некое общее пространство, где встречаются все сознания. Более того, они необходимо встречаются здесь, поскольку разум, который есть не что иное, как собрание основных категорий, наделен властью, влияние которой мы не можем избежать по своему желанию. Когда мы пытаемся восстать против нее, освободиться от некоторых из этих сущностных понятий, мы сталкиваемся с мощным сопротивлением. Стало быть, категории не только не зависят от нас, но навязываются нам. Эмпирические же данные обладают прямо противоположными характеристиками. Ощущение

---

15. Даже в теории Спенсера категории формируются индивидуальным опытом. В этом отношении единственное различие между обычным и эволюционистским эмпиризмом заключается в том, что, согласно последнему результаты индивидуального опыта закрепляются наследственностью. Но это закрепление не прибавляет к ним ничего существенного: в их структуру не входят элементы, которые не происходили бы из индивидуального опыта. Поэтому в данной теории та необходимость, с которой категории навязываются нам теперь, есть результат иллюзии, суеверного предрассудка, который прочно укоренен в организме, но не имеет основания в природе вещей.

или образ всегда относится к определенному объекту или к собранию объектов определенного рода, отражая мимолетное состояние отдельного сознания; они, по сути, индивидуальны и субъективны. Поэтому мы можем относительно свободно распоряжаться представлениями, которые от них происходят. Конечно, если речь идет о наших актуальных ощущениях, то они навязываются нам *фактически*. Но *формально* у нас остается право воспринимать их не такими, какие они есть на самом деле, представлять, что они разворачиваются не в том порядке, в каком они действительно имеют место. В их отношении нам ничего не навязывается, пока не вмешиваются соображения иного рода. Итак, есть два типа знания, которые суть как бы два противоположных полюса разума. В этих условиях сведение разума к опыту обусловит его исчезновение, ибо оно подразумевает сведение характерных для разума всеобщности и необходимости к чистой видимости, к неким иллюзиям, которые могут быть удобными с практической точки зрения, но не соответствуют ничему в природе вещей; следовательно, такое сведение отрицает то, что за логической деятельностью, которая регулируется и организовывается категориями, стоит некая объективная реальность. В итоге классический эмпиризм приходит к иррационализму; возможно даже, что именно последний термин был бы уместен для его обозначения.

Априористы вопреки смыслу наклеиваемых ярлыков относятся к фактам более уважительно. Поскольку они не считают очевидной истиной то, что категории составлены из тех же элементов, что и наши чувственные представления, они не обязаны их систематически обеднять, лишать всякого реального содержания и сводить к неким словесным уловкам. Напротив, они сохраняют за ними все их специфические характеристики. Априористы — рационалисты, они считают, что мир обладает логическим аспектом, который прекрасно выражается



разумом. Но для этого им требуется наделить разум некоей способностью превосходить опыт и добавлять нечто к тому, что ему дано непосредственно. Однако они не предлагают ни объяснения, ни обоснования этой своеобразной способности. Ограничиться утверждением, что она врождена природе человеческого ума, не значит объяснить ее. Необходимо показать, откуда у нас берется эта неожиданная прерогатива и как можем мы видеть в вещах такие отношения, которые невозможно обнаружить, исследуя сами вещи. Сказать, что сам опыт возможен лишь при этом условии, значит, вероятно, переформулировать проблему, но не решить ее. Ибо речь идет именно о том, чтобы узнать, почему опыт не самодостаточен, но предполагает существующие вне его и до него условия и почему эти условия реализуются тогда, когда нужно, и так, как нужно. Чтобы ответить на эти вопросы, иногда воображали некий высший и совершенный разум, существующий над индивидуальными разумами, — божественный разум, из которого они проистекают и от которого они получают посредством некоей таинственной сопричастности свою удивительную способность. Однако эта гипотеза имеет как минимум один серьезный недостаток: ее невозможно подвергнуть никакой экспериментальной проверке; таким образом, она не удовлетворяет условиям, требуемым от научной гипотезы. Кроме того, категории человеческого мышления никогда не были зафиксированы в определенной форме: они постоянно создаются, разрушаются, воссоздаются, меняются в зависимости от места и времени. Божественный разум, напротив, неизменен. Но как эта неизменность может обуславливать такую непрерывную изменчивость?

Таковы две концепции, противостоящие друг другу на протяжении столетий, и если этот спор затянулся до бесконечности, то потому, что аргументы сторон равноценны. Если разум — всего лишь форма индивидуального опыта, то разума больше

не существует. В то же время, если признать за ним приписываемое ему могущество, но не дать этому могуществу объяснение, разум, судя по всему, оказывается вне природы и науки. Перед лицом этих противостоящих друг другу возражений ум не может определиться в суждении. Но если допустить общественное происхождение категорий, тогда появляется возможность для новой позиции, которая позволяет, на наш взгляд, избежать этих противоположных трудностей.

Основное положение априоризма состоит в том, что знание образовано из двух типов несводимых друг к другу элементов, подобных двум различным, наложенным друг на друга слоям<sup>16</sup>. Наша гипотеза сохраняет этот принцип незатронутым. В самом деле, знание, называемое эмпирическим, единственное, которым всегда пользовались теоретики эмпиризма для конструирования разума, — это то знание, которое порождается в наших умах посредством прямого воздействия объектов. Таким образом, оно заключается в индивидуальных состояниях, которые целиком объясняются<sup>17</sup> психической природой индивида. Если же, напротив, категории, как мы считаем, являются по сути коллективными представлениями, то они выражают прежде всего состояния группы. Они зависят от того, как она

---

16. Кому-то может показаться удивительным, что мы не определили априоризм через гипотезу врожденности. Но на самом деле эта концепция играет в этом учении лишь второстепенную роль. Это простой способ представить несводимость рационального знания к эмпирическим данным. Сказать о рациональном знании, что оно носит врожденный характер, — лишь позитивный способ выразить то, что оно не является продуктом опыта в том виде, в каком его обычно понимают.

17. Во всяком случае постольку, поскольку существуют индивидуальные и, следовательно, полностью эмпирические представления. Очевидно, однако, что нет таких представлений, в которых оба типа элементов не соединились бы самым тесным образом.

была основана и организована, от ее морфологии, религиозных, моральных, экономических институтов и т. д. Стало быть, между этими двумя видами представлений имеются все те различия, которые отделяют индивидуальное от общественного, и невозможно выводить вторые из первых, так же как невозможно выводить общество из индивида, целое из части, сложное из простого<sup>18</sup>. Общество — это реальность *sui generis* [особого рода], оно обладает особыми специфическими чертами, которые не обнаруживаются в остальной вселенной вообще или в той же самой форме. Следовательно, те представления, которые его выражают, имеют совершенно иное содержание, нежели чисто индивидуальные представления, и мы можем быть заранее уверены, что первые прибавляют нечто ко вторым.

Даже способ, которым формируются те и другие представления, различает их. Коллективные представления — продукт масштабного сотрудничества, разворачивающегося не только в пространстве, но и во времени. Чтобы создать их, множество различных умов соединяли, смешивали, комбинируют

---

18. Впрочем, эту несводимость не следует понимать в абсолютном смысле. Мы не хотим сказать ни того, что в эмпирических представлениях нет ничего, что возвещает о рациональных представлениях, ни того, что в индивиде нет ничего, что является признаком общественной жизни. Если бы опыт был полностью отделен от всего рационального, разум не мог бы оперировать с ним; равным образом, если бы психическая природа индивида была абсолютно невосприимчива к общественной жизни, общество не могло бы существовать. Следовательно, целостный анализ категорий должен был бы разыскивать эти зачатки рациональности вплоть до индивидуального сознания. Впрочем, у нас будет возможность вернуться к этому в нашем заключении. Здесь же мы намереемся установить лишь то, что между этими неопределенными зачатками разума и разумом в собственном смысле наличествует расстояние, сравнимое с тем, которое отделяет свойства неорганических элементов, формирующих живое существо, от характерных свойств жизни, когда она уже возникла.

вали свои идеи и чувства, долгая череда поколений аккумулировала в них свои знания и опыт. Таким образом, в них сконцентрирована особая интеллектуальность, бесконечно более богатая и сложная, чем интеллектуальность индивида. Из этого ясно, каким образом разум может выходить за пределы эмпирического знания. Он обязан этим не какой-то неопределенной таинственной силе, но просто тому факту, что согласно известной формуле человек двойствен. В нем две сущности: индивидуальная сущность, чья основа находится в организме и сфера действия сильно ограничена, и общественная сущность, которая представляет в нас самую высокую в интеллектуальном и моральном отношениях реальность, которую мы можем познавать посредством наблюдения, — я имею в виду общество. В практической сфере эта двойственность нашей природы обуславливает то, что нравственный идеал не сводится к утилитарным мотивам, а в сфере мышления — то, что разум не сводится к индивидуальному опыту. В той мере, в какой индивид причастен обществу, он естественным образом превосходит самого себя, когда он мыслит и действует.

Тот же общественный характер дает понять, почему категории необходимы. Об идее говорят, что она необходима, когда она навязывает себя уму благодаря чему-то вроде своей внутренней силы без каких-либо доказательств. Следовательно, в ней есть нечто такое, что принуждает ум, обуславливает его согласие без предварительного изучения. Априоризм постулирует, но не объясняет эту особую действительность, ибо сказать, что категории необходимы потому, что они неотделимы от функционирования мышления, — значит просто повторить, что они необходимы. Но если они имеют то происхождение, которое мы им приписываем, то в их влиятельности уже нет ничего удивительного. Действительно, они выражают наиболее общие отношения между вещами, превосходя все другие наши по-

нения по своему объему, они господствуют над всеми аспектами нашей интеллектуальной жизни. Следовательно, если бы люди не обладали в любой момент времени согласием в отношении этих сущностных идей, если бы у них не было сходных концепций времени, пространства, причины, числа и т. д., стало бы невозможным любое согласие между умами и, следовательно, всякая совместная жизнь. Вот почему общество не может допустить произвола частных лиц в отношении категорий, не отказавшись при этом от самого себя. Чтобы выжить, оно нуждается не только в достаточном нравственном конформизме: имеется также и минимум логического конформизма, без которого оно не может существовать. По этой причине общество использует весь свой авторитет для воздействия на своих членов, чтобы не допустить инакомыслия. Некий разум открыто нарушает эти нормы, обязательные для любого мышления? Тогда общество уже не считает его человеческим разумом в полном смысле слова и относится к нему соответствующим образом. Вот почему, когда мы, хотя бы и в глубине своей души, пытаемся избавиться от этих основных понятий, мы чувствуем, что не совсем свободны, что что-то сопротивляется в нас и вне нас. Вне нас — общественное мнение, которое судит нас. Кроме того, поскольку общество представлено также и в нас, оно внутри нас противодействует этим робким попыткам бунта. У нас появляется ощущение, что мы не можем отказаться от этих понятий, не рискуя тем, что наше мышление перестанет быть подлинно человеческим. Таков, как кажется, источник того исключительного авторитета, который внутренне присущ разуму и который вынуждает нас принимать его суждения с доверием. Это авторитет самого общества<sup>19</sup>, который

---

19. Часто отмечалось, что общественные беспорядки ведут к увеличению числа умственных расстройств. Это еще одно доказательство того, что логическая дисциплина являет-

переносится на известные способы мышления, являющиеся как бы неотъемлемыми условиями всякой совместной деятельности. Необходимость, с которой категории навязываются нам, не является, таким образом, следствием простой привычки, ярмо которой мы могли бы сбросить, не прилагая особых усилий. Это также не физическая и не метафизическая необходимость, поскольку категории изменяются в зависимости от места и времени. Это особый тип моральной необходимости, которая для интеллектуальной жизни есть то же, что моральное обязательство — для воли<sup>20</sup>.

Но если изначально категории выражали только общественные состояния, не следует ли из этого, что они могут прилагаться к остальной части природы только в качестве метафор? Если они созданы исключительно для того, чтобы выражать общественные явления, то, вероятно, на другие сферы они могут распространяться только в силу соглашения. Таким образом, поскольку они служат нам для осмысления физического или биологического

---

ся одним из аспектов общественной дисциплины. Когда ослабевает вторая, ослабевает и первая.

20. Между этой логической необходимостью и моральным обязательством имеется сходство, но нет тождества — по крайней мере, в настоящее время. Современное общество обращается с преступниками иначе, чем с лицами, у которых только разум отклоняется от нормы. Это доказывает, что авторитет, придаваемый логическим нормам, по своей природе отличен от авторитета, присущего нравственным нормам, несмотря на важные сходства между ними. Это два различных вида одного рода. Было бы интересно исследовать истоки и природу этого различия, которое, очевидно, не является изначальным, поскольку общественное сознание в течение длительного времени плохо отличало умалишенного от преступника. Мы ограничимся здесь лишь указанием на эту проблему. Данный пример показывает, что анализ этих понятий обнаруживает множество проблем, которые обычно считают элементарными и простыми, тогда как в действительности они чрезвычайно сложны.

мира, они обладают лишь той ценностью, которой обладают искусственные символы, может быть и полезные в практическом отношении, но не имеющие связи с реальностью. Получается, мы другим путем возвращаемся к номинализму и эмпиризму.

Но когда мы истолковываем социологическую теорию познания таким образом, мы забываем, что даже если общество является реальностью особго рода, оно тем не менее не есть государство в государстве: оно — часть природы, более того, оно — ее наивысшее проявление. Область социального — область природы, отличная от других областей природы только своей большей сложностью. Однако невозможно, чтобы природа принципиально отличалась от самой себя здесь и там в своих наиболее существенных аспектах. Следовательно, основные отношения, существующие между вещами, — те самые, которые должны выражать категории, — не могут существенно различаться в разных областях. Если категории по причинам, которые мы рассмотрим позже<sup>21</sup>, отчетливее проявляются в области общественного, то они должны обнаруживаться и в других областях, хотя и в более скрытых формах. Общество делает их более явными, но оно не обладает монополией на них. Именно поэтому идеи, формулируемые по модели общественных явлений, могут помочь нам понять явления некоей иной природы. В любом случае, если даже эти понятия, когда они отклоняются от своего первоначального значения, выступают в качестве символов, эти символы имеют прочную основу. Хотя эти понятия включают нечто искусственное уже на том основании, что они сконструированы, — это искусство весьма близко следует природе и постоянно стремится приблизиться к ней еще больше<sup>22</sup>. Таким образом, из того, что понятия

---

21. Этот вопрос рассматривается в заключении книги.

22. Рационализм, имманентно присущий социологической теории познания, занимает, таким образом, промежуточное

времени, пространства, рода, причины, личности сконструированы из социальных элементов, не следует заключать, что они лишены всякой объективной ценности. Напротив, их общественное происхождение заставляет скорее предположить, что они не лишены основы в природе вещей<sup>23</sup>.

Как представляется, обновленная таким образом теория познания должна объединить противоположные преимущества двух соперничающих теорий при исключении их недостатков. Она сохраняет все существенные принципы априоризма, но в то же время вдохновляется тем духом позитивности, который стремится удовлетворить эмпиризм. Она оставляет за разумом его особое могущество, но объясняет его, причем не выходя за пределы того мира, который можно подвергнуть наблюдению. Она утверждает как реальную двойственность нашей интеллекту-

положение между классическими эмпиризмом и априоризмом. Для первого категории суть чисто искусственные конструкции, для второго категории, наоборот, даны от природы. С нашей точки зрения, они в некотором смысле являются произведениями искусства, но такого искусства, которое подражает природе с совершенством, способным бесконечно возрастать.

23. Например, в основе категории времени лежит ритм общественной жизни, но если есть ритм коллективной жизни, то можно быть уверенным, что есть и другой — ритм жизни индивида и шире — Вселенной. Первый лишь заметнее и очевиднее других. Равным образом мы увидим, что понятие рода сформировано на основании понятия человеческой группы. Но если люди образуют естественные группы, можно предположить, что и среди вещей существуют группы, которые одновременно сходны и отличны. Роды и виды — такие естественные группы вещей. Очень многие считают, что невозможно приписывать общественное происхождение категориям, не лишая их одновременно всякой теоретической ценности. Причина этого в том, что еще слишком часто общество отказываются признавать природным явлением, в соответствии с чем заключают, что представления, которые отражают общество, не отражают ничего относящегося к природе. Но это заключение стоит не больше, чем исходная посылка.



альной жизни, но объясняет ее, причем естественными причинами. Категории больше не рассматриваются как первичные и недоступные анализу факты, однако они сохраняют ту сложность, которую не мог признать простой анализ, которым довольствовался эмпиризм. Ибо они выступают теперь не как простейшие понятия, которые любой человек может извлечь из своих личных наблюдений и которые народное воображение неудачно усложнило, но, напротив, как точные орудия мышления, которые человеческие группы старательно создавали в течение столетий и в которых они аккумулировали все лучшее из своего интеллектуального капитала<sup>24</sup>. В них как бы суммирована целая часть истории человечества. Другими словами, чтобы их понять и оценить, нужно использовать иные средства, нежели те, которые использовались до сих пор. Чтобы узнать, из чего состоят эти, не нами созданные концепции, недостаточно обращаться к нашему сознанию; необходимо рассмотреть то, что вне нас, нужно подвергнуть наблюдению историческое развитие, нужно создать целую науку, науку сложную, которая может продвигаться вперед лишь медленно, за счет коллективного труда. Настоящая работа является предварительным фрагментарным вкладом в эту науку. Не делая перечисленные вопросы непосредственным объектом нашего исследования, мы будем использовать любой подходящий случай, чтобы постичь в самый момент их возникновения по крайней мере отдельные понятия, которые, будучи религиозными по своему происхождению, тем не менее должны были остаться в основании человеческого мышления.

---

24. Именно поэтому правомерно сравнивать категории с орудиями, поскольку орудие, со своей стороны, является аккумулярованным материальным капиталом. Впрочем, между этими тремя понятиями — орудия, категории и институты — имеется тесное родство.

Книга I  
Предварительные  
вопросы



# Определение религиозного явления и религии<sup>1</sup>

**Д**ЛЯ ТОГО чтобы получить возможность исследовать наиболее простую и примитивную из религий, которые доступны нашему наблюдению, сначала нужно определить, что следует понимать под религией, в противном случае мы рискуем либо назвать религией систему идей и практик, не включающую ничего религиозного, либо пройти мимо религиозных фактов, не заметив их истинной природы. То, что это не воображаемая опасность и что речь не идет о принесении жертвы бессмысленному методологическому формализму, показывает случай Фрэзера — ученого, которому наука о сравнительном изучении религий обязана многим, но который не принял соответствующих предосторожностей и не сумел распознать глубоко религиозный характер верований и обрядов, которые будут исследованы далее и являются, на наш взгляд, первичным истоком религиозной жизни человечества. Таким образом, здесь имеется некий предварительный вопрос, который нужно исследовать прежде

---

1. Мы уже попытались определить религиозное явление в работе, опубликованной в «L' Année sociologique» (*Durkheim E. De la définition des phénomènes religieux // L' Année sociologique. Т. 2, 1897–1898. Р. 1–28*). Как будет видно из дальнейшего, определение, которое мы дали тогда, отличается от того, которое мы предлагаем теперь. В конце этой главы мы укажем причины, побудившие нас внести эти изменения, которые, впрочем, не оказывают существенного влияния на понимание фактов.

любого другого. Нам не следует помышлять о том, чтобы сразу же достичь глубинных и подлинных экспликативных характеристик религии, их можно определить только в конце исследования. Но необходимо и возможно указать определенное число внешних, легко воспринимаемых признаков, которые позволяют узнавать религиозные явления всюду, где бы они ни встречались, и не дают спутать их с другими. Именно к этой предварительной работе мы и собираемся сейчас приступить.

Но чтобы эта работа дала результаты, которые мы можем от нее ожидать, следует начать с освобождения нашего ума от любых предубеждений. Людям приходилось создавать для себя представления о том, чем является религия, задолго до того, как наука о религиях начала методически осуществлять свой сравнительный анализ. Жизненная необходимость вынуждает всех нас, верующих и неверующих, каким-то образом представлять себе вещи, среди которых мы живем, о которых мы должны постоянно выносить суждения и которые нам следует принимать в расчет в своем поведении. Однако, поскольку эти предварительные понятия были сформированы без всякого метода, под влиянием разного рода жизненных обстоятельств и случайностей, им никоим образом нельзя доверять, и они должны быть полностью исключены из дальнейшего исследования. Элементы нужного нам определения должны быть взяты не из наших предрассудков, страстей или привычек, а из самой реальности, которую нам требуется определить.

Итак, встанем лицом к лицу с этой реальностью. Оставив в стороне любую концепцию религии в общем, рассмотрим религии в их конкретной реальности и постараемся понять, что есть в них общего, ведь религия может определяться только через те характеристики, которые обнаруживаются везде, где она есть. Поэтому мы займемся сравнением всех религиозных систем, которые могут быть нами

познаны — как существующих ныне, так и канувших в прошлое, как наиболее простых и примитивных, так и наиболее современных и утонченных, — ибо у нас нет ни права, ни логического инструментария, которые позволили бы исключить одни религии и оставить другие. Для того, кто видит в религии лишь естественное проявление человеческой деятельности, поучительны все религии без исключения, так как все они по-своему выражают человека и, соответственно, могут помочь нам лучше понять этот аспект нашей природы. Впрочем, мы уже увидели, сколь ошибочно предположение, что лучшим способом изучения религии является рассмотрение ее преимущественно в той форме, в которой она представлена у наиболее цивилизованных народов<sup>2</sup>.

Но для того чтобы помочь разуму освободиться от этих обыденных концепций, которые своим авторитетом могут помешать ему видеть вещи такими, какие они есть, нам надлежит, прежде чем приступить к собственному исследованию проблемы, проанализировать отдельные наиболее распространенные определения, в которых отразились эти предрассудки.

## 1

Одно из понятий, которое обычно считается характеризующим все религиозное, — это понятие сверхъестественного. Под сверхъестественным понимаются все категории вещей, выходящие за пределы нашего понимания, это мир таинственного,

---

2. См.: Введение, параграф 1. Больше мы не будем говорить ни о необходимости этих предварительных определений, ни о методе, посредством которого они даются. Изложение всего этого можно найти в нашей работе «Правила социологического метода» (*Durkheim E. Les Règles de la méthode sociologique. Paris, 1894. P. 43 и далее*); ср. «Самоубийство» (*Durkheim E. Le Suicide. Paris, 1897. P. 1 и далее*).

непознаваемого, непостижимого. Следовательно, религия представляет собой нечто вроде умозрения, относящегося ко всему, что ускользает от научного и шире — строгого мышления. «Религии, — утверждает Спенсер, — диаметрально противоположные в своих догмах, едины в молчаливом признании того, что мир со всем, что в нем и вне его, есть тайна, требующая объяснения», поэтому в его представлении религии по сути заключаются в «вере в вездесущность чего-то такого, что превосходит разум»<sup>3</sup>. Сходным образом М. Мюллер видел во всякой религии «попытку постичь непостижимое, выразить невыразимое, устремление к бесконечному»<sup>4</sup>.

Несомненно, чувство тайны играло значительную роль в некоторых религиях, особенно в христианстве. Также надо добавить, что важность его роли существенно менялась в различные периоды истории христианства. Были моменты, когда это понятие отходило на второй план и размывалось. Например, для людей XVII в. в догме не было ничего, смущавшего разум, вера без труда мирилась с наукой и философией, а мыслители вроде Паскаля, остро чувствовавшие, что в вещах скрыта некая глубокая тайна, столь слабо гармонировали со своей эпохой, что современники их не понимали<sup>5</sup>. Поэтому было бы несколько поспешно делать из периодически исчезающей идеи сущностный элемент даже одной христианской религии.

В любом случае нет никаких сомнений, что эта идея появляется в истории религий достаточно

3. *Spencer H.* Les premiers principes. Paris, 1894. P. 38–39.

4. *Müller M.* Introduction to the Science of Religions. Oxford, 1882. P. 14. Ср. *Müller M.* Origine et développement de la religion. Paris, 1879. P. 21.

5. То же самое настроение обнаруживается и в эпоху схоластики, о чем свидетельствует формула, которой определяется философия этого периода: *Fides quarens intellectum* [вера, ищущая понимания].

поздно, она совершенно чужда не только тем народам, которых называют примитивными, но и всем тем, которые не достигли известной степени интеллектуальной культуры. Конечно, когда мы видим, как они приписывают чрезвычайное могущество ничтожным предметам, населяют Вселенную своеобразными началами, формируемыми из несопоставимых элементов и наделяемыми чем-то вроде вездесущности, которую трудно вообразить, мы склонны обнаруживать в этих концепциях атмосферу тайны. Нам кажется, что люди могли мириться с понятиями, которые так смущают современный разум, только потому, что не смогли найти более рациональные. Но на самом деле эти удивительные для нас объяснения представляются примитивному человеку самыми простыми во Вселенной. Он рассматривает их не как что-то вроде *ultima ratio* [последнего довода], с которым разум смиряется лишь за неимением лучшего, но как наиболее очевидный способ представления и познания того, что наблюдает вокруг себя. Для него нет ничего странного в том, что голосом или жестом можно управлять стихиями, останавливать или замедлять движение звезд, вызывать или прекращать дождь и т. д. Обряды, используемые им для обеспечения плодородия почвы или плодовитости животных, которыми он питается, иррациональны для него не более чем для нас — технические процедуры, используемые в тех же целях нашими специалистами по сельскому хозяйству. С его точки зрения, силы, которые он приводит в действие этими разнообразными средствами, не содержат ничего особенно таинственного. Конечно, эти силы отличаются от тех, которые постигает современный ученый и которыми он учит нас пользоваться: они иначе действуют и ими нельзя управлять при помощи тех же средств. Но для того, кто в них верит, они понятны не менее чем сила тяжести или электричество для современного физи-



ка. К тому же, как мы увидим далее в этой работе, понятие природных сил весьма вероятно является производным от понятия сил религиозных. Следовательно, между первыми и вторыми не может быть пропасти, отделяющей рациональное от иррационального. Даже тот факт, что религиозные силы часто мыслятся в форме духовных сущностей, воля, обладающих сознанием, отнюдь не является доказательством их иррациональности. Разум не отвергает *a priori* предположение, что так называемые неодушевленные тела могут быть движимы умом, как и человеческие тела, хотя современная наука едва ли способна принять эту гипотезу. Когда Лейбниц предложил идею о том, что внешний мир представляет собой колоссальное сообщество умов, между которыми существуют и могут существовать только духовные отношения, он считал, что мыслит как рационалист, и не видел в этом всеобщем анимизме ничего оскорбительного для разума.

Более того, идея сверхъестественного, как мы ее понимаем, появилась недавно, фактически она предполагает наличие противоположной идеи, отрицанием которой является, но в этой противоположной идее нет ничего примитивного. Для того чтобы стало возможным утверждение, что некоторые факты являются сверхъестественными, требуется наличие представления о том, что существует естественный порядок вещей, то есть что явления во Вселенной связаны между собой необходимыми отношениями, которые называются законами. Как только признается такой принцип, все то, что нарушает эти законы, должно необходимо представляться находящимся как бы вне природы и, соответственно, вне разума, ибо все, что естественно в этом смысле, также и рационально, а эти необходимые отношения лишь выражают логическую связь между вещами. Но это понятие об универсальном детерминизме возникло недавно, даже величайшие умы классической античности не смог-

ли осознать его в полной мере. Это завоевание позитивных наук, постулат, на котором они основываются и который они доказали своим прогрессом. Но пока этот постулат отсутствовал или не был утвержден достаточно прочно, самые чудесные события не содержали в себе ничего такого, что не казалось вполне постижимым. Пока не было известно, что в существующем порядке вещей неизменно и незыблемо, пока в нем видели деятельность контингентных волеизъявлений, до тех пор должны были находить естественным, что эти или некие другие волеизъявления могут произвольно его изменять. Вот почему чудесные вмешательства, которые древние приписывали своим богам, не были в их глазах чудесами в современном понимании этого слова. Для них это были прекрасные, редкостные или страшные зрелища, предметы удивления или восхищения (*θαύματα*, *mirabilia*, *miracula* [чудесное, удивительное]), но они не видели в них нечто вроде проявлений таинственного мира, в который не может проникнуть разум.

Мы можем лучше понять этот тип мышления благодаря тому, что он не исчез полностью из нашей жизни. Если принцип детерминизма теперь прочно утвердился в физических и естественных науках, то в общественные науки он начал внедряться всего лишь столетие назад и в них его авторитет еще оспаривается. Лишь немногие умы всерьез прониклись идеей, что общества подчинены необходимым законам и включены в царство природы. Из этого следует, что в них считаются возможными настоящие чудеса. Например, допускается, что законодатель способен создать институт из ничего простым волеизъявлением или может превратить одну социальную систему в другую точно так же, как верующие многих религий убеждены, что божественная воля произвела мир из ничего или может произвольно превращать одни существа в другие. Поскольку речь идет о социальных фактах, мы все

еще обладаем мышлением примитивных людей. Но даже если в области социологии многие наши современники по-прежнему придерживаются этой отжившей концепции, то не потому, что общественная жизнь кажется им загадочной и таинственной. Напротив, они столь легко удовлетворяются этими объяснениями и упорствуют в этих иллюзиях, постоянно опровергаемых опытом, лишь потому, что социальные факты кажутся им самой очевидной вещью в мире; потому, что они не чувствуют их действительную таинственность; потому, что еще не согласились с тем, что необходимо прибегнуть к трудоемким методам естественных наук, чтобы постепенно проникнуть в эту тайну. Такое же состояние умов обнаруживается в основе многих религиозных верований, которые удивляют нас своей простотой. Именно наука, а не религия объяснила людям, что вещи сложны и трудны для понимания.

Но человеческий ум, отвечает Дживонс<sup>6</sup>, не нуждается в специальной научной подготовке, чтобы заметить, что между фактами существует определенная связь, некий неизменный порядок следования и вместе с тем этот порядок нередко нарушается. Бывает так, что внезапно происходит затмение солнца, дождь не идет, когда он ожидается, появление луны после ее периодического исчезновения задерживается и т. п. Поскольку эти события выпадают из обычного хода вещей, их приписывают необычным, исключительным причинам, то есть, в конце концов, неестественным. Именно в этой форме идея сверхъестественного родилась в самом начале истории и, таким образом, с этого момента религиозное мышление якобы обрело собственный объект.

Но, во-первых, сверхъестественное вовсе не сводится к непредвиденному. Новое — это такая же

---

6. *Jevons F. B.* Introduction to the History of Religion. London, 1896. P. 15 и далее.

часть природы, как и его противоположность. Даже если мы устанавливаем, что в общем явления следуют друг за другом в определенном порядке, то мы наблюдаем также, что порядок этот всегда лишь приблизительный, что он не тождествен самому себе в одном и в другом случае, что он содержит всякого рода исключения. Даже обладая незначительным опытом, мы привыкли к тому, что наши ожидания нередко нас обманывают и это случается слишком часто, чтобы казаться нам чем-то выдающимся. Определенная контингентность — данность нашего опыта, точно такая же, как и известное единообразие, поэтому у нас нет оснований связывать первую с причинами и силами, совершенно отличными от тех, которыми обуславливается второе. Таким образом, для того чтобы у нас сформировалась идея сверхъестественного, нам недостаточно быть свидетелями неожиданных событий, нужно еще, чтобы они воспринимались как невозможные, то есть несовместимые с тем порядком, который, по нашему мнению (правильному или ошибочному), необходим внедрен в природу вещей. Но это понятие необходимого порядка было постепенно сформулировано позитивными науками, и, соответственно, противоположное ему понятие не могло существовать прежде него.

Кроме того, каким бы образом ни представляли себе люди нечто новое и контингентное, обнаруживающееся в опыте, в этих представлениях нет ничего, что могло бы характеризовать религию. Ведь религиозные концепции должны выражать и объяснять в вещах прежде всего не исключительное и аномальное, а, напротив, постоянное и регулярное. Как правило, боги служат для объяснения не столько отклонений, странностей и аномалий, сколько обычного хода вещей, движения звезд, ритма времен года, сезонного роста растений, постоянства видов и т. д. Следовательно, понятие религиозного отнюдь не совпадает с понятиями

необычного и непредвиденного. Джевонс отвечает, что такое понимание религиозных сил не является примитивным. Изначально их представляли относящимися к беспорядочному и случайному, и лишь позже стали использовать для объяснения единого образа природы<sup>7</sup>. Но не ясно, что могло побудить людей последовательно приписывать им столь противоположные функции. Кроме того, гипотеза, согласно которой священные существа изначально были ограничены отрицательной ролью нарушителей порядка, совершенно произвольна. Далее мы увидим, что, начиная с самых простых из известных нам религий, их основной задачей было поддержание — в положительном ключе — нормального течения жизни<sup>8</sup>.

Таким образом, в идее таинственного нет ничего первичного. Она не была дана человеку — человек выковал ее собственноручно вместе с противоположной идеей. Вот почему она присутствует лишь в небольшом числе развитых религий. Следовательно, она не может характеризовать религиозные явления, если не исключать из определения большинство фактов, которые должны быть определены.

## 2

Другим понятием, при помощи которого часто пытались определить религию, является понятие божества. «Религия, — пишет Ревиль, — есть детерминация человеческой жизни ощущением связи, соединяющей человеческий дух с таинственным духом, за которым он признает господство над миром и над самим собой, причем к этому единению

---

7. *Jevons F. B.* Introduction to the History of Religion. London, 1896. P. 23.

8. См.: кн. III, гл. II.

он испытывает чувство любви»<sup>9</sup>. Конечно, если понимать слово «божество» в строгом и узком смысле, из этого определения исключается множество явно религиозных фактов. Души мертвых, духи всех типов и рангов, которыми религиозное воображение множества различных народов населило природу, всегда являются объектом обрядов, а иногда даже упорядоченного культа, однако это не боги в собственном смысле слова. Но чтобы определение могло включать их, достаточно заменить термин «бог» другим, более широким по значению термином «духовное существо». Именно это сделал Тайлор. «Первое, что представляется необходимым при систематическом изучении религии примитивных обществ, — считает он, — это определение самой религии... Если в этом определении требовать для религии верования в верховное божество... придется исключить многие племена из категории религиозных. Но столь узкое определение имеет тот недостаток, что оно отождествляет религию скорее с частными проявлениями верований... Целесообразнее всего будет просто принять за определение минимума религии верование в духовных существ»<sup>10</sup>. Под «духовными существами» следует понимать наделенных сознанием субъектов, обладающих могуществом, которое превышает могущество обычных людей; таким образом, это определение подходит к душам мертвых, гениям и демонам так же, как и к божествам в собственном смысле этого слова. Важно сразу же отметить, что это определение включает особую концепцию религии. Единственная связь, которую мы могли бы поддерживать с подобными существами, определяется той природой, которая им приписывается. Эти существа наделены сознанием. Следовательно, мы можем воздействовать на них только так, как воздей-

---

9. Réville A. Prolégomènes à l'histoire des religions. Paris, 1886. P. 34.

10. Тайлор Э. Б. Первобытная культура. М., 1989. С. 210.

ствуют на сознание вообще, то есть психологически-ми приемами, пытаясь убедить или умолить их либо при помощи слов (призывов, молитв), либо дарами и жертвоприношениями. И поскольку смысл религии состоит в регулировании наших отношений с этими особыми существами, религия может иметь место только там, где есть молитвы, жертвоприношения, искупительные обряды и т. п. Таким образом, мы могли бы получить весьма простой критерий, который позволял бы нам отличать религиозное от не-религиозного. Именно на этот критерий систематически ссылается Фрэйзер<sup>11</sup> и вместе с ним многие этнографы<sup>12</sup>.

Но каким бы очевидным ни казалось нам это определение — вследствие склада ума, которым мы обязаны нашему религиозному воспитанию, — существует множество фактов, к которым оно неприменимо и которые тем не менее принадлежат к сфере религии.

Во-первых, существуют великие религии, где идея богов и духов отсутствует или по крайней мере играет лишь вторичную и незначительную роль, например буддизм. Бюрнуф считает, что в «противовес брахманизму буддизм выступает как мораль без бога и атеизм без природы»<sup>13</sup>. «Так как он не признает такого бога, от которого зависел бы человек, — утверждает Барт, — доктрина его абсолютно атеистична»<sup>14</sup>, а Ольденберг называет его «религи-

---

11. Начиная с первого издания «Золотой ветви» (*Frazer J. G. The golden bough: a study in comparative religion. Vol. I. London-New York, 1894. P. 30–32*).

12. Особенно Спенсер и Гиллен и даже Пройс, который называет магическими все религиозные силы, не имеющие индивидуальности.

13. *Burnouf E. Introduction à l'histoire du bouddhisme indien. 2<sup>e</sup> éd. Paris, 1876. P. 464*. Последнее слово в цитате означает, что буддизм не признает даже существования вечной Природы.

14. *Барт А. Религии Индии. М., 2012. С. 121*.

ей без бога»<sup>15</sup>. Действительно, самое существенное в буддизме заключено в четырех положениях, которые верующие называют четырьмя благородными истинами<sup>16</sup>. Первое постулирует существование страдания, связанного с непрерывным изменением вещей; второе указывает на желание как на причину страдания; согласно третьему единственным средством подавления страдания является подавление желания; четвертое перечисляет три этапа, через которые нужно пройти, чтобы осуществить это подавление (правильная ориентация, размышление и, наконец, мудрость как полное овладение учением). Пройдя эти три этапа, человек достигает конца пути, освобождения, спасения через нирвану.

Итак, ни в одном из этих принципов ничего не говорится о божестве. Буддист не хочет знать, откуда происходит мир явлений, в котором он живет и страдает: он принимает его как факт<sup>17</sup>, а единственная его забота — это бегство от него. Вместе с тем, трудясь над своим спасением, он может рассчитывать только на себя, для него «нет такого бога, которого он должен благодарить, точно так же, как в своей борьбе он не призывает никакого бога себе на помощь»<sup>18</sup>. Вместо того чтобы молиться в обычном смысле слова, обращаться к высшему существу и просить его о поддержке, он замыкается в себе и предается медитации. Это не значит, «что он отрицает существование некоторых существ, называемых Индрой, Агни, Варуной; но он считает, что не обязан им ничем и не занимается ими»<sup>19</sup>,

15. Oldenberg H. Le Bouddha. Paris, 1894. P. 51.

16. Ibid. P. 214, 318. Ср.: Kern H. Histoire du bouddhisme dans l'Inde. Т. 1. Paris, 1901. P. 389 и далее.

17. Oldenberg H. Op. cit. P. 258; Барн А. Цит. соч. С. 121.

18. Oldenberg H. Op. cit. P. 314.

19. Барн А. Цит. соч. С. 120. Бюрнуф говорит также: «Я глубоко убежден, что, если бы Шакья не обнаружил вокруг себя пантеон, густо населенный богами, имена которых я привел, ему не понадобилось бы изобретать их» (Op. cit. P. 119).



так как их власть может распространяться только на блага этого мира, которые для него не имеют ценности. Следовательно, он атеист в том смысле, что не задается вопросом, существуют боги или нет. Впрочем, даже если они существуют и обладают определенной силой, святой, или освобожденный, считает себя выше их, так как достоинство существа определяется не масштабом его воздействия на вещи, но только степенью продвижения по пути спасения<sup>20</sup>.

Это верно, что Будда, по крайней мере в некоторых вариантах буддизма, в конце концов стал рассматриваться как своего рода бог. У него есть свои храмы, он стал объектом культа, который, однако, весьма прост, поскольку сводится главным образом к подношению цветов и поклонению освященным реликвиям или изображениям. Это едва ли что-то большее, чем памятные церемонии. Но, во-первых, такое обожествление Будды (если допустить, что это выражение точно) характерно для того буддизма, который называют северным. «Буддисты Юга, — пишет Керн, — и наименее развитые среди буддистов Севера, как мы можем утверждать на основании известных на сегодня данных, говорят об основателе своего учения так, как если бы он был человеком»<sup>21</sup>. Несомненно, они приписывают Будде необычайные способности, превосходящие те, которыми обладают простые смертные. Но представление о том, что великий святой наделен исключительными способностями, — это очень древнее индийское верование, присущее к тому же множеству разных религий<sup>22</sup>. Тем не менее святой — не бог, так же как богами не яв-

---

20. *Burnouf E.* Op. cit. P. 117.

21. *Kern H.* Op. cit. P. 289.

22. «Всеобщая для Индии вера в то, что великая святость необходимо сопровождается сверхъестественными способностями, — вот единственная опора, которую он [Шакья] должен был найти в умах» (*Burnouf E.* Op. cit. P. 119).

ляются священники или маги, несмотря на сверхчеловеческие способности, которые им часто приписываются. Во-вторых, согласно наиболее авторитетным ученым, эта разновидность теизма и та сложная мифология, которая обычно его сопровождает, являются лишь производной и девиантной формой буддизма. Первоначально Будда считался лишь «мудрейшим из людей»<sup>23</sup>. Бюрнуф пишет: «Представление о том, что Будда не является человеком, достигшим самой высокой степени святости, находится вне круга идей, которые составляют основу простых сутр»<sup>24</sup>. В другом месте он добавляет, что «человеческая природа Будды оставалась фактом, признаваемым всеми настолько единодушно, что у составителей сказаний, которые легко придумывали чудеса, даже мысли не возникло сделать из него бога после его смерти»<sup>25</sup>. Поэтому позволительно задаться вопросом, действительно ли он некогда полностью освободился от своей человеческой природы и правомерно ли всецело уподоблять его богу<sup>26</sup>. В любом случае это был бы совершенно особый по своей природе бог, чья роль никоим образом не похожа на роль других божественных личностей. Ведь бог — это прежде всего существо, на которое человек может и должен полагаться, но Будда умер, он ушел в нирвану и уже не оказывает влияния на то, что происходит с людьми<sup>27</sup>.

---

23. *Burnouf E.* Op. cit. P. 120.

24. *Ibid.* P. 107.

25. *Ibid.* P. 302.

26. Керн говорит об этом так: «В некоторых отношениях он человек, в некоторых других — не человек, а в некоторых отношениях — ни то ни другое» (*Kern H.* Op. cit. P. 290).

27. «Буддистам совершенно чужда идея о том, что божественный предводитель общины не отсутствует, но реально пребывает среди своих людей в качестве их учителя и царя, а потому культ есть не что иное, как выражение непрерывности этой совместной жизни. Напротив, их учитель — в нирване, и если бы его приверженцы взывали к нему, он бы не мог их услышать» (*Oldenberg H.* Op. cit. P. 368).

Наконец, что бы мы ни думали о божественности Будды, остается фактом, что эта концепция является совершенно внешней по отношению к тому, что действительно существенно в буддизме. В самом деле, буддизм заключается прежде всего в понятии спасения, а спасение предполагает только знание благого учения и его применение на практике. Конечно, оно оставалось бы неизвестным, если бы Будда не пришел и не открыл его; но после того как это откровение случилось, работа Будды была завершена. С этого момента он перестал быть необходимым фактором религиозной жизни. Практическое применение четырех благородных истин было бы возможно даже в том случае, если бы воспоминания о том, кто их сформулировал, стерлись из памяти<sup>28</sup>. Совсем иначе обстоит дело с христианством, которое невозможно помыслить без всегда наличествующей идеи и всегда практикуемого культа Христа, ибо именно через Христа, всегда живого и ежедневно приносящего в жертву, община верующих непрерывно общается с высшим источником духовной жизни<sup>29</sup>.

Все сказанное приложимо также и к другой великой религии Индии — джайнизму. Оба учения понимают мир и жизнь весьма сходным образом. Барт пишет: «Подобно буддистам, джайны — атеисты. Они не признают творца, мир вечен, и они вполне отрицают возможность существа, совершенного от века. Джина достиг совершенства, он не всегда обладал им»<sup>30</sup>. Как и буддисты Севера, джайны

---

28. «Буддийское учение, насколько мы говорим о его основе, могло бы существовать в том виде, в каком оно действительно существует, даже при условии, что представление о Будде в нем совершенно отсутствовало бы» (*Oldenberg H. Op. cit. P. 322*). И то, что говорится об историческом Будде, приложимо также ко всем мифологическим буддам.

29. См. о том же: *Müller M. Natural religion: the Gifford lectures delivered before the University of Glasgow in 1888. London, 1889. P. 103 и далее; P. 190.*

30. *Барт А. Цит. соч. С. 163.*

или по крайней мере некоторые из них, вернулись к некоей форме деизма: в надписях Декана упоминается Джинапати, некто вроде высшего Джины, называемый первотворцом. Но подобный язык, говорит Барт, «противоречит самым точным утверждениям их наиболее авторитетных писаний»<sup>31</sup>.

Впрочем, если это безразличное отношение к божественному столь отчетливо проявляется в буддизме и джайнизме, то это потому, что в зародыше оно содержалось уже в брахманизме, от которого произошли обе религии. По крайней мере в некоторых своих формах брахманические умозрения приводили к «открыто материалистическому и атеистическому объяснению Вселенной»<sup>32</sup>. С течением времени многочисленные божества, которым исходно привыкли поклоняться народы Индии, как бы слились в единый, безличный и абстрактный принцип, сущность всего, что существует. Эта высшая реальность, в которой уже нет ничего от личности божества, содержится в человеке или, вернее, человек составляет с ней единое целое, поскольку вне ее ничего не существует. Соответственно, чтобы обнаружить эту реальность и соединиться с ней, человеку не нужно искать вне себя некую внешнюю поддержку, ему достаточно сосредоточиться на себе и предаться медитации. «Когда, — утверждает Ольденберг, — буддизм начал свое великое предприятие по изобретению мира спасения, в котором человек спасается сам, и по созданию религии без бога, брахманическое умозрение уже подготовило почву для этой попытки. Понятие божества постепенно отступает, образы древних богов стираются, Брама, восседающий на троне в своем вечном спокойствии, вознесен очень высоко над земным миром, и остается только одна личность, готовая принять действенное участие в великом деле

31. Там же.

32. *Barth A. Inde // Encyclopédie des sciences religieuses. T. VI. Paris, 1879. P. 548.*

освобождения — человек»<sup>33</sup>. Такова, следовательно, существенная часть эволюции религии, которая в общем и целом заключалась в постепенном отступлении идеи духовного существа и божества. Таковы, следовательно, великие религии, в которых призывы, умилоствления, жертвоприношения и молитвы в собственном смысле занимают далеко не первое место и, соответственно, не представляют собой отличительный признак, который мог бы служить для выявления подлинно религиозных феноменов.

Но даже в деистических религиях мы находим большое число обрядов, которые совершенно свободны от всякого понятия о богах или о духовных существах. Прежде всего это многочисленные запреты. Библия, например, требует, чтобы женщина жила отдельно каждый месяц в определенный период (1 Цар 21, 6), принуждает ее к такой же изоляции во время родов (Лев 12), запрещает запрягать вместе осла и вола, носить одежду, в которой смешаны лен и шерсть (Втор 22, 10–11). Однако мы не видим, какую роль в этих запретах могла бы сыграть вера в Яхве, поскольку он не участвует во всех отношениях, которые таким образом запрещаются, и не имеет в них интереса. То же самое мы можем сказать о большинстве пищевых запретов. И эти запреты характерны не только для евреев: в разных формах, но с одинаковыми особенностями они обнаруживаются в бесчисленном множестве религий.

Верно, что эти обряды являются чисто негативными, тем не менее это — религиозные обряды. Кроме того, есть и другие, которые требуют от верующего активного и позитивного служения, и, однако, не отличаются по существу. Они функционируют сами по себе, и их действенность никоим образом не зависит от божественных сил: они механически вызывают следствия, которые составляют смысл их существования. Они не заключаются ни в молитвах,

---

33. Oldenberg H. Op. cit. P. 51.

ни в подношениях, адресованных существу, от благоволения которого зависит ожидаемый результат, напротив, результат достигается за счет автоматического действия ритуала. Ярким примером этого может быть жертвоприношение в ведической религии. «Жертвоприношение, — считает Бергэнь, — оказывает прямое влияние на небесные явления»<sup>34</sup>, оно всемогуще само по себе, без какого бы то ни было божественного влияния. Например, именно оно расчистило вход в пещеру, в которой была заключена заря, и высвободило поток дневного света<sup>35</sup>. Равным образом подобающие гимны своим непосредственным воздействием вызвали истечение вод с неба на землю, причем вопреки богам<sup>36</sup>. Некоторые практики самоистязания действуют точно так же. Более того, «жертвоприношение — основополагающее начало, столь важное, что с ним связывают происхождение не только людей, но и богов... Эта концепция может показаться довольно странной. Она объясняется, однако, тем, что является одним из следствий идеи о всемогуществе жертвоприношения»<sup>37</sup>. Поэтому во всей первой части своего труда Бергэнь повествует только о жертвоприношениях, в которых божества не играют никакой роли.

Данный факт характерен не только для ведической религии, напротив, он имеет широкое распространение. В каждом культе есть практики, действующие сами по себе, своей собственной си-

34. Bergaigne A. La Religion Védique. Т. 1. Paris, 1878. P. 122.

35. Ibid. P. 133.

36. «Ни один текст, — пишет Бергэнь, — не засвидетельствовал представление о магическом воздействии человека на небесные воды лучше, чем стих Ригведы, в котором эта вера выражена в общих понятиях, приложимых к реальному человеку так же, как к его действительным или мифологическим предкам: „Невежда обратился с просьбой к знающему; наученный знающим, он действует, и вот польза от обучения: он получает потоки воды“ (X, 32, 7)» (Bergaigne A. Op. cit. P. 137).

37. Ibid. P. 139.

лой, без участия какого-либо бога, который оказывался бы посредником между индивидом, исполняющим обряд, и преследуемой им целью. Когда во время так называемого праздника кущей иудеи, размахивая в определенном ритме ивовыми ветвями, колебали воздух, они делали это для того, чтобы подул ветер и пошел дождь. При этом считалось, что желаемое явление автоматически последует за обрядом, лишь бы только последний правильно выполнялся<sup>38</sup>. Кстати, именно этим объясняется то первостепенное значение, которое почти все культы придают материальной стороне церемонии. Этот религиозный формализм (весьма вероятно, первичный образ юридического формализма) основывается на том, что формула, которую нужно произнести, и действия, которые нужно осуществить, обладают источником своей действенности в самих себе, а потому они лишились бы ее, если бы точно не соответствовали образцу, освященному успехом.

Таким образом, существуют обряды без богов и даже обряды, от которых происходят боги. Не все религиозные силы проистекают от божественных личностей, и существуют культовые отношения, цель которых не в соединении человека с божеством. Следовательно, религия выходит за рамки идеи богов или духов и, соответственно, она не может определяться только отношением к ним.

### 3

Отвергнув эти определения, приступим к самостоятельному решению данной проблемы.

Прежде всего следует заметить, что все приведенные формулы должны напрямую выражать

---

38. Другие примеры можно найти в статье А. Юбера: *Hubert H. Magia // Dictionnaire des antiquités Grecques et Romaines. T. VI. Paris, 1877. P. 1509.*

природу религии в целом. Они исходят из того, что религия — нечто вроде неделимой сущности, тогда как в действительности она есть целое, состоящее из частей: это более или менее сложная система мифов, догм, обрядов, церемоний. Но целое можно определить только по отношению к образующим его частям. Поэтому с точки зрения методологии более правильно сначала дать характеристику элементарным явлениям, из которых образуются все религии, до того как рассматривать систему, возникающую в результате их соединения. Применение этого метода тем более необходимо, что существуют религиозные явления, которые не относятся ни к какой определенной религии. Таковы явления, которые образуют содержание фольклора. Как правило, это осколки исчезнувших религий, неорганизованные пережитки, но среди них есть и такие, которые появились самопроизвольно под влиянием локальных причин. В наших европейских странах христианство старалось поглотить и ассимилировать их, оно придало им христианский оттенок. Тем не менее многие из них сохранялись до недавнего времени или все еще продолжают существовать более или менее самостоятельно: это праздники майского дерева и летнего солнцестояния, карнавалы, разнообразные верования, относящиеся к местным духам, демонам и т. п. Хотя религиозный характер этих фактов постепенно стирается, их религиозное значение еще достаточно велико — настолько, что позволило Маннхардту и его школе оживить науку о религиях. Поэтому определение, которое их не учитывает, будет включать не все, что имеет отношение к религии.

Религиозные явления естественным образом разделяются на две основные категории: верования и обряды. Первые — это формы мнения, они заключаются в представлениях; вторые — это определенные способы действия. Между этими двумя



классами фактов имеются все те различия, которые отделяют мышление от действия.

Обряды могут быть определены и отделены от других человеческих практик (например, от нравственных) только через специфическую природу их объекта. В самом деле, нравственное правило, как и обряд, предписывает некие способы действия, но обращенные на объекты иного рода. Следовательно, для того чтобы охарактеризовать сам обряд, нам нужно охарактеризовать его объект. Но специфическая природа этого объекта выражена в веровании. Поэтому определить обряд можно только после того, как мы определим верование.

Все известные религиозные верования, простые или сложные, содержат одну и ту же общую черту: разделение всех реальных или идеальных вещей, которые могут представить себе люди, на два класса, два противоположных рода, обычно обозначаемые двумя различными терминами, которые достаточно хорошо передаются словами «профанное» и «сакральное». Разделение мира на две области, одна из которых включает в себя все то, что священно, а другая — все то, что является профанным, — вот отличительная черта религиозного мышления. Верования, мифы, догмы и легенды — это представления или системы представлений, выражающие природу священных вещей, свойств и способностей, которые им приписываются, их историю, отношения между собой и с профанными вещами. Но под священными вещами не следует понимать только те личностные существа, которые называются богами или духами; гора, дерево, источник, булыжник, кусок дерева, дом — словом, любая вещь может быть священной. Обряд также может обладать этой характеристикой. Фактически не существует обряда, которому она не была бы присуща хоть в какой-то степени. Есть слова, выражения и формулы, которые могут исходить только из уст посвященных лиц; есть жесты и действия,

которые не могут совершаться всеми. Ведическое жертвоприношение было настолько действенным, что, согласно мифологическим представлениям, порождало богов, а не было всего лишь средством завоевать их расположение, потому, что обладало силой, подобной силе наиболее священных существ. Следовательно, круг священных объектов не может быть определен раз и навсегда, их объем бесконечно меняется сообразно различным религиям. Именно так буддизм оказывается религией. Дело в том, что при отсутствии богов он предполагает существование священных вещей, а именно четырех благородных истин и проистекающих из них практик<sup>39</sup>.

До сих пор мы ограничивались тем, что перечисляли отдельные священные вещи, взятые в качестве примеров. Теперь мы должны указать, какие общие признаки отличают их от профанных вещей.

Прежде всего можно было бы попытаться определить их сообразно тому месту, которое им обыкновенно приписывается в иерархии существ. Их традиционно воспринимают как нечто более высокое по достоинству и могуществу сравнительно с вещами профанными, в частности с человеком, когда он рассматривается как простой человек, не имеющий в себе ничего священного. Действительно, человек, как представляется, занимает по отношению к священному низшее и зависимое положение, и такое представление определено не лишено основания. Однако здесь нет ничего, что было бы реальной характеристикой для священного. Если одна вещь подчиняется другой, то из этого не следует, что вторая является священной по отношению к первой. Рабы подчиняются своим хозяевам, подданные — своему королю, солдаты — своим командирам, низшие классы —

---

39. Если не считать мудрецов и святых, которые практикуют эти истины и поэтому тоже являются священными.

правлящим, скупец — своему золоту, честолюбец — власти и тем, кто ею обладает. Даже если иногда и говорят о человеке, что его религия — это существа или вещи, за которыми он таким образом признает высшую ценность и своего рода превосходство по отношению к себе, то ясно, что во всех этих случаях слово «религия» используется в метафорическом смысле и в подобных отношениях нет ничего собственно религиозного<sup>40</sup>.

В то же время не следует упускать из виду, что у священных вещей имеются разные уровни и среди них есть такие, в отношении которых человек чувствует себя относительно свободно. Амулет имеет священный характер, однако внушаемое им уважение не является исключительным. Даже перед лицом своих богов человек не всегда чувствует себя совершенно ничтожным, поскольку весьма часто он оказывает на них настоящее физическое давление, чтобы получить желаемое. Он бьет фетиш, которым недоволен, и примиряется с ним только тогда, когда тот в конце концов оказывается более податливым в отношении желаний своего обожателя<sup>41</sup>. Чтобы вызвать дождь, человек бросает камни в источник или в священное озеро, где, как предполагается, обитает бог дождя: он верит, что таким образом он заставит его выйти и проявить себя<sup>42</sup>. Кроме того, если и верно, что человек зависит от своих богов, то зависимость эта взаимна. Боги также нуждаются в человеке — без даров и жертвоприношений они бы умерли. У нас будет случай показать, что зависимость богов от своих почитателей сохранялась вплоть до самых идеалистических религий.

---

40. Это не значит, что такие отношения не могут приобретать религиозный характер. Но они не обладают им с необходимостью.

41. *Schultze F.* Der Fetischismus: Ein Beitrag zur Anthropologie und Religionsgeschichte. Leipzig, 1871. S. 129.

42. Примеры таких обычаев можно найти у Фрэзера (*Frazer J. G.* The golden bough. P. 81 и далее).

Но если отличие, основанное только на иерархии, является одновременно слишком общим и слишком неточным критерием, тогда различие между священным и профанным можно провести только на основании их гетерогенности. И этой гетерогенности достаточно, чтобы охарактеризовать такую классификацию вещей и отличить ее от любой другой, поскольку она уникальна в том, что *абсолютна*. Во всей истории человеческой мысли нет иного примера двух категорий вещей, столь глубоко различных и радикально противоположных друг другу. Традиционная оппозиция добра и зла ничтожна по сравнению с этой, поскольку добро и зло суть два противоположных вида одного и того же рода, а именно морали, так же как здоровье и болезнь суть лишь два различных аспекта одного и того же порядка фактов, а именно жизни, тогда как священное и профанное всегда и везде воспринимались человеческим умом как два отдельных рода, два мира, между которыми нет ничего общего. Нельзя сказать, что силы, которые действуют в одном из них, такие же, как и в другом, но более мощные: они отличны по своей природе. В разных религиях эта оппозиция воспринималась по-разному. В одних случаях для разделения этих двух родов вещей казалось достаточным поместить их в различные области физической Вселенной; в других случаях священное переносится в идеальную и трансцендентную сферу, тогда как материальный мир предоставлен профанному в полную собственность. Но сколь бы ни различались формы этого противопоставления<sup>43</sup>, сам его факт универсален.

---

43. Концепция, согласно которой профанное противостоит священному как рациональное — иррациональному или как постижимое — таинственному, является лишь одной из форм, в которых выражается эта оппозиция. Когда наука сформировалась, она получила профанный характер, особенно с точки зрения христианской рели-

Это, однако, не означает, что некое существо не может перейти из одного мира в другой, но способ этого перехода, когда он случается, делает очевидным принципиальное различие этих двух сфер. Фактически он предполагает настоящую метаморфозу. Особенно убедительно это доказывают обряды инициации, в том виде, в каком они практикуются множеством народов. Инициация — это длинный ряд церемоний, целью которых является введение молодого человека в религиозную жизнь — он впервые выходит из чисто профанного мира, в котором прошло его детство, и вступает в круг священных вещей. И это изменение его состояния понимается не как простое и постепенное развитие существовавших и ранее начал, но как трансформация *totius substantiae* [всей сущности]. Утверждается, что в этот момент молодой человек умирает, что та личность, которой он был, перестает существовать, а другая мгновенно ее заменяет. Он возрождается в новой форме. Считается, что эту смерть и это возрождение обуславливают соответствующие церемонии, которые понимаются не просто в символическом смысле, но буквально<sup>44</sup>. Не является ли это доказательством того, что между профанным существом, которым он был, и религиозным существом, которым он становится, существует принципиальный разрыв?

Эта гетерогенность такова, что часто вырождается в настоящий антагонизм. Два мира восприни-

---

гии, в результате сложилось представление, что наука не может применяться к священным вещам.

44. Frazer J. G. On Some Ceremonies of the Central Australia Tribes // Australian Association for the Advancement of Science. Report of 8th meeting held at Melbourne, 1900. Melbourne, 1901. P. 313 и далее. Впрочем, это представление носит крайне общий характер. В Индии тот же результат обуславливается простым участием в акте жертвоприношения: жертвователю меняет свою личность уже тем, что входит в круг священных вещей (Hubert H., Mauss M. Essais sur le sacrifice // L' Année sociologique. Т. 2, 1897–1898. P. 101).

маются не только как разделенные, но и как враждебные и яростно соперничающие друг с другом. Поскольку человек может полностью принадлежать к одному из них, только полностью покинув другой, его призывают всецело удалиться от профанного мира, чтобы вести исключительно религиозную жизнь. Отсюда происходит монашество, которое искусственно организует особую среду вне той естественной среды, в которой обычные люди живут своей мирской жизнью, — среду, закрытую для этой последней и практически противоположную ей. Отсюда происходит мистический аскетизм, цель которого — искоренить в человеке все, что осталось от его привязанности к профанному миру. Отсюда, наконец, происходят все формы религиозного самоубийства, логически венчающего этот аскетизм, ибо единственный способ полностью избежать профанной жизни — это в конечном счете уйти из жизни вообще.

Оппозиция этих двух родов выражается вовне посредством видимого признака, который позволяет легко распознать эту весьма специфическую классификацию везде, где она существует. Поскольку понятие священного в мышлении людей везде и всегда отделено от понятия профанного, поскольку мы усматриваем между ними нечто вроде логического разрыва, человеческий разум упорно противится тому, чтобы соответствующие вещи смешивались или даже просто соприкасались. Ведь такое смешение или даже излишне тесное соприкосновение слишком сильно противоречит разделенности этих идей в сознании человека. Священная вещь — это прежде всего та, которой не может и не должен безнаказанно касаться профан. Конечно, этот запрет не может дойти до полного исключения любой коммуникации между обоими мирами, так как если бы профанное не могло вступать ни в какие отношения со священным, последнее было бы бесполезно. Но вдобавок к тому что вступ-

ление в эти отношения само по себе всегда является тонкой операцией, требующей большой осторожности и более или менее сложной инициации<sup>45</sup>, оно практически невозможно без того, чтобы профанное не утратило своих специфических черт, чтобы оно само некоторым образом и в определенной мере не стало священным. Эти две категории не могут сближаться и в то же время сохранять свою собственную природу.

Таким образом, мы имеем первый критерий религиозных верований. Несомненно, в рамках этих двух основных родов существуют и вторичные виды, которые со своей стороны так или иначе несовместимы между собой<sup>46</sup>. Но подлинная характеристика религиозных явлений заключается в том, что они всегда предполагают двухчастное деление познанной и познаваемой Вселенной на два рода, охватывающие все сущее, но радикально исключающие друг друга. Священные вещи — те, которые защищены и отделены запретами, профанные вещи — те, к которым эти запреты применяются и которые должны оставаться на расстоянии от священного. Религиозные верования — это представления, которые выражают природу священных вещей и их отношения либо между собой, либо с профанными вещами. Наконец, обряды — это правила поведения, которые предписывают, как человек должен вести себя со священными вещами.

Когда известное число священных вещей связано между собой устойчивыми отношениями порядка и подчинения, так что они образуют более или менее единую систему, не входящую, однако, ни в какую другую систему того же рода, тогда сово-

---

45. См. сказанное нами выше об инициации.

46. Далее (кн. II, гл. I, параграф 2) мы покажем, что, например, некоторые виды священных вещей, между которыми имеется несовместимость, исключают друг друга так же, как священное исключает профанное.

купность верований и соответствующих обрядов составляет определенную религию. Из этого определения видно, что религия не опирается непременно на одну и ту же идею, не сводится к единственному принципу, который, диверсифицируясь соответственно обстоятельствам, к которым он прилагается, тем не менее был бы в своей основе тождественным самому себе. Религия — это целое, образованное из различных и относительно индивидуализированных частей. Каждая однородная группа священных вещей или даже каждая сколько-нибудь значительная священная вещь формирует организующий центр, к которому тяготеет определенная группа верований и обрядов или определенный культ; нет такой религии, сколь бы единой она ни была, которая не признавала бы множественность священных вещей. Даже христианство, по крайней мере в форме католицизма, допускает существование, помимо божественной личности (как единой, так и трояственной), Святой Девы, ангелов, святых, душ умерших и т. д. Таким образом, религия обычно не сводится к единственному культу, но состоит из системы культов, обладающих известной автономией. Кроме того, эта автономия вариативна. Иногда культы составляют иерархию и подчиняются некоему господствующему культу, которым они в конце концов даже поглощаются, но иногда они просто соседствуют или образуют своего рода союз. Религия, которую мы собираемся изучать, представляет собой пример как раз последнего варианта организации.

Одновременно становится ясно, каким образом могут существовать группы религиозных явлений, которые не принадлежат ни к одной из организованных религий: дело в том, что они еще (или уже) не интегрированы в некую религиозную систему. Если один из культов, о которых мы только что говорили, в силу определенных причин сохраняется, тогда как целое, частью



которого он был, исчезло, то он существует лишь в неинтегрированной форме. Именно это произошло со множеством аграрных культов, пережитки которых сохранились в фольклоре. В некоторых случаях это даже не культ, а простая церемония или особый обряд, продолжающий существовать в такой форме<sup>47</sup>.

Хотя это лишь предварительное определение, в нем мы уже можем видеть общие контуры постановки проблемы, необходимо занимающей господствующее место в науке о религиях. Если считать, что священные существа отличаются от других только большей степенью приписываемого им могущества, то ответ на вопрос, как у людей могло возникнуть представление о них, выглядит довольно просто: достаточно определить, каковы те силы, которые своей исключительной мощью смогли поразить человеческий дух настолько сильно, чтобы внушить религиозные чувства. Но если, как мы попытались показать, священные вещи по своей природе отличаются от профанных вещей, если их сущность иная, то проблема гораздо сложнее. В этом случае надлежит задаться вопросом, что могло побудить человека увидеть во Вселенной два гетерогенных и несопоставимых мира, в то время как ничто в чувственном опыте, казалось бы, не могло внушить ему идею столь радикального дуализма.

#### 4

Это определение, однако, еще не является полным, так как оно одинаково приложимо к двум категориям фактов, которые, даже будучи родственными, требуют все же различения. Это магия и религия.

---

47. Таковы, например, некоторые брачные или погребальные обряды.

Магия также состоит из верований и обрядов. Как и религия, она обладает своими мифами и догмами; единственно, они более рудиментарны, несомненно потому, что, преследуя утилитарные и технические цели, магия не тратит времени на чистое умозрение. У нее также есть свои церемонии, жертвоприношения, очищения, молитвы, песнопения и танцы. Существа, к которым взывает маг, и силы, которые он задеиствует, не только обладают такой же природой, как силы и существа, к которым обращается религия, — очень часто они одни и те же. Так, даже в самых неразвитых обществах души умерших — вещи, священные по сути, являются объектом религиозных обрядов. Но в то же время они играют значительную роль в магии. В Австралии<sup>48</sup> и Меланезии<sup>49</sup>, в Греции и у христианских народов<sup>50</sup> души мертвых, равно как и кости и волосы мертвецов, относятся к числу тех инструментов, которыми маги пользуются чаще всего. Демоны также являются обычным инструментом в магической деятельности. Но демоны — это существа, также окруженные запретами: они отделены, живут в особом мире и нередко их трудно отличить от богов в собственном смысле<sup>51</sup>. Более того, даже если говорить о христианстве: не является ли дьявол падшим ангелом — и даже если оставить вопрос о его происхождении, не обладает ли он религиозным характером уже хотя бы

---

48. *Gillen F. J., Spencer B. Native Tribes of Central Australia. London, 1899. P. 534 и далее; Northern Tribes of Central Australia. London, 1904. P. 463; Howitt A. W. Native Tribes of South-East Australia. London, 1904. P. 359–361.*

49. *Codrington R. H. The Melanesians: studies in their anthropology and folklore. Oxford, 1891. P. 191–217.*

50. *Hubert H. Magia // Dictionnaire des antiquités Grecques et Romaines. T. VI. Paris, 1877.*

51. Например, в Меланезии тиндало — это дух то религиозный, то магический (*Codrington R. H. Op. cit. P. 125 и далее; 194 и далее*).

потому, что ад, где он главенствует, составляет необходимый элемент христианской религии? Существуют даже регулярные и официальные божества, к которым обращается маг. Иногда это чужеземные боги (например, греческие маги обращались к египетским, ассирийским или еврейским божествам), а иногда — даже национальные (объектами магического культа были Геката и Диана; Святая Дева, Христос, христианские святые использовались подобным образом христианскими магами<sup>52</sup>).

Надо ли в связи с этим утверждать, что магия практически неотличима от религии, что магия полна религии так же, как и религия — магии, и, следовательно, невозможно разделить их и определить одну без другой? Этот тезис, однако, трудно отстаивать вследствие явного отвращения религии к магии и, наоборот, враждебного отношения магии к религии. Профанация священных вещей доставляет магии нечто вроде профессионального удовольствия<sup>53</sup> — в своих обрядах она извращает религиозные церемонии<sup>54</sup>. Со своей стороны религия, хотя и не всегда осуждала и запрещала магические обряды, в целом их не одобряла. Как отмечают Юбер и Мосс, в методах магов есть нечто глубоко антирелигиозное<sup>55</sup>. Следовательно, какие бы связи ни существовали между этими двумя видами институтов, они не могут не противостоять друг другу в определенных отношениях. Выяснить, в чем они различаются, тем более необходимо, поскольку мы хотим ограничить наше исследование религией и остановиться там, где начинается магия.

---

52. *Hubert H., Mauss M.* Esquisse d'une théorie générale de la magie // *L'Année sociologique*. Т. 7, 1902–1903. Р. 83–84.

53. Например, подвергают осквернению облатку во время черной мессы.

54. Поворачиваются спиной к алтарю или начинают обход алтаря слева, а не справа.

55. *Hubert H., Mauss M.* *Op. cit.* Р. 19.

Демаркационную линию между этими двумя областями можно провести следующим образом.

Подлинно религиозные верования всегда являются общими для определенной группы, которая открыто признает свою приверженность им и связанным с ними обрядам. Они не просто признаются всеми членами данной группы в индивидуальном порядке, но являются делом всей группы и создают ее единство. Составляющие группу индивиды ощущают связь друг с другом уже благодаря тому простому факту, что у них общая вера. Общество, члены которого объединены тем, что одинаково представляют себе священный мир и его отношения с профанным миром и выражают эти общие представления в одинаковых практиках, — это то, что называют Церковью. Итак, во всей истории мы не найдем религии без Церкви. Иногда Церковь имеет сугубо национальный характер, а иногда пересекает национальные границы; иногда она охватывает весь народ целиком (так было у римлян, афинян, евреев), а иногда лишь его часть (это относится к христианским сообществам со времени появления протестантизма); иногда она управляется священнической корпорацией, а иногда практически полностью лишена всякого официального руководства<sup>56</sup>. Но везде, где мы наблюдаем религиозную жизнь, ее субстратом является определенная группа. Даже так называемые частные культы, например семейный или корпоративный, удовле-

---

56. Конечно, крайне редко бывает так, чтобы некая церемония не имела руководителя в тот момент, когда она совершается. Даже в обществах с наиболее примитивной организацией обычно есть люди, которые благодаря своей важной социальной роли оказывают руководящее воздействие на религиозную жизнь (например, вожди локальных групп в некоторых австралийских обществах), тем не менее такое распределение функций все еще очень неопределенно.

творяют этому условию, поскольку они всегда отправляются группой: семьей или корпорацией. Кроме того, как эти частные религии обыкновенно суть лишь специфические формы более широкой религии, охватывающей жизнь в целом<sup>57</sup>, так и эти ограниченные церкви в действительности суть лишь часовни более обширной Церкви, которая именно по причине более широкого распространения в большей мере заслуживает это имя<sup>58</sup>.

Совершенно иначе обстоит дело с магией. Несомненно, магические верования всегда являются более или менее общими: обычно они распространены в широких слоях населения, и есть даже такие народы, у которых магия имеет не меньше последователей, чем собственно религия. Но магические представления не обуславливают соединение исповедующих их людей друг с другом и их объединение в одну группу, живущую общей жизнью. *Не существует магической Церкви.* Между магом и обращающимися к нему людьми, как и между самими этими людьми, нет длительных связей, которые делали бы их членами одного и того же нравственного организма, сравнимого с тем, который образуют верующие в одного и того же бога или приверженцы одного и того же культа. У мага есть клиентура, а не Церковь, и вполне возможно, что его клиенты не имеют между собой никаких отношений — они могут даже не знать друг друга. Даже те отношения, которые клиенты поддерживают с магом, обычно случайные и поверхностные;

---

57. В Афинах боги, к которым был обращен семейный культ, являлись лишь специализированными формами богов полиса (*Ζεὺς χηϊστος*, *Ζεὺς ἐρχεῖος*). Точно так же в Средние века покровителями корпораций были календарные святые.

58. Поскольку имя «Церковь» прилагается обычно только к группе, общие верования которой относятся к кругу менее специфических вещей.

они сильно напоминают отношения больного с его врачом. Официальный и публичный характер, которым иногда наделяется деятельность мага, ничего не меняет в этой ситуации. Тот факт, что он работает при свете дня, не соединяет его с теми, кто обращается за его услугами, на более регулярной и длительной основе.

В некоторых случаях маги образуют сообщества: бывает так, что они собираются более или менее периодически для совместного совершения определенных обрядов. Хорошо известно, какое место в европейском фольклоре занимают сборища ведьм. Но, во-первых, следует отметить, что такие объединения вовсе не обязательны для действия магии, к тому же они редки и являются скорее исключениями. Маг отнюдь не нуждается в компаньонах, для того чтобы заниматься своим искусством. Скорее он одиночка: обычно маг не ищет общества, а бежит от него. «Он держится отстраненно даже по отношению к своим коллегам»<sup>59</sup>. Религия, наоборот, неотделима от идеи Церкви. Уже хотя бы в этом отношении между магией и религией имеется принципиальное различие. Во-вторых, что особенно важно, подобные магические сообщества, когда они образуются, включают не всех приверженцев магии, а только магов; миряне, если можно так выразиться, то есть те люди, ради пользы которых проводятся обряды, те, кто в конечном счете представляет верующих регулярных культов, из них исключены. Но маг для магии то же, что священнослужитель для религии, однако корпорация священнослужителей не является Церковью точно так же, как не является Церковью религиозная конгрегация, которая под сенью монастыря посвятила особый культ некоему святому. Церковь — это не просто священническая корпорация, это нравственное сообщество, образован-

---

59. Hubert H., Mauss M. Op. cit. P. 18.

ное всеми людьми, исповедующими одну и ту же веру, как мирянами, так и священнослужителями. Но магия не имеет такого рода сообществ<sup>60</sup>.

Но если мы вводим в определение религии понятие Церкви, то не исключаем ли мы тем самым из него индивидуальные религии, которые индивид учреждает сам и для своего собственного поклонения? Ведь почти нет такого общества, где бы не встречались такие религии. Каждый оджибве, как мы увидим далее, имеет своего личного маниту, которого он себе выбирает и по отношению к которому исполняет особые религиозные обязанности, у меланезийца с острова Банкс есть свой таманиу<sup>61</sup>, у римлянина — свой гений<sup>62</sup>, у христианина — свой святой покровитель и свой ангел-хранитель и т. д. Все эти культы, как кажется, по своему определению совершенно чужды понятию группы. Но индивидуальные религии не только часто встречаются в истории: некоторые задаются теперь вопросом, не должны ли они стать основной формой религиозной жизни и не наступит ли день, когда не останется никакого другого культа, кроме того, который каждый человек будет свободно выбирать для себя в глубине души<sup>63</sup>.

---

60. Робертсон-Смит уже показал, что магия противостоит религии как индивидуальное — социальному (*Robertson Smith W. The Religion of the Semites. 2<sup>nd</sup> ed. London, 1894. P. 264–265*). Впрочем, отличая магию от религии подобным образом, мы не утверждаем, что между ними существует непреодолимая пропасть. Границы между этими двумя областями часто размыты.

61. *Codrington R. H. Notes on the Customs of Mota, Bank Islands // Transaction and Proceedings of the Royal Society of Victoria. Vol. XVI. Melbourne, 1880. P. 136.*

62. *Negrioli A. Dei genii presso i romani. Bologna, 1900.*

63. К такому выводу приходит Спенсер (*Spencer H. Ecclesiastical Institutions. London, 1885. P. 827 и далее*). Тот же вывод делает Сабатье (*Sabatier A. Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la Psychologie et l'Histoire. Paris, 1897*) и вся школа, к которой он принадлежит.

Но если мы пока оставим в стороне спекуляции по поводу будущего и ограничимся рассмотрением религий в том виде, в каком они присутствовали в прошлом и присутствуют в настоящем, то будет совершенно очевидно, что эти индивидуальные культы являются не отдельными и самостоятельными религиозными системами, а некими аспектами религии, общей для всей той Церкви, которой причастны индивиды. Святой покровитель христианина выбирается из официального перечня святых, признанных католической церковью, есть даже канонические правила, которые определяют, каким образом каждый верующий должен отправлять этот частный культ. Равным образом представление о том, что у каждого человека непременно есть дух-покровитель, в своих различных формах составляет основу римской религии и многих американских (если ограничиться только этими двумя примерами). Ведь это представление, как мы увидим далее, весьма тесно связано с идеей души, а идея души не из тех, которые могут быть полностью оставлены на произвол отдельных лиц. Словом, именно Церковь, членом которой является индивид, учит его тому, каковы эти личные боги, их функции, как он должен вступать в отношения с ними и их почитать. Если мы проведем методичный анализ учения любой Церкви, то в определенный момент обнаружим те его элементы, которые касаются этих частных культов. Следовательно, здесь нет двух разнонаправленных и различных по роду религий: и там и здесь мы видим одни и те же идеи и принципы, прилагаемые к обстоятельствам, в одном случае затрагивающим интересы группы в целом, а в другом — интересы жизни индивида. Связь между ними настолько тесна, что у некоторых народов<sup>64</sup> обряды, посредством которых верующий

---

64. Прежде всего у многих индейских племен Северной Америки.



впервые вступает в общение со своим духом-покровителем, смешиваются с обрядами, имеющими, несомненно, общественный характер, а именно с обрядами инициации<sup>65</sup>.

Остается еще современное стремление к религии, которая целиком состояла бы из внутренних и субъективных состояний и свободно конструировалась бы каждым из нас. Но сколь бы реальны ни были подобные стремления, они не могут влиять на наше определение, так как оно должно прилагаться только к уже обнаруженным и реализованным фактам, а не к неопределенным возможностям. Определять религии нужно сообразно тому, какие они сейчас или какими они были, а не сообразно тому, какими они с большей или меньшей вероятностью стремятся стать. Возможно, этот религиозный индивидуализм должен превратиться в реальность. Однако для того чтобы сказать, в какой мере это возможно, нам предварительно требуется знать, что такое религия, из каких элементов она состоит, следствием каких причин она является, какую функцию она выполняет, но это те вопросы, решение которых невозможно до тех пор, пока мы не переступили порог нашего исследования. Только в конце этого исследования мы сможем попытаться предвосхитить будущее.

Итак, мы приходим к следующему определению: *религия — это единая система верований и практик, относящихся к священным, то есть к отделенным,*

---

65. Констатация этого факта, впрочем, не решает вопрос о том, является ли внешняя и общественная религия развитием некоей внутренней и личной религии, представляющей собой первичный феномен, или же, наоборот, вторая является продолжением первой в индивидуальных сознаниях. Эта проблема будет затронута ниже (кн. II, гл. V, параграф 2. Ср.: кн. II, гл. VI; VII, параграф 1). Здесь мы ограничимся лишь замечанием, что индивидуальный культ предстает перед наблюдателем как элемент коллективного культа и как нечто зависящее от него.

запретным, вещам, верований и практик, объединяющих в одно нравственное сообщество, называемое Церковью, всех тех, кто им привержен. Таким образом, второй элемент нашего определения не менее важен, чем первый, ибо, показывая, что идея религии неотделима от идеи Церкви, он дает понять, что религия должна быть преимущественно коллективной вещью<sup>66</sup>.

---

66. Как раз благодаря этому наше нынешнее определение связано с тем, которое мы некогда представили в *L'Année sociologique*. В той работе мы определяли религиозные верования исключительно через их обязательный характер, но, как мы показали, эта обязательность явным образом обусловлена тем, что данные верования принадлежат группе, которая навязывает их своим членам. Оба определения, таким образом, частично перекрывают друг друга. Мы сочли нужным предложить новое определение потому, что первое было слишком формальным и в значительной степени игнорировало содержание религиозных представлений. В ходе дальнейшего повествования мы увидим, сколь важно было сразу выявить специфические черты этого содержания. Более того, хотя этот обязательный характер действительно составляет специфическую черту религиозных верований, он тем не менее допускает бесконечное число уровней. Следовательно, бывают случаи, когда его непросто увидеть. Отсюда происходят те трудности и препятствия, от которых мы избавляемся, заменяя этот критерий критерием, представленным выше.

## ГЛАВА II

# Основные концепции элементарной религии

### АНИМИЗМ

**Р**АСПОЛАГАЯ этим определением, мы можем теперь отправиться на поиски той элементарной религии, которую намереваемся изучать.

Даже самые грубые религии, с которыми знакомят нас история и этнография, уже обладают сложностью, плохо согласующейся с идеей, которой иногда высказывают применительно к первобытному мышлению. Мы обнаруживаем не только запутанную систему верований и обрядов, но и такое множество различных принципов, такое изобилие основополагающих понятий, что кажется невозможным увидеть в них что-нибудь, кроме конечного результата довольно долгого развития. Отсюда можно заключить: для того чтобы обнаружить действительно первичную форму религиозной жизни, следует посредством анализа выйти за пределы этих наблюдаемых религий, разложить их на общие и основополагающие элементы, а затем найти среди них тот, от которого произошли все прочие.

Поставленная таким образом проблема получила два взаимоисключающих решения.

Строго говоря, нет таких религиозных систем, древних или современных, где нельзя было бы обнаружить в той или иной форме две религии, которые как бы соседствуют друг с другом, тесно сближаются и проникают друг в друга, но тем не менее не перестают различаться. Одна из них обраще-

на либо на природные явления или великие космические силы, такие как ветер, реки, звезды, небо и т. д., либо на разнообразные объекты, которыми изобилует земля, такие как растения, животные, камни и т. д. В связи с этим такую религию называют *натурализмом*. Другая имеет своим объектом духовные сущности: духов, души, гениев, демонов, божеств в собственном смысле слова — одушевленных и обладающих сознанием деятелей, подобных людям, но тем не менее отличных от них по природе своих сил и прежде всего по своему специфическому качеству, которое заключается в том, что они не воздействуют на чувства сходным образом: обычно человеческий глаз их не видит. Эта религия духов называется *анимизмом*. Итак, чтобы объяснить такое повсеместное сосуществование двух видов культов, были предложены две взаимоисключающие теории. Для одних исследователей первичной религией является анимизм, а натурализм — всего лишь его вторичной и производной формой. Для других, напротив, именно культ природы был отправной точкой для эволюции религии, а культ духов — всего лишь его частным случаем.

Вплоть до сегодняшнего дня эти две теории представляли собой единственные попытки рационально<sup>1</sup> объяснить происхождение религиозно-

---

1. Мы, таким образом, оставляем без внимания те теории, которые полностью или частично обращаются к сверхчувственным данным. Такова теория, которую изложил в своей книге «Происхождение религии» Эндрю Лэнг и которую воспроизвел с небольшими изменениями о. Шмидт в серии статей о происхождении идеи Бога (*Schmidt W. L'origine de l'idée de Dieu. Etude historico-critique et positive // Anthropos. Vol. III, 1908; Vol. IV, 1909*). Нельзя сказать, что Лэнг явно отказывается от анимизма и натурализма, но в конечном счете он прямо признает чувство или интуицию божественного. Не считая нужным раскрывать и обсуждать эту концепцию в настоящей главе, мы тем не менее не собираемся обходить ее

го мышления. Соответственно, основная проблема, рассматриваемая историей религий в большинстве случаев, сводится к вопросу о том, какое из этих двух объяснений следует предпочесть и не лучше ли было бы объединить их, и если так, то какое место следует предоставить каждому из двух элементов<sup>2</sup>. Даже те ученые, которые не принимают ни одну из этих гипотез в их систематической форме, не отвергают определенные положения, на которых они основаны<sup>3</sup>. Таким образом, мы имеем некоторое количество разработанных ранее теорий, которые должны быть подвергнуты критике, перед тем как мы приступим к изучению фактов в своих собственных интересах. Когда мы увидим недостаточность этих традиционных концепций, станет очевидно, что необходимо предложить нечто новое.

1

Теорию анимизма, насколько речь идет о ее основных чертах, сформулировал Тайлор<sup>4</sup>. Спенсер, который взялся за эту тему после него, внес в нее некоторые изменения<sup>5</sup>. Однако в целом оба авто-

---

молчанием. Мы вернемся к ней в дальнейшем, когда будем объяснять те факты, на которых она основана (кн. II, гл. IX, параграф 4).

2. Так, например, у Фюстеля де Куланжа, который признавал обе концепции сразу (*Coulanges F. de. La cité antique; étude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce et de Rome. Paris, 1876. P. 138 и далее*).
3. Как, например, Джевонс, который критиковал анимизм Тайлора, но соглашался с его теориями об источнике идеи души и об антропоморфизирующем инстинкте человека. Напротив, Узенер в своих «Именах богов» отверг некоторые гипотезы Макса Мюллера, которые будут изложены далее, но признал принципиальные постулаты натурализма.
4. *Тайлор Э. Б. Первобытная культура. М., 1989. С. 311–501.*
5. *Spencer H. The principles of sociology. In 3 vols. New York, 1898; Vol. I. P. 8–435, Vol. III. P. 8–177.*

ра формулировали проблемы одинаково, и решения, за единственным исключением, также были практически идентичны. Таким образом, в последующем повествовании мы можем объединить эти две доктрины, если отметим в нужный момент то место, где они расходятся друг с другом.

Для того чтобы найти элементарную форму религиозной жизни в анимистических верованиях и обычаях, должны быть выполнены три *desiderata* [требования]: во-первых, в соответствии с гипотезой о том, что идея души — основное понятие религии, следует показать, как она сформировалась, без привлечения неких элементов из предшествующей религии; во-вторых, следует разъяснить, как души становятся объектами культа и превращаются в духов, и, наконец, в-третьих, поскольку культ этих духов не составляет целое каждой религии, требуется показать, как из него происходит культ природы.

В соответствии с этой теорией идея души сформировалась у человека из-за неправильного понимания им двойственного образа жизни, который естествен для него и включает, с одной стороны, состояние бодрствования, а с другой — состояние сна. Действительно, для дикаря<sup>6</sup> ментальные представления, которыми он обладает в состоянии сна, равноценны тем, которыми он обладает в состоянии бодрствования: он объективирует первые так же, как и вторые. Иначе говоря, он видит в них отражение внешних объектов, чей облик они более или менее точно воспроизводят.

---

6. Это термин, используемый Тайлором. Проблема с ним в том, что он подразумевает, что человечество в собственном смысле этого слова существовало еще до цивилизации. Впрочем, термина, подходящего для выражения данной идеи, нет; термин «примитивный человек», который мы предпочитаем использовать за неимением лучшего, как уже сказано, далек от того, чтобы считаться удовлетворительным.

Так, если ему приснилось, что он посетил далекую страну, он верит, что действительно побывал там. Но он не смог бы отправиться туда, если бы не обладал двумя сущностями: во-первых, своим телом, которое осталось лежать на земле и которое он обнаружит в том же положении, когда проснется; во-вторых, некоей другой сущностью, которая в это время совершила путешествие в пространстве. Сходным образом, если ему приснилось, что он разговаривал со своим товарищем, который, как ему известно, на самом деле находится где-то далеко, он решает, что тот тоже обладает двумя сущностями: одна из них спит где-то в отдаленном месте, а другая пришла, чтобы проявиться в его сне. Благодаря этим повторяющимся переживаниям человек мало-помалу приходит к идее, что каждый из нас обладает неким двойником, другим «я», которое при определенных обстоятельствах может покидать тело, где оно обитает, и путешествовать в отдаленных местах.

Разумеется, этот двойник воспроизводит все существенные черты чувственно воспринимаемого существа, которое служит ему внешней оболочкой, но в то же самое время он отличается от него многими характеристиками. Он подвижнее, поскольку может преодолевать огромные расстояния за один миг. Он более гибок и пластичен, поскольку, покидая тело, должен выходить через его отверстия, главным образом через рот и нос. Он, конечно, представляется созданным из материи, но из материи, гораздо более тонкой и легкой, чем любая материя, которая известна нам из чувственного опыта. Этот двойник — душа. Не вызывает сомнения, что во многих обществах душа воспринимается по образу тела, считается, что она воспроизводит даже случайные недостатки, явившееся результатом ранения или увечья. Некоторые австралийцы, убив своего врага, отрезают у него большой палец правой руки, чтобы его душа, также лишен-

ная пальца, не могла бросить копье и отомстить за себя. Но несмотря на то что душа схожа с телом, она уже есть отчасти нечто полу-духовное. Говорят, что она «есть более тонкая или воздухообразная часть тела», что она «не имеет ни мяса, ни костей, ни нервов», что «те, кто пытается схватить ее, не чувствуют ничего», что она «подобна просветленному телу»<sup>7</sup>.

Кроме того, к этому важнейшему факту, относящемуся к сновидениям, вполне естественно присоединяются другие факты опыта, которые воздействуют на ум человека сходным образом: обморок, удар, каталепсия, экстаз, короче говоря, все случаи временной потери сознания. В самом деле, все они хорошо объясняются гипотезой, согласно которой источник жизни и сознания способен на время покинуть тело. Кроме того, вполне естественно, что этот источник совмещается с двойником, поскольку еженощное отсутствие двойника во время сна влечет за собой временное прекращение мышления и физической активности. Таким образом, различные наблюдения, как кажется, согласовываются между собой и подтверждают идею структурной двойственности человека<sup>8</sup>.

Однако душа — это не дух. Она связана с телом, которое покидает только при исключительных обстоятельствах. И поскольку она не является ничем бóльшим, она не является и объектом культа. Напротив, дух, пусть даже местом его обитания и является обычно некая вещь, может по желанию оставлять ее, и человек может установить связь с ним, только соблюдая ритуальные предосторожности. Соответственно, душа может стать духом, только если преобразится: простое приложение вышеуказанных идей к факту смерти вполне естественным об-

7. Тайлор Э. Б. Первобытная культура. С. 227.

8. См. об этом: *Spencer H.* Op. cit. Vol. I. P. 143 и далее; *Тайлор Э. Б.* Цит. соч. С. 212 и далее.



разом дает такую метаморфозу. Для неразвитого ума смерть, в сущности, не отличается от длительного обморока или продолжительного сна — она обладает всеми их признаками. Так, ему кажется, что смерть заключается в разделении души и тела, подобном тому, которое происходит еженощно во время сна. Но поскольку в случае смерти тело не оживает, формируется идея о разделении, не определенном по длительности. Если тело в какой-либо момент уничтожается, а погребальный обряд призван ускорить это уничтожение, разделение считается окончательным. И вот перед нами духи, отделенные от любого тела и обладающие свободой перемещения в пространстве. По мере того как их число со временем растет, вокруг популяции живых людей образуется популяция душ. Эти души людей обладают потребностями и страстями людей, они стремятся участвовать в жизни своих вчерашних собратьев, либо помогая, либо вредя им, сообразно тем чувствам, которые они испытывали по отношению к ним ранее. В зависимости от обстоятельств они благодаря своей природе делаются либо очень ценными помощниками, либо очень грозными врагами. За счет своей крайней аморфности они способны даже проникать в тела и производить в них всевозможные расстройства или, напротив, укреплять их жизненные силы. Так возникает склонность приписывать им все те события человеческой жизни, которые хотя бы немного отличаются от обыденных, и существует очень мало событий, которые невозможно было бы с ними связать. Таким образом, они образуют нечто вроде всегда доступного арсенала причин, благодаря которому разум, ищущий объяснений, никогда не окажется в затруднительном положении. Человек выглядит воодушевленным, он произносит пылкие речи, как будто он вознесся над самим собой и над обычными людьми? Это оттого, что в нем присутствует благой дух, который его вдохновляет. Он разбит болезнью или ис-

пытывает припадки безумия? Это оттого, что в него вошел злой дух и устроил ему все эти неприятности. Нет таких заболеваний, которые нельзя было бы приписать воздействию такого рода. Таким образом, могущество душ усиливается всем тем, что им приписывает человек, и в конце концов люди обнаруживают, что они — пленники этого воображаемого мира, по отношению к которому они тем не менее являются создателями и моделями. Они попадают в зависимость от этих духовных сил, которые создали своими руками и по своему образу и подобию. Ведь если души обладают таким могуществом в наделении здоровьем и болезнями, благом и злом, то разумно искать их одобрения или пытаться умиротворить их, когда они гnevаются, отсюда возникают подношения, молитвы, жертвы — одним словом, весь аппарат религиозных обрядов<sup>9</sup>.

И вот перед нами преобразенная душа. Из простого жизненного начала, одушевляющего человеческое тело, она становится духом, добрым или злым гением или даже божеством сообразно тому, какое могущество ей приписывается. Но поскольку именно смерть ведет к подобному обоожествлению, именно к мертвым, к душам предков был обращен первый культ, известный человечеству. Соответственно, первыми обрядами были погребальные обряды, первыми жертвоприношениями были подношения пищи, предназначенные для удовлетворения потребностей умерших, первыми алтарями были гробницы<sup>10</sup>.

Но поскольку эти духи имели человеческое происхождение, они интересовались только жизнью людей. Считалось, что они могут влиять только на события в жизни человека. Поэтому необходимо разъяснить, как возникло представление о влиянии других духов на другие явления Вселенной и как,

9. *Тайлор Э. Б.* Цит. соч. С. 312 и далее.

10. Там же. С. 228 и далее.

соответственно, помимо культа предков сформировался культ природы.

Согласно Тайлору, такое расширение анимизма произошло из-за особенности мышления примитивного человека, который, подобно ребенку, не мог отличить одушевленное от неодушевленного. Поскольку первые существа, о которых у ребенка формируются представления (а именно он сам и те, кто его окружают), суть люди, он склонен представлять все вещи по образу человеческой природы. Игрушки, с которыми он играет, и любые объекты, которые воздействуют на его чувства, он считает живыми существами, подобными ему самому. Итак, примитивный человек мыслит подобно ребенку. Следовательно, он так же склонен наделять все вещи, даже неодушевленные, природой, которая подобна его собственной. Следовательно, если он по причинам, указанным выше, уже пришел к мысли, что человек есть тело, одушевляемое духом, он необходимо должен приписывать такого рода дуализм, равно как и души, подобные собственной, даже грубым телам. Между тем сфера деятельности двух типов душ не может быть одинаковой. С одной стороны, души людей непосредственно влияют только на мир людей: они явно предпочитают человеческое тело, даже если смерть освобождает их. С другой стороны, души вещей находятся преимущественно в этих вещах и рассматриваются как действующая причина всего того, что происходит вокруг них. Первые считаются причиной здоровья и болезни, искусности и неумелости и т. д., вторые объясняют главным образом явления физического мира, движение вод или звезд, всхожесть растений, плодovitость животных и т. д. Так первая философия, которая лежит в основе культа предков, дополняется философией мира.

По отношению к космическим духам человек обнаруживает себя даже в более явной зависимости, чем по отношению к блуждающим двойникам сво-

их предков. С последними он может обладать только идеальными и воображаемыми отношениями, в то время как от вещей он зависит реально: для того чтобы жить, ему требуется их содействие. Соответственно, человек решил, что ему равным образом необходимы духи, которые одушевляют эти вещи и определяют различные их проявления. Он умоляет их о помощи, добивается их расположения дарами и молитвами, и таким образом религия человека дополняется религией природы.

Герберт Спенсер возражал против этого объяснения, указывая, что гипотеза, на которой оно основано, противоречит фактам. Она предполагает, что некогда человек не осознавал различия между одушевленным и неодушевленным. Между тем, если мы будем продвигаться по шкале живых существ от низших к высшим, мы увидим, что способность проводить это различие развивается. Высшие животные не путают объекты, которые могут двигаться сами по себе и движения которых определяются некими целями, с объектами, механически движимыми извне. «Кошка, развлекаясь с пойманной мышью, если та долго остается неподвижной, толкает ее лапой, чтобы заставить двигаться. Очевидно, смысл в том, что потревоженное живое существо будет пытаться сбежать»<sup>11</sup>. Интеллект даже примитивного человека не мог уступать интеллекту животных, которые предшествовали ему на эволюционной лестнице, а следовательно, люди перешли от культа предков к культу вещей не из-за неумения проводить вышеуказанное различие.

Согласно Спенсеру, который расходился в этом — но только в этом — пункте с Тайлором, данный переход определенно был связан с путаницей, но путаницей иного рода. Она являлась, по крайней мере в основном, результатом многочисленных ошибок, имеющих лингвистический характер. Во многих

---

11. *Spencer H.* Op. cit. Vol. I. P. 126.

примитивных обществах широко распространен обычай давать каждому человеку — при рождении или позже — имя того или иного животного, растения, звезды или природного объекта. Но вследствие крайней неточности языка примитивного человека ему очень сложно отличить метафору от реальности. Вскоре он забывает, что эти имена лишь аллегории, начинает воспринимать их буквально и заканчивает убеждением, что его предок по имени Тигр или Лев действительно был тигром или львом. После этого культ, объектом которого до тех пор был предок, сменяется культом животного, с которым теперь путают предка. Таким образом, поскольку подобная путаница происходит также с растениями, звездами и всеми природными явлениями, религия природы занимает место старой религии мертвых. Помимо этого основополагающего смешения, Спенсер отмечает и другие, которые время от времени усиливали его. Например, животные, которые часто бродят вокруг могил или домов людей, могли приниматься за их перевоплощенные души, и на этом основании им поклонялись<sup>12</sup> или, скажем, гора, которая традиционно считалась колыбелью племени, в конце концов начинала восприниматься как его пра-родитель: сначала предполагалось, что люди произошли от горы в том смысле, что с нее спустились их предки, а затем гора начинала считаться самим предком племени<sup>13</sup>. Но, по утверждению Спенсера, эти дополнительные причины оказывали только побочное влияние: систему натурализма определяло главным образом «буквальное толкование метафорических имен»<sup>14</sup>.

Мы упоминаем эту теорию, чтобы сделать наш обзор анимизма полным, но она очень плохо соответствует фактам и в настоящее время отвергается

---

12. *Spencer H.* Op. cit. Vol. I. P. 322 и далее.

13. *Ibid.* P. 366–367.

14. *Ibid.* P. 346. Ср. P. 384.

почти всеми, а потому не стоит требовать от нас, чтобы мы останавливались на ней сколь-нибудь долго. Для объяснения посредством иллюзии столь общего явления, как религия природы, необходимо, чтобы эта иллюзия обладала причинами равной степени общности. Но даже если путаница, подобная той, на которую ссылается Спенсер в своих немногочисленных примерах, и могла бы объяснить, как культ предков превратился в культ природы, неясно, почему это должно было происходить практически повсеместно. Никакие физические механизмы не делают это необходимым. Несомненно, с одной стороны, слово по причине своей многозначности может вести к некоему подобному заблуждению, но, с другой стороны, все личные воспоминания, оставленные предком в человеческой памяти, должны препятствовать такому смешению. Почему традиция, которая представляет предка таким, каким он был на самом деле, то есть человеком, ведущим жизнь человека, должна была повсеместно отступить перед авторитетом слова? Кроме того, было бы несколько затруднительно согласиться с тем, что люди рождены горой или звездой, животным или растением — идея о подобных исключениях из обычных условий рождения не могла бы не вызвать резкого неприятия. Таким образом, едва ли это заблуждение нашло бы благодатную почву, напротив, множество причин должно было удерживать людей от его принятия. Сложно представить себе, как оно могло распространиться столь широко при наличии всех этих препятствий.

## 2

Теория Тайлора жива до сих пор, а ее влияние неизменно велико. Его гипотезы о сновидениях и происхождении идеи души и духов и по сей день считаются классическими, тем не менее их ценность необходимо подвергнуть проверке.

В первую очередь следует признать, что теоретики анимизма внесли значительный вклад в науку о религиях и даже в общую историю идей, подвергнув понятие души историческому анализу. Вместо того чтобы, следуя за многими философами, представить эту идею простой и непосредственной данностью сознания, они, что куда правильнее, рассмотрели ее как сложное целое, продукт истории и мифологии. Нет никаких сомнений, что эта идея есть нечто сущностно религиозное по своей природе, происхождению и функциям. Именно из религии извлекли ее философы, и невозможно понять ту форму, в которой она была представлена у мыслителей древности, если не учесть мифологические элементы, использовавшиеся при ее формировании.

Но если заслуга Тайлора в самой постановке проблемы очевидна, то решение, которое он предложил, вызывает серьезные возражения.

Прежде всего необходимо сделать некоторые оговорки, касающиеся самого принципа, на котором основана данная теория. Она принимает как данность, что душа совершенно отлична от тела, что она является его двойником и что в нем или вне его она естественным образом ведет свою самостоятельную жизнь. Однако, как мы увидим<sup>15</sup>, эта концепция не является концепцией примитивного человека или по меньшей мере выражает всего лишь один аспект его идеи души. С его точки зрения, душа, пусть даже в определенных условиях и оказывается независимой от одушевляемого ею тела, связана с последним столь тесно, что не может быть полностью отделена от него: существуют органы, которые являются не простоместищем души, но и ее внешней формой и материальным проявлением. Понятие души, таким образом, более сложно, чем предполагает теория, и поэтому можно сомневаться, действительно ли упомянутых пе-

---

15. См.: кн. II, гл. VIII.

реживаний достаточно для объяснения: даже если они позволяют нам понять, как человек пришел к вере в свою двойственность, они не могут объяснить, почему эта двойственность не только не исключает, а даже подразумевает глубинное единство и тесное взаимопроникновение двух обособленных таким образом начал.

Но давайте допустим, что идея души может быть сведена к идее двойника, а затем посмотрим, как формировалась последняя. Человек мог обрести ее только благодаря переживанию сновидений. Чтобы понять, как он способен наблюдать более или менее отдаленные места во время сна, когда его тело лежит на земле, человек вынужден был представить самого себя как нечто образованное двумя сущностями: своим телом и своим вторым «я», которое может покидать тело, в котором оно пребывает, и перемещаться в пространстве. Но если эта гипотеза двойника действительно навязывалась уму человека с определенной необходимостью, то она должна быть единственно возможной или хотя бы наиболее экономичной. Фактически, однако, имеются более простые идеи, которые, как представляется, должны были прийти на ум столь же естественным образом. Например, почему спящий не мог представить, что во время сна он способен видеть вещи на расстоянии? Чтобы представить такую способность, воображению требуется меньше усилий, чем для формирования столь сложного понятия о двойнике, состоящего из некоей бесплотной, полуневидимой субстанции, примеров которой непосредственный опыт не дает. Но даже если предположить, что определенные сновидения более или менее естественным образом наводят на анимистическое объяснение, есть значительно больше таких, которые с ним полностью несовместимы. Зачастую наши сновидения относятся к прошедшим событиям: мы снова видим то, что видели или делали вчера, позавчера или даже во времена юно-



сти и т. д. Сновидения такого рода нередки и занимают довольно важное место в нашей ночной жизни. Но идея двойника не может их объяснить. Даже если двойник может перемещаться в пространстве из одной точки в другую, непонятно, как он способен двигаться против течения времени. Насколько бы неразвитым ни был разум человека, как может он, пробудившись от сна, всерьез считать, что реально принимал участие в событиях или совершал действия, которые, как ему известно, имели место довольно давно? Как он может вообразить, что во время сна проживает жизнь, которая осталась в прошлом? Куда естественнее для него предположить, что эти воспроизводящиеся образы являются всего лишь тем, чем они действительно являются — воспоминаниями, такими же, как те, которые бывают у него днем, но только особой глубины.

Вместе с тем очень часто бывает так, что в сценах, свидетелями и участниками которых мы выступаем во сне, вместе с нами определенную роль играет и некий наш современник: мы думаем, что слышим и видим его в том же месте, где находимся сами. По мнению сторонников анимизма, примитивный человек объяснял это тем, что его двойника навестили или встретили двойники некоторых его сотоварищей. Но если бы после пробуждения он поговорил с ними, то этого было бы достаточно, чтобы он осознал, что их опыт не совпадает с его собственным. В это время они тоже видели сны, но совершенно другие. Они не видели себя участвующими в той же самой сцене, они уверены, что были в совершенно другом месте. Поскольку в подобных случаях такие противоречия должны быть правилом, почему человек не мог прийти к заключению, что это, наверное, была ошибка, что все это ему причудилось и что он был обманут иллюзией? Такая слепая доверчивость, приписываемая примитивному человеку, слишком маловероятна. Неверно, что он должен был объ-

ективировать все свои восприятия. Он не смог бы прожить долго, если бы не понимал, что чувства иногда обманывают его даже во время бодрствования. Тогда почему он должен был верить, что они более надежны ночью, чем днем? Таким образом, имеется множество оснований для того, чтобы он не принимал свои сновидения за реальность и не объяснял их при помощи дуалистического деления своей сущности.

Более того, даже если любое сновидение хорошо объясняется посредством гипотезы двойника и не объясняется как-то иначе, все еще остается вопрос, почему вообще человек пытался объяснить сновидения. Конечно, сновидения составляют предмет возможной проблемы. Но мы ежедневно проходим мимо некоторых проблем, не ставя их и даже не подозревая об их существовании, пока определенные обстоятельства не заставляют нас осознать, что их необходимо поставить. Даже когда пробуждается склонность к чистой спекуляции, мысль обращается отнюдь не на все проблемы, на которые она в принципе может обратиться, внимание привлекают только те из них, которые представляют особый интерес. Прежде всего это относится к вопросам о фактах, которые постоянно повторяются: привычка быстро притупляет интерес и нам даже не приходит в голову спрашивать о них. Чтобы стряхнуть это оцепенение, требуется, чтобы практическая необходимость или по крайней мере очень сильный теоретический интерес возбудили наше внимание и направили его в этом направлении. Вот почему в любой момент истории было так много вещей, которые человечество не пыталось понять, даже не задумываясь над тем, почему оно так поступает. Вплоть до недавнего времени предполагалось, что диаметр Солнца составляет всего лишь несколько футов. Есть нечто непостижимое в утверждении, что светящийся диск такого незначительного размера может освещать весь мир, и все же на протя-

жении столетий не нашлось никого, кто взялся бы за разрешение этого противоречия. Явление наследственности было известно в течение долгого времени, но лишь совсем недавно попытались сформулировать его теорию. Более того, распространялись такие убеждения, которые делали подобную теорию в принципе невозможной: так, во многих австралийских обществах, о которых у нас еще будет возможность поговорить, ребенок в психологическом отношении не является отпрыском своих родителей<sup>16</sup>. Эта интеллектуальная лень неизбежно достигает своего максимума среди примитивных людей. Хрупкие создания, которым было сложно поддерживать свое существование в окружении враждебных им сил, не могли позволить себе роскошь теоретизирования. Они не размышляли, пока их не вынуждали к этому. Поэтому сложно представить себе, что могло побудить их к размышлению над своими снами. Что значат сны в нашей жизни? Они занимают незначительное место прежде всего потому, что оставляют в памяти весьма смутные впечатления и очень быстро стираются из нее. Соответственно, разве не удивительно, что человек со столь неразвитым интеллектом должен был затрачивать такие усилия, чтобы найти им объяснение? Из двух жизней, которых он последовательно ведет, дневной и ночной, первая должна была интересовать его в большей степени. Не странно ли тогда, что вторая привлекла его внимание настолько, что он воздвиг на ее основе целую систему сложных идей, которым суждено было оказывать столь глубокое влияние на его мысли и поведение?

Таким образом, все указывает на то, что, несмотря на доверие, которым она до сих пор пользу-

---

16. См. об этом: *Gillen F. J., Spencer B. Native Tribes of Central Australia*. P. 123–127; *Strehlow C. Die Aranda- und Loritja-Stämme in Zentral Australien*. Т. II, Frankfurt am Main, 1908. S. 52 и далее.

ется, анимистическая теория души должна быть пересмотрена. Да, сегодня примитивный человек приписывает свои сновидения или по крайней мере некоторые из них перемещения своего двойника. Но это не говорит о том, что сновидения действительно представляли собой материал, из которого впервые была сформирована идея двойника или души, они могли быть впоследствии соотнесены с феноменом сновидений, экстаза или одержимости, не будучи чем-то производным от них. Весьма часто бывает так, что уже сформированная идея используется для того, чтобы согласовать или осветить — нередко светом скорее кажущимся, нежели реальным, — определенные факты, к которым она изначально не имела отношения и которые сами по себе ее не предполагали. Существование Бога и бессмертие души сегодня часто постулируют на том основании, что эти верования включены в основополагающие принципы морали, но на самом деле происхождение этих идей совершенно иное. История религиозной мысли может предоставить множество примеров таких ретроспективных обоснований, которые не научат нас ни тому, как эти идеи были сформированы, ни элементам, из которых они состоят.

Кстати говоря, весьма вероятно, что примитивный человек проводит различия между своими сновидениями и не истолковывает их все одинаково. В наших европейских обществах до сих пор есть люди, для которых сон является неким видом магическо-религиозного состояния, при котором дух, частично освободившийся от тела, приобретает ясность видения, которую не имеет во время бодрствования, не воспринимают все свои сны в качестве мистических интуиций; напротив, как и остальные, они видят в большинстве своих сновидений только профанные состояния, пустые игры образов или обычные галлюцинации. Надо думать, примитивный человек всегда про-

водил аналогичные различия. Кодрингтон недвусмысленно утверждает, что меланезийцы считают странствием душ не абсолютно все сновидения, но только те, которые поражают их воображение своей силой<sup>17</sup>. Без сомнения, под таковыми следует понимать те, в которых спящий, как он верит, общается с религиозными сущностями, добрыми или злыми гениями, душами мертвых и т. д. Равным образом австралийские диери четко отличают обычные сновидения от тех ночных видений, в которых им является некий умерший друг или родственник. Они по-разному называют эти два вида состояний. В первых они видят простую игру своего воображения, вторые приписывают действию злого духа<sup>18</sup>. Все факты, которые Ховитт приводит в качестве примеров того, как австралийцы приписывают душе способность покидать тело, также обладают мистическим характером. Спящий считает, что он переместился в землю мертвых или разговаривает с умершим товарищем<sup>19</sup>. Такие сновидения нередки у примитивных людей<sup>20</sup>. Вероятно, на основании этих фактов и была сформулирована тео-

---

17. *Codrington R. H.* The Melanesians: studies in their anthropology and folklore. P. 249–250.

18. *Howitt A. W.* Op. cit. P. 358.

19. *Ibid.* P. 434–442.

20. Тайлор пишет о неграх Южной Гвинеи: «Время сна у диких характеризуется столь же частым общением с умершими, как время бодрствования — общением с живыми» (*Тайлор Э. Б.* Первобытная культура. С. 221). Он же цитирует следующее замечание наблюдателя об этом же народе: «Все их сны объясняются посещением душ умерших друзей» (там же). Это явное преувеличение, но оно лишней раз свидетельствует о частых мистических сновидениях у примитивных людей. Этимология, которую Штрелов предложил для арунтийского слова *altjirerama*, что значит «видеть сны», также должна подтверждать эту теорию. Это слово состоит из *altjira*, что Штрелов переводит как «бог», и *gama*, что значит «вижу». Таким образом, сновидение должно означать момент, когда человек общается со священными существами (*Strehlow C.* Op. cit. T. I. S. 2).

рия. Чтобы их объяснить, была принята идея о том, что души мертвых возвращаются к живым, когда те спят. Объяснение приняли с такой легкостью, поскольку не было эмпирических фактов, которые могли бы его опровергнуть. Но такие сновидения были возможны только там, где уже существовали идеи духов, душ и земли мертвых, иными словами, там, где эволюция религии зашла достаточно далеко. Таким образом, не сумев отыскать для религии фундаментальное понятие, на котором она могла бы основываться, анимисты предложили уже готовую религиозную систему, в зависимости от которой они находились<sup>21</sup>.

### 3

Но давайте перейдем к тому, что составляет саму суть этой доктрины.

Откуда бы ни происходила идея двойника, ее одной, по признанию самих же анимистов, недоста-

---

21. Эндрю Лэнг, который также отказывался признавать, что идея души пришла к людям вместе с их опытом сновидений, считал, что они могли извлечь ее из других эмпирических данных — данных спиритизма (телепатии, видения на расстоянии и т. д.). Мы не думаем, что необходимо обсуждать эту теорию в том виде, в каком она была изложена в его книге «Становление религии». Она основывается на гипотезе, что спиритизм является постоянно наблюдаемым фактом и что видение на расстоянии — реальная способность людей (по крайней мере некоторых людей), однако хорошо известно, что последний постулат наука отвергает. Еще более спорным представляется то, что спиритические явления очевидны и регулярны настолько, что могли стать основой для всех религиозных верований и практик, которые относятся к душам и духам. Исследование подобных вопросов увело бы нас слишком далеко от предмета нашего труда. Кроме того, в подобном исследовании нет необходимости еще и потому, что теория Лэнга открыта для многих из тех возражений, которые мы выдвинем против теории Тайлора в следующем разделе.

точно для того, чтобы объяснить формирование культа предков, который они считают исходным типом всех религий. Чтобы превратиться в объект этого культа, двойнику нужно перестать быть простой копией индивида и обрести свойства, необходимые для возведения в ранг священного существа. Анимисты утверждают, что такую трансформацию производила смерть. Но откуда берется та сила, которую они ей приписывают? Даже если бы аналогия между сном и смертью убедила нас, что душа переживает тело (хотя и здесь нужно сделать определенные оговорки), то почему она столь радикально меняет свою природу лишь из-за того, что теперь не связана с организмом? Если при жизни душа — всего лишь профанная вещь, странствующее жизненное начало, то как она в одночасье становится священной вещью и объектом приложения религиозного чувства? Смерть не добавляет ей ничего существенного, кроме большей свободы передвижения. Освобожденная от своего обычного вместилища, душа может теперь делать в любое время то, что раньше делала только ночью, однако действие, которое она может осуществлять, всегда одной и той же природы. Но почему тогда живой человек должен был считать такого блуждающего бездомного двойника своего бывшего товарища чем-то большим, чем ровней себе? Это его брат, соседство с которым может казаться неудобным, но не божество<sup>22</sup>.

---

22. Джевонс делает похожее замечание. Он соглашается с Тайлором в том, что идея души рождается из сновидений, и после того, как эта идея сформировалась, человек начинает проецировать ее на вещи. Но, добавляет Джевонс, тот факт, что природа, подобно человеку, считалась одушевленной, не объясняет, как она стала объектом культа. «Человек, который верит, что склоняющееся дерево или колеблющееся пламя являются живыми вещами, такими как он сам, в силу одного этого обстоятельства не верит, что это — сверхъестественные вещи; наоборот, они так же далеки от сверхъестественного, как и он» (*Jevons F. B. Op. cit. P. 55*).

Казалось бы, действие смерти должно заключаться в ослаблении жизненных сил, а не в их усилении. Действительно, активное участие души в жизни тела является очень распространенным убеждением в неразвитых обществах. Если тело повреждено, душа тоже повреждается в соответствующем месте. В таком случае она должна стариться вместе с телом. И действительно, есть народы, которые не проводят похоронные обряды над людьми, которые умерли в старости: считается, что их души также состарились<sup>23</sup>. Бывает даже так, что некоторых привилегированных персон, например царей или жрецов, которые, как предполагается, обладают могущественными душами, чью поддержку сообщество желает сохранить, на регулярной основе передают смерти до того, как они достигнут старости. Таким образом они пытаются оградить душу от воздействия физического распада ее временного вместилища. С этой целью они извлекают душу из организма, где она находится, прежде чем ее ослабит возраст, и переносят, пока она не утратила ничего из своей силы, в более молодое тело, где она сможет сохранять свою энергию<sup>24</sup>. Но если смерть происходит из-за болезни или старости, то, как представляется, сила, остающаяся у души, должна уменьшиться, и если душа — всего лишь двойник, то сложно понять, как она вообще может уцелеть, после того как тело совершенно разложилось. С этой точки зрения идею сохранения души очень трудно понять. Есть логический и психологический пробел между идеей свободного двойника и идеей духа, являющегося объектом культа. Этот пробел становится еще более заметным, когда мы осознаем, какая пропасть отделяет священный мир от про-

23. См. подробнее: *Gillen F. J., Spencer B. Northern Tribes of Central Australia. P. 506; Native Tribes of Central Australia. P. 512.*

24. Эта ритуально-мистическая тема была исследована Фрэзером в его «Золотой ветви».



фанного, становится очевидно, что одних изменений в степени может быть недостаточно для того, чтобы нечто перешло из одной категории в другую. Священные сущности отличаются от профанных не только странными или обескураживающими формами, которые они принимают, или большей силой, которой они обладают — для первых и вторых нет общей меры. Но в понятии двойника нет ничего такого, что могло бы дать столь радикальную гетерогенность. Говорят, что, однажды освободившись от тела, он может причинять живым людям разнообразное зло или добро в зависимости от того, как относится к ним. Однако одного того, что некое существо беспокоит свое окружение, совершенно недостаточно для возникновения представления о нем как о чем-то таком, что радикально отличается по своей природе от тех, чьему спокойствию оно угрожает. Несомненно, чувство, которое верующий испытывает к объекту поклонения, всегда включает определенный элемент осторожности и страха, но это страх *sui generis* [особого рода], происходящий больше из уважения, чем из боязни, страх, в котором преобладают те эмоции, которые в человека вселяет *величие*. Идея величия является сущностно религиозной. Поэтому, строго говоря, мы не объясним ничего в религии, пока не обнаружим источник этой идеи и не поймем, чему она соответствует и что может вызвать ее в сознании. Обычной душе человека нельзя приписывать эти свойства лишь на том основании, что она больше не является воплощенной.

Это хорошо видно на примерах из Меланезии. Меланезийцы верят, что у человека есть душа, которая покидает тело после смерти, после этого ее имя изменяется, и она становится тем, что они называют *tindalo*, *natmat* и т. д. Кроме того, у них существует культ душ мертвых: они молятся им, призывают их и приносят им дары и жертвы. Но не всякий *tindalo* является объектом этих ритуальных практик —

удостаиваются такой чести лишь *tindalo*, происходящие от людей, которым общественное мнение еще при жизни приписывало особую силу, называющуюся у меланезийцев «мана». Позже у нас будет возможность точно определить, что обозначается этим словом. В настоящий момент будет достаточно сказать, что это отличительная черта любого священного существа. По мнению Кодрингтона, мана — «это то, что действует для осуществления всего того, что выходит за пределы обычных человеческих возможностей, и выбивается из обычного хода природных процессов»<sup>25</sup>. Жрец, колдун или ритуальная формула обладает маной так же, как священный камень или дух. Таким образом, религиозных обрядов удостаиваются только те *tindalo*, которые были священными сами по себе еще при жизни своего обладателя. О других душах, происходящих от обычных людей из профанной толпы, Кодрингтон говорит, что они «были одинаково ничем и до, и после смерти»<sup>26</sup>. Смерть сама по себе и как таковая не является обожествляющей силой. Поскольку она производит отделение души от профанных вещей наиболее полным и окончательным образом, она вполне может усиливать ее священный характер, если он уже существует, но не создает его.

Более того, если, как полагает анимистическая гипотеза, первыми священными существами действительно были души умерших, а первым культом был культ предков, то мы должны наблюдать следующее: чем более не развиты исследуемые общества, тем больше места в религиозной жизни уделяется этому культу. Но в действительности имеет место скорее обратная ситуация. Культ предков хорошо развит или даже просто представлен в своей характерной форме только в развитых обществах, например в китайском, египетском или в обществах

---

25. *Codrington R. H.* Op. cit. P. 119.

26. *Ibid.*, p. 125.

греческих и римских городов; вместе с тем он полностью отсутствует в австралийских обществах, которые, как мы увидим, представляют самую низшую и простейшую из известных нам форм социальной организации. Верно, что в Австралии можно обнаружить погребальные и траурные обряды, но эти практики не образовали культа, хотя к ним иногда ошибочно и прилагают это название. В действительности же культ — не просто совокупность ритуальных предосторожностей, которые человек должен предпринимать в определенных обстоятельствах, это система различных обрядов, празднеств и церемоний, которые *все без исключения имеют свойство регулярно повторяться*. Они удовлетворяют ощущаемую верующим потребность в усилении и регулярном утверждении связи, соединяющей его со священными существами, от которых он зависит. Вот почему говорят о брачных церемониях, но не о культе брака, об обрядах, сопровождающих рождение, но не о культе новорожденного — потому что события, в связи с которыми проводятся эти ритуалы, не подразумевают периодичности. Точно так же культ предков существует только тогда, когда на могилах периодически происходят жертвоприношения, когда на них по более или менее определенным датам совершаются возлияния, когда в честь умерших регулярно проводят празднества. Но австралиец не поддерживает с умершими отношений подобного рода. Без сомнения, он должен погребать останки умерших в соответствии с ритуалом, скорбеть по ним в течение должного времени и должным образом и мстить за них в случае необходимости<sup>27</sup>.

---

27. Как представляется, иногда имеют место и погребальные жертвоприношения (*Roth W. E. Superstition, Magic and Medicine // North Queensland ethnography. Bulletin № 5. Brisbane, 1903. § 69; Burial Customs and Disposal of the Dead // North Queensland ethnography. Bulletin № 9 / Records of the Australian Museum. Vol. VI, № 5. Sydney, 1907.*

Но как только он завершит этот благочестивый труд, как только прах упокоится и траур окончится, все будет сказано и сделано и живые не будут иметь никаких обязанностей по отношению к своим усопшим родственникам. Да, действительно, есть способ, посредством которого умершие могут удерживать за собой место в жизни родственников даже после завершения траура. Иногда австралийцы хранят их волосы или некоторые кости, поскольку они наделяются особой силой<sup>28</sup>. Однако к этому времени умершие прекращают существовать как личности и попадают в разряд анонимных и обезличенных амулетов. В этом своем состоянии они не являются объектом культа и служат только магическим целям.

Тем не менее существуют некоторые австралийские племена, периодически проводящие обряды в честь мифических предков, которых традиция помещает в начало времен. Эти церемонии, как правило, заключаются в своего рода театральном представлении, в ходе которого воспроизводятся деяния, приписываемые мифами легендарным героям<sup>29</sup>. Но персонажи, представляемые подобным образом, не являются людьми, которые, прожив человеческую жизнь, самим фактом своей смерти трансформировались в своего рода богов. Считается, что они и в течение своей жизни обладали сверхчеловеческой силой. На их счет относят все великое, что есть в истории племени и даже всего мира. Главным образом именно они сделали землю такой, какая она есть, и людей такими, какие они есть. Ореол, которым они до сих пор окружены, обретен ими не просто благодаря тому, что они яв-

---

Р. 395). Но эти жертвоприношения не имеют регулярного характера.

28. *Gillen F. J., Spencer B. Native Tribes of Central Australia. P. 538, 533; Northern Tribes of Central Australia. P. 463, 543, 547.*

29. См., в частности: *Gillen F. J., Spencer B. Northern Tribes of Central Australia. Ch. VI-VII, IX.*

ляются предками (другими словами, из-за того что они умерли), а скорее благодаря тому, что им приписывают и всегда приписывали божественные свойства. Если использовать меланезийское выражение — благодаря тому, что они по своей природе наделены маной. Следовательно, в этих обрядах нет ничего указывающего на то, что смерть обладает хоть какой-то обожествляющей силой. Неверно даже утверждать, что они формируют культ предков, поскольку они не обращены к предкам как таковым. Для настоящего культа мертвых необходимо, чтобы реальные предки, родственники, которых люди действительно теряют каждый день, после смерти становились объектом культа, но позволим себе повторить еще раз: в Австралии нет и намека на какой-либо подобный культ.

Таким образом, культ, который согласно анимистической гипотезе должен преобладать в неразвитых обществах, в действительности там отсутствует. На самом деле австралиец занимается своими мертвыми только в момент их кончины и в течение того времени, которое следует непосредственно за ней. Но, как мы увидим, у тех же народов есть очень сложный культ священных существ совершенно иной природы, который состоит из многочисленных обрядов и часто занимает недели или даже целые месяцы. При этом нельзя согласиться с тем, что те немногие обряды, в которых участвует австралиец, когда ему случается потерять одного из своих родственников, были источником этих постоянных культов, которые повторяются из года в год и составляют значительную часть его жизни. Контраст между тем и другим настолько велик, что мы можем даже задаться вопросом, а не происходит ли скорее первое из второго, и если уж души людей не были моделью, на основе которой возникло представление о богах, то не могли ли души исходно восприниматься как эманации божества?

## 4

После того как доказано, что культ мертвых не является примитивным, анимизм лишается базиса. Поэтому явно нет никакого смысла обсуждать третий тезис этой системы, который затрагивает трансформацию культа мертвых в культ природы. Но поскольку постулат, на котором он основан, присутствует также и у некоторых историков религии, которые не признают анимизм в строгом смысле этого слова (например, у Бринтона<sup>30</sup>, Лэнга<sup>31</sup>, Ревилля<sup>32</sup> и даже у самого Робертсона-Смита<sup>33</sup>), нам необходимо провести его проверку.

Такое распространение культа мертвых на всю природу происходит якобы потому, что мы инстинктивно стремимся представлять все вещи по нашему собственному подобию, то есть в качестве живых и мыслящих существ. Мы видели, что уже Спенсер оспаривал существование этого так называемого инстинкта. Поскольку животные четко отличают живые тела от мертвых, то, по его мнению, невозможно, чтобы человек, наследующий животным, не был способен к такому же распознаванию с самого начала. Но сколь бы достоверными ни были факты, приводимые Спенсером, они не имеют той доказательной силы, которую он им приписывает. Его рассуждение предполагает, что все способности, инстинкты и склонности животного полностью переходят к человеку, и в этом принципе, который ошибочно воспринимается как доказанная истина, берет свое начало множе-

---

30. *Brinton D. G.* The Religions of Primitive Peoples. New York, 1898.

Р. 47 и далее.

31. *Lang A.* Myth, Ritual and Religions. London, 1899. P. 123.

32. *Réville A.* Les Religions des peuples non civilisés. Vol. II. Paris, 1883. Conclusion.

33. *Robertson Smith W.* The Religion of the Semites. P. 126, 123.

ство заблуждений. Например, поскольку у высших животных сексуальная ревность, как правило, весьма сильная, был сделан вывод, что у людей она должна обнаруживаться с той же интенсивностью с самого начала истории<sup>34</sup>. Но в настоящее время хорошо известно, что человечество практиковало групповой брак, который был бы невозможен, если бы эта ревность не могла подавляться и даже вовсе устраняться при необходимости<sup>35</sup>. Дело в том, что человек не является всего лишь животным с некими дополнительными качествами: он есть нечто иное. Человеческая природа есть результат преобразования природы животной, и в ходе различных сложных операций, которые привели к подобному преобразованию, были как потери, так и приобретения. Сколько инстинктов мы утратили! Причина этого заключалась в том, что человек связан не только с физической, но и с социальной средой, бесконечно более обширной, более устойчивой и более активной, чем та среда, влиянию которой подвергаются животные. Чтобы выжить, он должен адаптироваться к этой среде. Итак, для того чтобы сохранить себя, общество часто требует от нас смотреть на вещи под определенным углом и воспринимать их определенным образом. Соответственно, оно меняет наши представления, которые мы составляли бы сами для себя, и чувства, к которым мы склонялись бы, если бы прислушивались только к нашей животной природе. Общество преобразовывает их, причем настолько, что даже заменяет их на противоположные. И разве дело

---

34. Это утверждение Вестермарка (*Westermarck E. The History of Human Marriage. London, 1891. P. 6*).

35. Под групповым браком мы не подразумеваем состояние промискуитета, при котором нет вообще никаких брачных норм. Мы считаем, что такого состояния не существовало никогда. Однако часто бывало так, что группа мужчин периодически имела связь с одной или несколькими женщинами.

не доходит до того, что общество вынуждает нас относиться к нашим собственным жизням как к чему-то обладающему незначительной ценностью, тогда как для животного — это величайшая из вещей<sup>36</sup>? Но если так, то судить о складе ума примитивного человека на основании поведения высших животных — напрасный труд.

Но если возражение Спенсера не имеет той бесспорной ценности, которую приписывает ему автор, то в равной степени справедливо, что анимистическая теория не может основываться на путанице, которая, как кажется, характерна для детей. Когда мы слышим, как ребенок в гневе кричит на предмет, о который он ушибся, мы решаем, что он считает этот предмет существом, наделенным сознанием, таким же, как он сам, но это крайне неудачное объяснение его слов и действий. В действительности он очень далек от того весьма сложного рассуждения, которое ему приписывается. Если ребенок винит стол, который его ушиб, то не потому, что он предполагает, что стол одушевлен и разумен, а потому, что тот его ушиб. Его гнев, вызванный болью, должен быть излит. Соответственно, он ищет что-нибудь, на что мог бы его выплеснуть, и, естественно, обращается к предмету, который оказался причиной происшествия, даже если это и не влечет никакого результата. Поступки взрослых в похожих обстоятельствах также не всегда отличаются рациональностью. Когда мы сильно раздражены, мы ощущаем потребность выругаться или сломать что-нибудь, даже если мы не приписываем объектам, на которые выплескиваем свой гнев, никакого злого умысла. Эта путаница столь незначительна, что ребенок, когда он успокаивается, может прекрасно отличать стул от человека: он по-разному относится к этим двум вещам. Точно так же объ-

---

36. См. нашу работу «Самоубийство» (*Durkheim E. Le suicide.* P. 233 и далее).



ясняется и склонность ребенка воспринимать свои игрушки как живые существа. В этом находит выражение его сильная потребность в игре, так же как в первом случае бурные чувства, вызванные болью, находят выражение в создании на пустом месте подходящего объекта. Чтобы осмысленно играть со своей марионеткой, ребенок представляет ее как живое существо. Создать эту иллюзию ему легко уже потому, что воображение — его полный повелитель: ребенок мыслит почти исключительно образами, а мы знаем, насколько податливы образы, послушно подчиняющиеся любому желанию. Но он не обманывается своей выдумкой слишком сильно и больше всех удивится, если она внезапно станет реальностью и игрушка укусит его<sup>37</sup>!

Поэтому давайте оставим эти сомнительные аналогии. Чтобы выяснить, был ли примитивный человек склонен к приписываемой ему путанице, нам следует изучать не современных животных или детей, а сами примитивные верования. Если духи и боги природы действительно были сформированы по образу человеческой души, они должны нести отпечаток своего оригинала и воспроизводить основные черты своей модели. Наиболее важная характеристика души — то, что она представляется внутренним началом, оживляющим организм, она есть то, что движет им и оживляет его до такой степени, что, когда она удаляется, жизнь приостанавливается или прекращается совсем. Ее естественнымместилищем является тело, по крайней мере пока оно существует. Но это не относится к духам, которые приписываются различным природным вещам. Бог Солнца не обязательно находится на Солнце, равно как и дух определенной скалы не прикован к скале, которая является его главным местопребыванием. Дух,

---

37. *Spencer H. The principles of sociology. Vol. I. P. 129 и далее.*

безусловно, имеет тесную связь с телом, к которому он прикреплен, но сказать, что он является его душой, значит выразиться очень некорректно. Кодрингтон пишет: «Не думаю, что где-либо в Меланезии считают, что дух, который оживляет тот или иной природный объект (дерево, водопад, бурю или скалу), относится к нему так же, как по местным представлениям душа относится к телу человека. Действительно, европейцы говорят о духах моря, бури или леса, но местная идея, которую они так выражают, заключается в том, что духи обитают в море или в лесу, обладая властью вызывать бурю или поражать путешественника болезнью»<sup>38</sup>. Если душа находится преимущественно внутри тела, то дух проводит большую часть своего времени вне объекта, который служит его субстратом. Это лишь одно отличие, которое, как представляется, указывает на то, что вторая идея не была выведена из первой.

Вместе с тем, если бы человеку действительно требовалось проецировать на вещи свой собственный образ, первые священные существа должны были бы представлять собой его подобие. Итак, антропоморфизм не первичен, скорее, он является признаком относительно развитой цивилизации. Изначально священные существа представлялись в виде животных или растений, которые крайне медленно приобретали человеческую форму. Далее мы увидим, что в Австралии именно животные и растения были первыми священными существами. Даже у индейцев Северной Америки высшие космические божества, которым там уже начали поклоняться, очень часто представлены в образе животных<sup>39</sup>. «Разница между животным, человеком и божественным су-

38. *Codrington R. H.* Op. cit. P. 123.

39. См. об этом: *Dorsey J. O.* A Study of Siouan Cults. Washington, 1894. P. 431 и далее.

ществом, — не без удивления пишет Ревиль, — неощутима при данном состоянии разума, и в общем можно сказать, что *фундаментальной является именно животная форма*»<sup>40</sup>. Чтобы обнаружить бога, целиком состоящего из человеческих элементов, необходимо проделать путь едва ли не до христианства: в нем Бог является человеком не только в физическом аспекте, в котором он на время явил себя, но также и в отношении идей и чувств, которые он выражает. Ведь даже в Греции и Риме, несмотря на то что их боги, как правило, обладали человеческими чертами, многие мифологические персонажи тем не менее несли на себе отпечаток животного происхождения: Дионис (который часто являлся в виде быка или по крайней мере с бычьими рогами), Деметра (которую часто изображали с лошадиной гривой), Пан, Силен, Фавн и т. д.<sup>41</sup> Таким образом, это заблуждение, что у человека имелась склонность переносить на вещи свою собственную форму. Более того, изначально он представлял себя глубоко причастным к животной природе. В реальности убеждением, практически повсеместно распространенным в Австралии и очень часто встречающимся среди индейцев Северной Америки, является вера в то, что предки человека были животными или растениями, или по крайней мере в то, что первые люди обладали — полностью или частично — характерными особенностями определенных животных или растительных видов. Так, отнюдь не видя повсюду похожих на себя существ, люди начинали с представления себя в образе неких существ, от которых они отличались коренным образом.

40. Réville A. Op. cit. Vol. I. P. 248.

41. См., в частности: Visser V. W. de. De Graecorum diis non referentibus speciem humanam. Leiden, 1900. Ср. Perdrizet P. Terrescuites de Lycosoura et mythologie arcadienne // Bulletin de correspondance hellénique. Vol. XXIII, 1899. P. 635.

Наконец, из анимистической теории следует вывод, который, вероятно, является лучшим ее опровержением.

Если бы эта теория была истинной, то было бы необходимо признать, что религиозные убеждения являются совокупностью галлюцинаторных образов, не имеющих никакой объективной основы. Фактически предполагается, что они были выведены из идеи души, поскольку в духах и богах анимисты видят лишь гипертрофированные души. Но, согласно Тайлору и его ученикам, сама идея души целиком сформирована из туманных и нечетких образов, которые занимают наше внимание во время сна: ведь душа — это двойник, а двойник — всего лишь человек, такой, каким он является сам себе, когда спит. Следовательно, с этой точки зрения священные существа являются только воображаемыми образами, которые люди формируют в своего рода бреде, охватывающем их каждый день, и почти невозможно понять, ни то, каким полезным задачам служат эти концепции, ни то, чему они соответствуют в реальности. Если человек молится, если он приносит дары и жертвы, если он готов претерпевать многочисленные лишения, которые предписывает ритуал, то это происходит из-за некоего фундаментального заблуждения, которое заставляет его принимать сновидения за реальные восприятия: смерть — за долгий сон, а неодушевленные тела — за живые и мыслящие существа. Таким образом, верно не только то, что, как полагали многие, формы, в которых религиозные силы предстают сознанию, не отражают их полностью и что символы, посредством которых они мыслятся, частично скрывают их реальную природу, но и то, что за этими образами и символами нет ничего, кроме кошмаров примитивного

разума. В конечном счете религия есть не что иное, как сновидение, систематизированное и переживаемое, но не имеющее никакого основания в реальности<sup>42</sup>.

Следовательно, получается, что теоретики анимизма в своих поисках источника религиозного мышления довольствуются малым. Когда им кажется, что они объяснили, как люди пришли к представлениям о странных, обладающих воздушной формой существах, таких как те, которых мы видим в своих сновидениях, они считают, что проблема решена.

Но на самом деле они даже не приближаются к решению. Невозможно допустить, чтобы такие системы идей, как религии, которые занимали столь важное место в истории и к которым люди во все времена обращались, чтобы получить необходимую для жизни энергию, были бы сотканы из иллюзий. Сегодня мы начинаем понимать, что право, мораль и даже сама научная мысль родились из ре-

---

42. Однако, по мнению Спенсера, вера в духов содержит зерно истины: это идея о том, что «сила, которая проявляется внутри сознания, есть иная форма силы, которая проявляется вне сознания» (*Spencer H. Ecclesiastical Institutions. § 659*). Спенсер подразумевал под этим, что понятие «силы в общем» является чувством силы, которое мы переносим на все мироздание, — именно это анимизм имплицитно признает, когда населяет природу духами, аналогичными нашим. Но даже если эта гипотеза о том, как была сформирована идея силы, верна — хотя она требует важных оговорок, которые мы сделаем далее (кн. III, гл. III, параграф 3), — в самой идее силы нет ничего религиозного: она не относится ни к какому культу. Таким образом, остается только что система религиозных символов и ритуалов, разделение вещей на священные и профанные, то есть все, что есть в религии подлинно религиозного, не соответствует ничему в реальности. Кроме того, зерно истины, о котором говорит Спенсер, все же является скорее зерном заблуждения, ибо даже если истинно, что силы природы и разума связаны между собой, они тем не менее радикально различны, и тот, кто отождествляет их, глубоко заблуждается.

лигии, долгое время смешивались с ней и все еще проникнуты ее духом. Каким образом пустая фантазия могла столь сильно и столь продолжительно формировать человеческое сознание? Вне всякого сомнения, принцип науки о религии должен заключаться в том, что религия отражает только то, что существует в природе, ведь науки повествуют исключительно о естественных явлениях. Вопрос состоит только в том, из какой области природы происходят эти реальности и что побудило людей представить их в такой своеобразной форме, которая типична для религиозной мысли. Но если мы собираемся поставить этот вопрос, то начать надо с признания того, что они являются реальными вещами, которые были представлены именно таким образом. Когда философы XVIII в. сочли религию грандиозным заблуждением, изобретенным священниками, они могли по крайней мере объяснить устойчивость этого заблуждения тем интересом в обмане людей, который был у служителей культа. Но если люди сами были строителями этих систем ложных идей и одновременно их жертвами, то как этому грандиозному обману удавалось сохраняться на протяжении всего хода истории?

Можно даже задаться вопросом, а используется ли при таких обстоятельствах термин «наука» применительно к науке о религии в его собственном смысле? Наука — это дисциплина, которая, как бы ее ни воспринимали, всегда прилагается к неким реальным данным. Физика и химия являются науками, поскольку физико-химические явления реальны и их реальность не зависит от истин, которые эти науки демонстрируют. Психологическая наука существует, поскольку существуют реальные сознания, которые обладают правом на существование независимо от психологов. Вместе с тем религия не смогла бы пережить анимистическую теорию в тот день, когда ее истинность была бы признана всеми людьми, поскольку они должны были бы

отказаться от заблуждений, природа и источник которых открылись бы перед ними таким образом. Что же это за наука, главное открытие которой должно привести к исчезновению ее собственного предмета?

ГЛАВА III  
Основные концепции  
элементарной религии  
(продолжение)

НАТУРАЛИЗМ

**Д**УХ натуралистической школы совершенно иной.

Прежде всего, ее представители происходят из другой среды. Анимисты являются по большей части этнографами или антропологами, религии, которые они изучают, — самые примитивные из всех известных человечеству. Из этого следует то особое значение, которое они придают душам мертвых, духам и демонам, то есть духовным существам второго порядка. Дело в том, что эти религии практически ничего не знают о духовных существах высшего порядка<sup>1</sup>. Напротив, теории, которые мы собираемся описать далее, созданы учеными, занимающимися в основном великими цивилизациями Европы и Азии.

Начиная еще с работ братьев Гримм, указавших на важность сравнения различных мифологий индоевропейских народов, ученые поразились тому примечательному сходству, которое обнаруживалось между ними. Были идентифицированы мифологические персонажи, которые, хотя и под различными именами, символизировали одинаковые идеи

---

1. Несомненно, именно это объясняет симпатию, которую фольклористы, такие как Маннхардт, питают к анимистическим идеям. В народных и низших религиях эти духовные существа второго порядка занимают первое место.



и осуществляли одни и те же функции. Было проведено сравнение самих имен, и исследователи сочли возможным утверждать, что между ними иногда наблюдается определенная связь. Казалось, что такое сходство можно объяснить исключительно их общим происхождением. Таким образом, ученые предположили, что эти концепции, столь различные внешне, на самом деле происходят из одного общего источника, представляя собой его вариации, и сам этот источник, соответственно, можно обнаружить. Они считали, что с помощью сравнительного метода можно вернуться назад, в эпоху, предшествовавшую великим религиям, к гораздо более древней системе идей и к подлинно первичной религии, из которой произошли все остальные.

Открытие Вед существенно поспособствовало росту этих амбиций. С Ведами ученые получили письменный текст, древность которого на момент открытия, безусловно, была преувеличена, но который определенно является одним из наиболее древних из имеющихся в нашем распоряжении текстов на индоевропейских языках. Ученые получили возможность изучить с помощью обычных филологических методов литературу, столь же древнюю, как Гомер (или даже более древнюю), и религию, которая считалась более примитивной, чем древнегерманская. Конечно, столь ценный документ был просто обязан пролить новый свет на религиозные начала человечества, и наука о религии не могла не воспользоваться такой возможностью для своего обновления.

Концепция, которая таким образом возникла, была столь востребована тогдашним состоянием науки и общей эволюцией идей, что появилась практически одновременно в двух разных странах. В 1856 г. Макс Мюллер изложил ее принципы в своих «Оксфордских эссе»<sup>2</sup>. Тремя годами позже вы-

---

2. Эссе, вошедшее в «Сравнительную мифологию» (*Müller F. M. Comparative Mythology: An Essay. London, 1909*).

шла работа Адальберта Куна «Происхождение огня и напитка богов»<sup>3</sup>, которая явно была инспирирована тем же духом. Однажды изложенная, идея стремительно распространилась в научных кругах. С именем Куна тесно связано имя его родственника, Вильгельма Шварца, чья работа «Происхождение мифологии»<sup>4</sup> последовала немногим позже. К этому движению присоединился Штейнталь и вся немецкая школа этнопсихологии. В 1863 г. Мишель Бреаль представил эту теорию во Франции<sup>5</sup>. У нее почти не было оппонентов, так что, как выразился Группе<sup>6</sup>, «настало время, когда все мифологи, за исключением некоторых филологов-классиков, которым были неизвестны исследования Вед, приняли принципы Макса Мюллера или Куна за отправную точку»<sup>7</sup>. Поэтому важно понять, чем на самом деле являются эти принципы и какова их ценность.

Поскольку никто не представил их в более систематической форме, чем Макс Мюллер, в своем последующем описании мы будем опираться именно на его труды<sup>8</sup>.

- 
3. *Kuhn A.* Herabkunft des Feuers und Göttertranks, Berlin, 1859 (новое издание было подготовлено Эрнстом Куном в 1886 г.). Ср. *Kuhn E.* Der Schuss des Wilden Jägers auf der Sonnenhirsch // *Zeitschrift für deutsche Philologie.* I, 1869. S. 89–169; *Entwicklungsstufen des Mythos // Abhandlungen der Berliner Akademie,* 1873.
  4. *Schwartz W.* Der Ursprung der Myhologie. Berlin, 1860.
  5. *Bréal M.* Hercule et Cacus: étude de mythologie comparée. Paris, 1863. Здесь «Сравнительная мифология» Макса Мюллера названа работой, «которая открывает новую эру в истории мифологии» (Р. 12).
  6. *Gruppe O.* Die Griechischen Kulte und Mythen: in ihren Beziehungen zu den orientalischen Religionen. Bd. 1. Leipzig, 1887. S. 78.
  7. Среди тех, кто принял эту концепцию, можно упомянуть Ренана. См.: *Renan E.* Nouvelles études d'histoire religieuse. Paris, 1884. P. 31.
  8. Помимо «Сравнительной мифологии», работами Макса Мюллера, где он излагает свои общие теории религии, являются «Гиббертовские лекции» (1878), которые переведены

## 1

Как мы видели, постулат, лежащий в основе анимизма, заключается в том, что религия, по крайней мере насколько речь идет о ее происхождении, не отражает никакой реальности. Макс Мюллер исходит из противоположного принципа. По его мнению, аксиомой является то, что религия основана на опыте, из которого она черпает все свое влияние. «Религия, — считает он, — если она должна занимать свое место в качестве легитимного элемента нашего сознания, обязана, подобно любому другому знанию, начинаться с чувственного опыта»<sup>9</sup>. Приняв старую эмпирическую максиму «Nihil est in intellectu quod non ante fuerit in sensu» [«В разуме нет ничего, что прежде не было бы дано в чувстве»], Мюллер прилагает ее к религии и утверждает, что в верованиях нет ничего, что прежде не было бы воспринято чувством. Казалось бы, вот доктрина, которая может избежать серьезного возражения, которое мы выдвинули против анимизма. Как представляется, с этой точки зрения религия необходимо должна выглядеть не как некое неясное и спутанное сновидение, но как система идей и практик, имеющих прочную основу в реальности.

Но какие чувства положили начало религиозной мысли? Это один из тех вопросов, на которые должно ответить изучение Вед.

---

на французский под названием «Происхождение и развитие религии», «Естественная религия» (1889), «Физическая религия» (1890), «Антропологическая религия» (1892), «Теософия, или психологическая религия» (1893), «Работы по науке о мифологии» (1897). Поскольку теория мифа Мюллера тесно связана с его философией языка, эти работы должны рассматриваться в связи с его работами, посвященными языку и логике, в особенности с «Лекциями по языкознанию» и «Наукой о мышлении».

9. Müller F. M. Natural Religion. London, 1907. P. 114.

Именами богов, как правило, являются либо обычные слова, все еще употребляющиеся, либо обычные слова, вышедшие из употребления, чей изначальный смысл, однако, можно установить. И те и другие обозначают важнейшие явления природы. Так, Агни, имя одного из главных индийских божеств, исходно означало всего лишь огонь как физическое явление в том виде, в каком он обычно постигается чувствами, без какого-либо мифологического добавления. Даже в Ведах оно все еще употребляется в этом значении. В любом случае тот факт, что данное значение сохранилось в других индоевропейских языках, вполне доказывает, что оно было первичным: латинский *ignis*, литовский *ugnis*, старославянский *огнь* явно находятся в близком родстве с Агни. Сходным образом сегодня очевидна связь санскритского *Dyaus*, греческого *Zeus*, латинского *Jovis* и верхненемецкого *Zio*. Это доказывает, что эти различные слова обозначают одно и то же божество, которое признавали таковым индоевропейские народы до своего разделения. Но *Dyaus* обозначает сияющее небо. Эти и другие подобные факты должны подтвердить, что у этих народов формы и силы природы были первыми объектами, к которым обращались религиозные чувства: они были первыми обожествленными вещами. На следующем этапе своего обобщения Макс Мюллер решил, что может обоснованно заключить, что религиозная эволюция человечества в общем имеет одну и ту же исходную точку.

Он подтверждает эти выводы почти исключительно соображениями психологического свойства. Мюллеру кажется, что разнообразные зрелища, которые природа предоставляет человеку, отвечают всем условиям, необходимым для того, чтобы незамедлительно пробуждать в сознании религиозные идеи. Фактически он утверждает: «На первый взгляд ничто не кажется менее естественным, чем природа. Природа была чем-то очень удивительным,

кошмаром, диковиной, неизбывным чудом, и только вследствие ее постоянства, стабильности и повторяемости определенные черты этого неизбывного чуда стали называться естественными в смысле предсказуемости, обыденности и умопостигаемости... Это было обширное царство неожиданного, кошмарного, изумительного, чудесного и неизвестного как отличного от известного или, как я предпочитаю выражаться, бесконечного как отличного от конечного, которое с древнейших времен давало импульс религиозной мысли и языку»<sup>10</sup>.

Чтобы проиллюстрировать свою идею, он прилагает ее к природной силе, которая занимает значительное место в ведической религии, — к огню. Он пишет: «Если вы на мгновение перенесетесь к раннему этапу жизни человечества, к которому мы должны отнести не только возникновение, но также и ранние фазы физической религии, вы легко поймете, какое впечатление первое явление огня должно было произвести на человеческий разум. Огонь не был дан как нечто постоянное или вечное, как небо, земля или вода. Каким бы способом он ни явился в первый раз — благодаря молнии, или трению веток дерева, или искрам кремния, он приходил и уходил; его нужно было охранять; он приносил разрушение, но он же делал возможным существование в зимнее время, служил защитой в ночные часы, стал оружием обороны и нападения, и, что не менее важно, он превратил человека из пожирателя сырого мяса в потребителя приготовленной пищи. Позже огонь стал средством обработки металла, изготовления инструментов и оружия; он превратился в неустранимый фактор технического и художественного прогресса и остается таковым с тех пор. Даже сегодня чем бы мы были без огня?»<sup>11</sup> В другой работе Мюллер пи-

10. Müller F. M. Physical Religion. London, 1891. P. 119–120.

11. Ibid. P. 121; ср. P. 304.

шет, что человек не может установить отношения с природой, не учитывая ее необъятность и бесконечность. Она превосходит его во всех отношениях. Помимо тех расстояний, которые человек способен постичь, есть беспредельные пространства: каждому моменту времени предшествует и наследует время, которому нельзя назначить предел; текущая река являет бесконечную силу, ибо ничто не может исчерпать ее<sup>12</sup>. Не существует такого аспекта природы, который не мог бы пробудить в человеке это ошеломляющее ощущение бесконечности, которая окружает нас и господствует над нами<sup>13</sup>. Именно из этого чувства происходят религии<sup>14</sup>.

Однако в тот период они находились лишь в зачаточном состоянии<sup>15</sup>. Подлинная религия начинается лишь тогда, когда эти природные силы больше не предстают в сознании в абстрактной форме. Они должны быть преобразованы в личностных деятелей, в живые и разумные существа, в духовные силы, в богов, поскольку культ обращен главным образом именно к таким существам. Мы уже отмечали, что анимизм был вынужден поставить этот вопрос, и видели, как он попытался на него ответить: у человека есть нечто вроде врожденной неспособности отличать одушевленное от неодушевленного и непреодолимой склонности постигать второе под формой первого. Макс Мюллер отвергает это объяснение<sup>16</sup>. По его мнению, подобную метаморфозу осуществляет язык посредством своего воздействия на мышление.

---

12. Müller F. M. Natural Religion. P. 121 и далее; P. 149–155.

13. «Ошеломляющее давление бесконечности» (ibid. P. 138).

14. Ibid. P. 195–196.

15. Мюллер заходит столь далеко, что утверждает, что, пока мысль проходит эту первую стадию, она обладает лишь немногими из тех характеристик, которые мы сегодня приписываем религии (Müller F. M. Physical Religion. P. 120).

16. Ibid. P. 128.

Это легко объясняет, почему люди, пребывая в растерянности перед лицом непостижимых сил, зависимость от которых они ощущали, были вынуждены размышлять о них; почему они стали задаваться вопросом, что есть эти силы, и попытались заместить те смутные чувства, которые исходно испытывали по отношению к ним, более ясными идеями и более определенными концепциями. Но, как совершенно справедливо указывает автор<sup>17</sup>, такие идеи и концепции невозможны без слов. Язык — это не только внешняя оболочка мысли, это еще и ее внутренняя структура. Он не ограничивается выражением мысли после того, как та сформулирована, он помогает ее формулировать. Однако природа языка иная, а потому его законы не похожи на законы мысли. Итак, поскольку язык помогает формулировать мысль, он не может не осуществлять над ней насилие и не исказить ее в той или иной степени. Предполагается, что именно искажение подобного рода и создает специфический характер религиозных представлений.

Мышление заключается в упорядочивании наших идей и, соответственно, в их классификации. Например, мыслить огонь — значить помещать его в определенную категорию вещей так, чтобы можно было сказать, что огонь есть то-то и то-то или это, но не то. Однако классификация — это еще и наименование, ибо общая идея существует и обладает реальностью только в слове и посредством слова, которое выражает ее и единственно придает ей индивидуальность. Вот почему язык некоего народа всегда влияет на тот способ, посредством которого новые, недавно познанные вещи классифицируются в сознании и затем мыслятся: эти новые вещи должны быть адаптированы к уже существующим формам. По этой причине язык, на котором говорили люди, когда они предприняли попытку

---

17. Müller F. M. The Science of Thought. London, 1887. P. 30.

создать продуманную картину мироздания, наложил неизгладимый отпечаток на рожденную тогда систему идей.

И мы немного знакомы с этим языком, по крайней мере поскольку речь идет об индоевропейских народах. Какое бы расстояние ни отделяло его от нас, его реликты, сохраняющиеся в наших современных языках, позволяют нам представить, каким он был. Эти реликты — корни. Основы, от которых образованы все слова, используемые нами и лежащие в основании всех индоевропейских языков, рассматривались Мюллером как многочисленные отголоски того языка, на котором говорили родственные народы до своего разделения, то есть в тот самый момент, когда начала формироваться религия природы, которая подлежит объяснению. Итак, эти корни обладают двумя примечательными характеристиками, которые мы обнаруживаем, конечно, только в этой особой группе языков, но которые, как полагает наш автор, представлены равным образом и в других лингвистических семьях<sup>18</sup>.

Во-первых, корни являются общими, то есть они выражают не частные и индивидуальные вещи, но типы и даже типы высшего уровня общности. Они представляют наиболее общие предметы мышления, в них можно найти как бы неизменными и застывшими те основополагающие категории разума, которые в любой момент истории господствовали во всей интеллектуальной жизни и структуру которых неоднократно пытались реконструировать философы<sup>19</sup>.

Во-вторых, типы, которым они соответствуют, являются типами действий, а не объектов. Они пе-

18. Müller F. M. Natural Religion. P. 393 и далее.

19. Müller F. M. Physical Religion. P. 133; The Science of Thought. P. 219; Lectures on the Science of Language. Vol. II. London, 1885. P. I и далее.



редают самые общие способы действий, которые наблюдаются среди живых существ, особенно среди людей, это такие глаголы, как «ударять», «толкать», «тереть», «лежать», «вставать», «давить», «подниматься», «спускаться», «ходить» и т. д. Другими словами, люди обобщили и наименовали основные образы своих действий раньше, чем обобщили и наименовали явления природы<sup>20</sup>.

Благодаря столь высокому уровню общности эти слова могли легко распространяться на все виды объектов, которые они исходно не подразумевали, более того, такая крайняя гибкость позволила им породить многочисленные производные слова. Следовательно, когда человек, обратившись к вещам, стал именовать их, чтобы получить возможность размышлять о них, он использовал эти слова, даже если они никоим образом не предназначались для этих вещей. Однако из-за своего происхождения эти слова могли обозначать силы природы только через те их проявления, которые наиболее похожи на человеческие действия: молния была названа *некоей вещью*, которая ударяет в землю или распространяет пожар; ветер — *некоей вещью*, которая дует или стонет; Солнце — *некоей вещью*, которая бросает золотые стрелы сквозь пространство; река — *некоей вещью*, которая бежит, и т. д.

Но поскольку природные явления таким образом соотносились с человеческими действиями, *некая вещь*, к которой эти действия прилагались, необходимо воспринималась в виде личностного деятеля, более или менее похожего на человека. Это была всего лишь метафора, но она воспринималась буквально; ошибка была неизбежна, ибо науки, которая единственно могла бы развеять эту иллюзию, еще не существовало. Одним словом, поскольку язык был создан из человеческих элементов, передающих человеческие состояния,

20. Müller F. M. The Science of Thought. P. 272.

он не мог прилагаться к природе без ее преобразования<sup>21</sup>. Даже сегодня, отмечает М. Бреаль, данное обстоятельство вынуждает нас в той или иной степени рассматривать вещи с этой точки зрения. «Мы не выражаем идею, даже обозначающую некий простой признак, без того, чтобы не придать ей род, то есть пол; мы не можем говорить об объекте, даже если он рассматривается в самом общем аспекте, без определения его посредством артикля; каждый субъект предложения представляется нами как действующее существо, каждая идея — как действие; и каждое действие, будь оно преходящим или постоянным, ограничено в своей продолжительности грамматическим временем, в которое мы ставим глагол»<sup>22</sup>. Несомненно, наша научная культура позволяет нам исправлять ошибки, которые язык может таким образом внушить нам, но влияние слова, если не подвергать его проверке, может быть всемогущим. Так язык добавляет к материальному миру, такому, каким он открывается нашим чувствам, новый мир, состоящий целиком из духовных сущностей, которые создаются им из ничего и которые затем начинают восприниматься как причины, обуславливающие физические явления.

Но действие языка на этом не завершается. После того как были изобретены слова для обозначения личностей, помещенных народным воображением за вещами, эти слова сами по себе начали вызывать реакцию: они порождали всевозможные вопросы, и чтобы ответить на них, были придуманы мифы. Иногда один объект получал множество имен, соответствующих множеству аспектов, сообразно которым он воспринимался: так, в Ведах для обозначения неба используется более двадцати слов. Поскольку эти слова различались, стали верить,

---

21. Ibid. P. 327; *Physical Religion*. P. 125 и далее.

22. *Bréal M. Mélanges de mythologie et de linguistique*. Paris, 1882. P. 8.

что они соответствуют такому же количеству разных личностей. Но в то же время имелось стойкое ощущение, что эти личности связаны между собой определенными отношениями. Чтобы объяснить это, предположили, что они составляют единое семейство — для них придумали генеалогию, гражданское состояние и историю. В иных случаях различные вещи обозначались одним термином, и чтобы объяснить эти омонимы, решили, что соответствующие вещи являются трансформацией одной в другую, и для объяснения подобных метаморфоз выдумывались новые истории. Или, скажем, слово, ставшее непонятным, оказывалось источником мифов, придуманных для того, чтобы дать ему смысл. Творческая работа языка продолжалась, создавая все более сложные конструкции, а затем мифология стала снабжать каждое божество все более обширной биографией. В результате божественные личности, изначально смешиваемые с вещами, определились и обособились.

Вот так, говорят нам, возникло понятие божества. Что касается религии предков, то она была всего лишь отражением предшествующей<sup>23</sup>. Предполагается, что идея души была изначально сформирована по причинам, отчасти аналогичным тем, которые приводит Тайлор, за исключением того, что, по мнению Мюллера, они относились скорее к смерти, чем к сновидениям<sup>24</sup>. Итак, под влиянием различных, отчасти случайных обстоятельств<sup>25</sup> души людей, единожды освободившись от тела,

23. Müller F. M. *Anthropological Religion*. P. 128–130.

24. Это объяснение менее убедительно, чем объяснение Тайлора.

Согласно Мюллеру, люди не могли признать, что со смертью жизнь прекращается, поэтому они решили, что в них есть два начала, одно из которых переживает тело. Но сложно понять, что заставляло их думать, что жизнь продолжается и после полного разложения тела.

25. Подробнее см.: Müller F. M. *Anthropological Religion*. P. 351 и далее.

мало-помалу вошли в круг божественных существ и в итоге были таким образом обожевлены. Но этот новый культ был продуктом лишь второго порядка. Это доказывает тот факт, что обожевленные люди, как правило, являлись неполноценными богами или полубогами, которых всегда можно было отличить от настоящих божеств<sup>26</sup>.

## 2

Данная доктрина отчасти основана на определенном числе лингвистических постулатов, которые были и остаются весьма и весьма спорными. Некоторые оспаривают достоверность многих соответствий, которые, по мнению Мюллера, обнаруживаются в именах богов в различных европейских языках. Но особенно спорным является то объяснение, которое он им дает: спрашивается, а не могут ли эти соответствия быть не отпечатком самой примитивной религии, но поздним результатом либо прямого заимствования, либо естественных контактов?<sup>27</sup> Кроме того, сейчас уже не признается ни то, что корни слов когда-то существовали в некоем изолированном состоянии как автономные реальности, ни, соответственно, то, что они дают нам возможность воссоздать, хотя бы гипотетически, первоначальный индоевропейский язык<sup>28</sup>. Нако-

---

26. Ibid. P. 130. Это не помешало Мюллеру увидеть в христианстве итог всей этой эволюции. Религия предков, — пишет он, — предполагает, что в человеке есть нечто божественное. Но разве не эта идея лежит в основе учения Христа? (ibid. P. 378 и далее). Нет смысла лишний раз указывать на странность концепции, которая полагает христианство кульминацией культа мертвых.

27. Обсуждение этих гипотез см.: *Gruppe O. Die Griechischen Kulte und Mythen. S. 79–184.*

28. *Meillet A. Introduction à l'étude comparative des langues indo-européennes. Paris, 1908. P. 119.*

нец, последние исследования склонны демонстрировать, что не все ведические божества обладали исключительно натуралистическим характером, который приписывает им Макс Мюллер и его школа<sup>29</sup>. Мы, однако, оставим эти вопросы, обсуждение которых требует специальной компетенции в области филологии, и обратимся непосредственно к общим принципам этой системы. Кроме того, для нас важно не связывать слишком тесно натуралистическую концепцию с этими спорными постулатами, поскольку ее разделяют многие ученые, которые не приписывают языку той решающей роли, какую ему атрибутирует Макс Мюллер.

Любой легко согласится с тем, что человек заинтересован в познании окружающего мира, а потому его мысль должна была обращаться к нему с самых ранних времен. Взаимодействовать с вещами, составлявшими его непосредственное окружение, было столь необходимо, что человек не мог не искать знания об их природе. Но если, как утверждает натурализм, религиозная мысль родилась именно из этих размышлений, то невозможно объяснить, как она смогла пережить эти первые попытки, а постоянство, с которым она сохраняется, становится тогда непостижимым. Если нам необходимо знание о природе вещей, то лишь для того, чтобы воздействовать на них надлежащим образом. Но концепция Вселенной, предлагаемая нам религией, особенно в ее ранних формах, слишком сильно искажена, чтобы научить полезным мирским практикам. В этой концепции вещи становятся не менее чем живыми и разумными существами, сознаниями и личностями, подобными тем, которые благодаря религиозному воображению стали действующей силой космических явлений. Но человечество смогло

---

29. *Oldenberg H.* Die Religion des Vedas. Berlin, 1894. S. 59 и далее;  
*Meillet A.* Le dieu Iranien Mythra // *Journal Asiatique*. X, № 1, July-August, 1907. P. 143 и далее.

использовать эти явления в своих целях не потому, что воспринимало их в этом виде, и не потому, что истолковывало их в соответствии с этой концепцией. Оно смогло научиться избегать ущерба от них и принудило их действовать в своих интересах не благодаря тому, что обращалось к ним в молитвах, почитало их празднествами и жертвоприношениями, постилось и накладывало на себя иные ограничения. Подобные процедуры должны были достигать успеха только в исключительных, так сказать, чудесных случаях. Если, следовательно, смысл существования религии состоит в том, чтобы дать нам концепцию мира, которая направляет нас при наших взаимодействиях с ним, то она не смогла бы осуществлять свои функции, а люди сразу же поняли бы это: неудачи, гораздо более частые, чем успехи, немедленно показали бы им, что они следуют неверным путем, и религии, непрерывно потрясаемой этими повторяющимися разоблачениями, не удалось бы сохраниться.

Не подлежит никакому сомнению, что иногда заблуждение может сохраняться на протяжении всей истории, но, если исключить невероятное совпадение обстоятельств, оно не может сохраняться столь долго, если не является *практической истиной*, то есть если заблуждение, не предоставляя нам теоретически точную идею вещей, к которым оно относится, достаточно хорошо отражает то, как они влияют на нас в хорошую или плохую сторону. При таких обстоятельствах действия, которые оно обуславливает, имеют все шансы быть, по крайней мере в общем, надлежащими действиями, и это легко объясняет, как заблуждение может пережить проверку фактами<sup>30</sup>. Но заблуждения и особенно система заблуждений, которые ведут или могут привести только к ошибочным и бес-

---

30. К этой категории относится множество максим народной мудрости.

полезным действиям, не имеют шанса на выживание. Итак, что же есть общего между обрядами, с помощью которых верующий пытается воздействовать на природу, и процедурами, пользоваться которыми нас научила наука и которые, как мы теперь знаем, являются единственно эффективными? Если это именно то, чего люди хотят от религии, тогда невозможно понять, как она могла сохраниться — разве что хитроумные уловки помещали людям увидеть, что религия не дает им ожидаемого. Но тогда следовало бы вернуться к крайне простым объяснениям XVIII в.<sup>31</sup>

Итак, натурализм лишь внешне избегает того возражения, которое мы недавно выдвинули против анимизма. Он также представляет религию как си-

---

31. Верно, что этот аргумент не затрагивает тех, кто видит в религии свод правил (особенно гигиенических), чьи положения, хотя и санкционируемые вымышленными существам, тем не менее вполне обоснованны. Но мы не будем останавливаться на обсуждении столь слабой концепции, которая, кстати говоря, никогда — на уровне систематического изложения — не поддерживалась людьми, сколь-нибудь сведущими в истории религий. Сложно понять, какую пользу для здоровья имеют угрожающие ему жестокие практики инициации, какую пользу в плане гигиены приносят пищевые ограничения, которые обычно обращены на совершенно чистых животных как жертвоприношения, которые происходят вдали от жилища, укрепляют его и т. д. Без сомнения, существуют религиозные предписания, которые имеют в то же время и техническую пользу, но они теряются в массе других. Кроме того, нередко те полезные практики, с которыми они связаны, имеют и обратную сторону. Если есть религиозно предписываемая опрятность, есть также и религиозно предписываемая нечистота, которая происходит из тех же самых принципов. Правило, которое предписывает выносить трупы за пределы стойбища, поскольку они являются вместилищем опасного духа, безусловно полезно. Но одновременно вера требует, чтобы родственники обмазывались жидкостями, истекающими из разлагающегося тела, поскольку считается, что они обладают исключительной силой. С этой точки зрения магия помогает много больше, чем религия.

стему галлюцинаций, поскольку сводит ее к гигантской метафоре, лишенной объективной ценности. Он действительно предоставляет религии отправную точку в реальности, а именно в чувствах, которые вызывают в нас явления природы, но благодаря околдовывающему действию языка эти чувства вскоре трансформируются в экстравагантные концепции. Религиозное мышление вступает в контакт с реальностью лишь постольку, поскольку сразу же окутывает ее густой завесой, которая скрывает ее истинные формы: эта завеса — сплетение баснословных верований, которые порождает мифология. Таким образом верующий, подобно безумцу, живет в мире, населенном существами и предметами, которые обладают только вербальным существованием. Кстати говоря, Макс Мюллер сам признавал это, поскольку считал миф продуктом болезни разума. Вначале он приписывал миф болезни языка, но поскольку язык и разум были для него нераздельны, то истинное для одного оказывалось истинным и для другого. «В попытке объяснить глубинную природу мифологии, — утверждает он, — я называл ее болезнью скорее языка, нежели мысли... Но после того, как я полностью разъяснил в „Науке о мышлении“, что язык и мышление нераздельны и что болезнь языка поэтому то же самое, что и болезнь мышления, не должно оставаться сомнений по поводу того, что я имел в виду. Представление о верховном божестве, которое совершает все виды злодеяний, которого обманывают люди, которое ссорится с женой и жестоко относится к своим собственным детям, несомненно, есть признак болезни, ненормального состояния сознания или, выражаясь прямо, настоящего безумия<sup>32</sup>». И этот аргумент действен не только против Макса Мюллера и его теории, но и против самого прин-

---

32. Müller F. M. Contributions to the Science of Mythology. Vol. I. London, 1897. P. 68 и далее.



ципа натурализма, каким бы образом его ни применяли. Если основным предметом религии является отражение сил природы, то, что бы мы ни делали, невозможно увидеть в ней что-то иное, кроме системы обманчивых фантазий, выживание которой невозможно объяснить.

Мюллер считал, что избежал этого возражения, опасность которого он сознавал, с помощью принципиального разграничения мифологии и религии и помещения первой вне второй. Он сохранил право называться религией только за теми верованиями, которые согласуются с установками здравой морали и принципами рациональной теологии. Мифы были паразитическим наростом, который под влиянием языка, прилепился к этим фундаментальным концепциям и разрушал их природу. Так, вера в Зевса была религиозной, поскольку греки считали его верховным божеством, отцом человечества, защитником законов, карающим за преступления и т. д., но все, что относилось к биографии Зевса, его браки и похождения, было не более чем мифологией<sup>33</sup>.

Однако данное различие является произвольным. Это верно, что мифология интересна с эстетической точки зрения, так же как и с точки зрения истории религий, тем не менее она является одним из существенных элементов религиозной жизни. Если убрать из религии миф, необходимо убрать и ритуал, ведь ритуал, как правило, обращен к конкретным личностям, которые имеют имя, характер, определенные атрибуты и историю, и ритуалы меняются в зависи-

---

33. Müller F. M. Lectures on the Science of Language. Vol. II. P. 456 и далее; Physical Religion. P. 276 и далее. См. также: Bréal M. Mélanges de mythologie et de linguistique. P. 6: «Чтобы внести необходимую ясность в этот вопрос об источнике мифологии, необходимо тщательно отделить богов, которые являются непосредственным продуктом человеческого разума, от мифов, которые являются его побочным и непреднамеренным продуктом».

мости от того, как воспринимаются эти личности. Культ, обращенный к божеству, зависит от приписываемого ему характера, и именно миф его определяет. Очень часто ритуал есть не более чем миф в действии — христианское причастие неотделимо от мифа о Тайной Вечери, от которого оно получает свой смысл. Таким образом, если вся мифология есть результат чего-то вроде вербального бреда, то проблема, которую мы ставим, остается неизменной: существование, а тем более устойчивость культа становятся необъяснимыми. Сложно понять, почему люди столетиями продолжали делать определенные вещи, не имея за ними никакой объективной реальности. Более того, мифология определяет не только характерные черты божественных личностей; сама идея о том, что существуют боги или духовные сущности, поставленные над различными областями природы — неважно, как они описываются, — фактически относится к мифологии<sup>34</sup>. Итак, если устранить из религий прошлого все, что относится к представлению о богах как о космических деятелях, то что тогда в них останется? Идея божественного как такового, трансцендентальной силы, от которой человек зависит и у которой он находит себе поддержку? Но это всего лишь абстрактная и философская концепция, которая не была полностью реализована ни в одной исторической религии. Для науки о религии она не представляет интереса<sup>35</sup>.

---

34. Макс Мюллер признавал это. См.: *Müller F. M. Physical Religion*. P. 132; *Comparative Mythology*. P. 58. «Боги суть *nomena* [имена], а не *numina* [божественные существа], имена без сущности, а не сущности без имен».

35. Да, действительно, Макс Мюллер считал, что для греков «слово „Зевс“ было и оставалось именем верховного божества, невзирая на все мифологические помрачения» (*Müller F. M. Lectures on the Science of Language*. Vol. II. P. 478). Мы не будем оспаривать это утверждение, хотя исторически оно является спорным, но в любом случае такая концепция Зевса не могла быть чем-то большим, чем слабым проблемом среди прочих религиозных верований греков. Кроме

Поэтому мы должны избегать проведения различий между теми религиозными верованиями, которые мы хотим сохранить на том основании, что они кажутся нам верными и разумными, и теми, которые мы хотим отвергнуть на том основании, что они потрясают и смущают нас. Верили во все мифы, даже в те, которые мы находим совершенно неразумными<sup>36</sup>. Люди верили в них не менее сильно, чем верили собственным чувствам, и на них они основывали свое поведение. Как бы это ни выглядело, совершенно невозможно, чтобы они делали это без каких-либо объективных оснований.

Однако нам возразят, что каким бы образом ни объяснялись религии, не подлежит никакому сомнению, что они заблуждаются относительно действительной природы вещей: это доказано наукой. Поэтому те способы действий, которые они рекомендуют или предписывают людям, редко могут произвести полезный эффект: болезнь исцеляется не с помощью очистительного ритуала, а сельскохозяйственные культуры произрастают не благодаря жертвоприношениям и песнопениям. Следовательно, наше возражение против натурализма, как представляется, можно применить ко всем возможным системам объяснений.

---

того, в более поздней работе Мюллер зашел столь далеко, что сделал даже само понятие бога вообще продуктом полностью вербального процесса и, таким образом, мифологической работы (*Müller F. M. Physical Religion. P. 138*).

36. Несомненно, что помимо настоящих мифов всегда существовали легенды, в которые не верили или во всяком случае верили не так и не настолько, а поэтому они не имели религиозного характера. Линия демаркации между легендами и мифами, разумеется, размыта и трудно определяема. Но это не является причиной, чтобы превращать все мифы в сказки — равно как и для того, чтобы мечтать о превращении всех сказок в мифы. Есть по крайней мере одна характеристика, которой во многих случаях достаточно для определения религиозного мифа, — его отношение к культуре.

Однако существует одна система, по отношению к которой это возражение не имеет силы. Давайте представим, что религия отвечает совсем иной потребности, нежели адаптация человека к чувственно воспринимаемой реальности. В этом случае ей не угрожает тот факт, что она не удовлетворяет или плохо удовлетворяет эту потребность. Если религиозная вера возникла не для того, чтобы гармонизировать отношения человека с материальным миром, то те ошибки, которые он совершил из-за нее в своем противостоянии с этим миром, не затрагивают религию в ее источнике, поскольку она питается из другого. Если человек обращается к вере не по этим, но по каким-то другим причинам, он должен продолжать верить даже тогда, когда те вступают в противоречие с фактами. Вполне можно себе представить, что вера так сильна, что способна не только переносить подобные противоречия, но и отвергать их и удерживать верующего от понимания их значимости — вот что делает их безопасными для религии. Когда религиозное чувство действительно, оно не признает, что религия может ошибаться, и легко предложит объяснения, почему она невиновна: если обряд не дал желаемых результатов, эта неудача будет приписана либо некому изъяну в его проведении, либо вмешательству божества-соперника. Но для этого необходимо, чтобы религиозные идеи имели источник в другом чувстве, нежели то, которое ущемляется этими свидетельствами опыта, иначе откуда в них могла бы взяться сила к сопротивлению?

### 3

Более того, если у людей действительно имеются причины продолжать упорствовать, несмотря на все их ошибки, случающиеся при выражении космических явлений на языке религии, необхо-

димо также, чтобы те обладали свойством внушать подобное толкование. Но когда они могли приобрести подобное свойство? Здесь мы снова обнаруживаем один из тех постулатов, которые принимаются за очевидные только потому, что никогда не подвергались критике. В качестве аксиомы утверждается, что в природной игре физических сил имеется все необходимое для того, чтобы у нас возникла идея священного. Но если мы тщательно рассмотрим доказательства этой гипотезы, которые, кстати, имеют довольно общий характер, то обнаружим, что они сводятся к предрассудку.

Нам говорят об изумлении, которое должны были чувствовать люди по мере того, как открывали для себя мир. Но в действительности жизнь природы характеризуется регулярностью, достигающей монотонности. Каждое утро Солнце восходит на горизонте, каждый вечер садится, каждый месяц Луна проходит один и тот же цикл, река непрерывно течет по своему руслу, одни и те же времена года раз за разом приносят одни и те же ощущения. Конечно, иногда то здесь, то там происходят неожиданные события: Солнце затмевается, Луна скрывается за облаками, река разливается. Но эти временные изменения могут всего лишь породить такие же временные впечатления, воспоминания о которых быстро стираются, то есть они не могут служить основой для таких устойчивых и постоянных систем идей и практик, которые образуют религии. Как правило, течение природы единообразно, а единообразие никогда не вызывает сильных эмоций. Представление о дикаре, благоговеющем перед этими чудесами, является перенесением на начало истории гораздо более поздних сантиментов. Он был слишком привычен к ним, чтобы впадать в сильное удивление. Нужна культура и рефлексия, чтобы сбросить эти узы привычки и понять, насколько удивительна эта регулярность сама по себе. Кроме того, как мы уже

отмечали<sup>37</sup>, одного восхищения объектом недостаточно, чтобы он показался нам священным, то есть отмеченным такими свойствами, которые делают все прямые контакты с ним кощунственными и профанирующими. Мы не сможем понять, чем на самом деле являются религиозные чувства, если будем смешивать их с любым чувством восхищенного удивления.

Но, говорят нам, пусть это и не восхищение, однако все равно есть такое чувство, которого человек не может избежать при встрече с природой. Он не может соприкасаться с ней, не осознавая, что она является чем-то значительно большим, нежели он сам. Природа ошеломляет человека своей бесконечностью. Это ощущение бесконечного пространства, которое его окружает, бесконечного времени, которое предшествовало настоящему моменту и последует за ним, и сил, бесконечно превышающих те, которыми обладает человек, как кажется, не может не пробудить в нем идею о существовании вне его некоей бесконечной силы, от которой он зависит. Итак, эта идея входит в нашу концепцию божества как ее сущностный элемент.

Но давайте вспомним, о чем собственно идет речь. Мы пытаемся узнать, как люди пришли к идее о том, что в реальности существуют две категории вещей, полностью гетерогенные и несопоставимые друг с другом. Но как созерцание природы может породить идею подобного дуализма? Природа всегда и везде одного и того же рода. Независимо, что она простирается в бесконечность: то, что находится за пределом, которого достигает наш взгляд, не отличается от того, что здесь. Воображаемое мною пространство за горизонтом все еще является таким же пространством, как и то, которое я вижу. Время, которое течет без конца, складыва-

---

37. См.: гл. I, параграф 1.

ется из мгновений — точно таких же, как те, которые я уже пережил. Протяженность и длительность повторяются до бесконечности; если части, которые я ощущаю, сами по себе не имеют священного характера, то откуда его получают другие части? Того факта, что я не наблюдаю их непосредственным образом, недостаточно для такой трансформации<sup>38</sup>. Мир профанных вещей вполне может быть безграничным, но он остается профанным миром. Нам говорят, что физические силы, с которыми мы взаимодействуем, превосходят наши собственные? Но священные силы отличаются от профанных не только большей интенсивностью: они являются иными, обладают особыми качествами, которыми другие не обладают. В противоположность этому все силы, проявляющиеся во Вселенной, одной природы: силы внутри нас такие же, как и силы вне нас. И самое главное: нет никакого основания для того, чтобы мы приписывали одним из них некое выдающееся — сравнительно с другими — достоинство. Итак, если религия в самом деле родилась из потребности обнаружить причины физических явлений, то силы, представляемые подобным образом, должны быть не более священны, чем те силы, к которым обращается современный ученый для объяснения тех же самых фактов<sup>39</sup>. Это равно-

---

38. Более того, в языке Макса Мюллера наблюдается совершенно неправильное словоупотребление. Он утверждает, что чувственный опыт включает, по крайней мере в некоторых случаях, «помимо познанного, нечто непознанное; нечто такое, что я с вашего позволения назову бесконечным» (Müller F. M. Natural Religion. P. 195; ср. P. 218). Но неизвестное — не обязательно бесконечное, да и бесконечное — не обязательно неизвестное, если оно одно и то же во всех своих элементах и, соответственно, подобно той части, которая нам известна. Поэтому надо было бы доказать, что часть, которую мы воспринимаем, отлична по своей природе от той, которую мы не воспринимаем.

39. Мюллер невольно признавал это в некоторых своих высказываниях. Так, он признавал, что не видит особой разни-

сильно заявлению, что не было священных существ, а поэтому не было и религии.

Но даже если предположить, что чувство «ошеломленности» действительно способно внушать религиозные идеи, на примитивного человека оно не должно было оказывать такого эффекта, поскольку у него этого чувства не было. Он не мог осознавать, что космические силы настолько превосходят его собственные. Поскольку наука еще не научила его скромности, он приписывал себе господство над вещами, которым он в действительности не обладал, но иллюзии этого господства было достаточно, чтобы у него не возникло чувства зависимости от вещей. Как мы уже отмечали, примитивный человек считает, что при помощи жестов может управлять элементами, вызывать ветер или дождь, останавливать Солнце и т. д.<sup>40</sup> Сама религия способствует укреплению этой его уверенности, поскольку он полагает, что она наделяет его расширенной властью над природой. Его обряды отчасти предназначены для того, чтобы помочь ему в навязывании миру своей воли. Следовательно, религии, отнюдь не будучи производными от чувства ничтожности, которое человек должен испытывать перед мирозданием, обусловлены скорее противоположным чувством. Даже самые воз-

---

цы между богом огня Агни и понятием эфира, при помощи которого современные физики объясняют свет и тепло (*Müller F. M. Physical Religion. P. 126 и далее.*). В другом месте он возводил понятие божества к понятию действия (р. 138) или причинности, которая не является естественной и профанной. Но того факта, что религия представляет так понимаемые причины в виде личностных деятелей, недостаточно, чтобы объяснить, как они получают священный характер. Личностный деятель может принадлежать к профанному миру, а кроме того, множество религиозных сил являются по сути безличными.

40. Далее при рассмотрении действенности ритуалов и веры мы увидим, как должны объясняться эти иллюзии (кн. III, гл. II).



вышенные и идеалистичные из религий оказывают укрепляющее воздействие на человека в его борьбе с миром: они учат, что вера сама по себе способна «двигать горы», то есть повелевать силами природы. Как они могли бы породить такую уверенность, если их источником было чувство слабости и бессилия?

Наконец, если природный объект действительно становится священным благодаря своему впечатляющему образу или тому могуществу, которое он демонстрирует, то Солнце, Луна, небо, горы, море, ветры, одним словом — все великие космические силы должны были первыми обрести священное достоинство, поскольку они как ничто другое привлекают к себе чувство и воображение. Но на самом деле их обожествление происходило довольно медленно. Первые священные существа, к которым был обращен культ — доказательство чему мы найдем в последующих главах, — это различные растения и животные, по отношению к которым человек мог претендовать как минимум на равенство: утки, кролики, кенгуру, ящерицы, черви, лягушки и т.д. Их объективные качества определенно не могли быть источником религиозных чувств, которые они внушали.

ГЛАВА IV  
Тотемизм  
как элементарная религия

ИСТОРИЯ ВОПРОСА.  
МЕТОД ИССЛЕДОВАНИЯ

**С**КОЛЬ БЫ противоположными ни казались выводы двух систем, которые мы только что рассмотрели, сами они сходны в одном существенном моменте: они ставят проблему в одинаковых терминах. Обе системы пытаются вывести идею божественного из чувств, которые вызывают в нас определенные природные явления, физические или биологические. Для анимистов это сновидения, для натуралистов — определенные космические явления, которые служат отправной точкой для религиозной эволюции. Но и для тех и для других именно в природе — человека или Вселенной — мы должны искать начало той оппозиции, которая различает профанное и сакральное.

Но такое предприятие невозможно, поскольку оно подразумевает настоящее творение *ex nihilo* [из ничто]. Факт общего опыта не может дать нам идею чего-то такого, чьи характеристики должны находиться вне сферы общего опыта. Человек, как он представляет себя в сновидениях, всего лишь человек. Природные силы, как их воспринимают наши чувства, являются всего лишь природными силами, сколь бы велика ни была их мощь. Из этого следует та общая критика, которую мы обращаем против обеих доктрин. Чтобы объяс-

нить, как эти так называемые данные религиозного мышления могли обрести сакральный характер, который не имеет основания в объективной реальности, необходимо признать, что целый мир галлюцинаторных образов накладывается на наш мир, изменяя его природу до такой степени, что тот становится неузнаваемым и замещает реальность чистой фантазмагорией. В одном случае подобную трансформацию производят иллюзии снов, в другом — блестящая и пустая вереница образов, навеянных словом. Но в обоих случаях необходимо относиться к религии как к продукту нездоровой интерпретации.

Однако из этого критического обзора можно сделать один позитивный вывод. Поскольку ни человек, ни природа сами по себе не обладают сакральным характером, они должны получать его из другого источника. Помимо человеческих индивидов и физического мира, должна существовать и некая другая реальность, в отношении которой эти разновидности заблуждения, которыми в определенном смысле являются все религии, обладают значением и объективной ценностью. Другими словами, помимо тех культов, которые мы называем анимистическими и натуралистическими, должен существовать и другой тип культа, более фундаментальный и примитивный, по отношению к которому два первых являются лишь производными формами или частными аспектами.

И действительно, такой культ существует — тотемизм, как называют его этнографы.

## 1

Слово «тотем» в этнографической литературе появилось только в конце XVIII в. Впервые оно обнаруживается в книге переводчика с индейских языков Дж. Лонга, которая была опубликована

в Лондоне в 1791 г.<sup>1</sup> На протяжении почти полувека тотемизм считался чем-то присущим исключительно Америке<sup>2</sup>. Только в 1841 г. Грей в своем и по сей день популярном пассаже<sup>3</sup> указал на существование аналогичных практик в Австралии. С этого момента ученые начали понимать, что имеют дело с системой, обладающей неким общим характером.

Но они видели в ней по сути лишь архаичный институт, этнографическую диковину, не представляющую для историка большого интереса. Мак-Леннан был первым, кто попытался увязать тотемизм с общей историей человечества. В серии статей в *Fortnightly Review*<sup>4</sup> он попытался доказать, что тотемизм был не просто религией, но такой религией, из которой произошли многочисленные верования и практики, обнаруживающиеся в гораздо более развитых религиозных системах. Он даже зашел столь далеко, что сделал тотемизм источником всех культов животных и растений, которые известны у древних народов. Безусловно, столь широкое толкование тотемизма было излишним. Культы животных и растений зависят от множества причин, которые нельзя свести к одной без ошибки или слишком сильного упрощения. Но эта ошибка благодаря характерным для нее преувеличениям имела по крайней мере то достоинство, что сделала явной историческую важность тотемизма.

Вместе с тем американисты уже давно отметили, что тотемизм тесно связан с определенной социаль-

---

1. *Long J. Voyages and Travels of an Indian Interpreter.* London, 1791.

2. Эта идея была столь распространена, что даже М. Ревиль продолжал считать Америку классической территорией тотемизма (*Réville M. Les Religions des peuples non civilisés.* Vol. I. P. 242).

3. *Grey G. Journals of Two Expeditions in North-West and Western Australia.* Vol. II. London, 1841. P. 228.

4. *McLennan J. F. The Worship of Animals and Plants. Totems and Totemism // Fortnightly Review.* Vol. VI (1869); Vol. VII (1870).

ной организацией, в основе которой лежит деление общества на кланы<sup>5</sup>. В 1877 г. Льюис Г. Морган в своем «Древнем обществе»<sup>6</sup> предпринял исследование этой организации, определив ее отличительные черты и одновременно подчеркнув ее широкое распространение среди индейских племен Северной и Центральной Америки. Практически в это же время и даже следуя прямым рекомендациям Моргана, Фисон и Ховитт<sup>7</sup> установили существование такой же общественной системы в Австралии, а также ее связь с тотемизмом.

Благодаря влиянию этих направляющих идей в последующих наблюдениях стал использоваться улучшенный метод. Ученые, которые основали Американское этнографическое бюро, сыграли важную роль в развитии этих исследований<sup>8</sup>. К 1887 г. было собрано достаточно много важных сведений, чтобы Фрэзер решил, что настало время объединить их и представить нам в систематической форме. Таков был замысел его небольшой работы «Тотемизм»<sup>9</sup>, где эта система изучалась и как религия,

---

5. Эта идея четко выражена уже в исследовании А. Галлатина (*Gallatin A. Synopsis of the Indian Tribes // Archeologia Americana. Vol. II. 1836. P. 109 и далее*) и в заметке Моргана (*Cambrian Journal. London, 1860. P. 142–150*).

6. Эту работу предварили и подготовили два других труда того же автора: «Лига ирокезов» (1851) и «Системы родства и связи в человеческой семье» (1871).

7. *Fison L., Howitt A. W. Kamilaroi and Kurnai. Melbourne, 1880.*

8. В самые первые тома «Годового отчета американского этнографического бюро» вошли исследования Пауэлла (*Powell J. W. Wyandot Government // First Annual Report of the Bureau of Ethnology. Washington, 1879–80*), Кушинга (*Cushing F. H. Zuñi Fetiches // Second Annual Report of the Bureau of Ethnology. Washington, 1880–81*), Смита (*Smith E. A. Myths of the Iroquois // ibid.*) и важная работа Дорси (*Dorsey J. O. Omaha Sociology // Annual Report of the Bureau of Ethnology. Washington, 1881–82*), которые также внесли вклад в исследование тотемизма.

9. В сокращенном виде впервые вышла в *Encyclopedia Britannica* (9<sup>th</sup> ed.).

и как правовой институт. Но это исследование было чисто описательным: в нем не предпринималось попыток объяснить тотемизм<sup>10</sup> или понять его основополагающие идеи.

Робертсон-Смит был первым, кто взялся за осуществление подобного труда. Он более ясно, чем любой из его предшественников, осознавал, что эта грубая и неупорядоченная религия изобилует семенами будущего. Верно, что уже МакЛеннан связал тотемизм с великими религиями античности, однако он видел связь между ними, лишь поскольку и тут и там обнаруживал культ животных и растений. Но если мы сводим тотемизм к чему-то вроде поклонения животным и растениям, мы видим лишь самый поверхностный его аспект — мы даже близко не подходим к пониманию его действительной природы. Выйдя за рамки буквы тотемических верований, Смит попытался обнаружить основополагающие принципы, от которых они зависят. Уже в своей книге «Родство и брак в древней Аравии»<sup>11</sup> он указывал, что тотемизм предполагает врожденную или приобретенную единосущность людей и животных (или растений). В своей работе «Религия семитов»<sup>12</sup> он сделал эту идею первичным источником всей системы жертвоприношений; именно тотемизму человечество обязано

---

10. В своей работе «Первобытная культура» Тайлор уже попытался дать объяснение тотемизма, к которому мы обратимся позже, но которое не будем излагать здесь, поскольку автор, сделав тотемизм всего лишь частным случаем культа предков, совершенно не понял его значения. В данной главе мы упоминаем только те теории, которые содействовали прогрессу в исследовании тотемизма.

11. *Robertson Smith W. Kinship and Marriage in Early Arabia.* Cambridge, 1885.

12. Первое издание: *Robertson Smith W. The Religion of the Semites.* London, 1889. Это систематизация курсов лекций, прочитанных в Университете Абердина в 1888 г. Ср. статью «Жертвоприношение» в *Encyclopedia Britannica* (9<sup>th</sup> edition).

принципом объединяющей трапезы. Несомненно, сегодня теория Смита может показаться односторонней: она не согласуется с теми фактами, которые нам теперь известны. Но, несмотря на это, она содержала гениальные интуиции и оказала самое плодотворное влияние на науку о религиях. «Золотая ветвь»<sup>13</sup> Фрэзера вдохновлена теми же идеями, поскольку тотемизм, который МакЛеннан соотносил с религиями классической античности, а Смит — с религиями семитских народов, здесь соотносится с европейским фольклором. Школы МакЛеннана и Моргана были таким образом объединены со школой Маннхардта<sup>14</sup>.

В этот период американская традиция продолжала развиваться независимо, причем эту независимость она сохранила до самого последнего времени. Здесь основным объектом исследований, посвященных тотемизму, были три группы обществ. Первая — некоторые племена Северо-Запада: глинкиты, хайда, квакиутль, салиши и цимшианы, вторая — большой народ сиу и, наконец, третья — индейцы пуэбло, обитающие в центральных районах Америки. Первых изучали прежде всего Долл, Краузе, Боас, Суонтон, Хилл-Таут, вторых — Дорси, третьих — Минделефф, миссис Стивенсон и Кушинг<sup>15</sup>. Но сколь бы обилен ни был урожай фактов, собранных ими во всех частях страны, документы, имеющиеся в нашем распоряжении, тем не менее не полны. Хотя в американских религиях обнаруживаются

---

13. *Frazer J. G. The golden bough: a study in comparative religion.*

London, 1890. Затем вышло второе издание в трех томах (1900), а третье издание, уже в пяти томах, сейчас готовится к публикации.

14. В связи с этим необходимо упомянуть интересную работу Сидни Хартланда: *Hartland E. S. The Legend of Perseus.* 3 vols. London, 1894–1896.

15. Здесь мы ограничимся перечислением имен авторов, их работы будут указаны далее, когда мы будем обращаться к ним.

многочисленные следы тотемизма, они уже миновали собственно тотемическую фазу. В то же время наблюдения, проведенные в Австралии, касались только разрозненных верований и обособленных ритуалов, ритуалов инициации и запретов, связанных с тотемом. На основании фактов, почерпнутых из всех этих источников, Фрэзер попытался воссоздать картину тотемизма в его целостности. Попытка реконструкции, предпринятая при таких обстоятельствах, достойна всяческих похвал, но тем не менее эта реконструкция могла быть лишь сугубо гипотетической и неполной. Еще не было понимания, как тотемическая религия функционирует во всей своей полноте.

Этот серьезный пробел был устранен только в последние годы. Два выдающихся исследователя М. М. Болдуин Спенсер и Ф. Дж. Гиллен открыли<sup>16</sup> во внутренней части австралийского континента значительное число племен, у которых обнаружили полноценную религиозную систему, основу

---

16. Хотя Спенсер и Гиллен первыми изучили эти племена доскональным образом, они не были первыми, кто о них заговорил. Так, Ховитт уже описал социальную организацию уарамонго (варрамунга у Спенсера и Гиллена) в 1888 г. (*Howitt A. W. Further Notes on the Australian Classes // The Journal of the Anthropological Institute. № 18, 1888. P. 31–67*), арунта уже были вкратце изучены Шульце (*Schulze L. The Aborigines of the Upper and Middle Finkle River // Transactions of the Royal Society of South Australia. Vol. XIV, fasc. 2. Adelaide, 1892. P. 210–246*), организация чингали (тжингилли у Спенсера и Гиллена), вомбия и др. изучалась Мэтьюсом (*Mathews R. H. Wombya Organization of the Australian Aborigines // American Anthropologist. Vol. II, 1900. P. 494–501; Divisions of some Aboriginal tribes, Queensland // Journal and Proceedings of the Royal Society of New South Wales. № 33, 1899. P. 108–114*). Первые результаты исследования арунта также были опубликованы уже в отчете экспедиции У. О. Хорна (*Report on the Work of the Horn Scientific Expedition to Central Australia. London, 1896*). Первая часть отчета принадлежит Стирлингу, вторая — Гиллену, редактором публикации выступил Болдуин Спенсер.



и единство которой формируют тотемические верования. Результаты их наблюдений были опубликованы в двух работах, которые вдохнули новую жизнь в исследование тотемизма. Первая, «Туземные племена Центральной Австралии»<sup>17</sup>, повествует о тех племенах, которые обитают в самом центре континента (арунта, лоритжа), а также немного южнее, на берегах озера Эйр (урабунна). Вторая работа, которая называется «Северные племена Центральной Австралии»<sup>18</sup>, посвящена сообществам, обитающим севернее урабунна и занимающим территорию между хребтом Мак-Доннел и заливом Карпентария. Это, если называть только основные, племена унматжера, кайтиш, варрамунга, воргайа, тжингилли, бинбинга, валпари, гнанджи и, наконец, племена, живущие на самом берегу залива — мара и анула<sup>19</sup>.

Совсем недавно немецкий миссионер Карл Штрелов, который также провел много лет в этих сообществах Центральной Австралии<sup>20</sup>, приступил к публикации своих наблюдений за двумя племенами — аранда и лоритжа (арунта и луритча у Спенсера и Гиллена)<sup>21</sup>. Хорошо владея языком, на ко-

---

17. Gillen F. J., Spencer B. Native Tribes of Central Australia. London, 1899.

18. Gillen F. J., Spencer B. Northern Tribes of Central Australia. London, 1904.

19. Мы пишем арунта, анула, тжингилли и т. д., не добавляя окончаний множественного числа. Кажется не слишком логично добавлять к этим неевропейским словам грамматический признак, который имеет значение только в наших языках. Исключение из этого правила будет делаться только в тех случаях, когда название племени подверглось очевидной европеизации (например, гуроны).

20. Штрелов находился в Австралии с 1892 г.: сначала он жил среди диери, затем отправился к арунта.

21. Strehlow C. Die Aranda- und Loritja-Stämme in Zentral Australien. Frankfurt am Main, 1907-. К настоящему времени опубликовано четыре выпуска. Последний появился в тот момент, когда настоящая книга уже была закончена, а потому не мог быть использован. Первые два посвящены

тором разговаривают эти народы<sup>22</sup>, Штрелов смог донести до нас большое количество тотемических мифов и религиозных песнопений, которые благодаря ему мы получили преимущественно в подлиннике. Несмотря на некоторые различия в деталях, которые легко объясняются и значимость которых сильно преувеличена<sup>23</sup>, мы увидим, что наблюдения Штрелова, пусть даже они и дополняют, уточняют, а иногда и корректируют наблюдения Спенсера и Гиллена, подтверждают их во всех существенных моментах.

Эти открытия породили обширную литературу, к которой мы еще вернемся. Наиболее влиятельными были работы Спенсера и Гиллена не только потому, что они появились раньше других, но и потому, что в них факты были представлены в систематической форме, которая одновременно побуждала к размышлению и давала направление последующим наблюдениям<sup>24</sup>. Их выводы комментировали,

мифам и легендам, а третий — культу. К имени Штрелова надо добавить имя фон Леонгарди, который сыграл важную роль в подготовке этой публикации. Он не только взял на себя редактирование рукописи, его продуманные вопросы побудили Штрелова уточнить свои наблюдения. Небесполезно также обратиться к статье фон Леонгарди в «Глобусе», где можно найти многочисленные выдержки из его переписки со Штреловым (*Leonhardi M. von. Über einige religiöse und totemistische Vorstellungen der Aranda und Loritja in Zentralaustralien // Globus. Bd. 91, 1907. S. 285–290*). См. также статью Н. Томаса на эту тему (*Thomas N. W. The Religious Ideas of the Arunta // Folklore. Vol. XVI, 1905. P. 428–433*).

22. Спенсер и Гиллен немного владели этим языком, но не столь совершенно, как Штрелов.
23. В особенности у Клаача (*Klaatsch H. Schlussbericht über meine Reise nach Australien // Zeitschrift für Ethnologie. Vol. XXXIX, 1907. S. 634–690*).
24. Влияние Спенсера и Гиллена обнаруживается в книгах К. Лангло-Паркер «Племя юалай», Э. Эйльманна «Аборигены южноавстралийской колонии» и Дж. Мэтьюса «Два типичных племени Квинсленда», а также в недавних статьях последнего.

обсуждали и истолковывали всеми возможными способами. В это же самое время Ховитт, чьи фрагментарные исследования были разбросаны по множеству различных публикаций<sup>25</sup>, предпринял попытку сделать по отношению к южным племенам то же, что Спенсер и Гиллен сделали по отношению к центральным. В своей работе «Туземные племена Юго-Восточной Австралии»<sup>26</sup> он дает обзор общественной организации народов, которые населяют Южную Австралию, Новый Южный Уэльс и значительную часть Квинсленда. Достигнутый таким образом прогресс подсказал Фрэзеру идею дополнить «Тотемизм» своего рода компендием<sup>27</sup>, где были бы собраны все важные документы, относящиеся либо к тотемической религии, либо к семейным и брачным институтам, которые (правильно или ошибочно) считались связанными с данной религией. Цель этой книги заключается не столько в том, чтобы дать нам общий и систематический взгляд на тотемизм, сколько предоставить в распоряжение ученых материалы, необходимые для предприятия подобного рода<sup>28</sup>. Факты в данной работе расположены в строгом этнографическом и географическом порядке: отдельно исследуется каждый континент, а в пределах континента — каждое племя

---

25. Перечень этих публикаций можно найти в предисловии к его «Туземным племенам» (Р. 8–9).

26. *Howitt A. W. Native Tribes of South-East Australia.* London, 1904.

27. *Frazer J. G. Totemism and exogamy: a treatise on certain early forms of superstition and society.* 4 vols. London, 1910. Работа начинается с переиздания «Тотемизма», воспроизведенного без каких-либо существенных изменений.

28. Надо признать, что в конце и в начале работы излагаются некоторые общие теории тотемизма, которые будут описаны и рассмотрены далее. Но эти теории относительно независимы от того массива фактов, который их сопровождает, поскольку они уже были опубликованы в различных журнальных статьях задолго до появления этой работы. Эти статьи воспроизводятся в первом томе (op. cit. Р. 89–172).

или этническая группа. Несмотря на то что такое обширное исследование, в котором последовательно обзревается большое число народов, едва ли может быть одинаково качественным во всех своих частях, оно тем не менее является полезным справочником, который может значительно упростить проведение исследований.

## 2

Из этого исторического обзора ясно, что Австралия является наиболее подходящим полем для изучения тотемизма, а поэтому мы сделаем ее главной областью наших наблюдений.

В своем «Тотемизме» Фрэзер стремился прежде всего собрать все следы тотемизма, которые только можно найти в истории этнографии. По этой причине он включил в свое исследование общества, природа и уровень культур которых очень сильно различались: здесь можно наряду с племенами Австралии и Америки найти народы Древнего Египта<sup>29</sup>, Аравии и Греции<sup>30</sup> и южных славян<sup>31</sup>. Такой подход вовсе не удивителен в случае последователя антропологической школы. Эта школа отнюдь не стремится к тому, чтобы поместить религии в ту социальную среду, элементами которой они являются<sup>32</sup>, а затем дифференцировать их в соответ-

---

29. *Frazer J. G. Totemism. Edinburgh, 1887. P. 12.*

30. *Ibid. P. 15.*

31. *Ibid. P. 32.*

32. В связи с этим следует заметить, что более поздняя работа Фрэзера «Тотемизм и экзогамия» демонстрирует значительный прогресс как в его мысли, так и в его методе. Всякий раз, когда он описывает религиозные или семейные институты племени, он старается выявить географические и социальные условия, в которых пребывает это племя. Сколь бы краткими ни были эти попытки анализа, они тем не менее свидетельствуют о разрыве с методами антропологической школы.

ствии с различными условиями, с которыми они таким образом связаны. Скорее, как указывает само название, которое получила эта школа, ее задача заключается в том, чтобы выйти за пределы национальных и исторических различий к универсальной и подлинно человеческой основе религиозной жизни. Это подразумевает, что человек религиозен по своей природе, в силу присущей ему конституции и независимо от любых общественных состояний, эту природу и предлагают определить представители антропологической школы<sup>33</sup>. Для подобных исследований можно с одинаковым успехом привлекать любой народ. Верно, что антропологи предпочитают более примитивные народы, поскольку в их случае больше шансов обнаружить эту изначальную природу в чистом виде, но так как она обнаруживается и у более цивилизованных народов, то, естественно, их тоже надо призывать в качестве свидетелей. Тем более антропологи ставят на одну доску и безразлично рассматривают всех тех, кто, по их мнению, не слишком далеко ушел от истоков (именно тех, кто без разбору помещается в весьма расплывчатую категорию дикарей). Вместе с тем, поскольку с этой точки зрения факты интересны лишь сообразно уровню их общности, антропологи считают своей обязанностью собрать их как можно больше; предполагается, что область сравнения не может быть чересчур обширной.

Наш метод не будет таким по нескольким причинам.

В первую очередь для социолога, как и для историка, социальные факты меняются вместе с об-

---

33. Несомненно, мы также считаем, что основной задачей науки о религиях является определение того, в чем именно заключается религиозная природа человека. Однако коль скоро мы рассматриваем ее не как факт его конституции, но как продукт общественных причин, мы считаем, что ее невозможно обнаружить, если не принимать во внимание общественную среду.

щественной системой, элементами которой они являются — их нельзя понять в отрыве от нее. Вот почему сравнение двух фактов, относящихся к двум различным обществам, не может быть плодотворным просто потому, что они кажутся похожими друг на друга. Необходимо, чтобы были похожими сами общества, чтобы они, так сказать, были двумя вариациями одного и того же вида. Сравнительный метод был бы невозможен, если бы не существовали общественные типы, и он может успешно применяться лишь в границах одного типа. Какие только ошибки не были допущены из-за пренебрежения этим правилом! Именно из-за этого необоснованно связывались друг с другом факты, которые, несмотря на внешнее сходство, в действительности обладают разными смыслами и разной значимостью: примитивная демократия и демократия современная, коллективизм неразвитых обществ и современные социалистические тенденции, моногамия, распространенная в австралийских племенах, и та, которая санкционирована нашими законами и т. д. Подобная путаница встречается даже в работе Фрэзера. Нередко бывает так, что он сравнивает простые обряды поклонения диким животным с действительно тотемическими практиками, хотя дистанция (иногда очень большая), которая разделяет соответствующие общественные условия, исключает всякую идею об их сравнении. Итак, если мы не желаем впасть в те же самые заблуждения, мы должны вместо того, чтобы распылять наши исследования на все возможные общества, сфокусироваться на четко определенном типе.

Необходимо даже, чтобы этот фокус был узким, насколько это возможно. Мы не можем успешно сопоставлять факты, если не очень хорошо их знаем. Но когда мы пытаемся охватить все типы обществ и цивилизаций, мы не можем знать их все настолько полно, насколько это необходимо. Когда мы берем для сравнения факты из каждой страны, мы вы-

нуждены отбирать их поспешно, не обладая ни средствами, ни временем, чтобы подвергнуть их критике. В итоге получаются беспорядочные и поспешные обобщения, которые дискредитируют сравнительный метод в глазах многих интеллектуалов. Этот метод может дать надежный результат только тогда, когда применяется к настолько ограниченному числу обществ, что каждое из них можно изучить достаточно подробно. Важнейший момент здесь — выбрать те из них, исследование которых может оказаться наиболее плодотворным.

Кроме того, ценность фактов гораздо важнее, чем их количество. На наш взгляд, вопрос, насколько широко был распространен тотемизм, является совершенно вторичным<sup>34</sup>. Тотемизм интересует нас главным образом потому, что, изучая его, мы надеемся открыть природные соотношения, которые позволят нам лучше понять, что такое религия. Итак, для установления этих соотношений не нужно нагромождать друг на друга множество опытов, более того, это не всегда полезно. Гораздо важнее обладать несколькими опытами, правильно полученными и действительно важными. Единственный факт может выявить закон, тогда как множество неточных и неясных наблюдений будет производить только путаницу. Ученый, работающий в любой отрасли науки, просто утонул бы в море открывающихся ему фактов, если бы не выбирал между ними. Нужно, чтобы он распознал те, которые обещают быть наиболее информативными, обратил на них внимание и на время оставил в стороне все прочие.

По этой причине мы намерены — за единственным исключением, которое мы укажем далее, — ограничить наше исследование австралийскими об-

---

34. Мы не устанем повторять, что то значение, которое мы придаем тотемизму, совершенно не зависит от того, был он некогда универсальным феноменом или нет.

ществами. Они удовлетворяют всем только что перечисленным условиям. Эти общества являются совершенно однородными, поскольку — хотя среди них можно обнаружить вариации — все принадлежат к одному общему типу. Эта однородность настолько сильна, что формы общественной организации не просто одинаковы, но даже обозначаются одними и теми же или эквивалентными именами во многих племенах, порой обитающих довольно далеко друг от друга<sup>35</sup>. Кроме того, австралийский тотемизм — это то, о чем мы обладаем наиболее полными сведениями. И наконец, в этой работе мы намереваемся исследовать самую примитивную и простую религию, которую только можно найти. Поэтому вполне естественно, что для ее обнаружения мы обращаемся к обществам, развитым настолько слабо, насколько это вообще возможно, ибо очевидно, что именно здесь у нас имеются наилучшие шансы найти и должным образом изучить такую религию. Итак, не существует обществ, более полно удовлетворяющих этим условиям, чем австралийские. Предельно рудиментарна не только их техника (дома и даже хижины здесь до сих пор неизвестны), но и их организация, которая также является наиболее примитивной и простой из всех известных на сегодняшний день. Именно ее в другой нашей работе мы назвали *организацией на основе кланов*<sup>36</sup>. В следующей главе у нас будет возможность напомнить о ее основных чертах.

Однако, несмотря на то что мы избрали Австралию основной территорией нашего исследования, мы считаем, что будет лучше не оставлять совер-

---

35. Это случай фратрий и брачных классов. По этому поводу см.: *Gillen F. J., Spencer B.* Northern Tribes of Central Australia. Ch. III; *Howitt A. W.* Op. cit. P. 109, 137–142; *Thomas N. W.* Kinship organisations and group marriage in Australia. Cambridge, 1906. Ch. VI-VII.

36. *Durkheim E.* Division du Travail social. 3rd ed. Paris, 1902. P. 150.



шенно без внимания общества, где тотемизм был впервые обнаружен, то есть индейские племена Северной Америки.

Такое расширение области сравнения вполне допустимо. Несомненно, эти народы более развиты, чем австралийцы. Их техника гораздо более продвинута: люди живут в домах или в палатках, есть даже укрепленные деревни. Размеры сообществ гораздо больше, и уже появляется централизация, которая полностью отсутствует в Австралии — мы находим здесь внушительные конфедерации под единым управлением, такие как у ирокезов. Иногда мы обнаруживаем сложную систему классов, дифференцированных и иерархически выстроенных. Однако сущностные контуры общественной структуры остаются теми же, что и в Австралии: это всегда организация на основе кланов. Таким образом, мы имеем не два различных типа, а две разновидности одного типа, которые весьма близки друг к другу. Они представляют собой два последовательных этапа одной и той же эволюции, поэтому их однородность все еще достаточно велика, чтобы сравнение было возможным.

Вместе с тем такие сравнения могут принести свою пользу. Именно потому, что в техническом отношении индейцы более развиты, чем австралийцы, отдельные стороны общественной организации, которая присуща и тем и другим, легче изучать у первых, чем у вторых. Пока люди делают свои самые первые шаги в искусстве выражения мысли, наблюдателю нелегко понять, что движет ими, поскольку невозможно выяснить, что происходит в этих темных умах, самоосознание которых носит путаный и мимолетный характер. Например, их религиозные символы состоят исключительно из бесформенных сочетаний линий и цветов, чей смысл, как мы увидим, сложно разгадать. У них есть много жестов и движений, посредством которых выражаются внутренние состояния, но,

будучи мимолетными по сути, они легко ускользают от наблюдения. Вот почему тотемизм был раньше обнаружен в Америке, а не в Австралии, он был там гораздо заметнее, хотя и занимал сравнительно меньше места в совокупной религиозной жизни. Кроме того, везде, где верования и институты не зафиксированы хотя бы отчасти в определенной материальной форме, они более склонны к изменению под воздействием даже самых незначительных обстоятельств или к полному исчезновению из памяти. Поэтому в австралийских кланах есть нечто изменчивое, подобное Протею, тогда как соответствующая организация в Америке обладает большей стабильностью и имеет более четкие контуры. Следовательно, хотя американский тотемизм находится дальше от своих истоков, чем австралийский, все же есть некие важные черты, воспоминация о которых он лучше сохранил для нас.

Кроме того, чтобы лучше понять институт, нередко имеет смысл проследить последовательные стадии его эволюции<sup>37</sup>, ибо в некоторых случаях его значение становится более очевидным только тогда, когда он полностью развился. Таким образом, американский тотемизм благодаря своей долгой истории может быть полезен для прояснения некоторых аспектов австралийского тотемизма<sup>38</sup>. В то же время он позволяет нам лучше понять, как тотемизм переплетается с последующими религиозными формами, и зафиксировать его место в общем историческом развитии.

---

37. Следует понимать, что это не всегда так. Как мы уже говорили, часто более простые формы помогают лучше понять более сложные. В этом отношении не существует методологического правила, автоматически применимого во всех возможных случаях.

38. Так, например, американский индивидуальный тотемизм поможет нам понять роль и значение австралийского. Поскольку последний находится в зачаточном состоянии, он, вероятно, мог бы остаться незамеченным.

Таким образом, в дальнейшем нашем исследовании мы не будем отказываться от использования определенных фактов, полученных из индейских обществ Северной Америки. Это не значит, что в этой работе мы собираемся изучать американский тотемизм<sup>39</sup>. Подобное исследование должно осуществляться напрямую, ради него самого и не должно смешиваться с тем, которое мы собираемся предпринять здесь: оно ставит другие проблемы и подразумевает проведение целого ряда совершенно иных изысканий. Мы будем обращаться к американским фактам лишь как к вспомогательному материалу и только в том случае, если они будут полезны для правильного понимания австралийских фактов. Именно эти последние составляют действительный и непосредственный объект нашего исследования<sup>40</sup>.

---

39. Ко всему прочему, в американском тотемизме существует не единственный тип, но несколько отдельных разновидностей, которые следует различать.

40. Мы будем выходить за пределы круга этих фактов только в исключительных случаях, когда, на наш взгляд, будет напрашиваться чрезвычайно поучительное сравнение.

Книга II  
Элементарные  
верования



# ГЛАВА I

## Специфические тотемические верования

### ТОТЕМ КАК ИМЯ И СИМВОЛ

**Н**АШЕ исследование естественным образом разделяется на две части. Поскольку любая религия состоит из представлений и ритуальных практик, мы должны последовательно рассмотреть верования и обряды, которые образуют тотемическую религию. Несомненно, эти два элемента религиозной жизни слишком тесно связаны друг с другом, чтобы допустить какое-либо радикальное разделение. Хотя в принципе культ происходит из верований, он тем не менее воздействует на них; миф нередко создается по образу ритуала, чтобы объяснить его (особенно тогда, когда смысл ритуала не ясен или утрачен). Вместе с тем существуют и такие верования, которые четко проявляются только через ритуалы, их выражающие. Итак, две части нашего исследования не могут не пересекаться. Однако эти два порядка фактов настолько различны, что их необходимо изучать по отдельности. И поскольку невозможно разобраться в религии, не зная идей, на которых она основывается, мы в первую очередь должны ознакомиться с ними.

Однако мы не намерены описывать здесь все те спекуляции, в которые пускалась религиозная мысль, даже в случае австралийцев. То, чего мы хотим достичь, — это элементарные понятия, лежащие в основе религии, тем не менее нет необходимости

отслеживать всю — иногда довольно запутанную — эволюцию понятий, которой их одарило мифологическое воображение этих обществ. Мы будем использовать мифы, если они окажутся полезными для лучшего понимания фундаментальных идей, но мифология как таковая не станет объектом нашего исследования. Впрочем, мифология, будучи произведением искусства, находится в ведении не только науки о религиях. Кроме того, ментальные процессы, результатом которой она является, слишком сложны, чтобы изучаться вскользь и косвенным образом. Мифология — это сложная проблема, которая должна исследоваться сама по себе и для себя посредством соответствующего метода.

Но среди верований, на которых основан тотемизм, наиболее важными являются те, которые связаны с тотемом, следовательно, мы должны начать именно с них.

## 1

В основе всех австралийских племен мы находим группу, которая занимает господствующее положение в коллективной жизни, — клан. Его характеризуют следующие две важнейшие черты.

Во-первых, индивиды, которые образуют клан, считают, что их соединяют родственные узы, имеющие, однако, весьма специфическую природу. Данное родство основано не на том, что индивиды обладают определенной кровной связью друг с другом, но лишь на том, что они обладают одним именем. Они — не отцы и матери, сыновья и дочери, дяди и племянники друг по отношению к другу в том смысле, который мы теперь придаем этим словам. Они считают, что составляют единую семью, размеры которой соответствуют размеру клана, просто потому, что сообща называются одним словом. И когда мы говорим, что они относят себя

к одной семье, то подразумеваем, что они осознают свои обязанности друг по отношению к другу, тождественные тем, которые во все времена возлагались на кровных родственников, такие как взаимопомощь, месть, траур, обязательство не вступать в брак друг с другом и т. д.

По этому признаку клан не отличается от римского *gens* или греческого γένος [рода], ибо родство между *gentiles* [родичами] также возникает исключительно на том основании, что все члены *gens* имеют одно имя<sup>1</sup>, *nomen gentilicium* [родовое имя]. Несомненно, в некотором смысле *gens* — это клан, но это такая его разновидность, которую не следует смешивать с австралийским кланом<sup>2</sup>. Последний отличается тем, что его имя является также именем определенных видов материальных вещей, с которыми, как предполагается, он имеет весьма специфические отношения. Об их природе мы скажем позже, это, в частности, отношения родства. Вид вещей, который служит для обозначения клана в его совокупности, называется его *тотемом*. Тотем клана является также тотемом для всех его членов.

Каждый клан имеет тотем, который принадлежит только ему, два различных клана одного племени не могут обладать одним тотемом. Фактически человек является частью клана только потому, что имеет определенное имя. Следовательно, все те, кто носит это имя, входят в клан по одной и той же причине. Как бы ни были они рассеяны по территории обитания племени, они обладают одинаковыми родственными отношениями друг

---

1. Вот определение родственных отношений, данное Цицероном: «Gentiles sunt qui inter se eodem nomine sunt» (*Cicero*. *Тор. сар.* 6) [«Родичи суть те, кто объединен между собой общим именем»].

2. Можно сказать, что клан в общем — это семейная группа, где родство основывается исключительно на общем имени, в этом смысле *gens* является кланом. Но тотемический клан — это особый вид так понимаемого рода.



с другом<sup>3</sup>. Соответственно, две группы, обладающие одним тотемом, могут быть только двумя секциями одного клана. Конечно, часто бывает так, что клан не целиком обитает в одном районе и его представители живут в разных местах. Однако такое отсутствие географического базиса не является причиной того, что единство клана ощущается менее остро.

Что касается слова «тотем», то его используют племена оджибве и алгонкин, чтобы обозначить тот вид вещей, чье имя носит клан<sup>4</sup>. Хотя это не австралийское выражение<sup>5</sup> и оно обнаруживается только в одном сообществе в Америке, этнографы в конце концов приспособили его для обозначения в некоем общем смысле того института, который мы описываем. Скулкрафт первым употребил это слово в таком расширенном значении и заговорил о «тотемической системе»<sup>6</sup>. Подобное расширение, примеров которого достаточно в этно-

3. До определенной степени эти обязательства солидарности распространяются и за пределы племени. Если индивиды из различных племен имеют общий тотем, у них есть личные обязанности по отношению друг к другу. Этот факт совершенно точно установлен в случае некоторых племен Северной Америки (*Frazer J. G. Totemism and Exogamy. Vol. III. P. 57, 81, 299, 356–357*). Документы, относящиеся к Австралии, не столь категоричны. При этом, вероятно, запрет браков между членами одной тотемной группы имеет трансконтинентальный характер.

4. См. об этом: *Morgan L. H. Ancient Society. London, 1877. P. 165*.

5. Слова, используемые в Австралии, различаются в зависимости от племени. В областях, исследовавшихся Греем, говорят «кобонг», диери говорят «мурду» (*Howitt A. W. Native Tribes of South-East Australia. P. 91*), нарриньери — «мгаитье» (*Curr E. M. The Australian race: its origin, languages, customs, place of landing in Australia and the routes by which it spread itself over the continent. Vol. II. Melbourne, 1886. P. 244*), варрамунга — «мунгаи» или «мунгайи» (*Gillen F. J., Spencer B. Northern Tribes of Central Australia. P. 751*) и т. д.

6. *Schoolcraft H. R. Historical and statistical Information, respecting the History, Condition and Prospects of the Indian Tribes of the United States. Vol. IV. New York, 1856. P. 86*.

графии, не лишено недостатков. Это ненормально, что институт подобной важности называется случайным именем, взятым из сугубо местного диалекта и ни в коей мере не отражающим отличительных черт обозначаемой вещи. Но сегодня подобное словоупотребление получило столь широкое признание, что было бы чрезмерным пуризмом восставать против него<sup>7</sup>.

В подавляющем большинстве случаев объекты, которые служат тотемами, принадлежат либо к животному, либо к растительному царству, но в основном к первому. Неодушевленные вещи используются гораздо реже. Из более чем 500 имен тотемов племен Юго-Восточной Австралии, перечисляемых Ховиттом, едва ли наберется сорок, не являющихся названиями животных или растений, например облака, дождь, град, мороз, Луна, Солнце, осень, лето, зима, некоторые звезды, гром, огонь, дым, вода, красная охра или море. Примечательно, как мало места уделено небесным телам и в общем смысле великим космическим явлениям, которым в последующей эволюции религии выпала столь счастливая судьба. Среди всех кланов, о которых говорит Ховитт, было только два, имеющие своим тотемом Луну<sup>8</sup>, два — Солнце<sup>9</sup>, три — звезду<sup>10</sup>, три — гром<sup>11</sup>,

---

7. Судьба этого слова тем более несчастна, что мы даже не знаем, как именно оно произносится. Некоторые пишут *totam*, другие — *toodaim*, или *dodaim*, или *ododam* (*Frazer J. G. Totemism*. P. 1). Согласно отчету первого наблюдателя оджибве Дж. Лонга слово «тотем» означает гения-хранителя, индивидуальный тотем, о котором мы скажем далее (кн. II, гл. IV) и который не является тотемом клана. Однако сообщения других исследователей утверждают прямо противоположное (по этому вопросу см.: *Frazer J. G. Totemism and Exogamy*. Vol. III. P. 49–52).

8. Вотжобалук (*Howitt A. W. Op. cit.* P. 121) и буандик (*ibid.* P. 123).

9. *Ibid.*

10. Волгал (*ibid.* P. 102), вотжобалук и буандик.

11. Мурубурра (*ibid.* P. 117), вотжобалук и буандик.

два — молнию<sup>12</sup>. Дождь — единственное исключение, он, напротив, встречается очень часто<sup>13</sup>.

Это те тотемы, о которых можно говорить как о норме. Но тотемизм имеет и свои аномалии. Иногда бывает так, что тотем является не целым объектом, но частью объекта. В Австралии такое наблюдается довольно редко<sup>14</sup>, — Ховитт приводит только один пример<sup>15</sup>. Однако вполне может быть, что этот факт более или менее часто обнаруживается в тех племенах, где тотемные группы сильно раздроблены, можно сказать, что тогда сами тотемы дробятся, чтобы снабдить именами эти многочисленные подразделения. Это, как представляется, имеет место у арунта и лоритжа. Штрелов собрал в этих двух обществах названия 442 тотемов, некоторые из них являются названиями не видов животных, но отдельных частей этих видов (например, хвост или желудок опоссума или жир кенгуру и т. д.<sup>16</sup>).

Как мы видели, обычно тотем является не индивидом, но видом или типом: это не конкретный

12. Буандик и кайабара (*ibid.* P. 116). Примечательно, что все эти примеры были взяты всего из пяти племен.

13. Равным образом из 204 видов тотемов, собранных Спенсером и Гилленом в большом количестве племен, 188 являются животными или растениями. Неодушевленные объекты — бумеранг, холодная вода, темнота, огонь, молния, Луна, красная охра, смола, соленая вода, вечер, звезда, камень, Солнце, вода, вихрь, ветер и градина (*Gillen F. J., Spencer B. Northern Tribes of Central Australia. P. 773; Frazer J. G. Totemism and Exogamy. Vol. I. P. 253-254.*)

14. Фрэзер (*Frazer J. G. Totemism. P. 10, 13*) приводит довольно много таких случаев и определяет их в особую группу, которую называет разделенными тотемами, но они взяты из племен, где тотемизм претерпел коренные изменения (например, на Самоа или у племен Бенгалии).

15. *Howitt A. W. Op. cit. P. 107.*

16. См. таблицы, составленные Штреловым (*Strehlow C. Op. cit. T. II. S. 61-72; ср. T. III. S. xiii-xvii*). Примечательно, что эти фрагментарные тотемы являются исключительно животными тотемами.

кенгуру или конкретный ворон, но кенгуру или ворон вообще. Иногда, однако, он является частным объектом. Это неизбежно, когда предмет, служащий тотемом, уникален в своем роде, как, например, Солнце, Луна, определенное созвездие и т. д. Бывает также, что кланы получают свои названия от неких географически определенных возвышенностей или углублений в земле, муравейников и т. д. Верно, что в Австралии мы не найдем много подобных примеров, но Штрелов приводит несколько<sup>17</sup>. Сами причины, которые обуславливают наличие этих аномальных тотемов, показывают, что они имеют относительно современное происхождение. Фактически некоторые места становятся тотемами благодаря мифическому предку, который там останавливался или совершал какое-либо действие из своей легендарной жизни<sup>18</sup>. Но в то же время эти предки сами изображаются в мифах как члены кланов, которые некогда имели обычные тотемы, то есть тотемы, взятые от видов животного или растительного царства. Следовательно, тотемные имена, которые таким образом отражают деяния и свершения этих героев, не могут быть примитивными: они связаны с измененной и производной формой тотемизма. Можно даже задаться вопросом, не обладают ли метеорологические тотемы единым происхождением, ибо Солнце, Луна и звезды часто отождествляются с предками из мифологической эпохи<sup>19</sup>.

---

17. Ibid. Т. II. S. 52; 72.

18. Например, одним из этих тотемов является ложбина, в которой отдыхал предок тотема Дикой кошки, другим тотемом является подземный коридор, который выкопал предок клана Мыши и т. д. (ibid. S. 72).

19. *Gillen F. J., Spencer B. Native Tribes of Central Australia.* P. 561 и далее; *Strehlow C.* Op. cit. S. 71, n. 2; *Howitt A. W.* Op. cit. P. 426 и далее; *Further Notes on the Australian Classes.* P. 63 и далее; *On Australian Medicine Men // The Journal of the Anthropological Institute.* Vol. XVI, 1887. P. 31–67).

Иногда, хотя и очень редко, тотемом является сам предок или группа предков. В этом случае клан получает свое имя не от реальной вещи или вида реальных вещей, но от совершенно мифического существа. Спенсер и Гиллен уже сообщали о двух или трех тотемах подобного рода. Среди варрамунга и тжингилли есть кланы, которые носят имя предка по имени Тхабалла, который, как представляется, воплощает веселье<sup>20</sup>. Еще один клан варрамунга носит имя огромного легендарного змея Воллункуа, от которого, как считают, происходит клан<sup>21</sup>. Другими подобными фактами мы обязаны Штрелову<sup>22</sup>. Во всех этих случаях легко увидеть, что должно было произойти. Под влиянием различных причин и благодаря развитию той же самой мифологической мысли коллективный и безличный тотем уступил свое место неким мифическим персонажам, которые выдвинулись на передний план и сами стали тотемами.

Следовательно, сколь бы ни были интересны эти разнообразные отклонения, они не содержат ничего такого, что заставило бы нас изменить наше определение тотема. Они не конституируют, как полагают некоторые<sup>23</sup>, соответствующее число

---

20. «Тхабалла» в переводе Спенсера и Гиллена означает «смеющийся мальчик». Члены клана, который носит это имя, верят, что слышат его смех в скалах, где он обитает (*Gillen F. J., Spencer B. Northern Tribes of Central Australia.* P. 207, 215, 226 n.). Согласно мифу (*ibid.* P. 422) существовала первичная группа мифического Тхабалла (ср. *ibid.* P. 208). Клан Кати, то есть «полностью развитых людей» (*full-grown men* у Спенсера и Гиллена), как представляется, относится к тому же типу (*ibid.* P. 207).

21. *Gillen F. J., Spencer B. Native Tribes of Central Australia.* P. 226 и далее.

22. *Strehlow C.* Op. cit. S. 71 и далее. Он упоминает о существовании у лоритжа и арунта тотема мифической водяной змеи, который очень схож со змеем Воллункуа.

23. Как, например, Клаач, в своей уже упомянутой статье (*Klaatsch H.* Op. cit. P. 89).

видов тотемов, более или менее несводимых друг к другу или к обычным тотемам, как мы определили их. Они суть лишь вторичные, а иногда и аномальные формы одного и того же понятия, которое является куда более общим, и имеются все основания для того, чтобы считать это понятие наиболее первичным.

Вопрос о том, откуда берется тотемное имя, относится скорее к теме формирования и организации клана, чем к религии, и он в большей степени принадлежит к социологии семьи, чем к социологии религии<sup>24</sup>. Поэтому мы ограничимся кратким обзором важнейших принципов, регулирующих данный предмет.

В зависимости от племени применяются три различных принципа.

В большинстве (можно даже сказать — в подавляющем большинстве) обществ дети перенимают тотем своей матери по праву рождения. Это происходит у диери и урабунна в центральных районах Южной Австралии, у вотжобалук и гурндичмара Виктории, у камиларой, вираджури, вонгибон и юалайя Нового Южного Уэльса, у вакелбура, питта-питта и курнандабури Квинсленда, если привести только наиболее важные имена. С одной стороны, в соответствии с принципом экзогамии мать необходимо должна обладать тотемом, отличным от тотема своего мужа; с другой стороны, она живет

---

24. Как мы уже указывали в предыдущей главе, тотемизм представляет интерес как для вопроса о религии, так и для вопроса о семье, поскольку клан есть семья. В неразвитых обществах эти два вопроса тесно связаны, но оба настолько сложны, что к ним нужно подходить порознь. Кроме того, примитивную семейную организацию нельзя понять до того, как познаны примитивные религиозные верования, ибо вторые служат основой для первой. Именно по этой причине необходимо изучить тотемизм как религию, перед тем как приступить к изучению тотемического клана как семейной группы.

в его сообществе, а потому члены одного тотема необходимо оказываются рассеянными по различным областям согласно случайным обстоятельствам заключаемых браков. В результате тотемная группа не имеет территориальной базы.

В других областях тотем передается по отцовской линии. Если в этом случае ребенок остается с отцом, то местная группа состоит в основном из людей, принадлежащих к одному тотему, чужой тотем здесь представляют только замужние женщины. Другими словами, каждая область имеет свой отдельный тотем. До недавнего времени такой тип организации обнаруживался в Австралии только у тех племен, у которых тотемизм пребывал в упадке и тотем больше не имел никакого религиозного значения (например, у племени нарриньери)<sup>25</sup>. Таким образом, весьма вероятно, что существует тесная связь между тотемической системой и родством по материнской линии. Однако Спенсер и Гиллен наблюдали в северной части Центральной Австралии целую группу племен, где до сих пор практикуется тотемическая религия, но тотем передается по отцовской линии: это варрамунга, гнанджи, умбайя, бинбинга, мара и анула<sup>26</sup>.

Наконец, третья комбинация — та, которая наблюдается у арунта и лоритжа. Здесь тотем ребенка не обязательно должен быть тотемом матери или отца, это тотем мифического предка, который неким таинственным образом (о котором разные наблюдатели сообщают по-разному<sup>27</sup>) оплодотворяет

25. *Curr E. M.* The Op. cit. P. 244 и далее; *Howitt A. W.* Native Tribes of South-East Australia. P. 131.

26. *Gillen F. J., Spencer B.* Northern Tribes of Central Australia. P. 163, 169, 170, 172. Следует отметить, впрочем, что во всех этих племенах, кроме мара и анула, передача тотема по отцовской линии является общим правилом, у которого, однако, бывают исключения.

27. Согласно Спенсеру и Гиллену (*Gillen F. J., Spencer B.* Native Tribes of Central Australia. P. 123 и далее), душа пред-

мать в момент зачатия. Особая процедура позволяет установить, что это был за предок, и к какой тотемной группе он принадлежит<sup>28</sup>. Но поскольку только случай определяет, какой предок окажется около матери раньше других, тотем ребенка в конечном счете зависит от случайных обстоятельств<sup>29</sup>.

Помимо и сверх тотемов кланов существуют тотемы фратрий. Хотя последние не отличаются от первых по своей природе, их все же необходимо разделять.

Фратрия — это группа кланов, объединенных друг с другом особыми отношениями братства. Как правило, австралийские племена подразделяются на две фратрии, между которыми распределяются разные кланы. Хотя существуют и такие племена, где эта организация исчезла, есть все основания полагать, что некогда она была всеобщей. В любом случае в Австралии нет племен, в которых имеется более двух фратрий.

Почти во всех случаях, когда фратрия имеет имя, чье значение можно определить, и это — имя животного, мы имеем дело с тотемом. Это нагляд-

ка воплощается в теле матери и затем становится душой ребенка; согласно Штрелову (*Strehlow C. Op. cit. S. 51* и далее), хотя зачатие и является действием предка, оно не подразумевает его воплощения. Но в обоих случаях тотем ребенка не обязательно зависит от тотемов родителей.

28. *Gillen F. J., Spencer B. Op. cit. P. 133; Strehlow C. Op. cit. S. 53.*

29. Как правило, тотем ребенка определяется той областью, где, по мнению матери, она его зачала. Как мы увидим, каждый тотем имеет свой центр и предки часто посещают места, которые служат центрами их тотемов. Таким образом, тотем ребенка — тотем той местности, где, как предполагается, он был зачат. Поскольку же мать проводит большую часть своего времени в окрестностях того места, которое служит тотемическим центром ее мужа, ребенок чаще всего получает тотем отца. Это, несомненно, объясняет, почему большая часть обитателей данной местности принадлежит одному тотему (*Gillen F. J., Spencer B. Op. cit. P. 9*).



но показал в своей недавней работе Э.Лэнг<sup>30</sup>. Так, в племени гурндич (Виктория) фратрии называются крокич и капуч: первое слово означает белого какаду, второе — черного какаду<sup>31</sup>. Те же выражения (целиком или частично) обнаруживаются у племен буандик и вотжобалук<sup>32</sup>. В племени варрамунга используются имена «бунжил» и «ванг», означающие орла и ворона<sup>33</sup>. Слова «муквара» и «килпара» используются в одном и том же смысле у многих племен Нового Южного Уэльса<sup>34</sup>, и они означают тех же птиц<sup>35</sup>. Орел и ворон дали свои имена также двум фратриям племен нгариго и волгал<sup>36</sup>. В племени куинмурбура это белый какаду и ворон<sup>37</sup>. Можно привести и другие примеры. Таким образом, мы приходим к тому, чтобы рассматривать фратрию как древний клан, который распался, нынешние кланы — как продукты этого распада, а ту общность, которая их связывает, — как реликт их изначального единства<sup>38</sup>. Это

30. Lang A. *The Secret of the Totem*. London, 1905. P. 159 и далее. Ср. Fison L., Howitt A. W. *Kamilaroi and Kurnai: group-marriage and relationship, and marriage by elopement*. Melbourne, 1880. P. 40 и далее; Mathews J. *Eaglehawk and Crow: A Study of the Australian Aborigines*. London, 1899; Thomas N. W. *Kinship organisations and group marriage in Australia*. P. 52 и далее.

31. Howitt A. W. *Native Tribes of South-East Australia*. P. 124.

32. Ibid. P. 121, 123, 124; Curr E. M. *Op. cit.* P. Vol. III. P. 461.

33. Howitt A. W. *Op. cit.* P. 126.

34. Ibid. P. 98 и далее.

35. Curr E. M. *Op. cit.* Vol. II. P. 165; Brough Smyth R. *The Aborigines of Victoria*. Vol. I. Melbourne, 1878. P. 423; Howitt A. W. *Op. cit.* P. 429.

36. Howitt A. W. *Op. cit.* P. 101, 102.

37. Mathews J. *Two Representative Tribes of Queensland*. London, 1910. P. 139.

38. Можно было бы привести и другие аргументы в поддержку этой гипотезы, но это потребовало бы рассмотрения проблем, связанных с организацией семьи, а нам не хотелось бы объединять эти исследования. Кроме того, этот вопрос имеет лишь второстепенное значение для нашего предмета.

верно, что в некоторых племенах фратрии, судя по всему, больше не обладают особыми именами, в некоторых других случаях имена существуют, но их смысл непонятен теперь даже самим аборигенам. В этом нет ничего удивительного. Фратрии определенно являются примитивным институтом, поскольку они везде пребывают в состоянии деградации; именно кланы, происходящие от них, вышли на первый план. Таким образом, вполне естественно, что имена фратрий мало-помалу стерлись из памяти или перестали быть понятными, ибо они необходимо принадлежали к очень архаичному, более не используемому языку. Это доказывает тот факт, что во многих случаях, когда нам известно, имя какого животного носит фратрия, это имя и название того же животного в современном языке очень сильно различаются<sup>39</sup>.

Между тотемом фратрии и тотемами кланов существует нечто вроде субординации. В принципе каждый клан принадлежит только одной фратрии, и крайне редко бывает так, чтобы его члены входили в другую фратрию. Подобное встречается только у центральных племен, прежде всего у арунта<sup>40</sup>. Кроме того, даже там, где деструктивные процессы при-

---

39. Например, муквара — имя фратрии у баркинжи, паруинжи и милпулько означает, по мнению Броу-Смита, орла. При этом тотемом одного из кланов этой фратрии является орел, но сейчас эта птица обозначается словом «бильяра». Сообщения о нескольких подобных случаях можно найти у Лэнга (*Lang A.* Op. cit. P. 162).

40. *Gillen F. J., Spencer B.* Native Tribes of Central Australia. P. 115. Согласно Ховитту (*Howitt A. W.* Op. cit. P. 121, 454), у племени вотжобалук клан Пеликана представлен в обеих фратриях. Этот факт кажется нам сомнительным. Весьма вероятно, что у этих двух кланов тотемами являются разные виды пеликанов. Как представляется, на это указывают сведения об этом племени, которые сообщает Мэтьюс (*Mathews R. H.* Aboriginal Tribes of New South Wales and Victoria // *Journal and Proceedings of the Royal Society of New South Wales.* Vol. XXXVIII. Sydney, 1904. P. 277 и далее).

вели к пересечению подобного рода, большая часть клана целиком входит в одну из половин племени, в другой можно обнаружить только незначительное меньшинство<sup>41</sup>. Но обычно две фратрии не пересекаются друг с другом; соответственно, возможные тотемы, которыми может обладать индивид, предопределены фратрией, к которой он принадлежит. Другими словами, фратрия подобна роду, видом которого является клан. В скором времени мы убедимся, что это сравнение не является чистой метафорой.

Помимо фратрий и кланов, в австралийских обществах часто встречается еще одна вторичная группа, не лишенная определенной специфики, — брачные классы.

Брачными классами называются подразделения фратрии, число которых варьируется в зависимости от племени: иногда их два, а иногда четыре на фратрию<sup>42</sup>. Их состав и функции определяются двумя принципами. Во-первых, каждое поколение во фратрии принадлежит к классу, отличному от непосредственно предшествующего поколения. Таким образом, когда во фратрии имеется только два класса, они необходимо чередуются сообразно каждому поколению. Дети составляют класс, в который не входят их родители, но внуки принадлежат к тому же классу, что и деды. Так, в племени камиларой, фратрия купатин включает два класса — иппай и кумбо, фратрия дилби — два других класса, которые называются мурри и кубби. Так как родство определяется по материнской линии, ребенок принадлежит к фратрии матери; если она является ку-

41. По этому вопросу см. наше исследование: *Durkheim E. Sur le totémisme* // *Année Sociologique*. Т. V, 1902. P. 82–121.

42. По поводу австралийских классов в общем см. наше исследование: *Durkheim E. La Prohibition de l'inceste* // *Année Sociologique*. Vol. I, 1898. P. 1–70; также см. наше исследование, посвященное в основном племенам, имеющим восемь классов: *Durkheim E. L'organisation matrimoniale des sociétés australiennes* // *Année Sociologique*. Т. VIII, 1905. P. 118–147.

патин, ребенок тоже купатин. Но если она из класса иппай, он будет кумбо; если ребенок — девочка, ее дети тоже будут в классе иппай. Таким же образом дети женщины класса мурри будут входить в класс кубби, а дети женщины кубби опять будут мурри. Если во фратрии имеется четыре класса вместо двух, то система более сложная, но принцип тот же. Четыре класса образуют две пары по два класса в каждой, и эти два класса сменяют друг друга через поколение указанным выше образом. Во-вторых, в принципе<sup>43</sup> члены одного класса могут заключать браки только с одним классом другой фратрии. Иппай должен вступить в брак с кубби, мурри — с классом кумбо. Поскольку такая организация влияет на брачные отношения определяющим образом, эти группы называются брачными классами.

Итак, спрашивается, не обладают ли иногда эти классы тотемами, так же как фратрии и кланы?

Этот вопрос обусловлен тем, что в некоторых племенах Квинсленда у каждого брачного класса имеются пищевые запреты, которые характерны только для него. Индивиды, которые составляют класс, должны воздерживаться от мяса определенных животных, которое представители других классов могут свободно употреблять<sup>44</sup>. Не тотемы ли эти животные?

---

43. Этот принцип не везде соблюдается с одинаковой строгостью. В племенах Центральной Австралии, где имеется восемь классов, помимо класса, с которым брак допускается на регулярной основе, существует и другой, с представителями которого возможен некий вид вторичного *connubium* [брака] (*Gillen F. J., Spencer B. Northern Tribes of Central Australia*. P. 106). То же самое имеет место и в некоторых племенах с четырьмя классами: каждый класс имеет выбор между двумя классами другой фратрии. Так обстоит дело с племенем каби (*Curr E. M. Op. cit. Vol. III. P. 162*).

44. *Roth W. E. Ethnological Studies among the North-Central Queensland Aborigines*. Brisbane, 1897. P. 56 и далее; *Palmer E. Notes on some Australian Tribes // The Journal of the Anthropological Institute*. Vol. XIII, 1884. P. 302 и далее.

Но пищевые запреты не являются характерной чертой тотемизма. Тотем — это прежде всего имя, а потом, как мы увидим, — символ. В сообществах, о которых мы только что говорили, нет брачных классов, которые носят имя животного или растения или обладают собственным символом<sup>45</sup>. Конечно, возможно, что пищевые запреты происходят из тотемизма опосредованным образом. Можно допустить, что животные, защищаемые этими запретами, некогда были тотемами кланов, которые затем исчезли, тогда как брачные классы сохранились: несомненно, иногда они более живучи, чем кланы. В результате запреты, лишившись своей изначальной основы, могли распространиться на каждый класс за неимением иных групп, за которыми они могли бы закрепиться. Но очевидно, что даже если эта регламентация была производной от тотемизма, то она представляет собой только его ослабленную и искаженную форму<sup>46</sup>.

---

45. Тем не менее сообщают о некоторых племенах, где брачные классы носят имена животных или растений, например о племени каби (*Mathews J. Two Representative Tribes of Queensland. P. 150*), племена, которые наблюдала миссис Бэйтс (*Bates D. M. The Marriage Laws and some Customs of the West Australian Aborigines // Victorian Geographical Journal. Vol. XXIII–XXIV. Melbourne, 1905–1906. P. 47*), и, вероятно, два племени, которые наблюдал Палмер. Но эти факты очень редки и их значение плохо установлено. Впрочем, нет ничего удивительного в том, что классы, так же как половые группы, иногда принимают имена животных. Такое необычное распространение тотемических имен никоим образом не вносит изменения в нашу концепцию тотемизма.

46. Вероятно, то же самое объяснение приложимо к некоторым другим юго-восточным и западным племенам, в которых, если верить информантам Ховитта, обнаруживаются тотемы, специально закрепленные за каждым брачным классом. Это верно для вираджури, вакелбура и бунтамурра на реке Буллу (*Howitt A. W. Op. cit. P. 210, 221, 226*). Однако, по собственному признанию автора, собранные им свидетельства сомнительны. Фактически из таблиц, составленных им, следует, что некоторые тотемы обна-

Все, что было сказано о тотемах в австралийских обществах, в равной мере применимо и к индейским племенам Северной Америки. Единственное отличие заключается в том, что у последних тотемическая организация обладает определенностью и стабильностью, которой не обнаруживается в Австралии. Австралийские кланы не просто многочисленны: их количество в одном племени почти не ограничено. Наблюдатели приводят некоторые из них в качестве примеров, но им ни разу не удалось дать полный перечень, поскольку он не имеет окончательного вида. Тот же самый процесс дробления, который расчленил первичные фратрии и породил кланы как таковые, все еще продолжается внутри последних, в результате такого последовательного дробления кланы обычно крайне многочисленны<sup>47</sup>. В Америке, напротив,

---

руживаются одновременно в двух классах одной фратрии. Объяснение, которое предлагаем мы вслед за Фрэзером (*Frazer J. G. Totemism and Exogamy*. P. 531 и далее), сталкивается с другой сложностью. В принципе каждый клан и, соответственно, каждый тотем представлен одновременно в двух классах одной фратрии, поскольку один из классов соответствует детям, а другой — родителям, от которых первые получают свои тотемы. Итак, когда клан исчезал, те тотемические запреты, которые сохранялись, должны были оставаться общими для обоих брачных классов, тогда как в представленных примерах каждый класс имеет свои собственные. Но откуда происходит такая дифференциация? Пример кайабара (племя южного Квинсленда), возможно, позволяет нам увидеть, как это могло произойти. В этом племени дети имеют тотем своих матерей, но он наделяется специфицирующим признаком. Если у матери тотемом является черный орел, то у ребенка тотем — белый орел (*Howitt A. W. Op. cit.* P. 229). Отсюда, как представляется, и происходит тенденция тотемов различаться вслед за брачными классами.

47. Племя, насчитывающее всего лишь несколько сотен членов, нередко имеет пятьдесят–шестьдесят или даже больше кланов. На эту тему см.: *Durkheim E., Mauss M. De quelques forms primitives de classification // Année Sociologique*. T. VI, 1903. P. 28 и далее.

тотемическая система имеет более четкие формы. Притом что племена здесь в среднем значительно многочисленнее, чем в Австралии, кланов в них значительно меньше. Одно племя редко включает более десяти кланов<sup>48</sup>, а часто их даже меньше. Каждый из кланов, таким образом, представляет собой гораздо более многочисленную группу. Но прежде всего здесь куда точнее определяется число кланов: индейцы знают их количество и сообщают нам эти сведения<sup>49</sup>.

Причиной этих различий является то обстоятельство, что общественная организация североамериканских племен более развита. С самого начала наблюдений за этими племенами их общественные группы были прочно связаны со своей территорией и, соответственно, могли лучше противостоять тем силам децентрализации, с которыми они сталкивались. В то же время общество уже обладало сильным чувством единства, достаточным для того, чтобы не оставаться в неведении как о самом себе, так и о своих составных элементах. Таким образом, пример Америки позволяет нам лучше разобраться в организации, основанной на кланах. Если бы мы оценивали организацию исключительно по ее нынешнему состоянию в Австралии, мы получили бы неверное представление. Фактически там она пребывает в стадии распада и разложения, то есть в ненормальном состоянии, которое должно рассматриваться как результат вырождения, вызванного как естественным разрушающим воздействием времени, так и разлагающим влиянием белого человека. Конечно, едва ли возможно,

---

48. Кроме индейцев пуэбло на Юго-Востоке, где кланов больше (*Hodge F. W. Pueblo Indian Clans//American Anthropologist. Vol. IX, 1896. P. 345 и далее*). Но если даже так, мы можем спросить, являются ли группы, которые обладают этими тотемами, кланами или подкланами.

49. См. таблицы, составленные Морганом (*Morgan L. H. Op. cit. P. 153-185*).

чтобы австралийские кланы когда-либо имели размеры или прочную структуру американских кланов. Тем не менее должна была существовать эпоха, когда дистанция между ними была не так велика, как сегодня, поскольку американские общества никогда бы не создали такую устойчивую структуру, какую они создали, если бы кланы всегда обладали зыбкой и расплывчатой природой.

Эта бóльшая стабильность даже позволила архаичной системе фратрий сохраниться в Америке с такой четкостью и выразительностью, которых больше не существует в Австралии. Как мы только что увидели, на этом континенте фратрии повсюду находятся в состоянии упадка — очень часто это не более чем группа, не имеющая имени. А если даже у нее и есть имя, то оно или вовсе непонятно, или в любом случае не несет большого смысла для туземца, поскольку заимствовано из чужого или мертвого языка. Так, мы смогли вывести наличие тотемов фратрий лишь из отдельных пережитков, которые по большей части настолько незаметны, что избежали внимания многих наблюдателей. В некоторых регионах Америки, напротив, эта система сохранилась в своем первоначальном виде. Племена Северо-западного побережья, особенно тлинкиты и хайда, сейчас достигли довольно высокого уровня цивилизации, при этом они, однако, разделены на фратрии, которые подразделяются на определенное количество кланов (фратрии Ворона и Волка у тлинкитов<sup>50</sup> и Орла и Ворона у хайда<sup>51</sup>). Это деление не является чисто номинальным: оно соответствует до сих пор существующим обычаям

---

50. Krause A. Die Tlinkit-Indianer. Jena, 1885. S. 112; Swanton J. R. Social Condition, Beliefs and linguistic Relationship of the Tlingit Indians // Annual Report of the Bureau of Ethnology. Rep. XXVI. Washington, 1908. P. 308.

51. Swanton J. R. Contributions to the Ethnology of the Haida. Leiden. 1905. P. 62.



ям и оказывает глубокое влияние на жизнь племени. Моральная дистанция, разделяющая кланы, невелика по сравнению с той, что разделяет фратрии<sup>52</sup>. Имя каждого из них не является просто словом, смысл которого забыт или не вполне понятен. Это тотем в полном смысле этого термина, и он имеет все основные атрибуты тотема, которые мы опишем далее<sup>53</sup>. Соответственно, и в этом отношении не следует пренебрегать американскими племенами: в их случае мы можем непосредственным образом наблюдать тотемы фратрий, тогда как в Австралии обнаруживаются только их смутные следы.

2

Но тотем — это не просто имя, это символ, подлинный герб, чьи аналогии с геральдическим гербом часто отмечались. «Каждая семья, — пишет Грей про австралийцев, — рассматривает некое животное или растение как свой герб и символ (as their crest and sign)»<sup>54</sup>; не вызывает сомнений, что он называется семьей клан. Фисон и Ховитт также утверждают, что «организация, характерная для Австралии,

---

52. Суонтон утверждает, что «дистанция между двумя кланами абсолютна во всех отношениях» (op. cit. P. 68), здесь он называет кланом то, что мы называем фратрией. В другом месте он говорит, что две фратрии, как два народа, чужие друг по отношению к другу.

53. По крайней мере у хайда тотемы собственно кланов претерпели большие изменения, чем тотемы фратрий. Обычай, который позволяет клану продать или передать право на ношение своего тотема, происходит из того, чего каждый клан имеет много тотемов, одни из которых он разделяет с другими кланами (Swanton J. R. Op. cit. P. 107, 268). Поскольку Суонтон называет фратрии кланами, он вынужден называть собственно кланы семьями, а обычные семьи — домохозяйствами. Но подлинный смысл его терминологии не вызывает сомнения.

54. Grey G. Journals of two Expeditions in Northwestern and Western Australia. Vol. II. London, 1841. P. 228.

показывает, что тотем в первую очередь есть знак группы (the badge of a group)<sup>55</sup>. Скулкрафт говорит то же про тотемы индейцев Северной Америки: «Тотем в сущности есть изображение, которое соответствует геральдическим эмблемам цивилизованных народов, и каждый индивид уполномочен носить его как подтверждение своей принадлежности к семье, в которую он входит. Это показывает действительная этимология слова, производным от которого является „dodaim“ и которое означает деревню или местожительство семейной группы»<sup>56</sup>. Соответственно, когда индейцы вступили в контакт с европейцами и стали заключать с ними договоры, каждый клан заверял заключаемый договор своим тотемом<sup>57</sup>.

Дворяне эпохи феодализма высекали, гравировали и изображали всеми другими возможными способами свой герб на стенах своих замков, на своем оружии и на разнообразных предметах, принадлежавших им; чернокожие Австралии и индейцы Северной Америки делают то же самое со своими тотемами. Индейцы, сопровождавшие Самюэля Хирна, рисовали свои тотемы на щитах перед тем, как идти в бой<sup>58</sup>. Согласно Шарлевуа, во время войны некоторые племена индейцев используют знамена, сделанные из прикрепленных к концу шеста кусочков коры, на которых изображены их тотемы<sup>59</sup>. Когда у тлинкитов вспыхивает конфликт

55. *Fison L., Howitt A. W.* Op. cit. P. 165.

56. *Schoolcraft H. R.* Op. cit. Vol. I. P. 420; ср. Vol. I. P. 52. Такая этимология, впрочем, весьма сомнительна. Ср. *Hodge F. W.* Handbook of American Indians North of Mexico. Pt. II. Washington, 1907–1910. P. 787.

57. *Schoolcraft H. R.* Op. cit. Vol. III. P. 184; *Mallery G.* Picture Writing of the American Indians // Annual Report of the Bureau of Ethnology. Rep. X. Washington, 1893. P. 377.

58. *Hearn S.* A Journey from Prince of Wales's Fort, in Hudson's Bay, to the Northern Ocean. Dublin, 1796. P. 148.

59. *Charlevoix P. F. X. de.* Histoire de description de la Nouvelle France. Vol. V. Paris, 1744. P. 329.

между двумя кланами, лидеры двух противоборствующих группировок носят шлемы, на которых нарисованы их тотемы<sup>60</sup>. Ирокезы покрывают шкурами животных, которые служат тотемом, каждый вигвам, используя их как знак клана<sup>61</sup>. Согласно другому наблюдателю, чучело животного выставляется перед дверью<sup>62</sup>. У виандотов каждый клан имеет свои собственные орнаменты и особые изображения<sup>63</sup>. У омаха и вообще у сиу тотем изображается на палатках<sup>64</sup>.

Везде, где общество становилось оседлым, где палатку сменял дом, где изобразительные искусства достигали достаточного уровня развития, там тотем запечатлевался на дереве и стенах. Подобное произошло, например, у хайда, цимшианов, салишей и тлинкитов. Как пишет Краузе, «тотемические гербы являются своеобразным украшением домов тлинкитов». На деревянных столбах, установленных по сторонам входной двери и достигающих иногда четырнадцати метров в высоту, запечатлеваются животные формы, в определенных случаях совмещенные с человеческими. Обычно эти столбы расписаны очень яркими красками<sup>65</sup>. Однако в деревнях тлинкитов эти тотемические украшения встречаются не слишком часто, как правило, они устанавливаются только перед домами вождей и богатых людей. В соседнем племени хайда они наблюдаются гораздо чаще — их всегда по нескольку у каждого дома<sup>66</sup>. Со своими многочисленными,

---

60. Krause A. Op. cit. S. 248.

61. Smith E. A. Myths of the Iroquois // Annual Report of the Bureau of Ethnology. Rep. II. Washington, 1883. P. 78.

62. Dodge R. I. Our Wild Indians. Washington, 1882. P. 225.

63. Powell J. W. Wyandot Government // Annual Report of the Bureau of Ethnology. Rep. I. Washington, 1881. P. 64.

64. Dorsey J. O. Omaha Sociology // Annual Report of the Bureau of Ethnology. Rep. III. Washington, 1884. P. 229, 240, 248.

65. Krause A. Op. cit. S. 130 и далее.

66. Ibid. P. 308.

повсеместно расположенными резными столбами, иногда достигающими значительной высоты, поселение хайда производит впечатление священного города, ощетинившегося колокольнями или маленькими минаретами<sup>67</sup>. У салишей тотем часто изображается изнутри на стенах домов<sup>68</sup>. В других местах тотемы обнаруживали на каноэ, утвари лютого рода и погребальных кострах<sup>69</sup>.

Приведенные выше примеры относятся исключительно к индейцам Северной Америки, поскольку скульптура, резьба и постоянство образов возможны лишь там, где техника изобразительного искусства дошла до такой степени совершенства, которой австралийские племена пока еще не достигли. Соответственно, тотемические изображения указанного выше типа в Австралии более редкие и менее заметные, чем в Америке. Тем не менее несколько примеров можно привести. У варрамунга в конце погребальной церемонии кости умерших очищают и превращают в порошок, а затем погребают, рядом с местом погребения, на земле изображают фигуру, представляющую тотем<sup>70</sup>. У мара и анула тело помещается в полую колоду, укра-

67. См. фотографию поселения хайда у Суонтона (*Swanton J. R. Contributions to the Ethnology of the Haida. Pl. IX*). Ср. *Taylor E. B. Totem Post if the Haida Village of Masset // The Journal of the Anthropological Institute. New Series. Vol. 1, 1907. P. 133.*

68. *Hill Tout C. Report on the Ethnology of the Statlumb of British Columbia // The Journal of the Anthropological Institute. Vol. XXXV, 1905. P. 155.*

69. *Krause A. Op. cit. S. 230; Swanton J. R. Op. cit. P. 129, 135 и далее; Schoolcraft H. R. Op. cit. Vol. I. P. 52–53, 337, 356.* В последнем случае описывается тотем, перевернутый в знак траура. Похожие обычаи обнаруживаются у криков (*Schoolcraft H. R. Op. cit. Vol. v. P. 265*) и делаваров (*Heckewelder G. E. An Account of the History, Manners and Customs of the Indian Nations who once inhabited Pennsylvania. Philadelphia, 1818. P. 246–247*).

70. *Gillen F. J., Spencer B. Northern Tribes of Central Australia. P. 168, 537, 540.*

шенную рисунками, передающими образ тотема<sup>71</sup>. В Новом Южном Уэльсе Оксли обнаружил резьбу на деревьях рядом с захоронением туземца<sup>72</sup>, которой Броу-Смит приписывает тотемическое значение. Туземцы верхнего Дарлинга вырезают тотемические изображения на своих щитах<sup>73</sup>. Согласно Коллинзу, почти вся утварь местных аборигенов покрыта орнаментом, который, возможно, имеет такое же значение, подобные изображения найдены на скалах<sup>74</sup>. Эти тотемические изображения, возможно, встречаются даже чаще, чем кажется, поскольку по причинам, которые мы укажем далее, не всегда легко понять, что они на самом деле являются таковыми.

Эти многочисленные факты показывают, насколько важное место занимает тотем в общественной жизни примитивного человека. Однако до сих пор тотем был для нас чем-то более или менее внешним по отношению к человеку, поскольку мы видели только то, как он представлен в неодушевленных вещах. Но тотемические образы изображаются не только на стенах домов, бортах каноэ, оружии, утвари и могилах, мы наблюдаем их также на телах людей. Они наносят свои гербы не только на вещи, которыми владеют, но и на себя самих, запечатлевают их на своем теле, и те становятся их частью — именно такой способ изображения является наиболее важным.

Действительно, общим правилом является то, что члены каждого клана стремятся тем или иным образом принять внешний облик своего тотема. На некоторых религиозных праздниках тлинкитов

71. *Gillen F. J., Spencer B.* Northern Tribes of Central Australia. P. 174.

72. *Brough Smyth R.* Op. cit. Vol. I. P. 99 note.

73. *Ibid.* P. 284. Штрелов сообщает о подобных фактах у арунта (*Strehlow C.* Op. cit. T. III. S. 68).

74. *Collins D.* An Account of the English Colony in New South Wales. Vol. II. London, 1804. P. 381.

распорядитель церемонии носит одеяние, которое представляет, частично или полностью, тело животного, чье имя он носит<sup>75</sup>, а также используются особые маски. Те же самые практики обнаруживаются по всему Северо-Западу Америки<sup>76</sup>. Они встречаются также у миннитари, когда те выступают на войну<sup>77</sup>, и среди индейцев пуэбло<sup>78</sup>. Везде, где тотемом является птица, люди носят на голове перья этой птицы<sup>79</sup>. У айова каждый клан имеет особую прическу. В клане Орла — два больших пучка волос — один спереди и один на затылке, в клане Бизона пучки собраны в виде рогов<sup>80</sup>. У индейцев омаха также обнаруживаются аналогичные порядки: каждый клан имеет свою прическу. Представители клана Черепахи, например, сбрасывают все волосы на голове, оставляя только шесть косичек: по две с каждого бока и по одной на лбу и затылке, подражая тем самым ногам, голове и хвосту животного<sup>81</sup>.

Но чаще тотемический знак наносится прямо на тело человека, поскольку такой способ изображения доступен даже наименее развитым обществам. Иногда задаются вопросом, не связан ли распространенный обычай удалять у молодых людей по достижении ими пубертатного возраста два верхних зуба с воспроизведением формы тотема. Это не является твердо установленным фактом, но сле-

---

75. Krause A. Op. cit. S. 237.

76. Swanton J. R. Social Condition. P. 435 и далее; Boas F. The Social Organization and Secret Societies of the Kwakiutl Indians // Report of the United States National Museum for 1896. Washington, 1897. P. 358.

77. Frazer J. G. Totemism. P. 26.

78. Bourke J. G. The Snake Dance of the Moquis of Arizona. London, 1984. P. 229; Fewkes J. W. The Group of Tusayan Ceremonials called Katcinas // Annual Report of the Bureau of Ethnology. Rep. XV. Washington, 1897. P. 251–263.

79. Müller J. G. Geschichte der Amerikanischen Urreligionen. Basel, 1855. P. 327.

80. Schoolcraft H. R. Op. cit. Vol. III. P. 269.

81. Dorsey J. O. Op. cit. P. 229, 238, 245.

дует отметить, что сами аборигены иногда объясняют этот обычай именно так. Например, у арунта удаление зубов практикуется только в кланах Дождя и Воды. Согласно традиции эта операция производится для того, чтобы люди уподоблялись черным тучам со светлой каймой, которые, как верят аборигены, возвещают приближение дождя и считаются принадлежащими к их семье<sup>82</sup>. Это свидетельствует о том, что сами аборигены осознают, что цель этих деформаций — придать человеку, хотя бы условно, внешний вид его тотема. У тех же арунта при проведении обряда субинцизии делают специфические надрезы также и на телах сестер и будущей жены иницируемого. В итоге образуются шрамы, чья форма соответствует узорам, изображенным на священном объекте, который называется «чуринга» и который мы скоро рассмотрим. Как мы увидим, линии, изображенные на чуринге, являются символиккой тотема<sup>83</sup>. У племени кайтиш считается, что горный кенгуру тесно связан с дождем<sup>84</sup>, поэтому члены клана Дождя носят небольшие ушные кольца, сделанные из зубов кенгуру<sup>85</sup>. У йеркла во время инициации молодым людям делают определенное количество надрезов, которые оставляют шрамы, число и форма этих шрамов варьируются в зависимости от тотема<sup>86</sup>. Информант Фисона упоминает о том же обычае в племенах, которые им изучались<sup>87</sup>. Согласно Ховитту, такая же связь между определенным расположением шрамов и водяным тотемом существуют у диери<sup>88</sup>. У индей-

---

82. *Gillen F. J., Spencer B.* Native Tribes of Central Australia. P. 451.

83. *Ibid.* P. 257.

84. Значение этих родственных связей мы увидим далее (кн. II, гл. IV).

85. *Gillen F. J., Spencer B.* Northern Tribes of Central Australia. P. 296.

86. *Howitt A. W.* *Op. cit.* P. 744–746; *ср.* P. 129.

87. *Fison L., Howitt A. W.* *Op. cit.* P. 66, note. Надо отметить, что другие информанты отрицают этот факт.

88. *Howitt A. W.* *Op. cit.* P. 744.

цев Северо-Запада широко распространена практика делать татуировки в виде тотема<sup>89</sup>.

Но даже если эти татуировки, произведенные увечьями или шрамами, не всегда имеют тотемическое значение<sup>90</sup>, они отличаются от простых рисунков, нанесенных на тело: те, как правило, представляют тотем. Это верно, что туземец носит их не каждый день. Когда он занимается чисто хозяйственной деятельностью или когда небольшие семейные группы рассеиваются для охоты или рыбалки, он не утруждает себя всеми этими украшениями, которые могут быть весьма обременительными. Но когда клан соединяется для совместной жизни и посвящает себя религиозным церемониям, тогда эти украшения становятся обязательными. Как мы увидим, каждая из этих церемоний относится к отдельному тотему; в принципе обряды, которые связаны с тотемом клана, могут осуществляться только людьми этого тотема. Те, кто проводит церемонию<sup>91</sup>, играя роль служителей культа, а иногда даже те, кто участвует в ней

---

89. *Swanton J. R. Contributions to the Ethnology of the Haida.* P. 41 и далее, Pl. XX, XXI; *Boas F.* Op. cit. P. 318; *Swanton J. R. Social Condition.* Pl. XVI и далее. В одном месте, которое не относится к этнографическим регионам, являющимся специальным предметом нашего исследования, подобные татуировки делают на животных, принадлежащих клану. Народ бечуана в Южной Африке разделяется на определенное число кланов: есть люди Крокодила, Буйвола, Обезьяны и т. д. Люди Крокодила, например, делают на ушах своего скота надрезы, которые напоминают морду этого животного (*Casalis E. A. Les Bassoutos.* Paris, 1859. P. 221). Согласно Робертсону Смитту, такой же обычай существовал у древних арабов (*Robertson Smith W. Kinship and Marriage in Early Arabia.* P. 212–214).

90. По мнению Спенсера и Гиллена, некоторые из них не имеют религиозного значения (*Gillen F. J., Spencer B. Native Tribes of Central Australia.* P. 41 и далее; *Northern Tribes of Central Australia.* P. 45, 54–56).

91. У арунта это правило имеет свои исключения, которые будут объяснены далее.



в качестве зрителей, должны иметь на своих телах рисунки, изображающие тотем<sup>92</sup>. Один из главных обрядов инициации, тот, который вводит молодого человека в религиозную жизнь племени, заключается в нанесении тотемического символа на его тело<sup>93</sup>. Да, это верно, что у арунта рисунок, нанесенный таким образом, не всегда и не обязательно изображает тотем иницируемого<sup>94</sup>, но данное исключение, несомненно, является следствием того, что тотемическая организация этого племени пребывает в состоянии расстройтва<sup>95</sup>. Кроме того,

- 
92. *Gillen F. J., Spencer B. Native Tribes of Central Australia. P. 162; Northern Tribes of Central Australia. P. 179, 259, 292, 295 и далее; Schulze L. Op. cit. P. 221.* То, что изображается таким образом, не всегда является тотемом как таковым, это может быть один из ассоциируемых с ним объектов, которые считаются принадлежащими к тому же семейству вещей.
93. Это имеет место, например, среди варрамунга, валпари, вулмала, тжингилли, умбайа и унматжера (*Gillen F. J., Spencer B. Northern Tribes of Central Australia. P. 339, 348*). У варрамунга в момент, когда рисунок окончен, исполнители ритуала обращаются к иницируемому со следующими словами: «Этот знак принадлежит твоему месту, не обращая свой взгляд на другое место». «Это означает, — поясняют Спенсер и Гиллен — что молодой человек не должен участвовать в церемониях каких-либо иных тотемов, кроме своего собственного; это также указывает на очень тесную связь, которая, как предполагается, существует между человеком, его тотемом и местом, специально посвященным тотему» (*Gillen F. J., Spencer B. Op. cit. P. 584, note*). У варрамунга тотем переходит от отца к ребенку, так что каждая местность имеет свой собственный тотем.
94. *Gillen F. J., Spencer B. Native Tribes of Central Australia. P. 215, 241, 376.*
95. Следует напомнить (см.: параграф 1), что в этом племени ребенок может иметь тотем, отличный от тотема отца, матери и близких родственников вообще. При этом родственники обеих сторон являются отправителями ритуала при проведении церемонии инициации. Соответственно, поскольку в принципе человек может быть отправителем или участником только той церемонии, которая относится к его собственному тотему, в некоторых случаях обряды, сопровождающие инициацию молодого

даже у арунта в наиболее торжественный момент инициации, в ее высшей точке и кульминации, когда неофиту позволяется вступить в святилище, где хранятся принадлежащие клану священные объекты, на его теле должно быть нанесено символическое изображение, и, конечно, на сей раз это представленный таким образом тотем молодого человека<sup>96</sup>. Узы, которые связывают индивида с его тотемом, настолько сильны, что в племенах, обитающих на Северо-западном побережье Северной Америки, символ клана изображают не только

---

го человека, должны относиться к тому тотему, который не является его собственным. Вот почему рисунки на теле неофита не обязательно изображают его собственный тотем. Случаи подобного рода обнаруживаются у Спенсера и Гиллена (*ibid.* P. 229). То, что здесь имеет место аномалия, хорошо показывает тот факт, что церемония обрезания тем не менее связывается преимущественно с тем тотемом, который преобладает в локальной группе иницируемого, то есть с тем, который был бы его тотемом, если бы тотемическая организация не деградировала — если бы тотемическая организация у арунта была такой же, как у варрамунга (*ibid.* P. 219). Эта деградация имела и другое следствие. Говоря в общем, она несколько ослабила узы, скреплявшие каждый тотем с особой группой, поскольку к одному и тому же тотему теперь могли безразлично относиться члены всех возможных локальных групп и даже двух фратрий. Идея о том, что тотемические церемонии могут проводиться людьми другого тотема — идея, которая, как мы увидим несколько позже, противоречит самим принципам тотемизма — была таким образом принята без особого сопротивления. Было признано, что человек, которому дух открыл формулу некоей церемонии, имеет право руководить ею, даже если он сам не принадлежит к данному тотему (*ibid.* P. 519). Но то, что это исключение из правила и продукт своего рода допустимого отклонения, доказывается тем, что получатель этой откровенной формулы не может свободно распорядиться ею: если он передает ее (что является обычным делом), то только члену тотема, которого касается эта церемония (*ibid.*).

96. *Ibid.* P. 140. В этом случае неофит сохраняет рисунок, которым было украшено его тело, пока тот не сотрется со временем.

на живых, но и на мертвых: перед тем как захоронить тело, индейцы наносят на него тотемический знак<sup>97</sup>.

### 3

Эти тотемические украшения дают нам понять, что тотем — не просто имя и символ. Они суть тотем только в ходе религиозной церемонии. Будучи знаком сообщества, тотем одновременно имеет и религиозный характер. В самом деле, вещи классифицируются как сакральные и профанные в соотнесении с тотемом. Он является подлинным архетипом священной вещи.

Племена Центральной Австралии, особенно арунта, лоритжа, кайтиш, унматжера и ильпирра<sup>98</sup>, используют в своих обрядах особые инструменты, название которых у арунта, согласно Спенсеру и Гиллену, звучит как чуринга, а согласно Штрелову — как тжурунга<sup>99</sup>. Это куски дерева или полированного камня разнообразной формы, но обычно овальной или продолговатой<sup>100</sup>. Каждая тотемная группа имеет более или менее значительную их коллекцию. *На каждой чуринге вырезано изобра-*

---

97. Boas F. General Report on the Indians of British Columbia // British Association for the Advancement of Science. Fifth Report of a Committee on the North-Western Tribes of the Dominion of Canada. London, 1890. P. 41.

98. Чуринги есть также и у варрамунга, но в меньшем количестве, чем у арунта; при этом они, занимая определенное место в мифах, тем не менее, не используются в тотемических церемониях (Gillen F. J., Spencer B. Northern Tribes of Central Australia. P. 163).

99. В других племенах употребляются другие названия. Мы используем как родовой термин слово из языка арунта, поскольку именно в этом племени чуринги занимают наиболее важное место и лучше всего изучены.

100. Strehlow C. Op. cit. T. II. S. 81.

жение, представляющее тотем этой группы<sup>101</sup>. Некоторое количество чуринг имеет на конце отверстие, через которое продевают нить, изготовленную из волос человека или шерсти опоссума. Чуринги, сделанные из дерева и просверленные таким образом, выполняют те же задачи, что и культовые инструменты, которые английские этнографы называют *bull-roagers* [трещотками]. Их быстро вращают в воздухе, удерживая за нить, на которой они подвешены, чтобы произвести жужжание, похожее на то, которое производят «черти» — игрушки, с которыми до сих пор играют наши дети. Этот оглушительный звук имеет ритуальное значение и сопровождает все церемонии любой важности. Чуринга такого типа является настоящим *bull-roarer*. Другие чуринги, которые сделаны не из дерева и не просверлены, не могут использоваться подобным образом. Тем не менее они внушают то же чувство религиозного почтения.

По сути, любая чуринга, как бы она ни использовалась, причисляется к чрезвычайно священным предметам — нет ничего, что превосходило бы ее по религиозному достоинству. На это указывает даже слово, которым она обозначается. «Чуринга» — не только существительное, но также и прилагательное, имеющее значение «священный». Так, среди имен, которые имеются у каждого арнута, есть одно, настолько священное, что его нельзя открывать чужакам, его произносят очень редко и тихим голосом, как бы таинственным шепотом. Это имя называется «аритна чуринга» (аритна — значит «имя»)<sup>102</sup>. В более общем смысле слово «чуринга» используется для обозначения любых ритуальных актов, например илиа чуринга означает

101. Есть чуринги, рисунок на которых непонятен, но их мало (*Gillen F. J., Spencer B. Native Tribes of Central Australia. P. 144*).

102. *Ibid.* P. 139, 648; *Strehlow C. Op. cit. T. II. S. 75.*

культ эму<sup>103</sup>. Таким образом, если слово «чуринга» используется как субстантив, то оно означает предмет, чьей основной характеристикой является сакральность. Профаны, то есть женщины и еще не введенные в религиозную жизнь юноши, не могут дотрагиваться до чуринг и даже приближаться к ним, они могут лишь наблюдать, причем только с большого расстояния и только в крайне редких случаях<sup>104</sup>.

Чуринги почтительно хранят в особом месте, которое арунта называют «эртнатулунга»<sup>105</sup>. Это каверна, нечто вроде небольшого углубления в земле, скрытого в пустынном месте. Оно тщательно замаскировано камнями, которые расположены столь искусно, что чужак пройдет мимо, не подозревая, что религиозная сокровищница клана находится рядом. Сакральность чуринг настолько велика, что передается местности, где они хранят-

- 
103. Штрелов, который предлагает произношение «тжурунга», дает несколько иной перевод. «Это слово, — пишет он, — означает „личное тайное“ („der eigene geheime“). „Тжу“ — это старое слово, которое значит „скрытое“, или „тайное“, а „рунга“ — „личное мое“». Но Кемпе, который в этом вопросе более авторитетен, чем Штрелов, переводит «тжу» как «великий», «могущественный», «священный» (Tju/Kempe H. Vocabulary of the Tribes inhabiting Macdonell Ranges//Transactions of the Royal Society of Victoria. Vol. XIII. Melbourne, 1890–1891. P. 1–54). Впрочем, перевод Штрелова не так уж сильно отличается от перевода Кемпе, как это может показаться на первый взгляд, ибо тайна, скрытая от взора профана, — это именно священное. Что же касается значения, данного слову «рунга», то оно представляется крайне сомнительным. Церемонии эму принадлежат всем представителям клана Эму — все могут участвовать в них, и они не являются личной собственностью кого-то одного.
104. Gillen F. J., Spencer B. Op. cit. P. 130–132; Strehlow C. Op. cit. T. II. S. 78. Женщина, которая видела чурингу вблизи, и мужчина, показавший ее, предавались смерти.
105. Штрелов называет это место, определяемое в тех же самых терминах, что и у Спенсера и Гиллена, не «эртнатулунга», а «аркнанауа» (ibid. S. 78).

ся: женщины и не прошедшие инициацию юноши не могут приближаться к ней. Молодые люди допускаются туда лишь после того, как их инициация полностью завершилась, причем есть и такие, которые удостоиваются подобной чести только после нескольких лет испытаний<sup>106</sup>. Религиозная природа этого места распространяется за его пределы и передается всему тому, что его окружает: все вокруг приобретает эту природу и поэтому ограждено от посягательств со стороны профанного. Один человек преследует другого? Если беглец счастливо доберется до эртнатулунга, он спасется — его нельзя схватить здесь<sup>107</sup>. Необходимо пощадить даже раненое животное, если оно укрылось в этом месте<sup>108</sup>. Здесь запрещены распри. Это «место мира», как говорили в германских обществах, это святилище тотемической группы, это подлинное убежище.

Но силы чуринги проявляются не только в том, что она удерживает профанное в отдалении. Если она изолирована подобным образом, то потому, что является предметом величайшей религиозной ценности, утрата которого наносит чрезвычайный ущерб группе и отдельным индивидам. Чуринга обладает всевозможными чудесными качествами: контакт с ней исцеляет раны, особенно те, которые причиняет обрезание<sup>109</sup>, она точно так же эффек-

---

106. *Gillen F. J., Spencer B.* Northern Tribes of Central Australia. P. 270; Native Tribes of Central Australia. P. 140.

107. *Ibid.* P. 135.

108. *Strehlow C.* Op. cit. S. 79. Однако Штрелов говорит, что если рядом с эртнатулунга пытается укрыться убийца, его все равно безжалостно преследуют и казнят. Нам нелегко примириться с тем фактом, что животные пользуются здесь привилегией, и мы задаемся вопросом, а не является ли более жестокое отношение к преступнику чем-то относительно новым, не следует ли отнести его на счет ослабления табу, которое изначально защищало эртнатулунга?

109. *Gillen F. J., Spencer B.* Native Tribes of Central Australia. P. 248.

тивна против болезней<sup>110</sup>, благодаря ей растет борода<sup>111</sup>, она дарует важные силы тотемным видам, обеспечивая их нормальное воспроизводство<sup>112</sup>, она дает мужчинам силу, храбрость и стойкость, в то же время ослабляя и подавляя врагов. Последнее представление укоренилось настолько сильно, что если во время сражения боец видит, что его противник носит на себе чуринги, то он теряет уверенность в себе и его поражение неизбежно<sup>113</sup>. Итак, не существует ритуальных инструментов, которые занимали бы более важное место в религиозных церемониях<sup>114</sup>. Их сила передается распорядителям и участникам ритуала при помощи своего рода помазаний: верующие намазываются жиром, после чего их руки, ноги и животы протирают чурингой<sup>115</sup>. Или же чурингу покрывают пухом, который разлетается и рассеивается во все стороны, когда ее вращают: это способ распространения сил, которые пребывают в ней<sup>116</sup>.

Но чуринги полезны не только для индивидов, судьба целого клана зависит от них. Утрата чуринг — катастрофа, величайшее несчастье, которое только может случиться с группой<sup>117</sup>. Иногда чуринги покидают эртнатулунга, например когда их одалжи-

110. *Gillen F. J., Spencer B.* Op. cit. P. 545 и далее. *Strehlow C.* Op. cit. S. 79. Например, если растворить в воде пыль, полученную в результате шлифования чуринги камнем, то получится снадобье, исцеляющее больного.

111. *Ibid.* Штрелов (*ibid.*) подтверждает этот факт.

112. Например, чуринга тотема батата, помещенная в землю, обеспечивает рост батата (*Gillen F. J., Spencer B.* *Northern Tribes of Central Australia.* P. 275). Такой же властью чуринга обладает и над животными (*Strehlow C.* Op. cit. S. 76, 78; Т. III. S. 3, 7).

113. *Gillen F. J., Spencer B.* *Native Tribes of Central Australia.* P. 135; *Strehlow C.* Op. cit. Т. II. S. 79.

114. *Gillen F. J., Spencer B.* *Northern Tribes of Central Australia.* P. 278.

115. *Ibid.* P. 180.

116. *Gillen F. J., Spencer B.* *Northern Tribes of Central Australia.* P. 272 и далее.

117. *Gillen F. J., Spencer B.* *Native Tribes of Central Australia.* P. 135.

вают другим группам<sup>118</sup>. Это влечет за собой подлинный всеобщий траур. Две недели люди тотема скорбят и рыдают, покрывая свои тела белой глиной, точно так же, как если бы они потеряли родственника<sup>119</sup>. Чуринги не находятся в свободном распоряжении индивидов: эртнатулунга, где они хранятся, контролируется вождем группы. Несомненно, каждый индивид имеет особые права на некоторые из чуринг<sup>120</sup>, но, будучи в некотором смысле их собственником, он тем не менее может использовать их только с согласия вождя и под его руководством. Это коллективное сокровище, священный ковчег клана<sup>121</sup>. Благоговение, окружающее чуринги, демонстрирует, кстати, ту высокую ценность, которая им придается. С ними обращаются крайне почтительно, что подчеркивается торжественностью движений<sup>122</sup>. Их берегут, смазывают, начищают, полируют, а если их перемещают из одного места в другое, то это сопровождается определенными церемониями, свидетельствующими о том, что такое перемещение считается актом величайшей важности<sup>123</sup>.

Итак, чуринги сами по себе — это предметы из дерева или камня, подобные многим другим, от похо-

---

118. Одна группа одалживает чуринги у другой с той мыслью, что они смогут передать ей некоторые из своих свойств и что их присутствие обновит жизненные силы индивидов и группы (ibid. P. 158 и далее).

119. Ibid. P. 136.

120. Каждый индивид имеет особую связь прежде всего со специальной чурингой, которая служит залогом его жизни, а затем с чурингами, которые он унаследовал от своих родителей.

121. Ibid. P. 154; Gillen F. J., Spencer B. Northern Tribes of Central Australia. P. 193. Чуринги столь тесно связаны с группой, что они выполняют роль «палочек-посланий», которыми снабжаются послы, отправляемые к другим группам, чтобы пригласить их на ту или иную церемонию (Gillen F. J., Spencer B. Native Tribes of Central Australia. P. 141–142).

122. Ibid. P. 326. Следует отметить, что с *bull-roarers* обращаются точно так же (Mathews R. H. Op. cit. P. 307–308).

123. Gillen F. J., Spencer B. Native Tribes of Central Australia. P. 161, 250 и далее.



жих профанных вещей они отличаются только одной деталью: на них нарисован или выгравирован тотемический знак. Этот знак, и только он, придает им их сакральный характер. Это верно, что, согласно Спенсеру и Гиллену, чуринга служит обиталищем души предка и что именно наличие этой души сообщает ей данный характер<sup>124</sup>. Со своей стороны Штрелов, объявляя это толкование ошибочным, предлагает свое, которое по сути от него не отличается: он утверждает, что чуринга считается образом тела предка или самим его телом<sup>125</sup>. Таким образом, здесь мы опять видим, что чувства, внушаемые предком, переносятся на материальный объект и превращают его в некий фетиш. Однако обе эти концепции, которые, кстати сказать, едва ли отличаются чем-то, кроме буквы мифа, очевидно, были созданы задним числом, чтобы объяснить сакральный характер чуринга. В составе и во внешнем виде этих кусков дерева и камня нет ничего такого, что могло бы предопределить веру в то, что они являются обиталищем души предка или образом его тела. Если, следовательно, люди придумали этот миф, то лишь для того, чтобы объяснить религиозное благоговение, которое внушали им эти вещи, но это благоговение определяется не мифом. Это объяснение, как и многие другие мифологические объяснения, заключается в том, что вопрос решается посредством его переформулирования в слегка отличных терминах: сказать, что чуринга священна и что она имеет такое-то и такое-то отношение к священному существу, значит представить один и тот же факт разными способами, но не объяснить его. Кроме того, по признанию Спенсера и Гиллена, у арунта существуют некоторые чуринги, которые были изготовлены ста-

124. *Gillen F. J., Spencer B.* Native Tribes of Central Australia. P. 138.

125. *Strehlow C.* Op. cit. T. I. Vorwort, in fine; T. II. S. 76, 77, 82.

Для арунта это само тело предка, для лоритжа — только образ.

рейшинами группы — открыто и на глазах у всех<sup>126</sup>, они, очевидно, не происходят от великих предков. Однако, несмотря на некоторые различия в уровне, они обладают той же силой, что и другие чуринги, и хранятся точно таким же образом. Наконец, существуют целые племена, где чуринги вообще никогда не связывались с духами<sup>127</sup>. Стало быть, они получают свою религиозную природу из какого-то другого источника. Но откуда еще, если не от образа тотема, который они несут на себе? Следовательно, ритуальные действия обращены именно к этому образу и именно этот образ делает священным объект, на который он нанесен.

У арунта и соседних племен есть два других литургических инструмента, близко связанных с тотемом и самой чурингой, которая часто входит в их состав, — нуртунджа и ванинга.

Нуртунджа<sup>128</sup>, которая обнаруживается у северных арунта и их ближайших соседей<sup>129</sup>, обычно представляет собой вертикальную конструкцию, основой которой является копье, несколько копий, со-

126. Сразу после рождения ребенка мать показывает отцу место, где, как она считает, в нее вошла душа предка. Отец в сопровождении нескольких родственников идет в это место и ищет чурингу, которую, как предполагается, в момент перевоплощения оставляет предок. Если чурингу находят, то, вероятно, потому, что туда положили ее старейшины группы (гипотеза Спенсера и Гиллена). Если не находят, то изготавливается новая чуринга — так, как уже было описано (*Gillen F. J., Spencer B.* Op. cit. P. 132; ср. *Strehlow C.* Op. cit. Т. II. S. 80).

127. Например, варрамунга, урабунна, воргайа, умбайа, тжингилли и гнанджи (*Gillen F. J., Spencer B.* Northern Tribes of Central Australia. P. 258, 275–276). В этом случае, пишет Спенсер и Гиллен, «чуринги рассматриваются как особая ценность потому, что ассоциируются с тотемом» (*ibid.* P. 276). Есть подобные примеры и в случае арунта (*Gillen F. J., Spencer B.* Native Tribes of Central Australia. P. 156).

128. Штрелов пишет «тнатанджа» (*Strehlow C.* Op. cit. Т. I. S. 4–5).

129. Кайтиш, ильпирра, унматжера (среди последних, впрочем, встречается редко).

единенных в пучок, или простая жердь<sup>130</sup>. К основе со всех сторон ремнями или веревками из волос прикрепляются пучки растений. Также от верха до низа основа покрывается пухом, который располагается либо кольцами, либо параллельными линиями. Верхушка украшается перьями орла. Это только самая общая и типичная форма, однако возможны любые вариации в зависимости от конкретного случая<sup>131</sup>.

Ванинга, которая обнаруживается только у южных арунта, урабунна и лоритжа, также не имеет определенной модели. Если говорить о ее основных элементах, то у нее тоже есть вертикальная основа из шеста длиной около метра или копья в несколько метров, к этой основе крепится одна, а иногда две поперечины<sup>132</sup>. В первом случае она имеет вид креста. Пространство между оконечностями перекладины и центральной оси пересекается по диагонали веревками, сделанными из волос человека или шерсти опоссума или бандикута, веревки натягиваются близко одна к другой таким образом, что образуется своего рода сеть в виде ромба. В случае ванинги с двумя поперечинами эти веревки натягиваются от одной из них к другой, а от поперечин — к началу и концу основы. Иногда ванингу покрывают слоем пуха, достаточно густым, чтобы скрыть основу конструкции. Таким образом, ванинга может напоминать настоящее знамя<sup>133</sup>.

---

130. Иногда жердь заменяют очень длинными чурингами, соединенными конец к концу.

131. Иногда к вершине основной подвешивается еще одна, маленькая, нуртунджа. В других случаях нуртунджа имеет форму креста или буквы Т. Реже в ней отсутствует центральная основа (*Gillen F. J., Spencer B. Op. cit. 298–300; 360–364, 627*).

132. Иногда даже три поперечины.

133. *Gillen F. J., Spencer B. Op. cit. P. 231–234, 306–310, 627*. Помимо нуртунджи и ванинги, Спенсер и Гиллен называют и третий вид священного шеста или флага — канана (*ibid. P. 364, 370, 629*), назначение которой, по их признанию, установить не удалось. Они отмечают: «Канана счита-

Нуртунджа и ванинга, фигурируя во множестве важных ритуалов, являются объектами религиозного почитания, почти такого же, какое внушает чуринга. Процесс их изготовления и установки проходит с величайшей торжественностью. Закрепленные на земле или несомые исполнителями ритуала, они отмечают центральную точку церемонии: вокруг них танцуют и разворачиваются ритуальные действия. Во время инициации неофита подводят к основанию нуртунджи, установленной по этому случаю. Ему говорят: «Вот нуртунджа твоего отца, много юношей она уже сделала». После этого иницируемый должен поцеловать нуртунджу<sup>134</sup>. Через этот поцелуй он вступает в отношения с религиозным началом, которое, как считается, пребывает в нуртундже. Это истинное причастие, которое дает юноше силу, помогающую пережить ужасную операцию субинцизии<sup>135</sup>. Нуртунджа также играет существенную роль в мифологии этих обществ. Миф гласит, что в легендарные времена великих предков по территории племени во всех направлениях перемещались группы, состоявшие из людей только одного тотема<sup>136</sup>. У каждой из этих групп была нуртунджа. Когда такая группа разбивала лагерь, то, перед тем как разойтись охотиться, ее члены устанавливали свою нуртунджу, к верхушке которой подвешивались их чуринги<sup>137</sup>. Иначе говоря, они доверяли нур-

---

ется чем-то общим для представителей всех тотемов». Но, по мнению Штрелова (*Strehlow C. Op. cit. T. II. S. 23, p. 2*), канана, о которой говорят Спенсер и Гиллен, есть всего лишь нуртунджа тотема Дикой кошки. Поскольку это животное является объектом племенного культа, вполне понятно, что поклонение его нуртунджа должно быть общим для всех кланов.

134. *Gillen F. J., Spencer B. Op. cit. P. 342; Northern Tribes of Central Australia. P. 309.*

135. *Gillen F. J., Spencer B. Native Tribes of Central Australia. P. 255.*

136. *Ibid. Ch. X-XI.*

137. *Ibid. P. 138, 144.*

тундже свои наиболее ценные вещи. В то же время она была своего рода знаменем, которое служило точкой сбора группы. Нельзя не поразиться сходству между нуртунджей и священным столбом омаха<sup>138</sup>.

Итак, нуртунджа могла приобрести сакральный характер только по одной причине: она является материальным символом клана. Вертикальные линии или кольца из пуха, которые покрывают ее, равно как и разноцветные веревки, которые прикрепляют поперечины ванинги к центральной оси, располагаются не произвольно, как того пожелает изготовитель. Они должны соответствовать форме, строго определенной традицией, а она в представлении аборигена репрезентирует тотем<sup>139</sup>. Здесь, в отличие от случая с чурингой, мы не можем задаться вопросом, не является ли благоговение перед этим инструментом культа всего лишь отражением того благоговения, которое внушают предки: как правило, любая нуртунджа или ванинга сохраняется лишь на время церемонии, в которой она используется. Всякий раз, когда это необходимо, их делают заново, и как только обряд окончен, с них снимают украшения, а детали, из которых они сделаны, разбрасывают<sup>140</sup>. Они не более чем образы — при этом временные образы — тотема и, со-

---

138. *Dorsey J. O. A Study of Siouan Cults. P. 413; Omaha Sociology.*

P. 234. Надо признать, что священный столб — один у всего племени, тогда как нуртунджа есть в каждом клане, тем не менее сам принцип одинаков.

139. *Gillen F. J., Spencer B. Op. cit. P. 232, 308, 313, 334 и далее; Northern Tribes of Central Australia. P. 182, 186 и далее.*

140. *Gillen F. J., Spencer B. Native Tribes of Central Australia. P. 346.* Действительно, некоторые говорят, что нуртунджа представляет копье предка, который возглавлял каждый клан во Времена Сновидений. Но это всего лишь его символический образ: нуртунджа не является своеобразной реликвией, как чуринга, которая, как считается, была получена от самого предка. В данном случае вторичный характер интерпретации совершенно очевиден.

ответственно, на этом и только на этом основании они играют религиозную роль.

Итак, чуринга, нуртунджа и ванинга обязаны своей религиозной природой только тому факту, что они несут на себе тотемический символ. Сакрален именно символ. Он сохраняет свою сакральность вне зависимости от того, на каком объекте изображен. Иногда его рисуют на камнях, и эти рисунки называются «чуринга илкиния», то есть священными рисунками<sup>141</sup>. Изображения, которые исполнители и участники религиозных церемоний наносят на свои тела, называются так же, женщины и дети не должны видеть их<sup>142</sup>. При совершении определенных обрядов тотем иногда изображается на земле. Сам способ, которым это делается, свидетельствует о чувствах, возбуждаемых этим рисунком, и о высокой ценности, которая ему приписывается. Его изображают на месте, которое было предварительно обрызгано и пропитано человеческой кровью<sup>143</sup>, а как мы вскоре увидим, кровь сама по себе — священная жидкость, которая используется только в благочестивых целях. Когда рисунок выполнен, верующие продолжают сидеть на земле перед ним в глубоком благоговении<sup>144</sup>. Мы можем сказать, что они боготворят его, если придадим этому слову смысл, соответствующий мышлению примитивного человека. Это позволяет нам понять, почему тотемический символ остается чем-то очень дорогим для индейцев Северной Америки: он всегда окружен своеобразным религиозным ореолом.

Но помимо понимания того, почему эти тотемические изображения являются настолько священными, интересно узнать также, что их образует.

---

141. *Gillen F. J., Spencer B. Native Tribes of Central Australia.* P. 614 и далее, особенно P. 617; *Northern Tribes of Central Australia.* P. 749.

142. *Gillen F. J., Spencer B. Native Tribes of Central Australia.* P. 624.

143. *Ibid.* P. 179.

144. *Ibid.* P. 181.

У индейцев Северной Америки тотемические изображения — это нарисованные, вырезанные или изваянные образы, в которых они пытаются воспроизвести настолько достоверно, насколько это возможно, внешний вид тотемного животного. Средства, которые они используют для этого, такие же, как мы употребляем сегодня в схожих случаях, за исключением того, что в общем они более примитивные. Но в Австралии дело обстоит иначе, и, естественно, именно в австралийских обществах мы должны искать истоки этих форм. Хотя австралийцы вполне способны воспроизводить образы вещей по меньшей мере на элементарном уровне<sup>145</sup>, священные изображения, как представляется, не отражают подобных стремлений: они состоят в основном из геометрических рисунков, наносимых на чуринги и человеческие тела. Это либо изогнутые, либо прямые линии, изображаемые различными способами<sup>146</sup>, которые имеют и могут иметь лишь условный смысл. Связь между рисунком и изображаемым предметом настолько слаба и опосредована, что непосвященный ее не увидит. Только члены клана могут сказать, какой смысл они придают тому или иному сочетанию линий<sup>147</sup>. Мужчины и женщины обычно изображаются полукружиями, а животные — окружностями или спиралями<sup>148</sup>, следы людей или животных — линиями из точек и т. д. Конечно, смысл у подобных рисунков настолько произволен, что одно и то же изображение может иметь два различных смысла

---

145. См. несколько примеров у Спенсера и Гиллена (*Gillen F. J., Spencer B. Native Tribes of Central Australia. Fig. 131*). Среди имеющихся там рисунков многие явно имеют своей целью представить, разумеется, весьма схематично животных, растения, человеческие головы и т. д.

146. *Ibid.* P. 617; *Gillen F. J., Spencer B. Northern Tribes of Central Australia.* P. 716 и далее.

147. *Gillen F. J., Spencer B. Native Tribes of Central Australia.* P. 145; *Strehlow C. Op. cit.* T. II. S. 80.

148. *Gillen F. J., Spencer B. Native Tribes of Central Australia.* P. 151.

для людей двух разных тотемов, представляя для одних одно животное, а для других — другое животное или растение. Это еще более очевидно в случае нуртунджи и ванинги. Каждая из них представляет особый тотем. Но немногочисленные и простые элементы, которые составляют эти конструкции, не дают возможностей для разнообразия комбинаций. В результате две нуртунджи могут выглядеть абсолютно одинаково, но при этом представлять столь разные предметы, как каучуковое дерево и эму<sup>149</sup>. Когда нуртунджа изготовлена, она наделяется значением, которое сохраняется за ней на время всей церемонии, но это значение в итоге основано на договоренности.

Эти факты доказывают, что, хотя австралиец весьма склонен к тому, чтобы изображать свой тотем, он делает это не потому, что желает иметь перед глазами некий образ, который будет постоянно возобновлять в нем соответствующие чувства, но просто потому, что он ощущает необходимость в выражении имеющейся у него идеи при помощи материальных и внешних знаков вне зависимости от того, какие это знаки. Мы пока еще не готовы к тому, чтобы попытаться понять, что побуждает аборигена запечатлеть имеющуюся у него идею о своем тотеме на различных объектах и на собственном теле. Сейчас важно отметить характер той потребности, которая породила эти многочисленные изображения<sup>150</sup>.

---

149. Ibid. P. 345.

150. Кстати, нет никаких сомнений, что эти изображения и рисунки имеют также и эстетический аспект: это ранняя форма искусства. Поскольку же они, кроме того (и даже в первую очередь), являются письменным языком, источники изобразительного искусства и письменности пересекаются. Более того, представляется, что человек начал рисовать не потому, что стремился зафиксировать в дереве или камне прекрасные формы, которые пленяли его чувства, а потому, что хотел запечатлеть в материи свою мысль (ср. *Schoolcraft H. R. Op. cit. Vol. I. P. 405; Dorsey J. O. A Study of Siouan Cults. P. 394 и далее*).



ГЛАВА II  
Специфические  
тотемические верования  
(продолжение)

ТОТЕМНОЕ ЖИВОТНОЕ  
И ТОТЕМНЫЙ ЧЕЛОВЕК

**Н**О ТОТЕМИЧЕСКИЕ образы — не единственные священные вещи. Есть и реальные вещи, которые также являются объектом ритуалов, потому что имеют определенное отношение к тотему. Это прежде всего существа тотемных видов и члены клана.

1

Поскольку изображения, представляющие тотем, вызывают религиозные чувства, естественно, что изображаемые вещи должны обладать тем же свойством — по крайней мере в определенной степени.

Этими вещами являются прежде всего животные и растения. Обычная профанная функция растений, равно как и животных — служить пищей для человека, однако сакральный характер тотемического животного или растения предполагает запрет на его употребление в пищу. Да, это верно, что, являясь священными вещами, они могут входить в состав определенных мистических трапез и, как мы увидим, время от времени фактически выступать в качестве подлинной жертвы, но в общем они не могут служить обыденной пищей. Любой, кто нару-

шает это правило, подвергает себя смертельной опасности. Не потому, что группа всегда вмешивается, для того чтобы наказать нарушителя своими силами, а потому, что святотатство автоматически влечет за собой смерть. Предполагается, что в тотемном растении или животном обитает грозное начало, которое не может войти в профанное тело, не расстроив и не разрушив его<sup>1</sup>. В некоторых племенах, впрочем, старики освобождаются от этого запрета<sup>2</sup>; позже мы узнаем, почему это так.

Однако, даже если в очень большом числе племен<sup>3</sup> (за отдельными исключениями, которые будут указаны позже) этот запрет имеет категорический характер, не подлежит сомнению, что он имеет тенденцию ослабевать по мере того, как старая тотемическая организация разрушается. Но ограничения, которые сохраняются невзирая на это, показывают, что данная тенденция встречает сопротивление. Например, даже если тотемное растение или животное разрешается употреблять в пищу, его нельзя есть в неограниченных количествах: только немного за один раз. Превышение этой нормы — ритуальное нарушение, которое влечет за собой серьезные последствия<sup>4</sup>. В других случаях запрет оста-

- 
1. Примеры см. в: *Taplin G. The Narrinyeri Tribe // Woods J. D. The Native Tribes of South Australia. Adelaide, 1879. P. 63; Howitt A. W. Op. cit. P. 146, 769; Fison L., Howitt A. W. Op. cit. P. 169; Roth W. E. Superstition, Magic and Medicine. §150; Wyatt W. Adelaide and Encounter Bay Tribes // Woods J. D. The Native Tribes of South Australia. P. 168; Meyer H. E. A. Manners and Customs of the Aborigines of Encounter Bay // ibid. P. 186.*
  2. Это случай варрамунга (*Gillen F. J., Spencer B. Northern Tribes of Central Australia. P. 168*).
  3. Например, у варрамунга, урабунна, вонгибон, йуин, вотжобалук, буандик, нгеумба и др.
  4. У кайтиш дело обстоит так: если член клана съел слишком большое количество своего тотема, то члены другой фратрии прибегают к магическому обряду, который, как ожидается, должен его убить (*Gillen F. J., Spencer B. Northern Tribes of Central Australia. P. 284; cp. Native Tribes of Central Australia. P. 204; Langloh Parker K. The Euahlayi Tribe. London, 1905. P. 20*).

ется в силе для частей, которые считаются наиболее ценными, то есть наиболее священными, для таких, например, как яйца или жир<sup>5</sup>. Кое-где неограниченное употребление разрешается, только если животное, о котором идет речь, не достигло полной зрелости<sup>6</sup>. В этом случае, вероятно, предполагается, что сакральность такого животного не является полной. Таким образом, барьер, который ограждает и защищает тотемное существо, разрушается, но медленно и при активном сопротивлении, которое показывает, каким он должен быть изначально.

Да, это верно, что, согласно Спенсеру и Гиллену, эти ограничения являются не пережитками некогда строгого запрета, который сейчас теряет свою силу, но первыми стадиями запрета, который только начинает устанавливаться. Эти авторы считают<sup>7</sup>, что изначально существовала полная свобода употребления тотема и что ограничения, имеющие место сейчас, являются относительно современными. Они полагают, что их теория может быть доказана следующими двумя фактами. Во-первых, как мы только что заметили, бывают такие торжественные события, когда члены клана или его вождь не только могут, но и должны есть тотемное животное или растение. Во-вторых, мифы рассказывают, что великие предки — основатели кланов постоянно употребляли в пищу свои тотемы: теперь якобы эти истории можно воспринимать как отголоски тех времен, когда современных запретов не существовало.

Но тот факт, что при проведении определенных религиозных церемоний употребление тотема (причем умеренное) является обязательным, нико-

---

5. *Gillen F. J., Spencer B.* Op. cit. P. 202, note; *Strehlow C.* Op. cit. Т. II. S. 58.

6. *Gillen F. J., Spencer B.* Northern Tribes of Central Australia. P. 173.

7. *Gillen F. J., Spencer B.* Native Tribes of Central Australia. P. 207 и далее.

им образом не свидетельствует о том, что некогда тотем был обычной пищей. Напротив, та пища, которую человек вкушает на мистической трапезе, священна по сути и, соответственно, запретна для профанов. Что же касается мифов, то столь легкое приписывание им достоверности исторических документов подразумевает определенное пренебрежение критическим методом. Как правило, задача мифа — истолковывать существующие обряды, а не напоминать о событиях минувших дней, он является скорее объяснением настоящего, нежели историей. В этом смысле мифы, в которых легендарные предки едят свои тотемы, полностью согласуются с верованиями и обрядами, которые имели силу всегда. Старики и те, кто имеет высокий религиозный статус, освобождены от ограничений, которые налагаются на обычных людей<sup>8</sup>: они могут употреблять в пищу священные предметы, поскольку священны сами. Более того, это правило присуще не только тотемизму: оно обнаруживается в самых разных религиях. Итак, предки-герои были почти богами. Следовательно, совершенно естественно, что они должны были есть священную пищу<sup>9</sup>, но это не причина для того, чтобы такая же возможность предоставлялась обычным профанам<sup>10</sup>.

---

8. О чем уже говорилось в начале этого параграфа.

9. Кроме того, следует иметь в виду, что в этих мифах не говорится о том, что предки регулярно питаются тотемом. Напротив, его употребление в пищу является исключением. Согласно Штрелову, обычная пища предков та же, что у соответствующего тотемного животного (*Strehlow C. Op. cit. Т. II. S. 4*).

10. Более того, эта теория целиком основана на совершенно произвольной гипотезе. Спенсер и Гиллен, как и Фрэзер, считают, что племена Центральной Австралии, в особенности арунта, представляют наиболее архаичную и, соответственно, чистую форму тотемизма. Далее мы объясним, почему это предположение кажется нам совершенно невероятным. Вполне возможно, что эти авторы не приня-

Однако весьма сомнительно и даже невозможно, чтобы этот запрет когда-либо был абсолютным. Как представляется, его всегда приостанавливали в случае необходимости, например когда аборигены голодали и не было никакой другой пищи<sup>11</sup>. Еще более веская причина для этого имеется, когда тотем является такой пищей, без которой человек не может обойтись. Так, существует значительное число племен, где тотемом является вода, очевидно, что абсолютный запрет в этом случае невозможен. Но даже в этом случае предоставленная возможность употреблять тотем в пищу имеет определенные ограничения, которые сильно затрудняют ее реализацию и ясно показывают, что такое разрешение является нарушением признанной нормы. У кайтиш и варрамунга человеку тотема воды не позволено пить воду свободно: он не может добывать ее самостоятельно, но должен принимать из рук стороннего лица, которое принадлежит к фратрии, членом которой он сам не является<sup>12</sup>. Сложность этой процедуры и неудобство, которое она причиняет, являются еще одним подтверждением того, что доступ к священным вещам ограничен. То же самое правило применяется в некоторых племенах Центральной Австралии всякий раз, когда тотем употребляют в пищу, будь то по необходимости или в любом ином случае. К этому следует добавить, что, когда соблюсти эту формаль-

---

ли бы защищаемый ими тезис столь легко, если бы признали тотемизм религией и, соответственно, осознали бы сакральный характер тотема.

11. *Taplin G.* Op. cit. P. 64; *Howitt A. W.* Op. cit. P. 145, 147; *Gillen F. J., Spencer B.* Op. cit. P. 202; *Grey G.* Loc. cit.; *Curr E. M.* Op. cit. Vol. III. P. 462.
12. *Gillen F. J., Spencer B.* Northern Tribes of Central Australia. P. 160, 167. Недостаточно, чтобы посредник принадлежал к другому тотему: как мы увидим, любой тотем некоей фратрии в определенной степени является запретным для всех членов этой фратрии, даже для тех, кто принадлежит к другому тотему.

ность невозможно — например, если человек один или если рядом с ним только члены его собственной фратрии, — тогда в ситуации настоятельной необходимости он может обойтись без посредника. Очевидно, что этот запрет может смягчаться различными способами.

Тем не менее он основан на идеях, столь глубоко укоренившихся в сознании, что нередко переживает ту причину, которая вызвала его к бытию. Мы видели, что различные кланы фратрии являются, по всей вероятности, подразделениями изначального клана, который распался. Итак, существовало время, когда все кланы были едины и обладали одним тотемом, поэтому везде, где память об этом общем источнике стерлась не полностью, каждый клан продолжает ощущать себя связанным с другими и его члены не рассматривают тотемы этих кланов как совершенно чужие для себя. По этой причине индивид не может свободно употреблять в пищу тотемы других кланов фратрии, к которой он принадлежит, но он может прикасаться к запретному растению или животному, только если его дает ему член другой фратрии<sup>13</sup>.

Еще один пережиток подобного рода относится к материнскому тотему. Есть веские основания полагать, что изначальное тотем передавался по материнской линии. И если так, то где бы ни внедрялась идея о происхождении по отцовской линии, это, очевидно, происходило только после длительно-

---

13. *Gillen F. J., Spencer B.* Op. cit. P. 167. Теперь мы можем лучше понять, почему, когда некто нарушает запрет, именно другая фратрия мстит за это кощунство (см. выше прим. 4 на с. 219). Так происходит потому, что эта фратрия крайне заинтересована в соблюдении правила. Действительно, ее члены верят, что если это правило нарушено, то тотемные виды будут плохо размножаться. Итак, поскольку члены другой фратрии регулярно питаются ими, это затрагивает данную фратрию самым непосредственным образом. Вот почему ее члены мстят.

го периода, на протяжении которого применялся противоположный принцип, когда ребенок получал тотем своей матери вместе со всеми ограничениями, с ним связанными. Итак, в некоторых племенах, где в настоящее время ребенок наследует отцовский тотем, до сих пор обнаруживаются следы запретов, которые изначально защищали тотем матери: его нельзя свободно употреблять в пищу<sup>14</sup>. Однако при нынешнем положении вещей мы не найдем ничего другого, что могло бы соответствовать этим запретам.

К этому пищевому запрету часто добавляется запрет убивать тотем или срывать его, если он — растение<sup>15</sup>. Однако здесь также имеются исключения и послабления, особенно на случай необходимости (например, когда тотемом является опасное животное<sup>16</sup> или человеку нечего есть). Существо-

---

14. Так у лоритжа (*Strehlow C.* Op. cit. Т. II. S. 60, 61), воргайя, варрамунга, валпари, мара, анула и бинбинга (*Gillen F. J., Spencer B.* Op. cit. P. 166, 167, 171, 173). У варрамунга или валпари употреблять тотем в пищу можно, только если его предлагает представитель другой фратрии. Спенсер и Гиллен замечают (*ibid.* P. 167, note), что в этом отношении отцовские и материнские тотемы явно регулируются разными правилами. Это верно, что в обоих случаях предложение должно исходить от другой фратрии. Но когда речь идет об отцовском тотеме, настоящем тотеме, этой другой фратрией является та, к которой данный тотем не принадлежит, в случае с материнским тотемом все наоборот. Несомненно, дело обстоит так потому, что это правило было сначала установлено для тотема отца, а затем автоматически распространилось на тотем матери, пусть даже ситуация и была другой. Как только было установлено, что запрет, защищающий тотем, можно обойти лишь через предложение со стороны другой фратрии, это правило сразу же было применено к материнскому тотему.

15. Например, у варрамунга (*ibid.* P. 166), вотжобалук, буандик, курнай (*Howitt A. W.* Op. cit. P. 146 и далее) и нарриньери (*Taplin G.* Op. cit. P. 63).

16. Но не во всех случаях. Арунта тотема москита не должен убивать это насекомое, даже если оно ему докучает, он обя-

ют даже такие племена, где людям запрещено охотиться на животное, чье имя они носят, ради своих нужд, но они могут убивать его для других<sup>17</sup>. Однако то, как обычно совершается это действие, ясно показывает, что в нем есть нечто непозволительное. Человек приносит извинения, как если бы он совершил преступление, демонстрирует печаль и отвращение<sup>18</sup>, а также предпринимает все усилия, чтобы животное страдало как можно меньше<sup>19</sup>.

Помимо этих основополагающих запретов, известны некоторые случаи ограничения контактов между человеком и тотемом. Например, у омаха ни один представитель клана Лося не может прикасаться ни к какой части тела самца лося; в подклане Бизона никому не позволено трогать голову этого животного<sup>20</sup>. У бечуанов никто не смеет облачаться в шкуру тотема<sup>21</sup>. Но такие случаи редки и, естественно, должны быть исключением, поскольку обычно человек должен носить образ своего тотема или нечто, что напоминает о нем. Татуировки и тотемные костюмы были бы невозможны, если бы любые контакты были запрещены. Кроме того, необходимо заметить, что в Австралии подобные запреты обнаруживаются только в тех обществах, где тотемизм значительно удался от своей изначальной формы. Соответственно, эти запреты явно позднего происхождения

зан просто отгонять его (*Strehlow C. Op. cit. T. II. S. 58; ср. Taplin G. Op. cit. P. 63*).

17. Так у кайтиш и унматжера (*Gillen F. J., Spencer B. Op. cit. P. 160*).

Бывает даже так, что старейшина дает молодому человеку другого тотема одну из своих чуринг, чтобы тому было легче убить его тотем (*ibid. P. 272*).

18. *Howitt A. W. Op. cit. P. 146; Grey G. Op. cit. P. 228; Casalis E. A.*

*Op. cit. P. 221.* У басото, согласно Касалису, «человек должен очиститься после совершения такого кощунства».

19. *Strehlow C. Op. cit. T. II. S. 58, 59, 61.*

20. *Dorsey J. O. Omaha Sociology. P. 225, 231.*

21. *Casalis E. A. Op. cit. Loc. cit.*



и, вероятно, возникли под влиянием представлений, которые не являются специфически тотемическими<sup>22</sup>.

Если мы сейчас сопоставим эти разнообразные запреты с теми, которые относятся к тотемному символу, то вопреки тому, что можно было бы предположить, обнаружится, что вторые более многочисленны, строги и обладают большей обязывающей силой, чем первые. Любые образы, представляющие тотем, окружены почтением, значительно превосходящим то, которое внушает само существо, чей облик они воспро-

---

22. Даже в случае с омаха не до конца ясно, действительно ли запреты на контакт, отдельные примеры которых мы только что привели, обладают подлинно тотемической природой. Некоторые из них не имеют непосредственного отношения к животному, которое служит тотемом клана. Так, в одном подклане тотема орла есть запрет на прикосновение к голове бизона (*Dorsey J. O. Op. cit. P. 239*); в другом подклане того же тотема запрещается трогать ярь-медянку, древесный уголь и т. д. (*ibid. P. 245*). Мы не упоминаем другие запреты, которые отмечает Фрэзер (например, запрет называть животное или растение или смотреть на него), поскольку их тотемическое происхождение еще менее очевидно, исключая разве что некоторые факты, наблюдаемые у бечуанов (*Frazer J. G. Totemism. P. 12-13*). Фрэзер некогда с легкостью признал — и в этом отношении у него есть подражатели, — что любой запрет на употребление животного в пищу или на прикосновение к нему необходимо происходит от тотемических верований. Между тем в Австралии имеется один пример, когда, возможно, запрещается смотреть на тотем. Согласно Штрелову (*Strehlow C. Op. cit. T. II. S. 59*), у арунта и лоритжа человек, тотемом которого является Луна, не должен смотреть на нее слишком долго, иначе он может стать легкой добычей своего врага. Но мы считаем, что это единичный случай. Нам также не следует забывать, что астрономические тотемы, вероятно, не являются первичными для Австралии, так что этот запрет может быть результатом сложного развития. Эта гипотеза подтверждается тем фактом, что у юалайа смотреть на Луну запрещено всем матерям и детям вне зависимости от того, какой у них тотем (*Langloh Parker K. Op. cit. P. 53*).

изводят. Женщины и не прошедшие инициацию юноши не имеют права прикасаться к чурингам, нуртундже и ванинге, им не позволено даже смотреть на них — разве что бросить беглый взгляд с большого расстояния и в исключительных случаях. Вместе с тем всем дозволяется рассматривать и трогать растение или животное, имя которого носит клан. Чуринга хранится в своего рода храме, у порога которого должен затихать весь шум профанной жизни, — это территория священных вещей. Тотемные животные и растения, напротив, населяют профанный мир и причастны к обыденной жизни. Поскольку количество и важность запретов, которые ограждают и обособляют священный предмет, соответствуют степени сакральности, которой он наделяется, мы приходим к примечательному выводу: *образ тотемного существа сакральней, чем само существо*. Более того, в культовых церемониях важнейшее место занимают именно чуринги и нуртунджа, животные фигурируют в них только в исключительных случаях. В некоторых обрядах, о которых у нас еще будет возможность поговорить<sup>23</sup>, они служат предметом религиозной трапезы, но не играют активной роли. Арунта танцуют вокруг нуртунджи и собираются у образа своего тотема, чтобы поклоняться ему, но само тотемное существо никогда не удостоивается ничего подобного. Если бы это существо было первичной священной вещью, то именно к этому существу, животному или растению должен был приобщаться иницируемый юноша, входя в религиозную жизнь, но мы видели, что, напротив, самый торжественный момент инициации — это посещение неофитом святилища чуринг. Он общается именно к чурингам и нуртундже. Таким образом, изображения тотема более действенные, чем сам тотем.

---

23. См.: кн. III, гл. II, параграф 2.

## 2

Теперь мы должны определить положение человека в системе религиозных вещей.

Целый букет приобретенных нами привычек и сила самого языка побуждают нас считать обычного человека, простого верующего, существом, профанным по своей сути. Вполне возможно, что эта концепция, если понимать ее буквально, не может прилагаться ни к одной религии<sup>24</sup>, в любом случае ее нельзя приложить к тотемизму. Каждый представитель клана наделен сакральным характером, который не слишком уступает тому, который мы только что обнаружили в животном. Основанием для этой личной святости является вера в то, что человек является как человеком в обычном смысле слова, так и животным или растением тотемного вида.

Действительно, человек носит имя тотема, но на этом уровне развития считается, что тождество имени подразумевает тождество природы. Первое — это не просто внешний знак второго, но то, что логически его предполагает. Для примитивного человека имя — это не просто слово, не просто сочетание звуков, это часть существа, даже важнейшая его часть. Член клана Кенгуру называет себя кенгуру, следовательно, он в определенном смысле является животным этого вида. «Человек, — пишут Спенсер и Гиллен, — считает существо, являющееся его тотемом, тем же, что есть он сам; абориген, с которым мы беседовали на данную тему, сказал, указывая на свою фотографию, которую мы сдела-

---

24. Возможно, нет такой религии, которая определяет человека как полностью профанное существо. Для христианина душа, которая пребывает в каждом из нас, и которая составляет саму суть нашей личности, в чем-то священна. Как мы увидим, эта концепция души столь же стара, как само религиозное мышление. Но место человека в иерархии священных вещей более или менее высоко.

ли незадолго до того: „Это то же, что и я, значит, это кенгуру“. Кенгуру был его тотемом»<sup>25</sup>. Таким образом, каждый индивид имеет двойную природу: в нем соприкасаются два существа: человек и животное.

Чтобы хоть немного прояснить эту двойственность, столь странную для нас, первобытный человек придумал мифы, которые, правда, ничего не объясняют и только вытесняют проблему, но, вытесняя ее, они, по крайней мере, уменьшают логический шок. Все эти мифы созданы по единому плану с незначительными вариациями в деталях: их задача — установить генеалогическую связь между человеком и тотемным животным, которая могла бы сделать одного кровным родственником другого. Аборигены считают, что общность происхождения (которую, впрочем, они представляют по-разному) должна объяснить их общую природу. Например, у нарриньери есть представление о том, что некоторые из первых людей обладали способностью превращаться в животных<sup>26</sup>. Другие австралийские общества помещают у истоков человечества либо странных животных, от которых каким-то непонятным образом произошли люди<sup>27</sup>, либо смешанных существ, являющих собой переходную форму между двумя царствами<sup>28</sup>, либо бес-

25. *Gillen F. J., Spencer B. Native Tribes of Central Australia. P. 202.*

26. *Taplin G. Op. cit. P. 59 — 61.*

27. Например, у некоторых кланов варрамунга (*Gillen F. J., Spencer B. Northern Tribes of Central Australia. P. 162.*)

28. Среди урабунна (*ibid. P. 147*). Даже когда нам говорят, что эти первые существа были людьми, на самом деле речь идет о том, что они были людьми лишь наполовину и одновременно обладали природой животного. Это, например, имеет место у некоторых унматжера (*ibid. P. 153—154*). Мы обнаруживаем здесь такой образ мысли, сумбур которого нас смущает, но который мы должны принять таким, какой он есть. Мы искажем его, если попробуем внести в него чуждую ему строгость (ср. *Gillen F. J., Spencer B. Native Tribes of Central Australia. P. 119*).

форменных, едва представимых созданий, у которых нет определенных органов и членов и тела не имеют ясных очертаний<sup>29</sup>. Затем в дело вступают таинственные силы, иногда представляемые в образе животных, они превращают в людей эти аморфные и невыразимые существа, которые, по словам Спенсера и Гиллена, являют собой «переходную стадию между человеком и животным»<sup>30</sup>. Эти трансформации представляются как насильственные и псевдохирургические операции. Ударами топора или, если исполнитель — птица, клюва из бесформенной массы вырубается человеческая особь, члены отделяются друг от друга, размыкается рот и проделываются ноздри<sup>31</sup>. Подобные легенды обнаруживаются и в Америке, но поскольку интеллект местных народов более развит, то образы, которые они используют, не содержат такого сумбура и не так смущают, как образы австралийцев. Здесь мы видим, например, легендарного персонажа, который своей силой превращает в человека животное-эпоним клана<sup>32</sup>. Или, скажем, миф пытается объяснить, как через ряд почти что естественных событий и своего рода стихийную эволю-

29. Так у некоторых арунта (*ibid.* P. 388 и далее) и некоторых унматжера (*Gillen F. J., Spencer B. Northern Tribes of Central Australia.* P. 153).

30. *Gillen F. J., Spencer B. Native Tribes of Central Australia.* P. 389; ср. *Strehlow C. Op. cit.* Т. I. S. 2–7.

31. *Gillen F. J., Spencer B. Op. cit.* P. 389; *Strehlow C. Op. cit.* Т. I. S. 2 и далее. Без сомнения, этот мифологический сюжет является отзвуком обрядов инициации. Смысл инициации в том, чтобы превратить юношу во взрослого мужчину, что со своей стороны подразумевает проведение настоящих хирургических операций (обрезания, субинцизии, удаления зубов и т. д.). Вполне естественно, что аборигены представляют процессы, сформировавшие первых людей, в соответствии с этой моделью.

32. Этот миф встречается, например, у девяти кланов мокуи (*Schoolcraft H. R. Op. cit.* Vol. IV. P. 86), у клана Журавля племени оджибве (*Morgan L. H. Op. cit.* P. 180), у кланов народности нутка (*Boas F. Op. cit.* P. 43) и т. д.

цию животное понемногу преобразуется и, наконец, принимает человеческий облик<sup>33</sup>.

Это верно, что есть общества (хайда, тлинкиты, цимшианы), которые больше не разделяют идею о том, что люди происходят от животных или растений. Однако идея близости между животными тотемных видов и членами клана тем не менее сохранилась и здесь. Она выражена в мифах, которые, хотя и отличаются от предшествующих, все же в значительной степени передают их суть. Вот один из основополагающих сюжетов. Предок-эпоним предстает как человек, который по причине разнообразных перипетий был вынужден более или менее долгое время жить среди сказочных животных того вида, который дал имя клану. В результате такого близкого и длительного общения он стал настолько похож на своих новых товарищей, что, когда он вернулся в человеческое сообщество, его никто не узнал. Поэтому его стали называть именем животного, на которое он теперь походил. Из своего путешествия в таинственных землях он принес тотемный символ вместе со всеми силами и способностями, которые, как верят индейцы, прилагаются к нему<sup>34</sup>.

---

33. Именно так сформировался клан Черепахи у ирокезов. Группа черепах была вынуждена покинуть озеро, где они обитали, и искать другое жилище. Одной из них, наиболее крупной, было трудно выбраться на сушу из-за жары. Она прилагала такие отчаянные усилия, что в конце концов вылезла из своего панциря. Процесс трансформации, однажды начавшись, шел дальше сам по себе, и черепаха в конце концов стала человеком, который и был предком клана (*Smith E. A. Op. cit. P. 77*). Клан Краба племени чокто сформировался похожим образом. Некие люди поймали несколько крабов, которые жили по соседству, взяли их домой, научили говорить и ходить и в итоге приняли их в свое общество (*Catlin G. Illustration of the Manners, Customs and Conditions of the North American Indians. Vol. II. London, 1872. P. 128*).

34. Вот, например, легенда цимшианов. Во время охоты индеец встретил черного медведя, который взял его к себе домой и научил ловить лосося и строить каноэ. Человек оста-

В этом случае, как и в случаях, описанных ранее, предполагается, что человек причастен природе животного, пусть даже эта причастность понимается по-разному<sup>35</sup>.

Итак, в человеке тоже есть нечто сакральное. Разлитая по всему телу, сакральность наиболее отчетливо проявляет себя в определенных его местах. Некоторые органы и ткани особо отмечены печатью сакральности, прежде всего кровь и волосы.

Во-первых, человеческая кровь является настолько священным предметом, что у племен Центральной Австралии она часто служит для освя-

вался с медведем два года, а затем вернулся в родную деревню. Но люди испугались его, потому что он стал похож на медведя. Он не мог говорить и ел только сырую пищу. Тогда он натерся волшебной травой и постепенно вернул свой изначальный облик. После этого всякий раз, когда ему требовалось, он звал своих друзей-медведей, которые приходили и помогали ему. Он построил дом, и нарисовал медведя на стене. Его сестра сшила накидку для танца, на которой был изображен медведь. Вот почему у потомков его сестры символом был медведь (*Boas F. The Social Organization and Secret Societies of the Kwakiutl. P. 323; cp. Boas F. General Report on the Indians of British Columbia. P. 23, 29 и далее. Hill Tout C. Op. cit. P. 150*). Таким образом, с нашей точки зрения, неправильно считать таинственное кровное родство между человеком и животным отличительной чертой тотемизма, как это делает ван Геннеп (*Gennep M. van. Totémisme et méthode comparative // Revue de l'histoire des religions. Vol. LVIII. Juillet, 1908. P. 55*). Это родство — мифологическое выражение фактов, которые глубоко укоренены по иным причинам; сущностные черты тотемизма не исчезнут, если его устранить. Без сомнения, связь между людьми клана и тотемными животными всегда остается тесной. Но эта связь — не обязательно кровное родство, хотя чаще всего она воспринимается именно так.

35. Между прочим, в некоторых мифах тлинкитов отношение родства между человеком и животным утверждается более специфическим образом. Эти мифы повествуют о том, что клан происходит от, если так можно выразиться, смешанного брака, в котором один из супругов был животным того вида, чье имя носит клан (*Swanton J. R. Social Condition. P. 415–418*).

щения наиболее почитаемых инструментов культа. Например, в некоторых случаях нуртунджа благоговейно смазывается снизу доверху человеческой кровью<sup>36</sup>. Люди клана Эму из племени арунта рисуют свои священные изображения на земле, которая вся пропитана кровью<sup>37</sup>. Как мы скоро увидим, потоки крови изливаются на камни, представляющие тотемных животных и растения<sup>38</sup>. Нет такой религиозной церемонии, где кровь не играла бы никакой роли<sup>39</sup>. Иногда во время инициации взрослые вскрывают себе вены и окропляют неофита своей кровью. Кровь настолько священна, что женщины не могут присутствовать при ее пролитии; смотреть на кровь им запрещено, так же как запрещено смотреть на чуринги<sup>40</sup>. Кровь, которую теряет иницируемый юноша в процессе крайне жестоких операций, которым его подвергают, имеет исключительные свойства — ее используют в различных церемониях<sup>41</sup>. У арунта кровь, пролитую во время субинцизии, благочестиво собирают и закапывают в месте, которое отмечается куском дерева, предупреждающим прохожих о его сакральном характере, а женщины не должны приближаться к нему<sup>42</sup>. Во-вторых, религиозная природа крови объясняет то, почему религиозным значением обладает крас-

36. *Gillen F. J., Spencer B.* Op. cit. P. 284.

37. *Ibid.* P. 179.

38. См.: кн. III, гл. II. *Gillen F. J., Spencer B.* Op. cit. P. 184, 201.

39. *Ibid.* P. 204, 262, 284.

40. У диери и парнкалла. См.: *Howitt A. W.* Op. cit. P. 658, 661, 668, 669–671.

41. У варрамунга кровь неофита, собранную во время обрезания, выпивает его мать (*Gillen F. J., Spencer B.* Northern Tribes of Central Australia. P. 352). У бинбинга кровь на ноже, который применяется при субинцизии, должен слизать иницируемый (*ibid.* P. 368). Как правило, кровь, истекшая из половых органов, считается особенно священной (*Gillen F. J., Spencer B.* Native Tribes of Central Australia. P. 464; Northern Tribes of Central Australia. P. 598).

42. *Gillen F. J., Spencer B.* Native Tribes of Central Australia. P. 268.



ная охра и почему она часто применяется в церемониях: ею натирают чуринги и используют в ритуальных украшениях<sup>43</sup>. Это связано с тем, что из-за своего цвета она считается субстанцией, родственной крови. Более того, некоторые месторождения красной охры, находящиеся в разных областях территории арунта, считаются свернувшейся кровью, которую пролили на землю некие героини легендарной эпохи<sup>44</sup>.

У волос похожие свойства. Аборигены Центральной Австралии носят ремни, сделанные из человеческих волос. Религиозные функции этих ремней или веревок мы уже рассмотрели: ими обтягивают некоторые инструменты культа<sup>45</sup>. Некий человек одолжил другому одну из своих чуринг? Тот в знак признательности дарит ему свои волосы, таким образом, эти две вещи рассматриваются как относящиеся к одному порядку и равные по ценности<sup>46</sup>. Соответственно, процедура стрижки волос — это ритуальный акт, сопровождающийся особыми церемониями: человек, который подвергается этой процедуре, должен сесть на землю, его лицо должно быть обращено к месту, где, как считается, разбивали лагерь легендарные предки, от которых произошел клан его матери<sup>47</sup>.

По этой же причине человеку сразу после его смерти обрезают волосы и прячут их в каком-либо отдаленном месте, поскольку ни женщины, ни юноши, которые не прошли обряд инициации, не должны их видеть, здесь же, вдали от глаз профанов, делают веревки из волос<sup>48</sup>.

43. Gillen F. J., Spencer B. *Native Tribes of Central Australia*. P. 144, 568.

44. Ibid. P. 442, 464. Этот миф довольно распространен в Австралии.

45. Ibid. P. 627.

46. Ibid. P. 466.

47. Ibid. Считается, что если не соблюсти все эти формальности, то человек столкнется с губительными последствиями.

48. Ibid. P. 538; *Northern Tribes of Central Australia*. P. 604.

Можно было бы упомянуть и другие органические ткани, которые в той или иной степени обладают подобными свойствами (бакенбарды, крайнюю плоть, печеночный жир и т. д.<sup>49</sup>), но нет смысла умножать примеры. Тех, что уже приведены, достаточно, чтобы показать, что в человеке есть нечто такое, что обладает религиозной силой и держит профанов в отдалении. Другими словами, человеческий организм скрывает в своих глубинах священное начало, которое при некоторых обстоятельствах зримо выступает на поверхность. Это начало не отличается по сути от того, которое обуславливает религиозный характер тотема. Действительно, как мы только что видели, различные субстанции, в которых оно воплощено в наивысшей степени, либо входят в ритуальную конструкцию инструментов культа (нуртунджа, тотемные знаки), либо применяются при помазании, задача которого — обновить силы чуринга или священных камней. Это вещи одного рода.

Религиозное достоинство, которое таким образом присуще каждому члену клана, не одинаково во всех людях. Мужчины обладают им в большей степени, чем женщины, по отношению к ним женщины подобны профанным существам<sup>50</sup>. Так, всякий раз,

---

49. После отделения крайней плоти в результате обрезания ее иногда прячут точно так же, как кровь, так как она обладает особыми силами: например, способна обеспечить плодовитость некоторых животных и растительных видов (*ibid.* P. 353 и далее). Бакенбарды уподобляются волосам, и к ним относятся сходным образом (*ibid.* P. 604, 544), они также играют роль в мифах (*ibid.* P. 158). Что до жира, то его сакральный характер следует из его использования в некоторых погребальных обрядах.

50. Это не значит, что женщина — абсолютно профанное существо. В мифах, по крайней мере у арунта, она играет куда более важную религиозную роль, чем в реальности (*Gillen F. J., Spencer B. Native Tribes of Central Australia.* P. 195 и далее). Даже теперь женщины принимают участие в некоторых обрядах инициации. Наконец, женская

когда тотемная группа или племя собирается вместе, мужчины устраивают свой лагерь, который отделен от женского и в который женщинам не разрешается заходить: они изолируются<sup>51</sup>. Но мужчины также различаются в том, что касается религиозного характера. Еще не прошедшие инициацию юноши полностью лишены его и не допускаются на церемонии. Напротив, у стариков он выражен ярчайшим образом. Они настолько священны, что им позволяется некоторое вещи, которые запрещены обычным людям: старики могут более свободно употреблять в пищу тотемное животное, и, как мы уже отмечали, в некоторых племенах их полностью освобождают от пищевых запретов.

Итак, нам следует быть осторожными, чтобы не счесть тотемизм своего рода зоолатрией. Поскольку человек сам принадлежит миру сакрального, его отношение к животным или растениям, чье имя он носит, совсем не такое, как у верующего к его богу. Скорее их отношения похожи на те, которые имеются между двумя существами одного уровня и одного достоинства. Самое большее, что можно сказать по этому поводу, это то, что по крайней мере в некоторых случаях животное, как кажется, занимает несколько более высокое положение в иерархии священных вещей. Вот почему его иногда называют отцом или дедом членов клана, что, судя по всему, указывает на то, что люди ощущают нечто вроде моральной зависимости от этого животного<sup>52</sup>. Но в других (вероятно, более

---

кровь обладает религиозной силой (ibid. P. 464; ср. *Durkheim E. La Prohibition de l'inceste* P. 41 и далее). Именно это неопределенное положение женщины является причиной экзогамных ограничений. Здесь мы не будем их обсуждать, поскольку они в большей степени касаются вопросов, связанных с семейной организацией и браком.

51. *Gillen F. J., Spencer B. Native Tribes of Central Australia*. P. 460.

52. Так у вакелбура, согласно Ховитту (*Howitt A. W. Op. cit.* P. 146), и у бечуанов, согласно Касалису (*Casalis E. A. Op. cit.* P. 221).

многочисленных) случаях используемые выражения указывают скорее на ощущение равенства. Тотемное животное называется другом или старшим братом своих человеческих родственников<sup>53</sup>. Коротко говоря, связи, которые существуют между людьми и животными, гораздо больше походят на те, которые соединяют членов одной семьи; животные и люди сделаны из одной плоти, как говорят буандик<sup>54</sup>. По причине этого родства люди воспринимают животных тотемных видов как своих хороших товарищей, на чью помощь они, как предполагается, могут рассчитывать. Они зовут их на подмогу<sup>55</sup>, и те являются, чтобы направить удар на охоте или отвлечь любые возможные опасности<sup>56</sup>. В обмен на это люди относятся к таким животным с почтением и никогда не бывают с ними жестоки<sup>57</sup>, но такая забота никоим образом не похожа на культ.

Как представляется, иногда люди даже обладают неким таинственным правом собственности на свои тотемы. Запрет на убийство и употребление тотема в пищу налагается, естественно, только на членов клана. Он не может распространяться на всех остальных, поскольку иначе жизнь станет невозможной с материальной точки зрения. Если бы

---

53. У буандик и курнай (*Howitt A. W. Loc. cit.*), у арунта (*Strehlow C. Op. cit. Т. II. S. 58*).

54. *Howitt A. W. Loc. cit.*

55. По свидетельству Рота (*Roth W. E. Op. cit. § 74*), у племен, живущих на реке Талли, абориген перед сном или после пробуждения тихим голосом произносит имя животного, чье имя он носит. Цель этой практики — сделать человека искусней или удачливей на охоте или отвлечь опасности, которые связываются с этим животным. Например, человек, который принадлежит к тотему какого-либо вида змей, защитится от их укусов, если будет постоянно повторять это обращение.

56. *Taplin G. Op. cit. P. 64; Howitt A. W. Op. cit. P. 147; Roth W. E. Loc. cit.*

57. *Strehlow C. Op. cit. Loc. cit.*

в племени, таком как арунта, где имеется множество различных тотемов, нельзя было употреблять в пищу не только животное или растение, чье имя носит клан, но также и всех тех животных и все те растения, которые служат тотемами для других кланов, то не осталось бы никаких источников пищи. Тем не менее существуют племена, где свободное употребление в пищу тотемных растений или животных не допускается даже чужакам. У вакелбура их нельзя есть в присутствии людей тотема<sup>58</sup>. В других местах на это требуется получить от них разрешение. Например, у кайтиш и унматжера, когда человек клана Эму, находясь на территории, занимаемой кланом Семян травы, собирает колосья этой травы, то, перед тем как употребить их в пищу, он должен пойти к вождю и сказать: «Я собрал эти семена на твоей земле», на что вождь отвечает: «Хорошо, ты можешь съесть их». Но если человек Эму съест их до того, как спросит разрешения, то, как считается, он заболит и даже, возможно, умрет<sup>59</sup>. В некоторых случаях вождь группы должен взять немного еды и съесть сам: это своего рода налог, который должен быть уплачен<sup>60</sup>. По той же причине чуринга дает охотнику определенную власть над соответствующим животным: например, увеличивает его шансы на то, чтобы поймать кенгуру<sup>61</sup>. Это подтверждает то, что причастность природе тотемного существа дает человеку нечто вроде суверенного права по отношению к нему. Наконец, в Северном Квинсленде обитает племя карингбул, в котором только люди тотема имеют право убивать тотемное животное или,

---

58. *Howitt A. W.* Op. cit. P. 148.

59. *Gillen F. J., Spencer B.* Northern Tribes of Central Australia. P. 159–160.

60. *Ibid.*

61. *Ibid.* P. 225; *Gillen F. J., Spencer B.* Native Tribes of Central Australia. P. 202, 203.

если тотем — дерево, обдирать его кору. Их содействие необходимо любому чужаку, который хочет использовать мясо этого животного или это дерево для своих личных целей<sup>62</sup>. Таким образом, они играют роль собственников, хотя совершенно очевидно, что это весьма специфический тип собственности, который нам трудно себе вообразить.

---

62. *Cameron A. L. P.* On Two Queensland Tribes // *Science of Man. Australasian Anthropological Journal*. Vol. VII, 1904. P. 28, col. I.

ГЛАВА III  
Специфические  
тотемические верования  
(продолжение)

КОСМОЛОГИЧЕСКАЯ СИСТЕМА ТОТЕМИЗМА  
И ПОНЯТИЕ КЛАССА

**М**Ы НАЧАЛИ понимать, что тотемизм — гораздо более сложная религия, чем кажется на первый взгляд. Мы уже выделили три категории вещей, которые она признает в различной степени священными: тотемный символ, животное или растение, чей внешний облик воспроизводит этот символ, и члены клана. Однако этот список все еще не полон. Действительно, религия — это не просто собрание обрывочных верований, относящихся к особым объектам, подобным тем, которые мы только что указали. В большей или меньшей степени все известные религии являются системами идей, которые стремятся объять универсум и дать нам всеобъемлющую картину мира. Чтобы тотемизм мог рассматриваться как религия, сопоставимая с другими, он тоже должен представить нам концепцию Вселенной. Итак, тотемизм отвечает этому требованию.

1

Тот факт, что на этот аспект тотемизма, как правило, не обращали внимания, обусловлен тем, что общепринятое понятие клана слишком узко. Обычно под кланом понимают не более чем группу чело-

веческих существ. Если клан — лишь подразделение племени, то, как кажется, он, подобно племени, состоит только из людей. Но, рассуждая таким образом, мы подменяем нашими европейскими понятиями те понятия о мире и обществе, которыми обладает примитивный человек. Для австралийца сами вещи — все, которые наполняют Вселенную, — являются частью племени. Они его составные элементы, так сказать, его рядовые члены, и совсем так же, как люди, они занимают определенное место в структуре общества. «Дикарь Южной Австралии, — пишет Фисон, — смотрит на Вселенную как на большое племя, к одному из подразделений которого принадлежит он сам; и все вещи, одушевленные и неодушевленные, которые относятся к тому же классу, что и он, являются частями единого организма, где он сам тоже часть»<sup>1</sup>. На основании этого принципа, когда племя делится на две фратрии, все известные вещи распределяются между ними. «Вся природа, — пишет Палмер о племенах реки Беллингера, — также разделяется в соответствии с именами фратрий... Солнце, Луна и звезды... принадлежат той или иной фратрии так же, как и сами аборигены»<sup>2</sup>. Племя из Порт Маккай в Квинсленде состоит из двух фратрий, которые называются йунгару и вутару, и то же самое имеет место в соседних племенах. Итак, согласно Бриджманну, «все вещи, одушевленные и неодушевленные, разделяются этими племенами на два класса, называемые йунгару и вутару»<sup>3</sup>. Но на этом классификация не завершается. Люди каждой фратрии делятся на определенное количество кланов; сходным образом и вещи, приписанные к каждой фратрии, также распределяются по кланам, из ко-

---

1. *Fison L., Howitt A. W. Op. cit. P. 170.*

2. *Palmer E. Op. cit. P. 300.*

3. *Curr E. M. Op. cit. Vol. III. P. 45; Brough Smyth R. Op. cit. Vol. I. P. 91; Fison L., Howitt A. W. Op. cit. P. 168.*



торых эта фратрия состоит. Такое-то дерево, например, закрепляется за кланом Кенгуру, и только за ним, следовательно, так же как члены клана из числа людей, оно будет иметь своим тотемом кенгуру, другое дерево будет принадлежать клану Змеи, облака будут причислены к одному тотему, Солнце — к другому и т. д. Все известные вещи будут, таким образом, сведены в своего рода таблицу или в систематическую классификацию, охватывающую всю природу.

Мы уже привели определенное количество таких классификаций в другом месте<sup>4</sup>, здесь мы ограничимся воспроизведением лишь некоторых из них в качестве примеров. Одна из наиболее известных подобных классификаций — система племени из Маунт-Гамбир. Это племя включает две фратрии, которые называются кумите и кроки, каждая из них, в свою очередь, подразделяется на пять кланов. Итак, «все в природе относится к тому или другому из этих десяти кланов<sup>5</sup>»; Фисон и Ховитт считают, что они «включены» в них. Фактически они классифицируются сообразно этим десяти тотемам, так же как виды сообразно соответствующим родам. Это хорошо показано в нижеследующей таблице, основанной на информации, собранной Карром, а также Фисоном и Ховиттом<sup>6</sup>.

Список вещей, приданных каждому клану, отнюдь не полон. Карр сам предупреждает нас, что он ограничился перечислением только некоторых из них. Но благодаря усилиям Мэтьюса и Ховитта<sup>7</sup> мы сегодня имеем более полную информацию о классификации, используемой в племени

4. *Durkheim E., Mauss M. De quelques formes primitives de classification. P. 1 и далее.*

5. *Curr E. M. Op. cit. Vol. III. P. 461.*

6. Информантом Карра и Фисона был один и тот же человек — Д. С. Стюарт.

7. *Mathews R. H. Op. cit. P. 287 и далее; Howitt A. W. Op. cit. P. 121.*

ФРАТРИИ	Кланы	Вещи, причисляемые к каждому клану
Кумите	Скопа	Дым, жимолость, некоторые деревья и т. д.
	Пеликан	
	Ворон	Дождь, гром, молния, облака, град, зима и т. д.
	Черный какаду	
	Неядовитая змея	Рыба, тюлень, мурина, эвкалипт и т. д.
Кроки	Чайный куст	Утка, лангуст, сова и т. д.
	Корнеплоды	
	Белый безхохолковый какаду	Кенгуру, лето, Солнце, ветер, осень и т. д.
	Данные	
	о четвертом и пятом кланах отсутствуют	

вотжобалук, которая позволяет нам лучше понять, как система подобного рода может охватывать весь известный аборигенам мир. Вотжобалук также делится на две фратрии — гурогити и гумати (крокитч и гамутч согласно Ховитту<sup>8</sup>). Чтобы избежать слишком долгого перечисления, мы ограничимся указанием лишь тех предметов, которые, согласно Мэтьюсу, причисляются к каждому клану фратрии гурогити.

К клану Батата причислены австралийская большая дрофа, пятнистая сумчатая куница, иглоногая

8. Женский род этих названий, согласно Мэтьюсу, — гурогигурк и гаматикурк. Ховитт приводит те же формы с незначительной разницей в написании. Эти названия также аналогичны тем, которые использует племя из Маунт-Гамбир (кумите и кроки).

сова-мопок, сова *дым-дым*, глазчатая курица, попугай розелла, сорочий жаворонок.

В клане Моллюска<sup>9</sup> находятся серый эму, дикобраз, кроншнеп, белый какаду, белоголовая утка, австралийская змеящерица, длинношейная черепаха, белка-летяга, кольцехвостый опоссум, бронзовокрылый голубь, *вижуггла*.

В клане Солнца находятся бандикут, Луна, кенгуровая крыса, черная и белая сороки, опоссум, ястреб *нгурт*, личинки, живущие на эвкалиптовом дереве, личинки, живущие на акации, планета Венера.

В клане Жаркого ветра<sup>10</sup> — новогвинейский пепельноголовый тетеревиатник, большой австралийский питон, роскошный горный попугай, волнистый попугай, ястреб *мурракан*, змея *диккомур*, ожереловый попугай, змея *мирудаи*, короткохвостый сцинк.

Если мы примем во внимание, что есть много других кланов (Ховитт называет двенадцать, а Мэтьюс — четырнадцать и добавляет, что его список весьма не полон<sup>11</sup>), мы поймем, как все вещи, к которым проявляет интерес абориген, естественным образом находят себе место в этой классификации.

Похожие схемы наблюдаются в самых разных частях австралийского континента: в Южной Австралии, в Виктории, в Новом Южном Уэльсе

9. На языке туземцев название этого клана звучит как «дьялап». Мэтьюс его не переводит, но оно кажется нам тождественным слову «джаллап», которым Ховитт обозначает подклан того же племени и которое он переводит как «моллюск». Поэтому, на наш взгляд, можно рискнуть и предложить этот перевод.

10. Это перевод Ховитта, Мэтьюс переводит это слово («вартвурт») как «полуденная жара».

11. Таблицы Мэтьюса и Ховитта расходятся во многих важных пунктах. Судя по всему, дело даже обстоит так, что те кланы, которые Ховитт относит к фратрии крокитч, Мэтьюс определяет во фратрию гамутч, и наоборот. Это свидетельствует об огромных трудностях, с которыми сталкиваются подобные наблюдения. Но эти расхождения не имеют значения для исследуемого нами вопроса.

(у юалайа<sup>12</sup>), их весьма отчетливые следы обнаруживаются у центральных племен<sup>13</sup>. В Квинсленде, где кланы, как кажется, исчезли и где брачные классы являются единственными подразделениями фратрии, все вещи разделены по этим классам. Так, вакелбура делится на две фратрии — маллера и вутару; классы первой называются кургилла и банбе, классы второй — вунго и обу. К банбе принадлежит опоссум, кенгуру, собака, мед безжалых пчел и т. д.; к вунго отнесен эму, бандикут, черная утка, черная змея, коричневая змея; к обу — ковровый питон, мед жалых пчел и т. д.; к кургилла — дикобраз, австралийская большая дрофа, вода, дождь, огонь, гром и т. д.<sup>14</sup>

Такая же организация обнаруживается и у индейцев Северной Америки. Зуни имеют систему классификации, которая в своих основных чертах полностью сопоставима с системой, только что представленной нами. Система омаха основана на тех же принципах, что и система вотжобалук<sup>15</sup>. Отголоски тех же представлений сохраняются даже в более развитых обществах. У хайда все боги и мифические существа, приставленные к различным природным явлениям, относятся к одной из двух фратрий, которые составляют племя — точно так же, как и люди: одни являются Орлами, другие — Воронами<sup>16</sup>. Итак, божества вещей являются всего лишь еще одним аспектом вещей, которыми они управляют<sup>17</sup>. Эта ми-

12. *Langloh Parker K.* Op. cit. P. 12 и далее.

13. Эти факты будут приведены далее.

14. *Curr E. M.* Op. cit. Vol. III. P. 27. Ср. *Howitt A. W.* Op. cit. P. 112.

Мы указали только наиболее характерные факты. За деталями можно обратиться к уже указанной нашей публикации (*Durkheim E., Mauss M. De quelques formes primitives de classification*).

15. *Ibid.* P. 34 и далее.

16. *Swanton J. R.* Contributions to the Ethnology of the Haida. P. 13–14, 17, 22.

17. Это особенно заметно у хайда. Суонтон пишет, что у них каждое животное обладает двумя аспектами. Во-первых, это обычное животное, на которое охотятся и которое едят,

фологическая классификация, таким образом, есть всего лишь иная форма предшествующей классификации. Следовательно, мы можем быть уверены, что такой способ постижения мира не зависит от этнических или географических особенностей, в то же время совершенно очевидно, что он тесно связан с системой тотемических убеждений.

## 2

В работе, о которой мы уже неоднократно упоминали, мы показали, как эти факты проливают свет на способ, посредством которого у человечества сформировалась идея рода или класса. Действительно, эти систематические классификации — первые, которые мы встречаем в истории, и мы только что увидели, что их моделью служит общественная организация или, вернее, что эти классификации принимали структуру общества как свою собственную. Фратрии служили родами, а кланы — видами. Именно потому, что люди формировали группы, они могли группировать вещи, все, что они делали в последнем случае, — предоставляли вещам место в тех группах, которые уже сформировали сами. И если эти различные классы вещей не просто расположены друг рядом с другом, но распределены сообразно единому плану, то потому, что те самые общественные группы, с которыми они совмещаются, едины и через это единство формируют органическое целое — племя. Единство первых логических систем всего лишь воспроизводит единство общества. Итак, у нас появилась первая возможность проверить гипотезу, которую мы сформулировали

---

но это еще и сверхъестественное существо в форме животного, от которого зависит человек. Мифические существа, которые соответствуют космическим явлениям, обладают той же двойственностью (ibid. P. 16, 14, 25).

в начале этой работы, и убедиться, что основополагающие понятия разума, сущностные категории мышления, могут быть продуктом социальных факторов. И действительно, сказанное выше доказывает, что это случай самого понятия категории.

Тем не менее мы не собираемся отрицать, что индивидуальное сознание само по себе обладает способностью воспринимать сходства между отдельными вещами, которые оно отображает. Напротив, понятно, что даже самая примитивная и простая классификация уже предполагает такую способность. Австралиец не помещает вещи в один и тот же клан или в разные кланы произвольно. Для него, как и для нас, сходные образы притягивают друг друга, тогда как противоположные отталкивают, и на основании такого восприятия притяжения или отторжения он классифицирует соответствующие вещи, определяя их в тот или иной класс.

Более того, в некоторых случаях мы можем догадываться о соображениях, которыми были инспирированы эти системы. Весьма вероятно, что исходной фундаментальной структурой данных классификаций были две фратрии и, соответственно, они изначально имели дихотомический характер. Но когда классификация сводится к двум родам, те почти неизбежно воспринимаются как антитетические; изначально они использовались для того, чтобы четко отделить друг от друга вещи, контраст между которыми наиболее заметен. Одни из них помещаются налево, другие — направо. Фактически австралийские классификации именно таковы. Если белый какаду находится в одной фратрии, то черный — в другой; если Солнце на одной стороне, то Луна и ночные звезды — на противоположной<sup>18</sup>. Очень

---

18. См.: параграф 2. Так у гурндич-мара (*Howitt A. W. Op. cit. P. 124*), у племен, которые изучал Кэмерон в районе Дед Лейк, и у вотжобалук (*ibid. P. 125, 250*).

часто существа, которые служат тотемами двух фратрий, имеют контрастирующие цвета<sup>19</sup>. Такие противоположности встречаются даже вне Австралии. Там, где одна фратрия отвечает за мир, другая отвечает за войну<sup>20</sup>; если у одной тотем — вода, то у другой — земля<sup>21</sup>. Это, несомненно, объясняет, почему две фратрии часто считаются естественными антагонистами по отношению друг к другу. Предполагается, что между ними существует своего рода соперничество или даже органическая вражда<sup>22</sup>. Оппозиция, существующая между вещами, распространяется на людей; логический контраст усиливает своего рода социальный конфликт<sup>23</sup>.

19. *Mathews J.* Op. cit. P. 139; *Thomas N. W.* Op. cit. P. 53–54.

20. Например, у осейджи (*Dorsey J. O.* Siouan Sociology // Annual Report of the Bureau of Ethnology. Rep. XV. Washington, 1897. P. 233 и далее).

21. На Мабуиаг, острове в Торресовом проливе (*Haddon A. C.* Head Hunters: Black, White and Brown. London, 1901. P. 132), такая же оппозиция обнаруживается у двух фратрий арунта: одна из них включает людей воды, другая — людей земли (*Strehlow C.* Op. cit. T. I. S. 6).

22. У ирокезов имеются своего рода соревнования между двумя фратриями (*Morgan L. H.* Op. cit. P. 94). У хайда, пишет Суонтон, члены двух фратрий, Орла и Ворона, «часто считаются заклятыми врагами. Муж и жена, которые должны быть из разных фратрий, не стесняются обманывать друг друга» (*Swanton J. R.* Op. cit. P. 62). В Австралии эта враждебность отразилась в мифах. Два животных, являющиеся тотемами фратрии, часто представляются непрерывно воюющими друг с другом (*Mathews J.* Eaglehawk and Crow. P. 14 и далее). В играх каждая фратрия — естественный соперник другой (*Howitt A. W.* Op. cit. P. 770).

23. Поэтому Томас напрасно критиковал нашу теорию о происхождении фратрий за ее неспособность объяснить это противостояние (*Thomas N. W.* Op. cit. P. 69). Мы считаем, однако, что нет необходимости связывать эту оппозицию с оппозицией сакральное — профанное (*Hertz R.* La prééminence de la main droite // Revue Philosophique. Vol. LXVIII (1909). P. 559). Вещи одной фратрии не являются профанными для другой, те и другие — часть одной религиозной системы (параграф 3).

Вместе с тем внутри каждой фратрии в один клан определяются те вещи, которые, как кажется, обладают наибольшей близостью с вещью, служащей его тотемом. Например, Луна помещается в один клан с черным какаду, а Солнце вместе с воздухом и ветром — с белым какаду. Или еще вариант: к тотемному животному присоединяется все, что служит ему пищей<sup>24</sup>, равно как и животные, с которыми оно наиболее близко ассоциируется<sup>25</sup>. Разумеется, мы не всегда можем понять смутную психологию, отвечающую за многие из этих сходств и отличий, но приведенных примеров достаточно, чтобы показать, что определенная интуиция относительно подобий и различий, имеющих в вещах, играет важную роль в происхождении этих классификаций.

Но ощущение подобия — это одно, а идея класса — другое. Класс — это внешние рамки; его содержание формируется — отчасти — объектами, воспринимаемыми как подобные. Итак, содержание не может произвести те рамки, в которые оно помещается. Оно состоит из *смутных и текучих образов*, образующихся за счет наложения и частичного слияния *определенного числа индивидуальных образов*, которые, как предполагается, имеют некие общие элементы; внешние рамки, напротив, — это *опреде-*

---

24. Например, клан Чайного куста включает растения и, соответственно, травоядных животных (*Fison L., Howitt A. W. Op. cit. P. 169*). Это, без сомнения, объясняет одну из особенностей тотемных символов Северной Америки, отмеченную Боасом. «У тлинкитов, — пишет он, — и у всех других племен побережья символ группы включает животных, служащих пищей тому, чье имя носит группа» (*Boas F. Op. cit. P. 25*).

25. Так, у арунта лягушки связаны с тотемом эвкалипта, поскольку их часто находят в трещинах этого дерева, вода связана с водяной курочкой, а кенгуру — с определенным видом попугаев, которых часто видят летающими вокруг этого животного (*Gillen F. J., Spencer B. Op. cit. P. 146-147, 448*).



ленная форма с фиксированными границами, которую тем не менее можно приложить к *неопределенному числу вещей*, воспринимаемых или нет, реальных или только возможных. Фактически потенциальная область любого класса бесконечно превосходит круг объектов, чьи подобия известны нам из непосредственного опыта. Вот почему целая школа мыслителей отказывается — и не без веской причины — отождествлять идею класса с идеей родового образа. Родовой образ есть лишь неотчетливое остаточное представление, которое в нас оставляют сходные между собой образы, когда они одновременно возникают в нашем сознании; класс — это логический символ, благодаря которому мы можем отчетливо мыслить эти (и аналогичные им) подобия. Кроме того, наличие дистанции, разделяющей эти два понятия, доказывает тот факт, что животные способны формировать родовые образы, но им не известно искусство мышления в родах и видах.

Идея класса — это инструмент мышления, который, безусловно, был создан людьми. Но для его создания нам требовалась по меньшей мере некая модель, ибо как бы у нас могла сформироваться эта идея, если бы ничто ни в нас, ни вокруг нас не могло подсказать ее нам? Ответ, что она была дана нам *a priori*, не является ответом; как уже говорилось, это порожденное ленью объяснение подразумевает смерть анализа. Однако сложно понять, где еще мы можем найти эту необходимую модель, кроме как в спектакле коллективной жизни. На самом деле класс — это идеальная, но четко определенная группа вещей, между которыми существуют внутренние отношения, схожие с родственными. Но единственные подобные группы, известные нам из опыта, — те, что сформированы людьми, объединившимися друг с другом. Материальные вещи способны формировать совокупности, нагромождения или механические скопле-

ния без внутреннего единства, но не группы в том смысле, который мы придаем этому слову. Кучу пещера или груды камней невозможно сравнить с тем типом определенного и упорядоченного сообщества, которым является класс. По всей вероятности, мы бы никогда и не подумали объединять существ нашего мира в однородные группы, называемые классами, если бы не имели перед собой пример человеческого общества, если бы мы не начали с того, что сделали сами вещи представителями человеческого сообщества, так, что группы людей и логические группы сразу оказались смешанными<sup>26</sup>.

Вместе с тем классификация — это система, чьи части находятся в иерархическом порядке. Есть главенствующие элементы, и есть те, которые им подчинены: виды и их отличительные свойства зависят от родов и атрибутов, их определяющих. Кроме того, различные виды одного рода рассматриваются как равные друг другу. Более предпочтительной является содержательная точка зрения? Тогда представляем вещи в обратном порядке: наверху помещаем наиболее частные и богатые в отношении реальности виды, а внизу — самые общие и бедные в содержательном отношении роды. Но мы не можем представить их иначе как в иерархической форме. И нам следует избегать идеи о том, что это выражение используется здесь лишь как метафора: есть реальные отношения подчиненности и согласован-

---

26. Один из признаков изначального отсутствия различия между ними — это то, что классам, как и общественным подразделениям, с которыми они исходно были смешаны, иногда придавалась территориальная база. Например, у вотjobалук в Австралии и у зуни в Америке вещи идеальным образом распределены по различным областям пространства, так же как и кланы; распределение вещей и кланов по областям совпадает (*Durkheim E., Mauss M.* Op. cit. P. 34 и далее). Классификации сохраняют нечто от этого пространственного характера даже у сравнительно развитых народов, например в Китае (*ibid.* P. 55 и далее).

ности, определение которых является целью любой классификации; человек никогда не задумался бы об организации своего знания подобным образом, если бы не знал заранее, что такое иерархия. Однако таким знанием его не могли снабдить ни наблюдение за физической природой, ни механизм ментальных ассоциаций. Иерархия — исключительно социальная вещь. Вышестоящие, нижестоящие и равные существуют только в обществе. Соответственно, даже если у нас недостаточно фактов для доказательства, источник этих понятий можно обнаружить благодаря одному их анализу. Мы взяли их из общества и спроецировали на наши представления о мире. Именно общество предоставило систему координат, в которой функционирует логическая мысль.

### 3

Однако эти примитивные классификации имеют непосредственный интерес и для вопроса о происхождении религиозного мышления.

В самом деле они подразумевают, что все вещи, определяемые таким образом в один клан или в одну фратрию, тесно связаны и друг с другом, и с той вещью, которая является тотемом клана или фратрии. Когда австралиец из Порт-Маккай говорит, что Солнце, змеи и т. д. принадлежат к фратрии янгару, он не намеревается обозначить эти разнородные существа общим, но при этом чисто конвенциональным именем; для него это слово будет иметь объективное значение. Он действительно верит, что «аллигаторы являются янгару, а кенгуру — это вутару. Солнце — это янгару, Луна — вутару; и то же в отношении созвездий, деревьев, растений и т. д.»<sup>27</sup>. Внутренняя связь соединяет

27. *Brough Smyth R.* Op. cit. Vol. I. P. 91.

их с группой, в которую они определены; они — ее рядовые члены. Говорят, что они принадлежат к этой группе<sup>28</sup> точно так же, как к ней принадлежат отдельные люди, составляющие ее часть; следовательно, с этими последними их соединяет отношение того же рода. Человек воспринимает вещи своего клана как своих родственников и товарищей; он называет их друзьями и считает, что они сделаны из той же плоти, что и он сам<sup>29</sup>. По этой причине между ним и этими вещами существуют избирательное сродство и особые отношения согласованности. Вещи и люди привлекают друг друга, в некотором смысле понимают друг друга и согласуются друг с другом естественным образом. Например, когда погребают вакелбура из фратрии маллера, настил, на котором выставляется тело, «должен быть сделан из того или иного дерева, принадлежащего к фратрии маллера»<sup>30</sup>. То же относится к ветвям, которыми укрывают тело. Если умерший принадлежал к классу банбе, то должно использоваться дерево банбе. В том же племени колдун может использовать в своем искусстве только те вещи, которые принадлежат к его собственной фратрии<sup>31</sup>, поскольку другие вещи являются для него чужими и он не может заставить их подчиняться. Узы мистической общности связывают каждого индивида с другими сущностями (живыми или неживыми), которые ассоциированы с ним. Отсюда возникает верование в то, что он может заключать о своих текущих или будущих действиях

28. *Fison L., Howitt A. W.* Op. cit. P. 168; *Howitt A. W.* Further Notes on the Australian Classes. P. 60.

29. *Curr E. M.* Op. cit. Vol. III. P. 461. То же относится и к племени из Маунт-Гамбир.

30. *Howitt A. W.* On some Australian Beliefs // *The Journal of the Anthropological Institute.* Vol. XIII, 1884. P. 191, note 1.

31. *Howitt A. W.* Notes on Australian Message Sticks // *The Journal of the Anthropological Institute.* Vol. XVIII, 1889. P. 326; *Further Notes on the Australian Classes.* P. 61, note 3.

на основании того, что делают они. У тех же вакелбура, если человеку приснилось, что он убил животное, принадлежащее к определенной общественной группе, он ожидает встретить днем человека из этой группы<sup>32</sup>. В свою очередь, вещи, принадлежащие к некоему клану или фратрии, не могут использоваться против членов этого клана или фратрии. У вотжобалук каждая фратрия имеет свои деревья. Итак, при охоте на животное фратрии гуругити может применяться только оружие, сделанное из дерева другой фратрии, и наоборот, иначе охотник обязательно промахнется<sup>33</sup>. Аборигены считают, что стрела отвернет от цели и, так сказать, откажется поражать родственное и дружественное животное.

Таким образом, люди клана и вещи, причисляемые к нему, образуют единую систему, все части которой связаны между собой и гармонично взаимодействуют. Эта организация, которая на первый взгляд может показаться нам чисто логической, в то же время является нравственной. Ее оживляет и делает единой одно и то же начало — тотем. Как человек, принадлежащий к клану Ворона, имеет в себе нечто от этой птицы, так и дождь, поскольку он принадлежит к тому же клану и к тому же тотему, необходимо считается «той же вещью, что и ворон». По этой же причине Луна — это черный какаду, Солнце — белый какаду, каждая акация — пеликан и т. д. Все существа, определенные в один клан, будь то люди, животные, растения или неодушевленные предметы, являются только модусами тотемного существа. Вот смысл формулы, которую мы только что представили. Их делает настоящими сородичами то, что все они и на самом деле одной плоти — в том смысле, что все они причастны природе тотемного живот-

32. *Curr E. M.* Op. cit. P. 28.

33. *Mathews R. H.* Op. cit. P. 294.

ного. Кроме того, характеристики, которые даются им, те же, что даются тотему<sup>34</sup>. Вотжобалук называют одним и тем же словом «майр» и тотем, и вещи, включенные в группу тотема<sup>35</sup>. Да, действительно у арунта (у которых, как мы увидим, до сих пор обнаруживаются зримые следы классификации) тотем и существа, связанные с ним, обозначаются разными словами; однако имена, которые даются этим последним, свидетельствует о близких связях, соединяющих их с тотемным животным. Говорят, что они — его близкие, его друзья, его товарищи; считается, что они неразрывно связаны с ним<sup>36</sup>. Присутствует ощущение, что эти вещи являются близкими родственниками.

В то же время мы знаем, что тотемическое животное — священное существо. Все вещи, определяемые в тот клан, чьим символом оно является, обладают одинаковыми характеристиками, поскольку в некотором смысле все они суть животные одного вида, так же как и человек. Они тоже священны, и классификации, которые устанавливают их положение относительно других вещей Вселенной, одновременно определяют им место в ансамбле религиозной системы. Поэтому такие животные или растения не могут свободно употребляться членами клана из числа людей. Так, в племени из Маунт-Гамбир люди, чей тотем — неядовитая змея, должны воздерживаться от употребления мяса не только этой змеи, для них запретны также тюлени, угри и т. д.<sup>37</sup> Если в силу необходимости им случается съесть нечто из этого, то они должны по меньшей мере смягчить святотатство искупительным обрядом — так,

34. Ср. *Curr E. M.* Op. cit. P. 461; *Howitt A. W.* Native Tribes of South-East Australia. P. 146. Выражения «тууман» и «винго» применяются к первым и ко второму.

35. *Howitt A. W.* Op. cit. P. 123.

36. *Gillen F. J., Spencer B.* Native Tribes of Central Australia. P. 447 и далее; ср. *Strehlow C.* Op. cit. T. III. S. xii и далее.

37. *Fison L., Howitt A. W.* Op. cit. P. 169.

как если бы речь шла о самом тотеме<sup>38</sup>. У юалайа, где разрешается есть тотем (но не злоупотреблять этим), подобное правило применяется и к другим вещам, относящимся к клану<sup>39</sup>. У арунта запреты, охраняющие тотемное животное, распространяются и на тех животных, которые ассоциируются с ним<sup>40</sup>; в любом случае этим последним должно уделяться особое внимание<sup>41</sup>. Чувства, внушаемые ими, тождественны тем, которые внушает тотем<sup>42</sup>.

---

38. *Curr E. M.* Op. cit. P. 462.

39. *Langloh Parker K.* Op. cit. P. 20.

40. *Gillen F. J., Spencer B.* Northern Tribes of Central Australia. P. 151; Native Tribes of Central Australia. P. 447; *Strehlow C.* Op. cit. S. xii.

41. *Gillen F. J., Spencer B.* Op. cit. P. 449.

42. Впрочем, в Квинсленде есть такие племена, где членам группы не запрещается употреблять вещи, которые таким образом причисляются к этой социальной группе; прежде всего это относится к племени вакелбура. Следует помнить, что в этом обществе структура классификации формируется брачными классами (параграф 1). Представителям того или иного класса не только позволено есть животных, причисляемых к этому классу: *они не могут есть ничего другого*. Любая другая пища им запрещена (*Howitt A. W.* Op. cit. P. 113; *Curr E. M.* Op. cit. P. 27). Но мы не должны делать вывод, что эти животные считаются профанными. Следует заметить, что индивид не только может есть их, но он должен это делать, поскольку не способен прокормиться иначе. Итак, обязывающий характер этого правила есть верный знак того, что мы имеем дело с вещами, обладающими религиозной природой. Однако эта природа породила в данном случае позитивную, а не негативную обязанность, то есть запрет. Возможно, не так уж трудно понять, как произошло это отклонение. Как мы заметили ранее (гл. II, параграф 2), считается, что каждый индивид обладает неким правом собственности на свой тотем и, соответственно, на вещи, которые зависят от него. Если некие особые обстоятельства оказали воздействие на этот аспект тотемических отношений, то люди естественным образом могли прийти к вере в то, что только члены клана имеют право распоряжаться своим тотемом и всем, что ассоциируется с ним, а другие, наоборот, не имеют права трогать их. В этих условиях клан может питаться только вещами, которые за ним закреплены.

Но то, что все вещи, закрепленные за тотемом, обладают природой, которая не отличается от его природы, и, соответственно, обладают религиозным характером, лучше всего доказывается тем, что при определенных обстоятельствах они играют ту же самую роль. Они являются вспомогательными или вторичными тотемами, или, согласно вошедшему теперь в употребление выражению, «подтотемами»<sup>43</sup>. Внутри клана под влиянием дружбы и личных отношений постоянно формируются более мелкие группы и более ограниченные объединения, которые склонны вести сравнительно автономную жизнь и формировать новые подразделения, подобные подкланам внутри первичного клана. Для того чтобы обрести индивидуальность и отличаться от других групп, эти подкланы нуждаются в собственном тотеме или, соответственно, подтотеме<sup>44</sup>. Итак, тотемы этих вторичных групп выбираются из вещей, относящихся к основному тотему. Таким образом, эти вещи являются — буквально — виртуальными тотемами, и малейшего события достаточно, чтобы они стали тотемами реальными. В них присутствует латентная тотемическая природа, которая проявляется сразу же, как только обстоятельства позволяют или требуют этого. Соответственно, бывает так, что один индивид обладает двумя тотемами: основным, общим для всего клана, и подтотемом, специфическим для подклана, представителем которого является этот индивид. В чем-то это аналогично римским *nomen* [имени рода] и *cognomen* [имени отдельной ветви рода]<sup>45</sup>.

43. Миссис Паркер использует выражение «множественные тотемы».

44. В качестве примера можно привести племена *юалайя* (*Langloh Parker K.* Op. cit. P. 15 и далее) и вотжобалук (*Howitt A. W.* Op. cit. P. 121 и далее; ср. упомянутую выше работу Мэтьюса).

45. Примеры см. в: *Howitt A. W.* Op. cit. P. 122.



Иногда мы видим даже, что подклан полностью освобождается и становится автономной группой, независимым кланом; тогда подтотем, в свою очередь, становится тотемом в полном смысле слова. Одним из племен, где процесс фрагментации дошел, образно говоря, до края, является арунта. Сведения, содержащиеся в первой книге Спенсера и Гиллена, показывали, что у арунта было около шестидесяти тотемов<sup>46</sup>; однако недавние исследования Штрелова демонстрируют, что их число значительно больше: он насчитал не менее четырехсот сорока двух тотемов<sup>47</sup>. Спенсер и Гиллен нисколько не преувеличивали, когда писали: «В землях аборигенов едва ли найдется объект, одушевленный или неодушевленный, который не дал свое имя какой-нибудь тотемной группе индивидов»<sup>48</sup>. Итак, это невероятно большое — сравнительно с численностью населения — количество тотемов обусловлено тем, что при определенных обстоятельствах первичный клан разделяется и подразделяется до бесконечности; соответственно, почти все подтотемы получили статус тотемов.

Это безусловно подтверждается наблюдениями Штрелова. Спенсер и Гиллен привели только несколько отдельных случаев ассоциированных тотемов<sup>49</sup>. Штрелов показывает, что на самом деле такая организация носит универсальный характер. Ему удалось составить таблицу, где почти все тотемы арунта были классифицированы в соответствии с этим принципом: все они были связаны — либо как ассоциированные, либо как вспомогательные — с одним из шестидесяти основных тотемов<sup>50</sup>.

46. См. нашу работу: *Durkheim E., Mauss M.* Op. cit. P. 28, note 2.

47. *Strehlow C.* Op. cit. T. II. S. 61–72.

48. *Gillen F. J., Spencer B.* Op. cit. P. 112.

49. См. прежде всего *Gillen F. J., Spencer B.* Op. cit. P. 447; *Northern Tribes of Central Australia.* P. 151.

50. *Strehlow C.* Op. cit. T. III, S. xiii–xviii. Иногда одни и те же вторичные тотемы связываются одновременно с двумя

Считается, что ассоциированные тотемы находятся в подчинении у основных<sup>51</sup>. Этот зависимый статус, весьма вероятно, является отголоском тех времен, когда сегодняшние «ассоциированные» тотемы были только подтотемами и, соответственно, когда племя включало лишь небольшое число кланов, разделенных на подкланы. Многочисленные пережитки подтверждают эту гипотезу. Нередко две группы, ассоциированные таким образом, имеют один тотемный символ. Такое единство символа можно объяснить лишь тем, что эти две группы изначально были едины<sup>52</sup>. В другом месте связь между двумя кланами демонстрируется тем, что они выказывают интерес по отношению к обрядам друг друга и принимают в них участие. Два культа все еще не совсем разделены, поэтому весьма вероятно, что изначально

---

или тремя основными. Вероятно, именно поэтому Штрелов не мог точно установить, каким является их основной тотем. Два интересных факта, которые демонстрируют его таблицы, подтверждают некоторые уже сформулированные нами предположения. Во-первых, основные тотемы, за редкими исключениями, почти все являются животными. Во-вторых, звезды — всегда только вторичные или ассоциированные тотемы. Это еще раз доказывает, что изначально при выборе тотема предпочтение отдавалось царству животных, а ассоциированные тотемы получили статус тотемов лишь позднее.

51. Согласно мифу в легендарные времена ассоциированные тотемы служили пищей людям основного тотема или же, если эти тотемы были деревьями, давали им свою тень (*Strehlow C. Op. cit. T. III. S. xii; Gillen F. J., Spencer B. Native Tribes of Central Australia. P. 403*). Впрочем, тот факт, что ассоциированные тотемы рассматривались как пища, не означает, что они считались профанными, ведь аборигены верят, что в легендарную эпоху основной тотем также употреблялся в пищу предками — основателями клана.
52. Так, в клане Дикой кошки узоры, вырезанные на чуринге, представляют собой цветочное дерево хакея, которое сегодня является отдельным тотемом (*Gillen F. J., Spencer B. Op. cit. P. 147 и далее*). Штрелов (*Strehlow C. Op. cit. S. xxi, п. 4*) говорит, что подобные случаи довольно обычны.

но они были полностью смешаны<sup>53</sup>. Традиция объясняет узы, которые связывают эти два клана, представлением о том, что раньше они жили близко друг к другу<sup>54</sup>. В иных случаях миф даже недвусмысленно утверждает, что один из кланов произошел от другого. Рассказывают, что изначально ассоциированные животные принадлежали к видам, которые все еще являются основными тотемами, и отделились только в более поздний период. Так, птицы чантунга, которые теперь ассоциируются с гусеницами витчетти, в легендарные времена были гусеницами, преобразившимися в птиц. Два вида, которые сейчас ассоциируются с медовым муравьем, раньше были медовыми муравьями и т. д.<sup>55</sup> Трансформация подтотема в тотем происходит едва заметно, так что в некоторых случаях ситуация является неопределенной, и сложно сказать, имеем ли мы дело с первичным или вторичным тотемом<sup>56</sup>. Как говорит Ховитт о племени вотжобалук, существуют подтотемы, которые являются тотемами в стадии формирования<sup>57</sup>. Таким образом, определенные вещи, причисляемые к клану, составляют некоторое количество своего рода центров, вокруг которых могут формироваться новые тотемические культы. Это лучшее подтверждение религиозных чувств, которые они внушают. Если бы они не имели сакрального характера, они не могли бы так просто получить статус, которым обладают священные вещи как таковые, то есть тотемы в собственном смысле слова.

---

53. Gillen F. J., Spencer B. Op. cit. P. 151, 297; Northern Tribes of Central Australia. P. 182.

54. Gillen F. J., Spencer B. Native Tribes of Central Australia. P. 151, 158.

55. Ibid. P. 448, 449.

56. Так, Спенсер и Гиллен иногда пишут о голубе, называемом интуррита, как об основном тотеме (op. cit. P. 410), а иногда — как об ассоциированном тотеме (ibid. P. 448).

57. Howitt A. W. Further Notes on the Australian Classes. P. 63–64.

Итак, область религиозных вещей простирается далеко за пределы, которыми, как могло показаться сначала, она ограничена. Эта область охватывает не только тотемных животных и людей — членов клана: поскольку нет таких известных вещей, которые не были бы включены в классификацию клана и тотема, нет ничего такого, что в той или иной степени не имело бы религиозного характера. Когда в более поздних религиях появятся боги в собственном смысле слова, каждый из них будет поставлен во главу особой категории естественных явлений: один будет повелевать морем, другой — воздухом, третий — жатвой или плодами и т. д., и возникнет вера в то, что каждая из этих областей природы получает имеющуюся в ней жизнь от бога, в зависимости от которого она находится. Такое распределение природы по различным божествам есть именно то, что формирует картину Вселенной, которую предлагают нам эти религии. Итак, пока человечество не миновало фазу тотемизма, различные тотемы племени выполняли именно те функции, которые позже были возложены на божественные личности. В племени из Маунт-Гамбир, которое мы приводили в качестве нашего основного примера, имеется десять кланов; соответственно, весь мир разделяется на десять классов или, вернее, на десять семейств, каждое из которых берет свое начало от особого тотема. Вещи, причисляемые к клану, получают свою действительность из этого истока, поскольку они считаются различными модусами тотемного существа; если вернуться к нашему примеру, то дождь, гром, молния, облака, град и зима считаются различными типами воронов. Собранные вместе, эти десять семейств вещей образуют полную и систематическую картину мира, и эта картина имеет религиозный характер, ибо в ее основе лежат религиозные понятия. Далеко от того, чтобы быть ограниченной одной или двумя категориями существ, область тотемической религии, следо-

вательно, распространяется до крайних пределов известного мира. Точно так же, как греческая религия, тотемическая религия везде помещает божественное; знаменитая формула «*παντὰ πλήρη θεῶν*» [«все полно богов»] вполне может быть и ее девизом.

Однако, для того чтобы представить тотемизм таким образом, мы должны изменить в одном существенном аспекте то понятие о нем, которого придерживались в течение длительного времени. Вплоть до открытий последних лет тотемизм определялся как религия клана, и считалось, что он заключается в культе только одного определенно-го тотема. С этой точки зрения представлялось, что в одном и том же племени существует столько независимых друг от друга тотемических религий, сколько в нем имеется различных кланов. Кроме того, эта концепция гармонировала с общепринятым представлением о клане, согласно которому клан понимается как автономное сообщество<sup>58</sup>, более или менее закрытое от других подобных сообществ или обладающее только внешними и поверхностными отношениями с ними. Но реальность более сложна. Без сомнения, культ каждого тотема имеет свою базу в соответствующем клане, его управляют здесь и только здесь; именно члены клана отвечают за него, благодаря им он переходит от одного поколения к другому вместе с верованиями, которые лежат в его основе. В то же время различные тотемические культы, практикующиеся в одном племени, не развиваются параллельно, в неведении друг относительно друга, как если бы каждый из них составлял полную и самодостаточную религию. Напротив, они включают друг друга; они суть

---

58. В связи с этим клан очень часто путают с племенем. За эту путаницу, которая нередко вносит беспорядок в работы этнографов, ответствен прежде всего Карр (*Curr E. M. Op. cit. Vol. I. P. 61 и далее*).

всего лишь части единого целого, элементы одной религии. Люди одного клана никогда не относятся к верованиям соседних кланов с тем равнодушием, скептицизмом или враждебностью, которые религия обычно внушает тем, кто чужд ей; они сами разделяют эти верования. Люди Вороны также убеждены, что у людей Змеи предком была мифическая змея и что благодаря такому происхождению они обладают особыми способностями и возможностями. И разве мы не видели, что, по крайней мере при определенных обстоятельствах, человек может употреблять в пищу чужой тотем только после соблюдения некоторых ритуальных формальностей? В частности, он должен попросить разрешения у человека этого тотема, если таковой присутствует. Таким образом, для него эта пища также не является полностью профанной; он также признает, что существует сокровенная связь между членами клана, к которому он не принадлежит, и животным, чье имя носит этот клан. Кроме того, данная общность убеждений иногда проявляется в культе. Хотя в принципе обряды, относящиеся к тотему, могут проводиться только людьми этого тотема, тем не менее в них часто принимают участие представители разных кланов. Иногда бывает так, что они участвуют не только в качестве зрителей; конечно, они не отправляют обряд так таковой, но они могут украшать его исполнителей и подготавливать службу. Они сами заинтересованы в проведении обряда, поэтому в некоторых племенах именно чужаки обращаются к соответствующему клану, чтобы он провел церемонию<sup>59</sup>. Существует даже целый цикл обрядов, которые должны проводиться в присутствии всего племени: это тотемические церемонии инициации<sup>60</sup>.

---

59. Это прежде всего случай варрамунга (*Gillen F. J., Spencer B. Northern Tribes of Central Australia. P. 298*).

60. См., например: *Gillen F. J., Spencer B. Native Tribes of Central Australia. P. 380*; и др.

Кроме того, тотемическая организация, такая, как мы только что описали, необходимо должна быть результатом своего рода неявного консенсуса, существующего между членами племени. Невозможно, чтобы каждый клан сформировал свои убеждения абсолютно независимо; напротив, безусловно необходимо, чтобы культы различных тотемов в определенном смысле приспособлялись друг к другу, поскольку они дополняют друг друга. Действительно, мы видели, что в одном и том же племени один тотем обычно не повторяется дважды и что вся Вселенная распределена между тотемами, которые учреждены подобным образом, так, что один и тот же объект не встречается в двух разных кланах. Такое систематическое деление не могло быть произведено без явного или неявного соглашения, в котором должно было участвовать все племя. Весь набор верований, который возникает таким образом, отчасти (но только отчасти) является делом племени<sup>61</sup>.

Резюмируя: для того чтобы сформировать адекватную идею тотемизма, мы не должны ограничивать себя рамками клана: нам следует рассматривать племя в целом. Безусловно, собственный культ каждого клана пользуется очень большой автономией; более того, уже сейчас мы можем пред-

---

61. В некоторых случаях можно даже задаться вопросом, а существует ли тотем племени вообще. Например, у арунта есть животное — дикая кошка, которая является тотемом одного клана, но запрещена для всего племени; даже люди других кланов могут употреблять ее в пищу только с определенными ограничениями (*Gillen F. J., Spencer B. Op. cit. P. 168*). Мы, однако, считаем, что в этом случае было бы неправильно говорить о тотеме племени, поскольку из одного только запрета на свободное употребление животного в пищу не следует, что оно является тотемом. Запрет может быть обусловлен и иными причинами. Религиозное единство племени, без сомнения, реально, но оно утверждается при помощи других символов. Далее (гл. IX) мы покажем, что это за символы.

положить, что именно внутри клана пребывает активный фермент религиозной жизни. Вместе с тем все эти культы зависят друг от друга и тотемическая религия — это сложная система, которая сформирована их объединением, точно так же как греческий политеизм был сформирован объединением всех отдельных культов, обращенных к различным божествам. Мы показали, что если тотемизм понимать именно так, то он тоже обладает космологией.



ГЛАВА IV  
Специфические  
тотемические верования  
(окончание)

ИНДИВИДУАЛЬНЫЙ ТОТЕМ  
И ПОЛОВОЙ ТОТЕМ

**Д**О СИХ пор мы изучали тотемизм только как общественный институт. Единственные тотемы, которые мы рассматривали, — это вещи, общие для клана, фратрии или в определенном смысле племени<sup>1</sup>. Индивид причастен к ним только как член группы. Но мы знаем, что не существует религии, не имеющей индивидуального аспекта. Это общее наблюдение применимо и к тотемизму. Помимо безличных и коллективных тотемов, присутствующих на первом плане, существуют и другие, которые принадлежат каждому индивиду; такой тотем выражает личность человека, и этот человек отправляет его культ частным образом.

1

В некоторых австралийских племенах и в большинстве индейских племен Северной Америки<sup>2</sup> каждый индивид состоит в личных отношениях с некоей

---

1. Тотемы являются вещами племени в том смысле, что племя как целое участвует в культе, который воздает своему тотему каждый из его кланов.

2. Фрэнсер составил почти полный перечень текстов, относящихся к индивидуальному тотемизму в Северной Америке (*Frazer J. G. Totemism and Exogamy. Vol. III. P. 370–456*).

определенной вещью, эти отношения сопоставимы с теми, которые каждый клан поддерживает со своим тотемом. Иногда эта вещь — неодушевленное существо или артефакт, но, как правило, это животное. В отдельных случаях ее функцию выполняет особая часть организма, например голова, нога или печень<sup>3</sup>.

Имя предмета служит также именем индивида. Это его личное, первое имя, которое добавляется к коллективному тотему, подобно тому, как у римлян *praenomen* добавлялось к *nomen gentilicium*. Надо признать, что данное явление подтверждено только в некотором количестве сообществ<sup>4</sup>, но, вероятно, оно имеет универсальный характер. Действительно, далее мы покажем, что между вещью и индивидом имеет место тождество природы. Но тождество природы подразумевает тождество имени. Полученное в ходе особо значимых религиозных церемоний, это личное имя имеет священный характер. Оно не произносится в обычных обстоятельствах профанной жизни. Бывает даже так, что слово, обозначающее вещь в повседневном языке, в той или иной степени изменяется ради этого особого употребления<sup>5</sup>, поскольку слова обыденного языка исключены из религиозной жизни.

---

3. Например, у гуронов, ирокезов и алгонкинов (*Charlevoix P. F. X. de. Op. cit. Vol. VI. P. 67–70; Sagard G. Le grand voyage au pays des Hurons. Paris, 1865. P. 160*) или у индейцев Томпсона (*Tait J. A. The Thompson Indians of British Columbia // Memoirs of the American Museum of Natural History. Vol. II, 1900. P. 355*).

4. Так у племени йуин (*Howitt A. W. Native Tribes of South-East Australia. P. 133*), курнай (*ibid. P. 135*), некоторых племен Квинсленда (*Roth W. E. Op. cit. P. 19; Haddon A. C. Op. cit. P. 193*), делаваров (*Heckwelder J. G. E. An Account of the History Manners and Customs of the Indian Nations who once inhabited Pennsylvania and the neighboring states. Philadelphia, 1876. P. 238*), индейцев Томпсона (*Tait J. A. Op. cit. P. 355*) и салишей-статлумх (*Hill Tout C. Op. cit. P. 147 и далее*).

5. *Hill Tout C. Op. cit. P. 154*.

По крайней мере в американских племенах к этому имени добавляется символ, имеющийся у каждого индивида и представляющий в различных формах ту вещь, которую обозначает имя. Например, каждый мандан носит шкуру животного, в честь которого назван<sup>6</sup>, а если его называли в честь птицы, тогда он украшает себя ее перьями<sup>7</sup>. Гуроны и алгонкины татуируют символы на своих телах<sup>8</sup>. Они изображают их на своем оружии<sup>9</sup>. В северо-западных племенах личный символ, точно так же как и коллективный символ клана, вырезается или гравировается на утвари, домах и т. д.<sup>10</sup>: он служит знаком личной собственности<sup>11</sup>. Нередко два герба совмещаются, что отчасти объясняет большое разнообразие тотемической геральдики у этих народов<sup>12</sup>.

Между индивидом и животным-эпонимом существуют очень тесные связи. Человек причастен природе животного; он обладает его достоинствами, равно как и недостатками. Например, считается, что человек, чьим символом является орел, обладает даром предвидеть будущее; если человек назван в честь медведя, говорят, что он уязвим в бою, поскольку медведь тяжел, медлителен и его легко поймать<sup>13</sup>; если животное презирают, человек является объектом того же

6. *Catlin G.* Illustration of the Manners, Customs and Conditions of the North American Indians. Vol. II. London, 1872. P. 36.

7. *Catlin G.* Nouvelles des missions d'Amérique, extraits des lettres édifiantes et curieuses. Paris, 1883. P. 172 и далее.

8. *Charlevoix P. F. X. de.* Op. cit. Vol. VI. P. 69.

9. *Dorsey J. O.* A Study of Siouan Cults. P. 443.

10. *Boas F.* The Social Organization and Secret Societies of the Kwakiutl. P. 323.

11. *Hill Tout C.* Op. cit. Loc. cit.

12. *Boas F.* Op. cit. Loc. cit.

13. *Fletcher A. C.* The Import of the Totem, a Study from the Omaha Tribe. Washington, 1897. P. 583. Похожие факты приведены в следующих работах: *Teit J. A.* Op. cit. P. 354, 350; *Jones P.* History of the Ojibway Indians, with especial reference to their conversion to Christianity. London, 1869. P. 87.

чувства<sup>14</sup>. Отношения между человеком и животным настолько близки, что предполагается, что в определенных обстоятельствах, особенно в момент опасности, человек может принять форму животного<sup>15</sup>. В свою очередь, животное рассматривается как двойник человека, его *alter ego* [другое «я»]<sup>16</sup>. Связь между ними настолько тесна, что их судьбы обычно считают взаимосвязанными: все, что происходит с одним, отзывается на другом<sup>17</sup>. Если животное умирает, жизнь человека оказывается в опасности. Отсюда возникает широко распространенное правило, что человеку нельзя убивать животное и особенно нельзя есть его мясо. Этот запрет, который допускает всевозможные послабления и смягчения, если речь идет о тотеме клана, в данном случае является значительно более категорическим и абсолютным<sup>18</sup>.

- 
14. Например, у салишей-статлумх такое чувство вызывает собака — по причине того, что живет в подчинении (*Hill Tout C. Op. cit. P. 153*).
15. *Langloh Parker K. Op. cit. P. 21*.
16. «Дух человека, — пишет миссис Паркер (*ibid.*), — в его *yunbeai* (личном тотеме), а его *yunbeai* — в нем».
17. *Langloh Parker K. Op. cit. P. 20*. То же у некоторых салишей (*Hill Tout C. Ethnological Report on the Ststeelis and Skaulits Tribes of the Halokmelem Division of the Salish of British Columbia // The Journal of the Anthropological Institute. Vol. XXXIV, 1904. P. 324*). Также это верование широко распространено у индейцев Центральной Америки (*Brinton D. G. Nagualism, a Study in Native American Folklore and History // Proceedings of the American philosophical society. Vol. XXXIII, 1894. P. 32*).
18. *Langloh Parker K. Op. cit. Loc. cit; Howitt A. W. Op. cit. P. 147; Dorsey J. O. Op. cit. P. 443*. Фрэзер сделал обзор американских примеров и установил универсальный характер этого запрета (*Frazer J. G. Op. cit. P. 450*). Да, действительно в Америке мы наблюдаем следующий обычай: для того чтобы сделать то, что этнографы называют «медицинской сумкой», индивид должен начать с убийства животного, чья шкура нужна для изготовления этой сумки. Однако этот обычай наблюдался только в пяти племенах; возможно, это поздняя и измененная форма запрета.

В свою очередь, животное охраняет человека и является для него своего рода покровителем. Оно предупреждает его о возможных угрозах и сообщает о том, как можно их избежать<sup>19</sup>; говорят, что животное — друг человека<sup>20</sup>. Поскольку животное нередко наделяется чудесными способностями, оно передает их своему компаньону-человеку, который верит, что они защитят его от пуль, стрел и любых ударов<sup>21</sup>. Эта уверенность человека в могуществе своего покровителя настолько велика, что он храбро встречает величайшие опасности и совершает самые удивительные подвиги с невозмутимым бесстрашием: вера дает ему необходимую силу и отвагу<sup>22</sup>. Однако отношения человека со своим покровителем не являются только и исключительно отношениями зависимости. Он со своей стороны также способен воздействовать на животное. Человек отдает ему приказания и обладает властью над ним. Представитель племени курнай, у которого другом и помощником является акула, верит, что он может при помощи заклинания разогнать акул, которые угрожают лодке<sup>23</sup>. В других случаях считается, что установленные таким образом связи дают человеку особые способности, обеспечивающие успех при охоте на животного<sup>24</sup>.

19. *Howitt A. W.* Op. cit. P. 135, 147, 387; *On Australian Medicine Men.* P. 34; *Téit J. A.* The Shuswap. Leiden, 1908. P. 607.

20. *Meyer H. E. A.* Op. cit. P. 197.

21. *Boas F.* Second general report on the Indians of British Columbia// Report of the sixtieth meeting of the British Association for the Advancement of Science held at Leeds in September 1890. London, 1891. P. 93; *Téit J. A.* The Thompson Indians of British Columbia. P. 336; *Boas F.* The Social Organization and Secret Societies of the Kwakiutl Indians. P. 394.

22. Факты можно найти у Хилл-Таута (*Hill Tout C.* Report on the Ethnology of the Statlunh of British Columbia. P. 144, 145). Ср. *Langloh Parker K.* Op. cit. P. 29.

23. По свидетельству Ховитта в его личном письме Фрэзеру (*Frazer J. G.* Op. cit. Vol. I. P. 495, note 2).

24. *Hill Tout C.* Ethnological Report on the Stseelis and Skaulits Tribes. P. 324.

Природа этих отношений ясно дает понять, что существо, с которым каждый индивид связан таким образом, может быть только индивидом, но не классом. Никто не обладает видом как своим *alter ego*. И действительно, в некоторых случаях эту роль играет такое-то и такое-то определенное дерево, скала или камень<sup>25</sup>. И то же самое необходимо имеет место в ситуации, когда речь идет о животном или о том, что жизни человека и животного считаются связанными. Человек не может быть связан с целым видом посредством взаимной зависимости подобного рода, поскольку нет ни дня, ни, скажем, мгновения, когда вид не теряет кого-либо из своих представителей. Тем не менее примитивный человек не вполне способен проводить различие между индивидом и видом; узы, связывающие его с первым, естественным образом распространяются на второй; он испытывает к тому и другому одно и то же чувство. Таким образом, целый вид становится для него священным<sup>26</sup>.

Такому покровителю разные общества, разумеется, дают разные имена: у мексиканских индейцев он называется «нагваль»<sup>27</sup>, у алгонкинов — «маниту», у гуронов — «окки»<sup>28</sup>, у одних

---

25. *Howitt A. W.* Op. cit. P. 35; *Lafitau J. F.* Moeurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps. Vol. I. Paris, 1724. P. 370; *Charlevoix P. F. X. de.* Op. cit. P. 68. То же самое относится к атай и таманиу с острова Мота (*Codrington R. H.* Op. cit. P. 250 и далее).

26. Поэтому демаркационной линии между животными-покровителями и фетишами, которую пытался провести Фрэзер, не существует. По его мнению, фетишизм начинается там, где покровитель является индивидуальным объектом, но не классом (*Frazer J. G.* Totemism. P. 56); однако в Австралии бывает так, что эту роль играет некое определенное животное (*Howitt A. W.* Op. cit. P. 34). Истина в том, что понятия фетиша и фетишизма не соответствуют чему-либо определенному.

27. *Brinton D. G.* Op. cit. P. 32.

28. *Charlevoix P. F. X. de.* Op. cit. P. 67.

салишей — «снам»<sup>29</sup>, у других — «сулия»<sup>30</sup>, у йуин — «буджан»<sup>31</sup>, у юалайа — «йунбеаи»<sup>32</sup> и т. д. Вследствие значимости этих верований и практик для индейцев Северной Америки некоторые предлагали использовать для их обозначения неологизмы «нагвализм» или «манитуизм»<sup>33</sup>. Но, называя их особым и уникальным именем, мы рискуем тем, что неправильно поймем их отношения с тотемизмом. В самом деле как к клану, так и к индивиду применимы одни и те же принципы. В обоих случаях мы находим одно и то же убеждение, что существует живая связь между вещами и людьми и что первые наделены особыми способностями, которые могут приносить пользу людям, связанным с ними. Мы также находим один и тот же обычай давать человеку имя той вещи, с которой он связан, и добавлять символ к этому имени. Тотем — покровитель клана точно так же, как покровитель индивида — его личный тотем. Поэтому важно, чтобы терминология передавала это родство обеих систем; вот почему мы вместе с Фрэзером будем называть индивидуальным тотемизмом тот культ, который каждый индивид воздает своему покровителю. Это выражение тем более оправданно,

29. *Hill Tout C.* Report on the Ethnology of the Statlunh of British Columbia. P. 142.

30. *Hill Tout C.* Ethnological Report on the Stseelis and Skaulits Tribes. P. 311 и далее.

31. *Howitt A. W.* Native Tribes of South-East Australia. P. 133.

32. *Langloh Parker K.* Op. cit. P. 20.

33. *Thomas N. W.* An American View of Totemism // *Man*. Vol. 11, No. 84, 1902. P. 113–115; *Tylor E. B.* Note on the *Haida Totem-Post Lately Erected* in the Pitt Rivers Museum at Oxford // *Ibid.* P. 1–3. Лэнг также высказывал подобные идеи (*Lang A.* *Social Origins*. London, 1903. P. 133–135). Кроме того, сам Фрэзер, отказавшись от своего первоначального мнения, сейчас считает, что, пока мы не будем иметь достаточно сведений об отношениях, существующих между коллективными тотемами и духами-хранителями, лучше будет обозначать их разными терминами (*Frazer J. G.* *Totemism and Exogamy*. Vol. III. P. 456).

что в некоторых случаях сам примитивный человек называет одним и тем же словом и тотем клана, и животное, которое является покровителем индивида<sup>34</sup>. Если Тайлор и Пауэлл отказались от этого наименования и захотели использовать разные термины для этих двух видов религиозных институтов, то лишь потому, что, по их мнению, коллективный тотем — всего лишь имя, некий общий знак, не имеющий религиозного характера<sup>35</sup>. Но мы, напротив, знаем, что это священная вещь, причем священная даже в большей степени, чем животное-покровитель. Более того, наше исследование покажет далее, что эти две разновидности тотемизма неразрывно связаны друг с другом<sup>36</sup>.

Тем не менее, сколь бы тесно ни были связаны эти два института, между ними есть и значительные различия. В то время как клан верит, что он происходит от животного или растения, служащего ему тотемом, индивид не считает, что он находится в каком-либо отношении родства со своим индивидуальным тотемом. Тотем — друг, товарищ, покровитель, но не родственник. Человек извлекает пользу из способностей, которыми, по его мнению, обладает индивидуальный тотем, но они не одной крови. Вместе с тем члены клана позволяют соседним кланам употреблять в пищу животное, чье имя они совместно носят, с тем единственным условием, чтобы были соблюдены необходимые формальности. Индивид, напротив, не только почитает вид, к которому принадлежит его личный тотем,

---

34. В Австралии, например, у йуин (*Howitt A. W.* Op. cit. P. 81) и нарриньери (*Meyer H. E. A.* Op. cit. P. 197 и далее).

35. Тайлор пишет, что «тотем представляет покровителя индивида не более, чем герб воспроизводит образ святого» (*Tylor E. B.* Op. cit. P. 2). Точно так же если Фрэзер сегодня принимает теорию Тайлора, то потому, что он полностью отрицает религиозный характер тотема клана (*Fraser J. G.* Op. cit. P. 452).

36. См.: гл. IX.



но и защищает его от чужаков, по крайней мере тогда, когда предполагается, что судьба человека переплетена с судьбой животного.

Но главное различие между этими двумя типами тотемов заключено в способах, посредством которых их обретают.

Коллективный тотем — это часть правового статуса каждого индивида: как правило, он наследуется; в любом случае его определяет рождение, а желание человека не значит ничего. Иногда ребенок получает тотем матери (камиларой, диери, урабунна и т. д.), иногда — отца (нарриньери, варрамунга и т. д.), иногда — тот, который доминирует в местности, где он был зачат матерью (арунта, лоритжа). Но личный тотем, напротив, приобретается через намеренное действие<sup>37</sup>: для того чтобы его определить, необходимо осуществить целый ряд ритуальных операций. Метод, наиболее широко распространенный среди индейцев Северной Америки, таков: ближе к возрасту полового созревания, когда подходит время инициации, юношу отводят в отдаленное место, например в лес. Здесь на протяжении периода, который длится от нескольких дней до нескольких лет, он подвергается всевозможным испытаниям, кото-

---

37. Тем не менее, согласно одному пассажиу Мэтьюса, у вотжобалук личный тотем передается по наследству. «Каждый индивид, — утверждает он, — объявляет какое-либо животное, растение или неодушевленный предмет своим особым и личным тотемом, который он наследует от матери» (*Mathews R. H. Op. cit. P. 291*). Но очевидно, что если все дети одной семьи получают тотем своей матери в качестве своего личного тотема, то на самом деле ни у них, ни у нее не будет никакого личного тотема. Возможно, Мэтьюс имел в виду, что каждый индивид выбирает свой индивидуальный тотем из группы вещей, относящихся к клану его матери. В самом деле мы увидим, что каждый клан имеет свои индивидуальные тотемы, которые составляют его исключительную собственность; члены других кланов не могут пользоваться ими. В этом смысле рождение в некоторой (но только в некоторой) степени определяет личный тотем.

рые носят изнуряющий и противоестественный характер. Он голодает, ограничивает себя и наносит себе разнообразные увечья. Иногда он бродит, издавая яростные крики, настоящий звериный вой, иногда неподвижно лежит, распластавшись на земле, и стонет. Время от времени он танцует, иногда молится и взывает к своим обычным божествам. В итоге он вводит себя в состояние исступления, граничащего с психозом. Когда он достигает этого предела, его начинают посещать галлюцинации. «Перед инициацией, — пишет Хеквельдер, — юноша попеременно подвергается то посту, то наркотическому воздействию; он отказывается от любой пищи и принимает самые мощные и отвратительные снадобья; временами он пьет одурманивающие отвары до тех пор, пока его рассудок окончательно не помутится. Тогда ему являются (или он думает, что являются) видения и удивительные грезы, к которым он, конечно, был предрасположен всей этой подготовкой. Он представляет, что летит по воздуху, передвигается под землей, перепрыгивает через долины от одной горной вершины к другой, сражается и побеждает гигантов и чудовищ»<sup>38</sup>. Если при таких обстоятельствах во время сна или бодрствования он видит — или, что одно и то же, думает, что видит, — некое животное, которое предстает перед ним и, как кажется, демонстрирует дружеские намерения, то он воображает, что нашел ожидаемого покровителя<sup>39</sup>.

В Австралии, однако, к данной процедуре прибегают редко<sup>40</sup>. На этом континенте личный то-

38. *Heckewelder G. E.* Op. cit. P. 238.

39. *Dorsey J. O.* Op. cit. P. 507; *Catlin G.* Illustration of the Manners, Customs and Conditions of the North American Indians. Vol. I. P. 37; *Fletcher A. C.* Op. cit. P. 580; *Teit J. A.* Op. cit. P. 317–320; *Hill Tout C.* Ethnological Report on the Stseelits and Skaulits Tribes. P. 144.

40. Впрочем, есть несколько примеров. Колдунам племени *курнай* их личные тотемы открываются во сне (*Howitt A. W.* Op. cit. P. 387; *On Australian Medicine Man*, в *J. A. I.*, XVI, p. 34).

тем, судя по всему, определяется третьим лицом — либо при рождении<sup>41</sup>, либо в ходе инициации<sup>42</sup>. Как правило, эту роль играет родственник или человек, наделенный особыми силами, например старик или колдун. Иногда для этого используется гадание. Например, в районах залива Шарлотты, мыса Бедфорд и реки Просерпайн бабушка ребенка или какая-либо другая старая женщина берет небольшую часть пуповины, все еще связанной с плацентой, и довольно сильно закручивает ее. Тем временем другие старухи, сидящие вокруг, предлагают различные имена. Принимается то, которое произносят в момент, когда пуповина рвется<sup>43</sup>. У йаррайканна мыса Йорк, после того как у иницируемого юноши извлекают зуб, ему дают немного воды, чтобы прополоскать рот, и просят сплунуть в емкость с водой. Старики внимательно рассматривают сгусток, который образуют кровь и слюна, и тот природный объект, чью форму он напоминает, становится личным тотемом молодого человека<sup>44</sup>. В других случаях тотем переходит непосредственно от одного человека к другому, например от отца к сыну или от дяди к племяннику<sup>45</sup>. Тот же способ используется и в Америке. В случае, описы-

---

Аборигены мыса Бедфорд верят, что если старику приснилась ночью некая вещь, то она — личный тотем первого человека, которого он встретит днем (*Roth W. E. Op. cit. P. 19*). Но, вероятно, таким способом приобретаются только дополнительные и второстепенные тотемы, ибо, как мы указываем в тексте, в том же племени при инициации используют другую процедуру.

41. Так в некоторых племенах, о которых пишет Рот (*Roth W. E. Op. cit. Loc. cit.*) и в некоторых племенах района Мэриборо (*Howitt A. W. Native Tribes of South-East Australia. P. 147*).
42. Так у вираджури (*Howitt A. W. Op. cit. P. 406; On Australian Medicine Men. P. 50*).
43. *Roth W. E. Op. cit. Loc. cit.*
44. *Haddon A. C. Op. cit. P. 193* и далее.
45. Так у вираджури (*Howitt A. W. Native Tribes of South-East Australia. P. 406; On Australian Medicine Men. P. 50*).

ваемом Хилл-Таутом, исполнитель обряда был шаманом<sup>46</sup>, который желал передать свой тотем племяннику. «Дядя взял символ своего *снам* (личного тотема), который в данном случае был высушенной птичьей кожей, и предложил племяннику подуть на нее. Затем он подул на нее сам, проговорил какие-то магические слова, и сухая кожа, как показала Полу (племяннику), стала живой птицей, которая летала вокруг них несколько мгновений, а затем исчезла. После этого дядя велел Полу достать в тот день кожу птицы того же вида и держать ее при себе. Тот послушался и ночью увидел сон, в котором *снам* явился к нему в образе человека, открыл ему свое тайное имя, при помощи которого его можно призвать, и обещал свое покровительство»<sup>47</sup>.

Помимо того что личный тотем приобретает, а не дается, его приобретение не всегда является обязательным. Во-первых, в Австралии есть множество племен, где этот обычай, судя по всему, совершенно не известен<sup>48</sup>. Кроме того, даже там, где он существует, он часто является факультативным. Так, у юалайа все колдуны имеют индивидуальные тотемы, от которых они получают свои силы, но большое число мирян не имеет лич-

---

46. Как представляется, подобная передача индивидуального тотема от отца к сыну происходит только тогда, когда отец является шаманом или колдуном. То же у индейцев Томпсона (*Teit J. A.* Op. cit. P. 320) и вираджури (см. предыдущее примечание).

47. *Hill Tout C.* Report on the Ethnology of the Statlunh of British Columbia. P. 146 и далее. Основной обряд заключается в дуновении на кожу; если бы он был проведен неправильно, передачи бы не произошло. Как мы вскоре убедимся, дыхание — это душа. Когда оба они, колдун и получатель, дуют на кожу животного, они выдыхают частички своих душ; эти частички проникают друг в друга, в то же время приобщаясь к природе животного, которое также принимает участие в церемонии в виде символа.

48. *Thomas N. W.* Further Remarks on Mr. Hill Tout's View of Totemism // *Man*. Vol. IV, No. 53, 1904. P. 85.

ных тотемов вообще. Индивидуальный тотем — это привилегия, которой колдун может поделиться, но которую он приберегает для своих друзей, любимцев и тех, кто желает стать его коллегой<sup>49</sup>. Равным образом у некоторых салишей покровителями подобного рода обеспечивают себя только те люди, которые хотят выделиться (например, на войне или на охоте) или собираются стать шаманами<sup>50</sup>. Таким образом, по крайней мере у некоторых народов индивидуальный тотем, судя по всему, считается тем, что дает преимущество и приносит пользу, но не чем-то необходимым. Хорошо, если он есть, но человек может обойтись без него. Вместе с тем индивид не обязан ограничиваться одним тотемом; если ему нужна более основательная защита, ничто не мешает ему попытаться приобрести несколько<sup>51</sup>, а если имеющийся тотем плохо справляется со своими обязанностями, его можно заменить<sup>52</sup>.

Но, будучи в чем-то более факультативным и свободным, личный тотемизм обладает устойчивостью, которая не характерна для кланового тотемизма. Одним из главных информантов Хилл-Таута был крещеный салиш. Хотя он искренне отверг все убеждения своих предков и стал образцовым катехизатором, его вера в действенность личных тотемов осталась непоколебимой<sup>53</sup>. Подобным образом мы не найдем в цивилизованных странах видимых следов коллективного тотемизма, однако идея о том, что существует определенная связь между человеком и неким животным, растением

49. *Langloh Parker K.* Op. cit. P. 20, 29.

50. *Hill Tout C.* Op. cit. P. 143 и 146; *Ethnological Report on the Stseelis and Skaulits Tribes.* P. 324.

51. *Langloh Parker K.* Op. cit. P. 30; *Teit J. A.* Op. cit. P. 320; *Hill Tout C.* Report on the Ethnology of the Statlunh of British Columbia. P. 144.

52. *Charlevoix P. F. X. de.* Op. cit. P. 69.

53. *Hill Tout C.* Op. cit. P. 145.

или каким-либо другим внешним объектом, лежит в основе обычаев, до сих пор сохраняющихся во многих странах Европы<sup>54</sup>.

## 2

Между коллективным и индивидуальным тотемизмом существует промежуточная форма, которая имеет нечто от них обоих: это половой тотемизм. Он обнаруживается только в Австралии и лишь в небольшом количестве племен, преимущественно в Виктории и Новом Южном Уэльсе<sup>55</sup>. Да, действительно Мэтьюс утверждает, что наблюдал его во всех регионах Австралии, которые посетил, но он не представляет фактов, которые могли бы это подтвердить<sup>56</sup>.

У этих различных народов все мужчины племени, с одной стороны, и женщины — с другой, к какому бы конкретному клану они ни принадлежали, образуют как бы два различных и даже антагонистических сообщества. Каждая из этих двух

---

54. Например, при рождении ребенка сажают дерево, о котором благочестиво заботятся, поскольку верят, что судьбы дерева и ребенка взаимосвязаны. Фрэнгер в своей «Золотой ветви» сообщает о множестве обычаев и верований, выражающих различными способами ту же идею (ср. *Hartland E. S. Op. cit. Vol. II. P. 1-55.*)

55. *Howitt A. W. Native Tribes of South-East Australia. P. 148 и далее; Fison L., Howitt A. W. Op. cit. P. 194, 201 и далее; Dawson J. Australian Aborigines. Melbourne, 1880. P. 52.* Петри сообщает о наличии полового тотемизма в Квинсленде (*Petrie C. C. Tom Petrie's Reminiscences of Early Queensland. Brisbane, 1904. P. 62, 118.*)

56. *Mathews R. H. Op. cit. P. 339.* Должны ли мы усмотреть следы полового тотемизма в следующем обычае варрамунга: когда погребают покойного, сохраняют кость от его руки. Если это женщина, то к коре, в которую заворачивают кость, добавляют перья эму, а если это мужчина, то кладут перья совы (*Gillen F. J., Spencer B. Northern Tribes of Central Australia. P. 169.*)

половых групп считает, что она связана мистическими узами с определенным животным. Все мужчины племени курнай считают, что они братья мягкохвостого малюра (yeegùng), а все женщины — что они сестры коноплянки (djeetgùn); все мужчины — yeegùng, а все женщины — djeetgùn. У вотжобалук и вираджури эту роль играют соответственно летучая мышь и *nightjar* (козодой, вид ночных птиц). В других племенах козодоя заменяет дятел. Каждая половая группа рассматривает животное, с которым она таким образом связана, как своего рода покровителя, с ним надлежит обходиться с величайшим почтением, соответственно, запрещено убивать и есть его<sup>57</sup>.

Итак, это животное-покровитель играет по отношению к половой группе ту же роль, какую тотем клана играет по отношению к клану. Таким образом, выражение «половой тотемизм», которое мы позаимствовали у Фрэзера<sup>58</sup>, оправданно. Этот новый вид тотема походит на тотем клана прежде всего тем, что он тоже является коллективным; он принадлежит безразлично всем людям одного пола. Также он напоминает тотем клана тем, что предполагает отношение происхождения и родства между животным-покровителем и соответствующим полом: у курнай все мужчины считают, что они произошли от yeegùng, а все женщины — что они произошли от djeetgùn<sup>59</sup>. Первый наблюдатель, описавший этот любопытный институт в 1834 г., выразился следующим образом: «Гилмун (разновидность дятла), небольшая птичка размером с дрозда, считается женщинами первым создателем женщин. Этим

57. В одном случае каждая половая группа имеет даже по два половых тотема: вираджури объединяют половые тотемы курнай (мягкохвостого малюра и коноплянку) и вотжобалук (летучую мышь и ночную птицу *nightjar*). См.: Howitt A. W. Op. cit. P. 150.

58. Frazer J. G. Totemism. P. 51.

59. Fison L., Howitt A. W. Op. cit. P. 215.

птицам поклоняются только они»<sup>60</sup>. И так, это был великий предок. Но вместе с тем половой тотем схож с индивидуальным, поскольку аборигены верят, что каждый член половой группы лично связан с определенным индивидом соответствующего вида животных. Две жизни настолько тесно переплетены, что смерть животного влечет смерть человека. «Жизнь летучей мыши, — говорят вотjobалук, — это жизнь человека»<sup>61</sup>. Вот почему каждый пол не только почитает свой тотем, но и заставляет делать это представителей другого пола. Любое нарушение этого запрета вызывает настоящие кровавые побоища между мужчинами и женщинами<sup>62</sup>.

Резюмируя: действительно уникальная черта этих тотемов заключается в том, что они в некотором смысле являются видом племенных тотемов. Фактически они возникают из представления людей о том, что все племя происходит от пары мифических существ. Как представляется, это верование предполагает, что чувство единства племени уже достаточно сильно для преодоления, хотя бы отчасти, партикуляризма кланов. Что же касается факта, что мужчинам и женщинам приписывается различное происхождение, то его причину, вероятно, следует искать в раздельном их проживании<sup>63</sup>.

Было бы интересно узнать, как в представлении австралийцев половые тотемы связаны с тотемами клана: каковы отношения, существовавшие между двумя предками, которые таким образом помещают

---

60. Трелкельд, которого цитирует Мэтьюс (*Mathews R. H. Op. cit.* P. 339).

61. *Howitt A. W. Op. cit.* P. 148, 151.

62. *Fison L., Howitt A. W. Op. cit.* P. 200–203; *Howitt A. W. Op. cit.* P. 149; *Petrie C. C. Op. cit.* P. 62. У курнай эти побоища часто завершаются свадьбами, для которых они являются, так сказать, ритуальным прологом. Иногда это всего лишь забава (*Petrie C. C. Op. cit. Loc. cit.*).

63. По этому вопросу см. наше исследование: *Durkheim E. La Prohibition de l'inceste.* P. 44 и далее.



ся у истоков племени и от которых, как предполагается, происходит каждый конкретный клан. Но этнографические данные, находящиеся в нашем распоряжении на данный момент, не позволяют нам ответить на этот вопрос. Более того, каким бы естественным и даже необходимым ни выглядел этот вопрос для нас, весьма вероятно, что аборигены никогда его не задавали. Они не ощущают потребности в согласовании и систематизации своих верований настолько сильно, насколько ощущаем ее мы<sup>64</sup>.

---

64. Однако ниже мы увидим (гл. IX), что существует связь между половыми тотемами и высшими божествами.

## Источники этих верований

## КРИТИЧЕСКИЙ РАЗБОР ТЕОРИЙ

**В**ЕРОВАНИЯ, которые мы рассмотрели, имеют явную религиозную природу, поскольку предполагают разделение вещей на сакральные и профанные. Определенно здесь нет идеи духовных существ, и в ходе нашего повествования нам даже не понадобилось использовать такие слова, как «духи», «гении» или «божественные личности». Но если некоторые авторы, о которых мы поговорим сейчас более подробно, отказываются по этой причине считать тотемизм религией, то лишь потому, что у них неверное представление о том, что такое религиозное явление.

В то же время мы уверены, что эта религия — наиболее примитивная из всех, которые мы можем сегодня наблюдать, и даже, по всей вероятности, из всех, которые когда-либо существовали, поскольку ее нельзя отделить от общественной организации на основе клана. Как мы уже показали, эту религию можно определить только в ее зависимости от этого последнего; более того, без тотема кланы не могли бы существовать в той форме, которую они приняли в подавляющем большинстве австралийских обществ. Действительно представители одного клана не связаны друг с другом ни общим местом жительства, ни общей кровью, поскольку они не обязательно являются родственниками и часто разбросаны по разным районам

племенной территории. Их единство происходит только из обладания одним именем и одним символом, из веры, что они имеют одинаковые отношения с одними и теми же категориями вещей, а также из отправления одних и тех же обрядов или, говоря иначе, из коллективного участия в одном и том же тотемическом культе. Таким образом, тотемизм и клан взаимно предполагают друг друга, по крайней мере поскольку последний не отождествляется с локальной группой. Итак, организация на основе кланов является самой простой из всех, которые нам известны. Действительно она существует во всех своих основных элементах уже тогда, когда общество включает два первичных клана. Соответственно, более простого общества быть не может, поскольку обществ, сводимых к одному клану, не обнаружено, и мы уверены, что на сегодняшний день не найдено даже следов таких обществ. Религия, которая столь тесно связана с наиболее простой общественной системой, вполне может считаться самой элементарной из всех известных нам религий. Если нам удастся обнаружить источники верований, которые мы только что проанализировали, то, весьма вероятно, у нас будет шанс обнаружить также и причины, которые обусловили возникновение у человека религиозного чувства.

Но, прежде чем приступить к самостоятельному исследованию этого вопроса, мы должны изучить наиболее авторитетные из уже предложенных решений.

## 1

Итак, во-первых, мы наблюдаем группу ученых, которые считают, что могут объяснить тотемизм, выводя его непосредственным образом из некоей предшествующей религии.

Согласно Тайлору<sup>1</sup> и Вилькену<sup>2</sup>, тотемизм — это особая форма культа предков; связующим звеном между этими двумя религиозными системами должна служить доктрина переселения душ, несомненно, широко распространенная. Многие народы верят, что после смерти душа не остается развоплощенной навсегда, но возвращается для того, чтобы оживить некое другое тело. Кроме того, «так как дикарь не проводит определенной пограничной черты между душами людей и животных, то он может без затруднения допустить переход человеческих душ в тела низших животных»<sup>3</sup>. Тайлор приводит значительное число подобных примеров<sup>4</sup>. При таких обстоятельствах религиозное чувство, внушаемое предком, вполне естественным образом переносится на животное или растение, с которым он вскоре смешивается. Животное, являющееся для всех потомков этого предка, то есть для клана, который от него происходит, вместилищем почитаемого ими существа, таким образом становится священной вещью и объектом культа, одним словом — тотемом.

Факты, собранные Вилькеном в обществах Малайского архипелага, как правило, подтверждают, что там тотемические верования возникли именно таким образом. На Яве и Суматре особенно почитаются крокодилы; они считаются милостивыми покровителями, которых нельзя убивать, им приносят дары. Культ, воздаваемый им, обусловлен тем, что, по мнению аборигенов, в них воплощены души предков. Малайцы Филиппин считают крокодила своим дедом; к тигру они относятся точно так же

- 
1. *Тайлор Э. Б.* Цит. соч. С. 383; *Tylor E. B.* Remarks on Totemism, with especial reference to some modern theories concerning it // *The Journal of the Anthropological Institute.* Vol. xxviii, No. 1/2 (1899). P. 138.
  2. *Wilken A. C. K.* Het Animisme bij den Volken van den indischen Archipel. 's-Gravenhage, 1906. P. 69–75.
  3. *Тайлор Э. Б.* Цит. соч. С. 257.
  4. Там же. С. 257–263.

по тем же причинам. Похожие верования наблюдаются у Банту<sup>5</sup>. В Меланезии влиятельный человек перед смертью иногда объявляет о своем желании переселиться в определенное животное или растение; очевидно, что объект такого выбора становится священным для всей его семьи как место его посмертного обитания<sup>6</sup>. Таким образом, будучи далеко не самым примитивным фактом, тотемизм является продуктом более сложной религии, которая предшествует ему<sup>7</sup>.

Но общества, из которых взяты эти примеры, уже достигли довольно высокого культурного уровня, в любом случае они миновали стадию чистого тотемизма. У них существуют семьи, а не тотемические кланы<sup>8</sup>. Даже большинство животных, которым таким образом воздают религиозные почести, почитаются не отдельной группой семей, но всем племенем. Таким образом, даже если эти верования и практики и имеют какое-то отношение к древним тотемическим культам, сейчас они представляют собой только их измененные формы<sup>9</sup> и, соответственно, едва ли подходят для выявления их источников. Мы не сможем узнать, как возник институт,

---

5. *McCall Theal G.* Records of South-Eastern Africa. Vol. VII. London, 1901. Мы знакомы с этой работой только по статье Фрэзера (*Frazer J. G.* South African Totemism // Vol. I, No. III, 1901. P. 135–136).

6. *Codrington.* Op. cit. P. 32 и далее. См. также личное письмо того же автора, которое цитирует Тайлор (*Tylor E. B.* Remarks on Totemism. P. 147).

7. К этому же объяснению (с незначительными вариациями) прибегает Вундт (*Wundt W.* Völkerpsychologie: eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythos und Sitte. Bd. II. T. 2. Leipzig, 1906. S. 269).

8. Да, верно, что для Тайлора клан — всего лишь расширенная семья, поэтому, по его мнению, все, что можно сказать об одной из этих групп, применимо и к другой (*Tylor E. B.* Remarks on Totemism. P. 157). Но эта концепция весьма спорна: только клан предполагает тотем, который получает свое полное значение исключительно в клане и благодаря клану.

9. В этом же духе пишет Лэнг (*Lang A.* Op. cit. P. 150).

если будем изучать его в период полного упадка. Если мы хотим выяснить, как возник тотемизм, мы должны изучать его не на Яве, не на Суматре и не в Меланезии, а в Австралии. Но там мы не найдем ни культа мертвых<sup>10</sup>, ни доктрины переселения душ. Да, австралийцы верят в мифических героев, которые являются основателями клана и которые регулярно перевоплощаются, *но они перевоплощаются только в человеческие тела*; как мы увидим, каждое рождение есть результат такой реинкарнации. Если, следовательно, животные тотемических видов являются объектами ритуалов, то не потому, что австралийцы верят, что в них обитают души предков. Да, действительно первых предков часто представляют в животных формах, и это очень распространенное представление является важным фактом, который требует своего объяснения, но его породила не вера в переселение душ, поскольку австралийским обществам это верование не известно.

Кроме того, это верование, которое отнюдь не объясняет тотемизм, предполагает в качестве предварительного условия один из фундаментальных принципов, на которых он основывается; иначе говоря, оно предполагает как данность то, что требует объяснения. Действительно это верование, так же как и тотемизм, подразумевает, что человек является близким родственником животного: если бы эти два царства были четко разделены в умах людей, то не возникло бы идеи о том, что человеческая душа столь легко переходит из одного в другое. Необходимо также, чтобы тело животного считалось ее истинной обителью, поскольку предполагается, что душа вселяется в него, как только обретает свободу. Итак, доктрина переселения душ постулирует это исключительное родство, но никак его не объясняет. Единственное основание, указанное Тайлором, заключается в том, что некоторые анатомические и психологические

---

10. См.: кн. I, гл. II, параграф 3.

черты человека могут иногда напоминать черты животного. «Получеловеческие черты, действия и характеры животных составляют предмет внимательного наблюдения для дикарей, так же, как и для детей. Животное представляет истинное воплощение общеизвестных человеческих свойств: такие названия, как, например, лев, медведь, лисица, сова, попугай, ехидна, червяк, употребляемые как эпитет, соединяют в одном слове характерную черту целой человеческой жизни»<sup>11</sup>. Но даже если человек и отмечал эти сходства, они все же являются отдаленными и редкими; прежде всего человек походит на своих родственников и товарищей, а не на растения и животных. Эти редкие и отдаленные подобия не смогли бы ни затмить точные и очевидные, ни побудить человека к тому, чтобы представить себя и своих предков в образах, противоречащих повседневному опыту. Таким образом, этот вопрос остается нерешенным, и, пока на него нет ответа, мы не можем сказать, что тотемизм получил объяснение<sup>12</sup>.

11. *Тайлор Э. Б.* Цит. соч. С. 263.

12. Вундт, который принял теорию Тайлора в ее основных чертах, пытался объяснить эту мистическую связь человека и животного иначе; по его мнению, данную идею подсказал вид разлагающегося тела. Видя, как черви выползают из трупа, люди думали, что в них воплотилась и вместе с ними выходит душа. Черви и в более широком смысле рептилии (змеи, ящерицы и т. д.) были первыми животными, служившими вместилищами для душ мертвых, и, соответственно, они были первыми живыми существами, которым поклонялись и которые играли роль тотемов. Лишь впоследствии другие животные, растения и даже неодушевленные объекты были повышены до этого звания. Но у этой гипотезы нет даже тени доказательства. Вундт утверждает (*Wundt W.* Op. cit. S. 296), что рептилии — гораздо более распространенный тотем, чем другие животные; из этого он заключает, что они наиболее примитивны. Но мы не можем понять, чем доказывается это утверждение, в поддержку которого автор не приводит никаких фактов. Из перечней тотемов, как австралийских, так и американских, не следует, что какой-либо вид животного занимает господствующее положение.

Наконец, эта теория целиком основана на фундаментальной ошибке. Для Тайлора, как и для Вундта, тотемизм всего лишь частный случай культа животных<sup>13</sup>. Но мы, напротив, знаем, что он есть нечто, принципиально отличное от любой зоолатрии<sup>14</sup>. Животному не поклоняются; человек отнюдь не подчиняется животному так, как верующий подчиняется своему богу; он почти равен ему, а иногда животное даже считается собственностью человека. Если бы люди верили, что животные тотемного вида действительно являются воплощениями их предков, то они не позволяли бы представителям других кланов свободно есть их мясо. На самом деле тотемический культ обращен не на животное как таковое, а на символ, то есть на образ тотема. Итак, между этой религией символа и культом предков нет никакой связи.

Если Тайлор выводит тотемизм из культа предков, то Джевонс связывает его с культом природы<sup>15</sup>. И вот как он это делает.

Когда люди, испытывая чувство изумления от неких аномалий, замеченных ими в обычном ходе природных явлений, населили мир сверхъестественными существами<sup>16</sup>, им потребовалось как-то при-

Тотемы меняются от одной местности к другой вместе с флорой и фауной. Более того, если изначальный набор тотемов был настолько ограничен, то не вполне понятно, как тотемизм мог удовлетворять фундаментальному принципу, который гласит, что два клана или подклана одного племени должны иметь два различных тотема.

13. «Люди поклоняются определенным животным, — пишет Тайлор, — поскольку считают их воплощением божественных душ предков; эта вера является своего рода связующим звеном между культом, воздаваемым манам, и культом животных» (*Tylor E. B. La civilisation primitive. T. II. Paris, 1878. P. 305*). Сходным образом у Вундта тотемизм представлен как вид анимализма (*Wundt W. Op. cit. S. 234*).

14. См.: гл. II, параграф 2.

15. *Jevons F. B. Op. cit. P. 97* и далее.

16. См.: кн. I, гл. I, параграф 1.



ти к согласию с этими грозными силами, которыми они окружили себя. Они понимали, что, для того чтобы не оказаться жертвами этих сил, лучше всего вступить в союз с некоторыми из них и тем самым заручиться их поддержкой. Но в этот исторический период люди не знали других форм союзов и объединений, кроме тех, которые основаны на кровном родстве. Все члены одного клана помогают друг другу потому, что они являются — или, что то же самое, потому, что они думают, что являются, — родственниками; в то же время разные кланы считают друг друга врагами, поскольку они разной крови. Таким образом, единственный способ заручиться поддержкой этих сверхъестественных существ заключался в том, чтобы ввести их в круг своих родственников и самим войти в качестве родственников в их круг. Хорошо известная процедура «blood-covenant» [«завет крови»] позволяла им довольно легко достичь этого результата. Но поскольку в этот период отдельный человек еще не обладал настоящей индивидуальностью и считался всего лишь частью своей группы, то есть клана, постольку не он, но именно клан в целом коллективно вступал в эти отношения. По той же причине союз заключался не с отдельным объектом, а с природной группой, то есть с видом, к которому принадлежал этот объект: ведь человек думает о мире то же, что он думает о себе, и если он не может помыслить себя отдельно от своего клана, то он точно так же не может воспринять нечто другое отдельно от вида, к которому оно принадлежит. Итак, согласно Дживонсу, тотем — это вид предметов, соединенный с кланом узами кровного родства.

Нет никакого сомнения, что тотемизм подразумевает тесную связь между кланом и определенной категорией объектов. Однако утверждение Дживонса, что этот союз заключается умышленно и с полным осознанием конечной цели, едва ли согласуется с тем, чему нас учит история. Религии — сложные вещи, и потребности, которые они удовлетворяют,

слишком многочисленны и смутны для того, чтобы их источник находился в осознанном акте воли. Кроме того, гипотеза Джевонса грешит чрезмерным упрощением и совершенно неправдоподобна. Утверждается, что человек желает заручиться поддержкой сверхъестественных существ, от которых зависят вещи. Но в таком случае он должен обращаться прежде всего к наиболее могущественным из этих существ, чье покровительство обещает быть наиболее эффективным<sup>17</sup>. Однако вопреки этому среди существ, с которыми люди вступали в мистическое родство, встречаются и самые ничтожные. Вместе с тем, если бы речь действительно шла только о том, чтобы найти себе союзников и покровителей, люди стремились бы найти их как можно больше, поскольку нельзя быть слишком защищенным. Однако в действительности каждый клан неизменно довольствуется одним тотемом, то есть одним покровителем, предоставив остальным кланам полную свободу пользоваться своими. Каждая группа накрепко замыкается в своей религиозной области, даже не пытаясь покуситься на соседнюю. Подобная сдержанность и умеренность необъяснимы с точки зрения рассматриваемой гипотезы.

## 2

Эти теории, кроме того, имеют серьезный недостаток, заключающийся в том, что они упускают из виду вопрос, который является центральным для исследуемого предмета. Как мы видели, есть два вида тотемизма: индивидуальный и клановый. Они слишком похожи друг на друга, чтобы можно

---

17. Джевонс сам признавал это, говоря: «Есть все основания предположить... что при выборе союзника человек должен предпочесть... вид, обладающий наибольшей силой» (*Jevons F. B. Op. cit. P. 101*).

было отрицать наличие всякой связи между ними. Но тогда мы вполне можем спросить, не произошел ли один от другого, и если это так, то какой из них первичнее. В зависимости от предложенного решения вопрос об истоках тотемизма будет поставлен в разных терминах. Этот вопрос тем более важен, что он затрагивает проблемы более общего характера. Индивидуальный тотемизм — это индивидуальный аспект тотемического культа. Значит, если он первичнее, мы можем сказать, что религия рождена в сознании индивида; прежде всего она отвечала индивидуальным запросам и лишь впоследствии приняла коллективную форму.

Склонность к упрощению, которую все еще слишком часто демонстрируют этнографы и социологи как в этом, так и в иных случаях, естественным образом приводит многих ученых к попыткам объяснить сложное простым, а тотем группы — тотемом индивида. Такова, по сути, теория, которую излагают Фрэзер в «Золотой ветви»<sup>18</sup>, Хилл-Таут<sup>19</sup>, мисс Флетчер<sup>20</sup>, Боас<sup>21</sup> и Суонтон<sup>22</sup>. Эта теория обладает тем преимуществом, что согласуется с обычной для нас концепцией религии: как правило,

18. *Frazer J. G.* The golden bough: a study in comparative religion. Vol. III. P. 416 и далее; в частности, P. 419, note 5. В более поздних статьях, которые мы рассмотрим далее, Фрэзер представил другую теорию, которая, впрочем, по его мнению, не исключает ту, что изложена в «Золотой ветви».
19. *Hill Tout C.* The Origin of the Totemism of the Aborigines of British Columbia // Transactions of the Royal Society of Canada. Vol. VII, sec. 2 (2nd series), 1901. P. 3 и далее. Также см.: *Hill Tout C.* Report on the Ethnology of the Statlumph of British Columbia. P. 141. Хилл-Таут отвечает на различные возражения против его теории в своей работе: *Hill Tout C.* Totemism: A Consideration of Its Origin and Import // Transactions of the Royal Society of Canada. Vol. IX. sec. 2 (2<sup>nd</sup> series), 1903. P. 61–99.
20. *Fletcher A. C.* Op. cit. P. 577–586.
21. *Boas F.* Op. cit. P. 323 и далее, 336–338, 393.
22. *Swanton J. R.* The Development of the Clan System // American Anthropologist. Vol. VI (new series), 1904. P. 477–486.

религия считается сугубо внутренней и личной вещью. С этой точки зрения тотемом клана может быть только индивидуальный тотем, который стал коллективным. Некий выдающийся человек, осознав ценность тотема, который он свободно выбрал для себя, передал его своим детям; со временем его потомки, размножившись, образовали расширенную семью, то есть клан, и таким образом тотем стал коллективным.

Хилл-Таут полагает, что обнаружил доказательство этой теории в способе существования тотемизма в некоторых обществах Северо-Запада Америки, особенно среди салишей и некоторых индейцев района реки Томпсон. У этих народов был обнаружен и индивидуальный, и клановый тотемизм, но они либо не сосуществуют в рамках одного племени, либо развиты не в одинаковой степени. Они варьируются обратно пропорционально друг по отношению к другу: там, где клановый тотем имеет тенденцию становиться общей нормой, индивидуальный тотем имеет тенденцию к исчезновению, и наоборот. Разве это не означает, что первый является более современной формой второго, который исключается и замещается им<sup>23</sup>? Мифология, как кажется, подтверждает такую интерпретацию. Действительно, в этих обществах предок клана не является тотемным животным; как правило, основатель группы представляется в виде человека, в определенный момент вступающего в близкие отношения с мифическим животным, от которого он получает свой тотемный символ. Этот символ вместе с особыми силами, которые прилагаются к нему, затем переходит по наследству к потомкам этого мифического героя. Таким образом, как представляется, эти народы сами рассматривают коллективный тотем как индивидуальный, за-

---

23. *Hill Tout C.* Report on the Ethnology of the Statlumph of British Columbia. P. 142.

крепленный за одной семьей<sup>24</sup>. Более того, даже сегодня отец иногда передает свой тотем детям. Соответственно, представление о том, что коллективный тотем всегда возникал именно так, есть не более чем перенесение в прошлое явления, которое все еще наблюдается сегодня<sup>25</sup>.

Остается объяснить происхождение индивидуального тотемизма. Ответ на этот вопрос различен у разных авторов.

Хилл-Таут считает индивидуальный тотемизм частным случаем фетишизма. Ощущая себя окруженным угрожающими ему духами, индивид испытывает чувство, которое, как мы только что видели, Джевонс приписывает клану: чтобы сохранить жизнь, человек ищет себе могущественного покровителя из таинственного мира. Так учреждается обычай личного тотема<sup>26</sup>. Для Фрэзера этот институт является скорее уловкой, своего рода военной хитростью, придуманной людьми, чтобы избежать определенных опасностей. Известно, что, согласно верованию, широко распространенному во многих неразвитых обществах, человеческая душа способна без каких-либо серьезных проблем на некоторое время покидать тело, в котором она обитает; и как бы далеко от тела душа ни находилась, она продолжает оживлять его при помощи своего рода действия на расстоянии. Однако в определенные критические моменты, когда кажется, что существует особая угроза для жизни, может оказаться полезным отделить душу от тела и перенести ее в некое место или в некий объект, где она будет в большей безопасности. В самом деле существует определен-

---

24. *Hill Tout C.* Report on the Ethnology of the Statlumph of British Columbia. P. 150. Ср. *Boas F.* General Report on the Indians of British Columbia. P. 24. Миф подобного рода мы приводили выше.

25. *Hill Tout C.* Op. cit. P. 147.

26. *Hill Tout C.* The Origin of the Totemism of the Aborigines of British Columbia. P. 12.

ное количество практик, цель которых — отделить душу, чтобы уберечь ее от некоей опасности, реальной или воображаемой. Например, в момент, когда люди собираются войти в только что построенный дом, колдун извлекает их души и помещает в мешок, чтобы сохранить их и вернуть владельцам после того, как будет пересечен порог дома. Это связано с тем, что момент, когда человек входит в новый дом, очень важен: можно побеспокоить и, соответственно, оскорбить духов, которые обитают в земле, особенно под порогом, и если не принять мер предосторожности, то они могут заставить человека дорого заплатить за свою дерзость. Но как только эта опасность минует, как только человеку удастся предупредить ярость духов и даже заручиться их поддержкой с помощью особых обрядов, души могут спокойно занять свои привычные места<sup>27</sup>. Из такого же верования возникает и личный тотем. Люди решили, что для защиты от вредоносной магии целесообразно спрятать свои души в анонимной массе животных или растений определенного вида. Но после того, как эти отношения были однажды установлены, каждый индивид оказался тесно связанным с животным или растением, в котором, как предполагалось, обитает его жизненное начало. В конце концов два существа, настолько тесно связанные друг с другом, стали считаться практически неотличимыми: возникло верование, что одно причастно природе другого. Как только это верование было принято, оно активизировало и облегчило процесс трансформации личного тотема в наследуемый и, соответственно, в коллективный тотем, поскольку

---

27. *Frazer J. G.* Op. cit. P. 351 и далее. Вилькен уже отмечал похожие факты в следующих своих работах: *De Simsonsage // De Gids*, 54 (1890); *De betrekking tusschen Menschen-Dieren en Plantenleven naar het Volksgeloof // Indische Gids*. Amsterdam, 1884; *Ueber das Haaropfer // Revue Coloniale Internationale*. Amsterdam, 1886–1887.

совершенно очевидно, что такое природное родство должно передаваться по наследству от отца к детям.

Мы не станем долго задерживаться на обсуждении этих двух объяснений индивидуального тотема. Они являются остроумными интеллектуальными конструкциями, но им решительно не хватает позитивных доказательств. Если мы собираемся свести тотемизм к фетишизму, мы должны сначала установить, что последний предшествует первому. Однако у нас нет фактов, которые могли бы подтвердить эту гипотезу; более того, она противоречит всему, что нам известно. Как представляется, расплывчатая совокупность обрядов, известная как фетишизм, обнаруживается только у народов, которые уже достигли определенного уровня цивилизованности; в Австралии этот вид культа не известен. Да, действительно некоторые называют чурингу фетишем<sup>28</sup>, но даже если допустить, что эта характеристика правомерна, она не доказывает постулируемое первенство. Напротив, чуринга предполагает тотемизм, поскольку она по своей сущности является инструментом тотемического культа и обязана свойствами, который ей приписываются, исключительно тотемическим верованиям.

Что касается теории Фрэзера, то она приписывает примитивному человеку нечто вроде врожденной глупости, чего известные нам факты делать не позволяют. Примитивный человек владеет логикой, сколь бы странной эта логика нам ни казалась; если бы он был совершенно ее лишен, он не был бы способен к рассуждениям, которые ему приписывают. Нет ничего более естественного для него, чем верить в то, что можно обеспечить сохранность своей души, спрятав ее в тайном и недоступном месте — так, как это делали многие герои мифов и легенд. Но почему он должен был решить, что в теле жи-

---

28. Например, Эйльманн (*Eylmann E. Die Eingeborenen der Kolonie Südaustralien. Berlin, 1908. S. 199*).

вотного безопаснее, чем в его собственном? Конечно, затерявшись среди индивидов некоего животного вида, душа имела больше шансов избежать магических чар, но в то же время она оказывалась крайне уязвимой для охотников. Весьма странный способ укрыть душу — поместить ее в материальную форму, которая подвергает ее риску каждое мгновение<sup>29</sup>. Но самое главное — совершенно невероятно, чтобы целые народы могли впасть в подобное заблуждение<sup>30</sup>. Наконец, в подавляющем большин-

---

29. Миссис Паркер говорит о юалайа, что, хотя их йунбеаи «дарует исключительную силу, оно также подвергает человека исключительным опасностям, ибо все, что ранит животное, ранит и человека» (*Langloh Parker K. Op. cit. P. 29*).

30. Фрэзер в своей ранней работе сам выдвинул это возражение: «Если я поместил свою душу в тело зайца, а мой брат Джон (член другого клана) убил этого зайца, зажарил и съел, то что станет с моей душой? Во избежание этой опасности необходимо, чтобы Джон знал ситуацию с моей душой и, соответственно, каждый раз, когда он убивает зайца, предпринимал меры для извлечения и возвращения мне моей души до того, как он приготовит животное и съест его на ужин» (*Frazer J. G. The Origin of Totemism // The Fortnightly Review. May, 1899. P. 844–845*). Фрэзер полагает, что обнаружил наличие этой практики в племенах Центральной Австралии. Каждый год в ходе церемонии, которую мы опишем далее, в период, когда новое поколение животных достигает зрелости, первый охотничий трофей преподносится людям соответствующего тотема, которые съедают небольшую порцию; только после этого люди других тотемов могут свободно употреблять в пищу это животное. Фрэзер утверждает, что таким способом происходит возвращение душ, которые люди тотема могли препоручить этому животному. Но помимо того, что данная интерпретация этого обряда совершенно произвольна, трудно не считать очень странным такой способ избежать опасности. Эта церемония проходит один раз в год; с того времени, когда животное было убито, может пройти много дней. Что же происходит в течение этого времени с укрываемой в нем душой и индивидом, жизненным началом которого является эта душа? Впрочем, будет излишним заострять внимание на всех тех невероятных вещах, которые предполагает данное объяснение.



стве случаев функция индивидуального тотема очень сильно отличается от той, которую приписывает ему Фрэзер: прежде всего это средство обретения выдающихся способностей, используемое колдунами, охотниками и воинами<sup>31</sup>. Насколько речь идет о взаимозависимости человека и вещи (со всеми сопутствующими ей неудобствами), она принимается как неизбежное следствие ритуала, но не является желаемой сама по себе и ради нее самой.

Еще одна причина не останавливаться на этой дискуссии заключается в том, что она не касается реальных проблем. Прежде всего нам необходимо узнать, действительно ли индивидуальный тотем был тем первичным явлением, от которого произошел коллективный тотем. Ведь в зависимости от того, каким будет ответ на этот вопрос, мы выберем одно из двух противоположных направлений, в котором будем искать начало религиозной жизни.

Итак, против гипотезы Хилл-Таута, мисс Флетчер, Боаса и Фрэзера свидетельствует такой массив весомых фактов, что можно только удивляться тому, как она была столь охотно и широко принята.

Во-первых, мы знаем, что человек часто проявляет глубокую заинтересованность не только в почитании животных того вида, который служит ему личным тотемом, но и в том, чтобы этот вид почитался также и его сотоварищами, ведь речь идет о его жизни. Следовательно, если бы коллективный тотемизм был всего лишь обобщенной формой индивидуального тотемизма, то он должен был бы основываться на том же принципе. Члены клана должны были бы не просто воздерживаться от убийства и употребления в пищу своих тотемных животных, но и делать все, что в их силах, чтобы навязать такие же ограничения всем остальным. Но на самом

---

31. *Langloh Parker K.* Op. cit. P. 20; *Howitt A. W.* Australian Medicine Men. P. 34, 49 и далее; *Hill Tout C.* Report on the Ethnology of the Statlunh of British Columbia. P. 146.

деле каждый клан, отнюдь не обязывая целое племя к подобному аскетизму, при помощи ритуалов, которые мы опишем далее, заботится о том, чтобы животное или растение, чье имя он носит, умножалось и процветало, снабжая обильной пищей другие кланы. Следовательно, мы должны признать, по крайней мере, что индивидуальный тотемизм, становясь коллективным, трансформировался радикальным образом и эту трансформацию необходимо объяснить.

Во-вторых, как с этой точки зрения можно объяснить то, что, за исключением случаев, когда тотемизм пребывает в процессе упадка, два клана одного племени всегда имеют различные тотемы? Как кажется, ничто не мешает двум или нескольким членам одного племени, даже не состоящим между собой в родстве, выбрать себе личный тотем из одного и того же вида животных и передать его своим потомкам. Разве не бывает в наше время так, что две разные семьи имеют одну и ту же фамилию? Но та строгая регламентация, сопровождающая распределение тотемов и подтотемов сначала между двумя фратриями, а затем между различными кланами фратрии, очевидно предполагает общественное согласие и коллективную организацию. Иными словами, тотемизм есть нечто большее, чем индивидуальная практика, стихийно принявшая общий характер. Более того, коллективный тотемизм можно сводить к индивидуальному, только когда происходит недооценка существующих между ними различий. Коллективный тотем дается ребенку при рождении; это элемент его гражданского состояния. Индивидуальный тотем приобретается в течение жизни, что предполагает проведение определенных обрядов и изменение статуса. Некоторые полагают, что можно преуменьшить эти различия, поместив между двумя видами тотемизма — как своего рода промежуточный этап — право каждого обладателя тотема передавать его по собственному желанию кому угодно.

Но такие передачи тотема везде, где они наблюдаются, представляют собой редкие, почти исключительные действия; они могут осуществляться только колдунами и другими лицами, которые наделены особыми способностями<sup>32</sup>; в любом случае передачи тотема происходят только с помощью ритуальных церемоний, которые и производят изменение статуса. Следовательно, необходимо объяснить, как прерогатива нескольких людей стала правом каждого, как то, что подразумевает глубинное изменение в религиозном и нравственном статусе индивида, смогло стать элементом этого статуса, и, наконец, как передача тотема, которая сначала была результатом обряда, позже стала рассматриваться как происходящая сама по себе, необходимым образом и без вмешательства человеческой воли.

Хилл-Таут, пытаясь обосновать эту интерпретацию, ссылается на то, что некоторые мифы приписывают тотему клана индивидуальный источник: они рассказывают, как тотемический символ был получен некими лицами, которые затем передали его своим потомкам. Но, во-первых, следует заметить, что все эти мифы взяты у индейских племен Северной Америки, то есть из обществ, которые достигли довольно высокого культурного уровня. Как может мифология, настолько отделившаяся от своих истоков, помочь в сколь-нибудь достоверной реконструкции первичных форм институтов? Есть весьма большая вероятность, что внешние случайные причины серьезно исказили воспоминания, которые могли сохраниться у этих людей. Более того, этим мифам можно легко противопоставить другие, которые кажутся куда более примитивными и смысл

---

32. Согласно Хилл-Тауту, «дарение или передача [личного тотема] может производиться только определенными людьми, например шаманами, или людьми, которые обладают большой мистической силой» (*Hill Tout C. Op. cit. Loc. cit.*). Ср. *Langloh Parker K. Op. cit. P. 29–30.*

которых совершенно иной. В них тотем представлен как само существо, от которого произошел клан. Поэтому он конституирует субстанцию клана; люди несут его в себе с рождения: это часть самой их плоти и крови, а не нечто полученное извне<sup>33</sup>. Более того, даже те мифы, на которые опирается Хилл-Таут, содержат отзвук этой древней концепции. Основатель-эпоним клана, несомненно, имел человеческую форму, но это был человек, который, пожив среди животных определенного вида, стал в конце концов похож на них. Безусловно, настал определенный момент, когда человеческий разум достаточно развился и уже не поддерживал, как раньше, идею о том, что люди могли рождаться от животных. Так, предков-животных, которые стали неприемлемыми, сменили человеческие существа; однако осталось представление, что человек получил определенные характеристики животного либо благодаря подражанию ему, либо каким-либо иным образом. Таким образом, даже эта поздняя мифология несет отпечаток более ранней эпохи, когда тотем клана никоим образом не рассматривался как нечто вроде индивидуального творения.

Но эта гипотеза не только сталкивается с серьезными логическими трудностями, но и прямо противоречит следующим фактам.

Если индивидуальный тотемизм был первичным явлением, то чем более примитивно общество, тем более развитым и заметным в нем должен быть индивидуальный тотемизм, и наоборот, у более развитых народов он должен был уступить место другим формам и изжит ими. Но верно обратное. Австралийские племена являются куда более отсталыми, чем племена Северной Америки; тем не менее Австралия — классическая территория коллективного тотемизма. *В подавляющем большинстве племен*

---

33. Ср. *Hartland E. S. Totemism and some recent Discoveries // Folk-Lore. Vol. XI, 1900. P. 59 и далее.*

он правит единолично; при этом нам не известно ни одного племени, где бы практиковался только индивидуальный тотемизм<sup>34</sup>. Этот последний был найден в своей характерной форме только в очень небольшом числе племен<sup>35</sup>. И даже там он встречается, как правило, в зачаточной форме и заключается в индивидуальных и необязательных практиках, которые не имеют всеобщего характера. Только колдуны обладают искусством, позволяющим устанавливать мистические отношения с видами животных, с которыми они не связаны по природе; обычные люди не пользуются этой привилегией<sup>36</sup>. Вместе с тем в Америке коллективный тотем в полном упадке; в частности, его религиозный характер практически утрачен в обществах Северо-Запада. Индивидуальный тотем у этих народов, напротив, играет важную роль: ему приписывают очень большую силу; он стал подлинным общественным институтом. Следовательно, он характеризует более развитую цивилизацию. Это, без сомнений, объясняет инверсию этих двух форм тотемизма, которая, по мнению Хилл-Таута, наблюдается у салишей. Если там, где коллективный тотемизм полностью развит, индивидуальный тотемизм практически отсутствует, то не потому, что второй исчез раньше первого, но, скорее, потому, что условия, необходимые для его существования, еще не имеются в наличии.

Решающий момент, однако, заключается в том, что индивидуальный тотемизм, отнюдь не порождая клановый тотемизм, предполагает этот последний.

---

34. Исключая, возможно, курнай, но даже в этом племени помимо личных существуют половые тотемы.

35. У вотжобалук, буандик, вираджури, йуин и племен региона Мэриборо (Квинсленд). См.: *Howitt A. W. Native Tribes of South-East Australia*. P. 114–147; *Mathews R. H.* Op. cit. P. 291. Ср. *Thomas N. W.* Op. cit. P. 85.

36. Это верно, например, для юалайа и для случаев личного тотемизма, описанных Ховиттом (*Howitt A. W. Australian Medicine Men*. P. 34, 49–50).

Он возникает и развивается именно в рамках коллективного тотемизма, будучи его неотъемлемой частью. Действительно, в тех обществах, где он преобладает, неофиты не имеют права брать в качестве индивидуального тотема любое животное; они могут выбирать только из определенного числа видов, приписанных каждому клану. В то же время виды, принадлежащие тому или иному клану, становятся таким образом его исключительной собственностью; представители других кланов не могут завладеть ими<sup>37</sup>. Считается, что эти виды находятся в сильной зависимости от того вида, который служит тотемом клана в целом. Имеются примеры, которые наглядно демонстрируют эти отношения зависимости, когда индивидуальный тотем представляет часть или особый аспект коллективного тотема<sup>38</sup>. У вотжобалук каждый член клана считает личные тотемы своих сотоварищей до некоторой степени своими собственными<sup>39</sup>; следовательно, они, вероятно, являются подтотемами. Итак, подтотем предпола-

---

37. *Fletcher A. C.* Op. cit. P. 586; *Boas F.* The Social Organization and Secret Societies of the Kwakiutl Indians. P. 322. *Boas F.* General Report on the Indians of British Columbia. P. 25; *Hill Tout C.* Op. cit. P. 148.

38. Собственные имена различных *gentes* [родов], пишет Боас о тлинкитах, образованы от их соответствующих тотемов; каждый *gens* [род] имеет свои особые имена. Связь между именем и (коллективным) тотемом иногда не слишком заметна, но всегда имеется (*Boas F.* Op. cit. P. 25). Тот факт, что индивидуальные имена являются собственностью клана и характеризуют его точно так же, как и тотем, обнаруживается также среди ирокезов (*Morgan L. H.* Op. cit. P. 78), виандотов (*Powell J. W.* Wyandot Government. P. 59), шауни, сауков, фокс (*Morgan L. H.* Op. cit. P. 72, 76–77) и омаха (*Dorsey J. O.* Omaha Sociology. P. 227 и далее). Между тем отношение между личным именем и личным тотемом нам уже известно (см.: гл. IV, параграф 1).

39. «Например, — пишет Мэтьюс, — если спросить у человека клана вартвурт, какой у него тотем, то сначала он назовет свой личный тотем, а затем, весьма вероятно, перечислит личные тотемы клана» (*Mathews R. H.* Op. cit. P. 291).

гает тотем, как вид предполагает род. Таким образом, первая в истории форма индивидуальной религии является не активным началом коллективной религии, а, напротив, лишь одним из аспектов этой последней. Культ, который индивид организует для себя и, так сказать, в глубине своей души, отнюдь не является зачатком коллективного культа, но есть всего лишь коллективный культ, приспособленный к личным нуждам индивида.

### 3

В недавней работе<sup>40</sup>, вдохновленной трудами Спенсера и Гиллена, Фрэзер попытался заменить свое прежнее объяснение тотемизма, которое мы только что рассмотрели, новым. Это новое объяснение основано на постулате, что тотемизм арунта является наиболее примитивным из всех, которые нам известны; Фрэзер заходит столь далеко, что утверждает, что он почти не отличается от действительно и безусловно первоначального типа<sup>41</sup>.

---

40. *Frazer J. G. The Beginnings of Religion and Totemism among the Australian Aborigines. Pt. 1//The Fortnightly Review. July, 1905. P. 162–172; Pt. 2. // ibid. September, 1905. P. 452–466. Ср. Frazer J. G. The Origin of Totemism. Pt. 1//The Fortnightly Review. April, 1899. P. 648–666; Pt. 2. // ibid. May, 1899. P. 835–853. Последние из указанных статей, будучи более ранними, в одном вопросе отличаются от двух первых, хотя суть теории принципиально не меняется. Обе теории воспроизведены в «Тотемизме и экзогамии» (*Frazer J. G. Totemism and Exogamy. Vol. 1. P. 89–172*). В том же духе высказываются Спенсер и Гиллен (*Gillen F. J., Spencer B. Some Remarks on Totemism as applied to Australian Tribes//The Journal of the Anthropological Institute. Vol. XXVIII, No. 3/4 (1899). P. 275–280*); см. также замечания Фрезера по этому поводу (*Frazer J. G. Op. cit. P. 281–286*).*

41. «Вероятно, мы можем... сказать, что он находится всего лишь в шаге от своего исходного паттерна, от безусловно первоначальной формы тотемизма» (*Frazer J. G. The Beginnings of Religion and Totemism. P. 455*).

В этом объяснении примечательно то, что оно закрепляет тотемы не за лицами и не за определенной группой лиц, а за местностями. В самом деле каждый тотем имеет свой центр в некоем определенном месте. Считается, что именно здесь находится любимая обитель душ первых предков, которые основали тотемную группу в начале времен. Именно здесь расположено святилище, где хранятся чуринги, именно здесь отправляется культ. Кроме того, это географическое распределение тотемов определяет способ пополнения клана. Это выражается в том, что тотемом ребенка становится не тотем его отца или матери, а тотем центра, расположенного в том месте, где, по мнению матери, она ощутила первые признаки беременности. Поскольку, как утверждается, арунта не осведомлены о непосредственной связи между зачатием и половым актом<sup>42</sup>, они думают, что каждое зачатие происходит в силу некоей мистической причины. С их точки зрения, зачатие происходит, когда душа предка проникает в тело женщины и становится там началом новой жизни. Соответственно, в тот момент, когда женщина чувствует первое движение ребенка, она думает, что в нее только что вошла одна из душ, обитающих в том месте, где она в это время оказалась. И поскольку ребенок, который затем появляется на свет, есть не что иное, как реинкарнация предка, он необходимо получает тот же тотем; таким образом, его тотем определяется местностью, где его мать, как она считает, забеременела подобным мистическим образом.

Итак, именно этот локальный тотемизм является собой первоначальную форму тотемизма; по крайней мере он лишь ненамного отстоит от нее.

---

42. В этом вопросе свидетельство Штрелова (см.: *Strehlow C. Op. cit. Т. II. S. 52*) подтверждает свидетельство Спенсера и Гиллена. Противоположное мнение представлено у Лэнга (*Lang A. The Secret of the Totem. P. 190*).



Фрэзер объясняет его возникновение следующим образом.

В тот момент, когда женщина понимает, что она беременна, у нее должна возникнуть идея, что дух, который, по ее мнению, овладел ею, явился из некоего внешнего объекта, скорее всего из того, который обратил на себя ее внимание. Так, если она срывала некое растение или наблюдала за неким животным, то она должна предположить, что в нее перешла душа этого растения или животного. Среди вещей, которым она особенно склонна приписывать свою беременность, первое место должна занимать пища, которую она только что употребила. Если она только что ела эму или батат, у нее не будет сомнений, что это эму или батат родился и развивается в ней. При таких обстоятельствах вполне объяснимо, почему ребенок, в свою очередь, считается чем-то вроде батата или эму, почему он полагает себя родичем растения или животного этого вида, почему он демонстрирует симпатию и почтение по отношению к ним, почему он воздерживается от употребления их в пищу и т. д.<sup>43</sup> С этого момента тотемизм существует в своих основных чертах. Поскольку его вызвало к жизни представление о зачатии, характерное для аборигенов, Фрэзер называет этот примитивный тотемизм *тотемизмом зачатия*.

Именно из этого первоначального типа возникли все прочие формы тотемизма. «Если несколько женщин одна за другой осознают свое материн-

---

43. Подобная идея уже была выражена Хэддоном (*Haddon A. C.* Op. cit. P. 8 и далее). Он предположил, что изначально у каждой локальной группы имелась некая характерная именно для нее пища и то растение или животное, которое было этой пищей, стало тотемом группы. Эти объяснения естественным образом предполагают, что запрет на употребление в пищу тотемного животного не был начальным и ему даже предшествовала противоположная установка.

ство в одном и том же месте и при одинаковых обстоятельствах, то возникнет верование, что это место населено духами особого рода, и так со временем целый регион может оказаться усыпанным тотемными центрами и разделен на тотемные округа»<sup>44</sup>. Так родился локальный тотемизм арунта. Для того чтобы тотемы впоследствии смогли отделиться от своей территориальной базы, достаточно было возникнуть представлению о том, что души предков, отнюдь не будучи неизменно привязанными к определенному месту, способны свободно перемещаться по всей территории и сопровождают мужчин и женщин своего тотема в их путешествиях. Таким образом, женщина могла быть оплодотворена своим тотемом или тотемом своего мужа, даже находясь в другом тотемном округе. В зависимости от того, какой предок — жены или мужа — считается сопровождающим молодую семью в поисках возможности перевоплотиться, тотем ребенка будет либо отцовским, либо материнским. Фактически именно таким образом гнанджи и умбайя, с одной стороны, и урабунна — с другой, объясняют свои системы родственных отношений.

Но данная теория, так же как теория Тайлора, основана на логической ошибке предвосхищения основания. Если примитивный человек считает, что души людей — это души животных или растений, то уже должна существовать идея, что человек получает от животного или растительного мира все свои наиболее важные черты. Но это убеждение является одним из тех, на которых основывается тотемизм. Представить его как нечто самоочевидное — значит, следовательно, принять то, что следует объяснить.

Более того, с этой точки зрения религиозный характер тотема совершенно необъясним, поскольку смутного представления о таинственном род-

---

44. Frazer J. G. The Beginnings of Religion and Totemism. P. 458.

стве между человеком и животным недостаточно для основания культа. Такое смешение различных царств никогда бы не привело к разделению мира на сакральное и профанное. Надо отметить, что, будучи последовательным, Фрэзер отказался признать тотемизм религией — на том основании, что в нем нет ни духовных существ, ни молитв, ни призываний, ни подношений и т. д. Согласно Фрэзеру, это всего лишь система магии, под которой он подразумевает своего рода примитивную и ложную науку, первую попытку открыть законы природы<sup>45</sup>. Но нам известно, в чем заключается ошибочность этого представления о магии и религии. Религия возникает, как только сакральное отделяется от профанного; но мы видели, что тотемизм — это масштабная система священных вещей. Если мы хотим ее объяснить, мы должны показать, как эти вещи приобрели данное свойство<sup>46</sup>. Однако Фрэзер даже не поставил эту проблему.

Окончательно же его систему разрушает тот факт, что постулат, на котором она основана, больше не находит подтверждения. Аргументация Фрэзера предполагает, что локальный тотемизм арунта является наиболее примитивным из тех, которые нам известны, и прежде всего, что он явно предшествует наследственному тотемизму, будь то наследование по материнской или отцовской линии. Итак, на основании уже только тех фактов, которые предоставил в наше распоряжение первый том Спенсера и Гиллена, мы можем предположить, что в истории народа арунта было время,

---

45. *Frazer J. G. The Origin of Totemism. P. 835; The Beginnings of Religion and Totemism. P. 162 и далее.*

46. Даже считая тотемизм всего лишь системой магии, Фрэзер признавал, что в этой системе иногда обнаруживаются первые зачатки настоящей религии (*Frazer J. G. The Beginnings of Religion and Totemism. P. 163*). О том, как, по его мнению, религия произошла из магии, см.: *Frazer J. G. The Golden Bough. Vol. I. P. 75–78.*

когда тотемы, отнюдь не будучи закрепленными за определенной местностью, передавались по наследству от матери к ребенку<sup>47</sup>. Это предположение безусловно доказывается новыми фактами, которые были обнаружены Штреловым<sup>48</sup> и которые подтверждают предшествующие наблюдения Шульце<sup>49</sup>. Действительно оба автора сообщают, что даже сейчас помимо своего локального тотема каждый арунта обладает еще одним, который никоим образом не зависит ни от каких географических условий и который принадлежит ему по рождению: это тотем его матери. Этот второй тотем, точно так же как и первый, рассматривается аборигенами как могущественная покровительственная сила, которая обеспечивает их пищей, предупреждает о возможных опасностях и т. д. Они имеют право участвовать в культе этого тотема. Когда аборигена хоронят, его тело располагают так, чтобы лицо было обращено в сторону тотемического центра его матери; следовательно, этот центр в некотором смысле является также центром покойного. И действительно этот центр называется *tmara altjira*, что значит «лагерь тотема, который связан со мной». Итак, ясно, что у арунта наследственный тотемизм по материнской линии не является более поздним по сравнению с локальным тотемизмом, но, напротив, должен предшествовать ему. Се-

---

47. Durkheim E. Sur le totemisme // L' Année sociologique. T. V, 1902. P. 82–121. См. также: Hartland E. S. Presidential Address: Totemism and Some Recent Discoveries // Folk-Lore. Vol. XI, 1900. P. 75; Lang A. A Theory of Arunta Totemism // Man. Vol. IV, No. 44, 1904. P. 67–69; Conceptional Totemism and Exogamy // Man. Vol. VII, No. 55, 1907. P. 88–90; The Secret of the Totem. Ch. IV; Thomas N. W. Arunta Totemism: A Note on Mr. Lang's Theory // Man. Vol. IV, No. 68, 1904. P. 99–101; Schmidt P. W. Die Stellung der Aranda unter der Australischen Stämmen // Zeitschrift für Ethnologie. Bd. XL, 1908. S. 866 и далее.

48. Strehlow C. Op. cit. T. II. S. 57–58.

49. Schulze L. Op. cit. P. 283–239.

годня материнский тотем играет лишь вторичную и вспомогательную роль; он является вторым тотемом, что объясняет, почему он ускользнул от внимания таких скрупулезных и искушенных наблюдателей, как Спенсер и Гиллен. Но для того, чтобы этот тотем смог удержаться на вторых ролях, используя наряду с локальным тотемом, он должен был некогда занимать первое место в религиозной жизни. Отчасти он утратил свое значение, но он напоминает о тех временах, когда тотемическая организация арунта очень сильно отличалась от сегодняшней. Таким образом, конструкция Фрэзера лишается своего фундамента<sup>50</sup>.

## 4

Несмотря на то что Эндрю Лэнг горячо оспаривал эту теорию Фрэзера, его собственная теория, представленная в поздних работах<sup>51</sup>, напоминает ее во многих аспектах. Как и у Фрэзера, у него весь тотемизм заключается в вере в некую единосущность человека и животного, но он объясняет ее иначе.

Он основывает свою теорию исключительно на том факте, что тотем — это имя. Как только сфор-

---

50. Да, действительно Фрэзер пишет (*Frazer J. G. Totemism and Exogamy. Vol. IV. P. 58–59*), что существует тотемизм еще более древний, чем у арунта: это тот тотемизм, который наблюдал Риверс на островах Банкс (*Rivers W. H. R. Totemism in Polynesia and Melanesia // The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. Vol. XXXIX, 1909. P. 172*). Арунта верят, что женщину оплодотворяет дух предка; на островах Банкс считают, что это дух животного или растения, как и предполагает теория. Но поскольку духи предков у арунта обладают животной или растительной формой, разница едва ли заметна. Поэтому мы не касаемся данной темы в нашем повествовании.

51. См. работы Лэнга «Социальные истоки» (в частности, главы VIII «Источник тотемных имен и верований») и «Тайна тотема».

мировались человеческие группы<sup>52</sup>, каждая из них ощутила потребность в том, чтобы отличить себя от соседних групп, с которыми она контактировала, и с этой целью этим группам были даны различные имена. Имена выбирались главным образом из окружающей флоры и фауны, поскольку животных и растения можно легко представить при помощи жестов или рисунков<sup>53</sup>. Более или менее точное сходство, которое могло наблюдаться между людьми и тем или иным из этих объектов, определяло способ, посредством которого эти общие наименования распределялись между группами<sup>54</sup>.

Итак, широко известен факт, что «для примитивного сознания имена и вещи, обозначаемые этими именами, находятся друг с другом в мистической и трансцендентной связи»<sup>55</sup>. Например, имя индивида рассматривалось не как простое слово или условный знак, а как существенная черта самого индивида. И если это было имя животного, то человек, носивший его, верил, что он обладает большинством характерных черт, присущих этому животному. Это верование распространялось тем легче, чем дальше уходили в прошлое и стирались из памяти исторические истоки этих наименований. Мифы сочинялись для того, чтобы разуму было проще представить себе эту странную двойственность челове-

52. В частности, в работе «Социальные истоки» Лэнг попытался на основании своих догадок реконструировать форму, которой должны были обладать эти первоначальные группы; впрочем, на наш взгляд, не имеет смысла воспроизводить эти гипотезы, поскольку они не затрагивают его теорию тотемизма.

53. В этом вопросе Лэнг сближается с теорией Юлиуса Пиклера (*Pickler J. Szomolo F. Der Ursprung des Totemismus. Ein Beitrag zur materialistischen Geschichtstheorie. Berlin, 1900. S. 36*). Разница между этими двумя гипотезами в том, что Пиклер придает большее значение пиктографическому представлению имени, нежели ему самому.

54. *Lang A. Social Origins. P. 166.*

55. *Lang A. The Secret of the Totem. P. 121; ср. p. 116, 117.*

ческой природы. Чтобы объяснить ее, люди воображали, что животное было предком человека или что оба они произошли от общего предка. Таким образом возникло представление о родственных узлах, связывающих каждый клан с видом вещей, чье имя он носит. Как только это мифическое родство получает свое объяснение, полагает наш автор, тотемизм больше не представляет загадки.

Но откуда берется религиозный характер тотемических верований и обрядов? Тот факт, что человек считает себя животным определенного вида, не объясняет, почему он приписывает этому виду некие чудесные способности и прежде всего почему он воздаст культ образам, которые его символизируют. На этот вопрос Лэнг дает тот же ответ, что и Фрэзер: он отрицает, что тотемизм является религией. «Я не обнаружил в Австралии ни одного примера религиозных практик, таких как молитва тотему, его кормление или погребение», — пишет он<sup>56</sup>. Только в более позднюю эпоху уже сформировавшийся тотемизм был, так сказать, вовлечен и включен в систему концепций, религиозных в собственном смысле слова. Согласно замечанию Ховитта<sup>57</sup>, когда аборигены объясняют тотемические институты, они приписывают их учреждение не самим тотемам и не людям, но неким сверхъестественным существам, таким, например, как Бунжил или Байаме. «Если, — пишет Лэнг, — мы примем это свидетельство, то сразу станет очевиден один из источников религиозного характера тотемизма. Тотемист повинуется воле Бунжил как критиняне повиновались божественным законам, данным Зевсом Миносу». Итак, согласно Лэнгу, идея высших божеств возникла вне тотемической системы; следовательно, тотемизм сам по себе не является рели-

56. *Lang A. The Secret of the Totem. P. 136.*

57. *Howitt A. W. Further Notes on the Australian Classes. P. 53-54; cp. Native Tribes of South-East Australia. P. 89, 488, 498.*

гией; он приобретает религиозный оттенок только благодаря соприкосновению с религией в собственном смысле слова.

Но те же самые мифы противоречат концепции тотемизма, которую предлагает Лэнг. Если бы австралийцы относились к тотему как к чему-то человеческому и профанному, им никогда бы не пришло в голову сделать из него божественный институт. Вместе с тем если они ощущали необходимость связать тотем с божеством, то потому, что они признавали его священный характер. Таким образом, это мифологическое объяснение демонстрирует религиозную природу тотемизма, но не объясняет ее.

Впрочем, Лэнг понимал, что его решение не может быть полностью удовлетворительным. Он признавал, что с тотемными вещами обращаются с религиозным почтением<sup>58</sup>, что, в частности, кровь животного, так же как кровь человека, является объектом многих запретов или, как он считал, табу, которые эта сравнительно поздняя мифология не может объяснить<sup>59</sup>. Так откуда они взялись? Лэнг отвечает на этот вопрос следующим образом: «Как только группы, носившие имена животных, развили имеющие универсальный характер верования о *вакан* и *мана* или о мистическом и священном характере крови, они должны были разработать также и различные табу»<sup>60</sup>. Понятия «вакан» и «мана», как мы увидим в следующей главе, включают идею *сакральности* как таковой; первое слово взято из языка сиу, второе — из языка меланезийских народов. Объяснение священного характера тотемных вещей через постулирование этого характера — ответ вопросом на вопрос. Мы должны

58. Лэнг пишет: «с благоговением» (*Lang A. Op. cit. P. 111*).

59. К этим табу Лэнг добавляет те, которые лежат в основе экзогамных практик.

60. *Ibid. P. 125*.



выяснить, как возникла идея *вакан* и как она прилагается к тотему и всему тому, что является производным от него. Пока эти два вопроса остаются без ответа, ничто не объяснено.

## 5

Мы осуществили обзор всех основных объяснений, которые были даны тотемическим верованиям<sup>61</sup>, стараясь сохранить за каждым его своеобразие. Но теперь, когда исследование завершено, мы можем констатировать, что эти системы являются объектами одной и той же критики.

Если мы будем придерживаться буквы формулировок, то, как представляется, эти системы могут быть разделены на две категории. Одни (Фрэзер, Лэнг) отрицают религиозный характер тотемизма, что на самом деле равнозначно отрицанию фактов. Другие признают этот характер, но считают, что могут объяснить его через выведение тотемизма из некоей предшествующей религии, от которой он якобы происходит. Но на самом деле это кажущееся различие: первая категория содержится во второй. Ни Фрэзер, ни Лэнг не смогли, последовательно придерживаясь своих установок, объяснить тотемизм как нерелигиозное явление. Сила фактов принуждала их включать в свои объяснения идеи религиозной природы. Мы только что видели, как Лэнг был вынужден обратиться к идее священного, которая является фундаментальной идеей любой религии. Со своей стороны Фрэзер в обеих своих теориях, представленных одна за другой,

---

61. Мы ничего не сказали о теории Спенсера. Но это потому, что она является лишь частным случаем его общей теории, посредством которой он объясняет трансформацию культа предков в культ природы. Поскольку мы уже описали ее, нет необходимости повторяться.

открыто обращается к идеям души и духа. По его мнению, тотемизм произошел либо из веры людей в то, что они могут ради безопасности помещать свои души в определенные внешние объекты, либо из их убежденности, что зачатие ребенка происходит благодаря некоему духовному оплодотворению, действующей силой которого является дух. Однако душа и тем более дух являются священными вещами и объектами ритуалов; следовательно, понятия, в которых они выражены, религиозны по своей сущности. Поэтому Фрезер напрасно полагает тотемизм всего лишь системой магии, ведь даже он сам может объяснить его только в терминах некоей иной религии.

Мы, однако, уже указали на недостатки анимизма и натурализма, поэтому к ним нельзя обратиться, как это делают Тайлор и Дживонс, не навлекая на себя ту же самую критику. Между тем, как нам кажется, ни Фрезер, ни Лэнг не находят возможности для какой-либо другой гипотезы<sup>62</sup>. В то же время мы знаем, что тотемизм тесно связан с наиболее примитивной общественной организацией из известных нам и, по всей вероятности, из всех тех, которые можно вообразить. Предположить, что тотемизму предшествовала некая другая религия, отличная от него лишь по степени, — значит отбросить данные, полученные в ходе наблюдений, и вступить в область произвольных и непроверяемых догадок. Если мы хотим оставаться в согласии с результатами, которых уже достигли, необходимо, утверждая религиозную природу тотемизма, воздержаться от того, чтобы возводить его к другой религии. Речь не о том, чтобы оспорить возможность указа-

---

62. За исключением того, что Лэнг допускает другой источник для идеи высших божеств; как мы уже говорили, он полагает, что она является результатом своего рода первобытного откровения. Но Лэнг не использовал эту идею при объяснении тотемизма.

ния нерелигиозных идей в качестве причин тотемизма. Но среди представлений, составивших комплекс, который произвел его на свет, могут быть такие, которые сами по себе и непосредственным образом предполагают религиозную природу. Именно их мы и должны отыскать.

## ГЛАВА VI

# Источники этих верований (продолжение)

### ПОНЯТИЕ ТОТЕМИЧЕСКОГО НАЧАЛА, ИЛИ МАНЫ, И ИДЕЯ СИЛЫ

**П**ОСКОЛЬКУ личный тотемизм возникает позже кланового и даже, судя по всему, происходит от него, именно к этому последнему мы должны обратиться в первую очередь. Но так как анализ, проведенный нами, показал, что клановый тотемизм распадается на множество верований, которые могут выглядеть разнородными, перед тем, как двигаться дальше, мы должны постараться узнать, что обуславливает его единство.

#### 1

Как мы видели, из всех вещей, считающихся священными, тотемизм помещает на первое место образные изображения тотема, далее идут животные или растения, чье имя носит клан, и, наконец, члены клана. Поскольку все эти объекты священны в одном и том же смысле, хотя и в различной степени, их религиозный характер не может быть обусловлен ни одним из особых атрибутов, которые отличают их друг от друга. Если некий вид животного или растения является объектом благоговейного страха, то не из-за каких-то своих особых свойств, поскольку люди — представители клана

пользуются той же привилегией, пусть и в несколько меньшей степени, а простое изображение этого растения или животного внушает даже большее почтение. Очевидно, что одинаковые чувства, которые эти разные типы вещей вызывают в сознании верующего и которые конституируют их священную природу, могут обуславливаться только неким общим началом, разделяемым в равной мере как тотемическими символами, так и людьми клана и особями тотемного вида. На самом деле именно к этому общему началу обращен культ. Другими словами, тотемизм — это религия не таких-то животных, таких-то людей или таких-то образов, а религия своего рода безымянной и безличной силы, которая встречается в каждом из этих существ, но не тождественна ни одному из них. Никто не обладает этой силой полностью, но все они причастны ей. Она настолько полностью независима от отдельных субъектов, в которых воплощена, что предшествует им и переживает их. Индивиды умирают, поколения уходят и сменяются другими, но эта сила всегда остается реальной, живой и неизменной. Она одушевляет нынешние поколения так же, как одушевляла прошлые и будет одушевлять будущие. Употребляя слово «бог» в самом широком смысле, мы можем сказать, что эта сила — бог, к которому обращен каждый тотемический культ. Однако это безличный бог, не имеющий имени и истории, имманентный миру и рассеянный в неисчислимом множестве вещей.

Но даже представив дело таким образом, мы получим лишь несовершенную идею подлинной всеобщности, которой обладает это псевдобожественное существо. Оно пребывает не только во всем тотемном виде, во всем клане и во всех объектах, символизирующих тотем: сфера его влияния значительно шире. Действительно мы видели, что сверх и помимо этих чрезвычайно священных вещей в некоторой степени священными являются все те вещи,

которые относятся к клану как зависимые от основного тотема. Они также в определенной степени обладают религиозным характером, поскольку одни из них охраняются запретами, а другие выполняют определенные функции в культовых церемониях. Их религиозный характер не отличается по своей природе от религиозного характера тотема, к которому они относятся; следовательно, он должен быть обусловлен тем же самым началом. Это потому, что тотемический бог (как и ранее, мы употребляем это слово в метафорическом смысле) пребывает в этих вещах так же, как он пребывает в тотемном виде и в людях клана. Из этого видно, насколько он отличен от существ, в которых обитает, ведь он является душой столь разных объектов.

Но австралиец не представляет эту безличную силу в абстрактной форме. Под влиянием причин, которые мы должны установить, он представляет ее в форме животного или растительного вида, то есть в форме чувственно воспринимаемой вещи. Вот из чего на самом деле состоит тотем: он есть материальная форма, в которой воображению представлена эта нематериальная субстанция, эта энергия, распространенная по всем разнородным сущностям, которая одна является реальным объектом культа. Теперь мы лучше способны понять, что имеет в виду абориген, когда говорит, например, что люди фратрии Ворона являются воронами. Он не хочет сказать, что они являются воронами в вульгарном и эмпирическом смысле этого слова; он имеет в виду, что в них обнаруживается одно начало. Это начало создает то, что наиболее существенно в них; оно является общим для них и для животных, имеющих то же имя, и оно мыслится как имеющее внешний вид ворона. Таким образом, Вселенная, как ее представляет тотемизм, наполнена и оживлена определенным числом сил, которые воображение представляет в формах, взя-

тых, за немногими исключениями, из животного и растительного царства. Этих сил столько же, сколько кланов в племени, и каждая из них пребывает также в определенных категориях вещей, сущностью и жизненным началом которых она является.

Когда мы говорим об этих началах как о силах, мы не используем это слово в метафорическом смысле: они действуют точно так же, как настоящие силы. В каком-то смысле они даже являются материальными силами, которые механически вызывают физические следствия. Человек вступил в контакт с ними, не предприняв надлежащих мер предосторожности? Он получит удар, который можно сравнить с воздействием электрического разряда. Кажется, иногда эти силы представляют как своего рода флюиды, истекающие из определенной точки<sup>1</sup>. Когда они проникают в организм, который не приспособлен для их восприятия, они совершенно механически производят болезнь и смерть<sup>2</sup>. Вне человека они играют роль жизненного начала; как мы увидим далее<sup>3</sup>, посредством воздействия на них обеспечивается воспроизводство видов. Вся жизнь основана на этих силах.

Но помимо этого физического аспекта они обладают также и нравственным характером. Если спросить аборигена, почему он соблюдает свои об-

---

1. Например, в мифе квакиутль герой-предок пронзил голову своего врага, указав на него пальцем (*Boas F. First general report on the Indians of British Columbia // Report of the Meeting of the British Association for the Advancement of Science for 1889. London, 1890. P. 30.*

2. *Taplin G. Op. cit. P. 63; Howitt A. W. Op. cit. P. 146, 769; Fison L., Howitt A. W. Op. cit. P. 169; Roth W. E. Op. cit. §150; Wyatt W. Op. cit. P. 168; Meyer H. E. A. Op. cit. P. 186. Cp. Gillen F. J., Spencer B. Northern Tribes of Central Australia. P. 323-324; Native Tribes of Central Australia. P. 168. Taplin G. Op. cit. P. 16. Roth W. E. Op. cit. P. 76.*

3. См.: кн. III, гл. II.

ряды, он ответит, что предки всегда соблюдали их и он должен следовать их примеру<sup>4</sup>. Если он ведет себя по отношению к тотемным существам определенным образом, то не только потому, что находящиеся в них силы физически угрожают ему, но и потому, что он ощущает моральное обязательство действовать именно так; он считает, что повинуетя своего рода императиву, выполняет свой долг. По отношению к священным существам он испытывает не только страх, но и уважение. Более того, тотем — источник нравственной жизни клана. Предполагается, что все существа, причастные одному тотемическому началу, в силу только одного этого факта связаны между собой в нравственном аспекте; у них существуют различные обязательства по отношению друг к другу — помощи, мести и т. д., именно эти обязательства и составляют родство. Следовательно, тотемическое начало, являясь материальной силой, в то же время является и нравственной силой, и, как мы увидим, оно легко трансформируется в божество в собственном смысле слова.

Более того, в этом нет ничего такого, что было бы присуще исключительно тотемизму. Даже в самых развитых религиях едва ли можно найти бога, который не сохранил бы нечто от этой двойственности, функции которого не являются одновременно космическими и нравственными. Будучи духовной дисциплиной, каждая религия является также и своего рода техникой, помогающей людям смотреть на мир с большей уверенностью. Разве даже для христианина Бог-Отец не является хранителем природного порядка в той же мере, в какой он является законодателем и судьей человеческих деяний?

---

4. См., например: *Howitt A. W.* Op. cit. P. 482; *Schürmann C. W.* The Aboriginal Tribes of Port Lincoln // *Woods J. D.* The Native Tribes of South Australia. Adelaide, 1879. P. 231.



## 2

Мы можем спросить себя, не получается ли так, что мы, интерпретируя тотемизм подобным образом, приписываем примитивному человеку идеи, недоступные его разуму? Несомненно, мы не можем утверждать, что он представляет себе эти силы с той относительной ясностью, которую мы должны были внести в наш анализ. Мы можем так или иначе показать, что это понятие силы имплицитно включено во все его верования и что оно доминирует в них, но мы не можем сказать, в какой мере оно четко осознается, а в какой мере, напротив, ощущается лишь неотчетливо и смутно. Невозможно определить, какой степени ясности подобная идея может обладать в смутных сознаниях. Но в любом случае мы можем показать, что эта идея никоим образом не превосходит возможности примитивного разума, и одновременно подтвердить результат, к которому мы только что пришли, следующим образом: как в обществах, близких к австралийским племенам, так и в самих этих племенах мы находим, в том числе и в явном виде, концепции, отличающиеся от представленных выше только степенью и оттенком.

Аборигенные религии Самоа, безусловно, миновали стадию тотемизма. В них есть настоящие боги, имеющие собственные имена и до некоторой степени свои личные черты. Тем не менее следы тотемизма здесь достаточно очевидны. Фактически каждый бог прикреплен к группе, локальной или семейной, точно так же, как тотем — к своему клану<sup>5</sup>. Каждый из этих богов считается пребы-

---

5. Фрэзер даже истолковывает многие собранные на Самоа факты как проявления подлинного тотемизма (*Fraser J. G. Totemism*. P. 6, 12–15; 24 и т. д.). Да, мы упрекали Фрэзера в недостаточно критическом подходе к отбору своих примеров, тем не менее очевидно, что нали-

вающим в особом виде животных. Но это не означает, что он обитает в каком-либо одном субъекте: он пребывает сразу во всех, рассеян по всему виду. Когда животное умирает, люди группы, которые поклоняются ему, оплакивают его и воздают ему религиозные почести, поскольку в нем обитает бог; но сам бог не умирает. Он вечен, как и вид. Бог даже не смешивается с нынешним поколением: он был душой предыдущего и будет душой следующего<sup>6</sup>. Итак, он обладает всеми свойствами тотемического начала. Он и есть тотемическое начало, которое воображение облекло в слегка личностную форму. Мы, однако, не должны придавать слишком большое значение этому личностному характеру, с трудом совмещаемому с такой распространенностью и вездесущностью этого бога. Если бы его очертания были ясно определены, он не мог бы распространяться и проникать в такое множество вещей.

В данном случае, однако, не подлежит сомнению, что идея безличной религиозной силы начинает изменяться, но есть другие примеры, когда она утверждается во всей своей абстрактной чистоте и даже достигает большей степени общности, чем в Австралии. Даже если тотемические начала, к которым относят себя различные кланы одного племени, отличаются друг от друга, они все же более или менее сопоставимы друг с другом в своей основе, поскольку играют одну и ту же роль в своих соответствующих областях. Есть общества, достигшие представления о такой причастности тотемических начал единой природе, а затем поднявшиеся до идеи уникальной религиозной силы, которая обеспечивает единство Вселенной и по отношению

---

чие столь большого количества подходящих для него случаев может быть обусловлено только тем, что на Самоа имеются действительно значимые пережитки тотемизма.

6. *Turner G. Samoa. London, 1884. P. 21; ch. IV–V.*

к которой все другие священные начала суть всего лишь модусы. И поскольку эти общества до сих пор проникнуты тотемизмом сверху донизу, а также привязаны к общественной организации, которая идентична той, что существует у народов Австралии, мы можем сказать, что тотемизм потенциально содержит в себе эту идею.

Это можно наблюдать в большом числе американских племен, особенно в тех, которые относятся к многочисленному народу сиу: омаха, понка, канзас, осейджи, ассинибойны, дакота, айова, виннебаго, манданы, хидатса и т. д. Для многих из них, например для омаха<sup>7</sup> и айова<sup>8</sup>, до сих пор характерна клановая организация; в других племенах она существовала еще совсем недавно, и, как говорит Дорси, у них вполне можно обнаружить «все основы тотемической системы, как и в других сообществах сиу»<sup>9</sup>. Но у этих племен выше всех отдельных божеств, которым поклоняются люди, предполагается некая сила, по отношению к которой все прочие существа являются производными формами и которая называется *вакан*<sup>10</sup>. Благодаря главенствующему положению, которое это начало занимает в пантеоне сиу, оно иногда рассматривалось как своего рода высшее божество вроде Юпитера или Яхве, и путешественники часто переводили «вакан» как «великий дух». Это было серьезным искажением его подлинной природы. Вакан ни в коем случае не личностное существо; туземцы не представляют его в определенной форме. Согласно на-

7. Fletcher A. C. Op. cit. P. 238.

8. Dorsey J. O. Siouan Sociology. P. 238.

9. Ibid. P. 221.

10. Riggs S. R., Dorsey J. O. Dakota-English Dictionary // Contributions to North American Ethnology. Vol. VII. Washington, 1890. P. 508. Несколько наблюдателей, о которых упоминает Дорси, отождествляют слово «вакан» со словами «ваканда» и «ваканта», которые являются производными от него, но на самом деле имеют более точное значение.

блюдателю, которого цитирует Дорси, «они говорят, что никогда не видели ваканда; следовательно, они не могут претендовать на то, чтобы персонифицировать его»<sup>11</sup>. Вакан даже нельзя определить через некие атрибуты и характеристики. Риггс пишет: «У дакота нет терминологии, способной выразить значение этого термина. Он охватывает все таинственное, все мистические силы, все божественное»<sup>12</sup>. Все существа, почитаемые дакота, «земля, четыре ветра, Солнце, Луна и звезды суть проявления этой таинственной жизни и силы», которая циркулирует по всем вещам. Иногда вакан представляют как ветер, как дыхание, имеющее резиденцию в четырех важнейших точках Вселенной, которое движет все<sup>13</sup>, иногда его голос слышат в раскате грома<sup>14</sup>; Солнце, Луна и звезды — это вакан<sup>15</sup>. Однако такое перечисление не может полностью исчерпать это безгранично сложное понятие. Вакан не является определенной и определяемой силой, такой силой, которая делает то или это; это Сила в абсолютном смысле, без какого-либо эпитета или определения. Различные божественные силы суть всего лишь ее частные проявления и персонификации; каждая из них — это Сила, рассмотренная в одном

- 
11. *Dorsey J. O. A Study of Siouan Cults. P. 372, § 21.* Несмотря на то что мисс Флетчер столь же безусловно признала безличный характер ваканда, она сочла возможным добавить, что к этой идее постепенно прививался определенный антропоморфизм. Но этот антропоморфизм относится к различным воплощениям ваканда. Люди обращаются к деревьям или скалам, где, как они думают, они ощущают присутствие ваканда, так, как если бы те были личностными существами. Но сам ваканда не персонифицирован (*Fletcher A. C. Op. cit. P. 579*).
12. *Riggs S. R. Tah-Koo Wah-Kon, or the Gospel among the Dakotas. Boston, 1869. P. 56–57.* Цит. по: *Dorsey J. O. A Study of Siouan Cults. P. 433, § 95.*
13. *Dorsey J. O. Op. cit. P. 380, § 33.*
14. *Ibid. P. 381, § 35.*
15. *Ibid. P. 376, § 28; 378, § 30; cp. 449, § 138.*

из ее многочисленных аспектов<sup>16</sup>. Это привело одного из наблюдателей к следующему заключению: «По сути, это бог-протей, меняющий свои атрибуты и функции в зависимости от обстоятельств»<sup>17</sup>. Боги не являются единственными существами, которых оживляет эта Сила; она — начало всего, что живет, действует и движется. «Вся жизнь — это вакан. И то же относится ко всему, что проявляет любую силу, будь то в активном действии (например, в случае ветра или собирающихся в небе туч) или в пассивном сопротивлении (например, в случае булыжника на обочине дороги)»<sup>18</sup>.

У ирокезов, чья общественная организация имеет даже более выраженный тотемический характер, обнаруживается та же самая идея; слово «оренда», которое выражает ее, — точный эквивалент «вакан» у сиу. Хевитт пишет: «Дикарь считает, что некая таинственная сила пронизывает все тела, которые составляют окружающую его среду... скалы, ручьи, растения и деревья, животных и человека, ветры и бури, облака, гром и молнии и т. д.»<sup>19</sup>. Эту силу «неразвитый человеческий ум признает производящей причиной всех явлений и любой активности, которая имеет место вокруг него»<sup>20</sup>. Колдун или шаман обладает оренда, но то же можно сказать о человеке, успешном в своих начинаниях. По сути, в мире нет ничего, что не имело бы своей доли оренда, но эти доли различны. Некоторые существа, люди или вещи, имеют много оренда, другие сравнительно обделены, и вся жизнь Вселенной заключается в борьбе этих оренда, чье могущество не равно. Более сильные побеждают слабых. Некий человек успеш-

---

16. *Dorsey J. O.* Op. cit. P. 432, §95.

17. *Ibid.* P. 431, §92.

18. *Ibid.* P. 433, §95.

19. *Hewitt J. N. B.* Orenda and a Definition of Religion // *American Anthropologist*. Vol. IV, 1903. P. 33.

20. *Ibid.* P. 36.

нее своих товарищей на охоте или на войне? Значит, у него больше оренда. Если животное спаслось от преследующего его охотника, значит, оренда первого превосходит оренда второго.

Та же самая идея обнаруживается и у других племен: у шошонов она выражается словом «покунт», у алгонкинов — «маниту»<sup>21</sup>, у квакиутль — «науала»<sup>22</sup>, у тлинкитов — «йек»<sup>23</sup>, у хайда — «сгана»<sup>24</sup>. Но эта идея не является характерной только для индейцев Северной Америки; впервые она была изучена в Меланезии. Это верно, что на некоторых островах Меланезии общественная организация больше не имеет тотемической основы, но тотемизм до сих пор заметен везде<sup>25</sup>, несмотря на то, что об этом говорил Кодрингтон. Итак, у этих народов мы находим под названием «мана» идею, полностью эквивалентную идеям вакан у сиу и оренда у ирокезов. Определение маны, данное Кодрингтоном, выглядит так: «Меланезийцы верят в существование силы, полностью отличной от любой материальной силы и действующей всеми возможными способами как во благо, так и во зло; также они считают, что человек может получить огромную выгоду, если овладеет этой силой и будет кон-

---

21. *Teza E.* Intorno agli studi del Thavenet sulla lingua algonchina // *Annali delle università toscane.* Vol. XVIII, 1888. P. 17.

22. *Boas F.* The Social Organization and Secret Societies of the Kwakiutl Indians. P. 695.

23. *Swanton J. R.* Social Condition. P. 451, note 2.

24. *Swanton J. R.* Contributions to the Ethnology of the Haida. P. 14; ср. Social Condition. P. 479.

25. В некоторых меланезийских сообществах (острова Банкс, Северные Новые Гебриды) обнаруживаются две экзогамные фратрии, которые характерны для австралийской организации (*Codrington R. H.* Op. cit. P. 23 и далее). На островах Флорида есть настоящие тотемы, которые называются «бутос» (*ibid.* P. 31). Интересное обсуждение этого вопроса можно найти у Лэнга (*Lang A.* Social Origins. P. 176 и далее). О том же предмете и в том же ключе см.: *Rivers W. H. R.* Op. cit. P. 156 и далее.

тролировать ее. Эта сила — мана. Я думаю, что понимаю смысл, который вкладывают в это понятие туземцы... Это сила или действие, нематериальное и в некотором смысле сверхъестественное; однако мана проявляется в физической силе или в любом ином виде могущества и превосходства, которым обладает человек. Мана не закреплена за каким-либо определенным объектом и может переходить практически на все виды вещей... Фактически вся меланезийская религия заключается в приобретении этой маны ради собственного блага или ради блага другого»<sup>26</sup>. Разве это не та же самая идея безличной и рассеянной силы, зародыши которой мы только что обнаружили в австралийском тотемизме? Здесь мы видим ту же безличность, ибо, как говорит Кодрингтон, мы должны избегать представления о ней как о некоем высшем существе; подобная идея «абсолютно чужда» меланезийскому мышлению. Здесь мы видим ту же вездесущность: мана не находится где-то конкретно, она повсюду. Все формы жизни, все активные способности человека, живых существ или даже минералов приписываются ее влиянию<sup>27</sup>.

Поэтому с нашей стороны не будет слишком смелым приписывать австралийцам идею, выдвинутую нами в ходе анализа тотемических верований, ведь ту же самую идею, хотя и на более высоком уровне абстракции и общности, мы обнаруживаем в основе других религий, которые берут свое начало в австралийской системе и несут на себе ее явный отпечаток. Эти две концепции очевидно связаны между собой и отличаются лишь по степени: мана рассеяна по всему универсуму, тогда как то, что мы называем богом или, более точно, тотемическим началом, локализуется в безуслов-

26. *Codrington R. H.* Op. cit. P. 118, note. 1. Cp. *Prakinson R. H. R.* *Dreißig Jahre in der Südsee.* Stuttgart, 1907. S. 178, 392, 394 и т. д.

27. Анализ этой идеи можно найти у Юбера и Мосса (*Hubert H., Mauss M.* Op. cit. P. 108).

но широкой, но все же более ограниченной сфере существ и предметов различных видов. Это та же мана, но отчасти конкретизированная, при том что эта конкретизация в целом довольно условна.

Более того, есть один пример, особенно наглядно демонстрирующий эту связь. У омаха имеются тотемы всех видов, и индивидуальные, и коллективные<sup>28</sup>, и оба вида — всего лишь частные формы вакан. «Основа веры индейца в действенность тотема, — считает мисс Флетчер, — основана на его концепции природы и жизни. Эта концепция сложна и включает две важнейшие идеи: во-первых, все вещи, одушевленные и неодушевленные, проникнуты общим жизненным началом; во-вторых, эта жизнь непрерывна»<sup>29</sup>. Итак, это общее начало жизни — вакан. Тотем — это средство, при помощи которого индивид вступает в отношение с этим источником энергии; если тотем и обладает некоей силой, то лишь потому, что он — воплощение вакан. Если человека, нарушившего запреты, охраняющие его тотем, поражает болезнь или смерть, то потому, что вакан, эта таинственная сила, которую он настроил против себя, наносит ответный удар, пропорциональный понесенному ущербу<sup>30</sup>. В то же время, подобно тому как тотем — это вакан, так и понимание вакан, в свою очередь, иногда демонстрирует его тотемическое происхождение. Действительно, Сэй говорит: дакота верят, что *ваконда* проявляется иногда в форме серого медведя, иногда — бизона, бобра или другого животного<sup>31</sup>. Несомненно, эту формулу нельзя принять без не-

28. Существуют не только тотемы кланов, но и тотемы союзов (Fletcher A. C. Op. cit. P. 581 и далее).

29. Fletcher A. C. Op. cit. P. 578 и далее.

30. Ibid. P. 583. У дакота тотем называется вакан. См.: Riggs S. R., Dorsey J. O. Op. cit. P. 219.

31. Say T. James's Account of S. H. Long's expedition, 1819–1820. Vol. I. London, 1823. P. 268 (цит. по: Dorsey J. O. Op. cit. P. 431, §92).



которых оговорок. Вакан несовместим с любой персонификацией, а потому маловероятно, чтобы он когда-либо мыслился в своей абстрактной общности с помощью таких определенных символов. Однако замечание Сэя, возможно, приложимо к отдельным формам, которые принимает вакан, конкретизируясь в четко определенной реальности жизни. Итак, если действительно было время, когда эти конкретизации вакан проявляли столь близкое родство с животной формой, это стало бы еще одним доказательством тесных связей, соединяющих данное понятие с тотемическими верованиями<sup>32</sup>.

Кроме того, можно объяснить, почему в Австралии идея маны не смогла достичь той степени абстракции и общности, которую она получила в более развитых обществах. Дело не только в недостаточной способности австралийцев к абстрагированию и обобщению; такой партикуляризм навязан прежде всего природой общественной среды. Фактически, пока тотемизм остается в основе культовой организации, кланы сохраняют автономию в религиозном сообществе, которая, хотя и не является абсолютной, тем не менее всегда очень заметна. Конечно, мы можем сказать, что в некотором смысле каждая тотемная группа — это всего лишь приход племенной церкви; но это приход, пользующийся значительной независимостью. Культ, который отправляется здесь, не образует самодостаточного целого, но его связи с другими культурами являются чисто внешними: культы связаны, но не проникают друг в друга, тотем клана полностью священен только для этого клана. Следовательно, группы ве-

---

32. Мы не хотим сказать, что любое представление религиозных сил в животной форме является знаком предшествующего тотемизма. Но когда мы имеем дело с обществами, где тотемизм до сих пор различим, как в случае дакота, вполне естественно заключить, что эти концепции им не чужды.

щей, которые приписаны к каждому клану и которые являются его частью так же, как и люди, обладают такой же индивидуальностью и автономией. Каждая из них выглядит как несводимая к другим подобным группам, поскольку она отделена от них за счет нарушения целостности, образуя своего рода самостоятельное царство. При таких обстоятельствах невозможно, чтобы эти разнородные миры воспринимались как проявления одной и той же основополагающей силы; напротив, вполне вероятным выглядит предположение, что каждому из них соответствует отличная по виду мана, чье действие не распространяется за пределы клана и вещей, которые приписаны к нему. Идея единой и всеобщей маны могла возникнуть только тогда, когда сверх религии кланов развилась племенная религия, которая их более или менее поглотила. Только вместе с чувством племенного единства пробудилось чувство субстанциального единства мира. Конечно, как мы покажем далее<sup>33</sup>, австралийские общества уже были знакомы с культом, общим для всего племени. Но хотя этот культ представляет собой высшую форму австралийских религий, он не смог подорвать и преобразовать принципы, на которых они основаны. По сути тотемизм — это федеративная религия, которая не может выйти за определенный уровень централизации без того, чтобы не перестать быть собой.

Один характерный факт ясно показывает, что является фундаментальной причиной того, что идея маны в Австралии остается настолько конкретизированной. Собственно религиозные силы, которые мыслятся в виде тотемов, не являются единственными силами, с которыми обязан считаться австралиец. Есть и другие силы, которыми распоряжаются в первую очередь колдуны. В то время как первые в принципе считаются благотворными

---

33. См.: гл. IX, параграф 4.

и полезными, функцией вторых является главным образом причинение болезней и смерти. Различаясь по характеру своего воздействия, эти силы различны также в том, что касается их отношений с общественной организацией. Тотем всегда принадлежит клану, тогда как магия, наоборот, племенной и даже межплеменной институт. Магические силы не принадлежат на правах собственности какой-либо определенной части племени. Для их использования нужно лишь владеть действенной методикой. Подобным образом каждый может подвергнуться их воздействию и, соответственно, должен стараться защитить себя от них. Это неопределенные силы, специально не закрепленные ни за каким конкретным общественным подразделением, которые могут даже распространять свое действие за пределы племени. Примечательно, что у арунта и лоритжа они считаются не более чем аспектами и частными формами одной и той же силы, называемой у арунта «арунгкуилта» или «арункулта»<sup>34</sup>. Спенсер и Гиллен пишут: «Этот термин имеет не вполне ясное значение, но в его основе всегда обнаруживается идея *сверхъестественной силы, вредоносной по своей природе...* Это имя безразлично применяется как к вредоносному действию, исходящему от некоего объекта, так и к объекту, в котором оно постоянно или временно пребывает»<sup>35</sup>. «Под арункулта, — пишет Штрелов, — абориген понимает силу, которая внезапно прекращает жизнь и приносит смерть

---

34. Первая транскрипция принадлежит Спенсеру и Гиллену, вторая — Штрелову.

35. Gillen F. J., Spencer B. Op. cit. P. 548, note 1. Надо отметить, что Спенсер и Гиллен добавляют: «Наилучший способ выразить эту идею — сказать, что объект арунгуилта одержим злым духом». Но этот вольный перевод является интерпретацией Спенсера и Гиллена, которая никоим образом не оправдана. Идея арунгуилта никак не подразумевает существования духовных существ, что видно из контекста и определения Штрелова.

любому, в кого она входит»<sup>36</sup>. Этим именем называют кости и куски дерева, посредством которых налагаются вредоносные чары, а также ядовитых животных и растения. Строго говоря, это вредоносная мана. Грей упоминает об абсолютно идентичной идее, имеющейся у племен, которые он наблюдал<sup>37</sup>. Таким образом, если у этих разных народов собственно религиозные силы не смогли избавиться от определенной разнородности, то магические силы считаются обладающими одной природой, ум представляет их в их родовом единстве. Причина этого в том, что магические силы пребывают выше делений и подразделений общественной организации: они движутся в однородном и непрерывном пространстве, где не встречаются ничего, что могло бы их дифференцировать. Вместе с тем религиозные силы, будучи замкнутыми в определенных и различных общественных рамках, дифференцируются и конкретизируются в соответствии с образом среды, в которую они помещены.

Итак, мы видим, что идея безличной религиозной силы в высшей степени соответствует духу и букве австралийского тотемизма, поскольку там, где нет противодействующей причины, она формируется со всей отчетливостью. Это правда, что арунгуилта является чисто магической силой. Но религиозные и магические силы не различаются по своей природе<sup>38</sup>; иногда они даже обозначаются одним и тем же именем: в Меланезии колдуны и их чары обладают маной точно так же, как обряды обычного культа и люди, которые их

36. *Strehlow C.* Op. cit. Т. II. S. 76, n.

37. У них эта сила называется «Бойл-йа» (*Grey G.* Op. cit. P. 337–338).

38. Более того, Спенсер и Гиллен неявно признают это, когда говорят, что арунгуилта — «сверхъестественная сила». См.: *Gillen F. J., Spencer B.* Op. cit. P. 534 и далее; *Northern Tribes of Central Australia.* P. 463. Ср. *Hubert H., Mauss M.* Op. cit. P. 119.

проводят<sup>39</sup>; у ирокезов в этом же смысле используется слово «оранда»<sup>40</sup>. Таким образом, у нас есть все основания выводить природу одной силы из природы другой<sup>41</sup>.

### 3

Представленный выше анализ привел нас к выводам, которые важны не только для истории тотемизма, но и для вопроса о происхождении религиозной мысли в целом.

Исходя из того что первоначально человек руководствовался чувствами и чувственными восприятиями, многие придерживались мнения, что сначала он представлял божественное в конкретной форме определенных и личностных существ. Факты не подтверждают эту гипотезу. Мы только что описали единый в системном отношении ансамбль религиозных верований, который по веским основаниям следует считать крайне примитивным, но мы не обнаружили в нем личностей подобно-

39. *Codrington R. H.* Op. cit. P. 191 и далее.

40. *Hewitt J. N. B.* Op. cit. P. 38.

41. Здесь можно задаться вопросом, действительно ли в Австралии существует идея, аналогичная идее вакан или маны. По мнению Штрелова, к этим идеям близка концепция «чуринга» или «тжурунга» у арунта. Спенсер и Гиллен утверждают, что это слово обозначает «все, что таинственно или священно». Оно прилагается и к объекту, и к качеству, которым он обладает (*Gillen F. J., Spencer B. Native Tribes of Central Australia.* P. 648). Это почти определение маны. Спенсер и Гиллен иногда даже используют это слово, чтобы обозначить религиозную силу или могущество в общем. Описывая церемонию у кайтиш, они говорят, что отправитель ритуала «исполнен чуринги» (*full of churinga*), то есть, продолжают они, «магической силы, исходящей от объектов, называемых „чуринга“». Тем не менее нам кажется, что понятие «чуринга» не имеет той ясности и четкости, которыми обладают понятия «мана» в Меланезии или «вакан» у сиу.

го рода. Подлинно тотемический культ обращен не к определенным животным и растениям и даже не к животным или растительным видам, а к неопределенной силе, рассеянной по этим вещам<sup>42</sup>. Даже в развитых религиях, которые сформировались на базе тотемизма, таких как те, которые мы находим у североамериканских индейцев, эта идея, отнюдь не исчезая, выходит на более высокий уровень самоосознания: она заявляет о себе с ясностью, которой прежде не имела, одновременно достигая более высокой степени общности. Именно эта идея господствует во всей религиозной системе.

Это та первичная материя, из которой были созданы разнообразные существа, которым поклоняются и которых боготворят в религиях всех времен. Духи, демоны, гении и боги разного уровня являются всего лишь конкретными формами, которые приняла эта энергия (или «потенциальность», как называл ее Хевитт<sup>43</sup>), когда она индивидуализировалась и зафиксировалась в определенном объекте или точке пространства или сконцентрировалась вокруг идеального и легендарного существа, воспринимаемого, однако, народным воображением как реальное. Индеец дакота, которого интервьюировала мисс Флетчер, весьма выразительно описал эту принципиальную единую сущность всех священных вещей: «Все, что движется, в конце концов останавливается — сейчас или потом, здесь или там. Летящая птица садится в одном месте, чтобы свить гнездо, а в другом — чтобы отдохнуть от полета. Идущий человек останавливается, когда захочет. То же касается и бога. Солнце, такое яркое и велико-

---

42. Как мы увидим далее (гл. VIII–IX), идея мифической личности не совсем чужда тотемизму. Но мы покажем, что эти концепции вторичны по своему происхождению. Они являются производными от верований, которые мы только что проанализировали, но вовсе не лежат в их основе.

43. Hewitt J. N. B. Op. cit. Loc. cit.

лепное, одно из мест, где остановился бог. Деревья и животные — другое. Индеец думает об этих местах и возносит там свои молитвы, чтобы они могли достичь места, где остановился бог, и снискать у него благословение и помощь»<sup>44</sup>. Другими словами, вакан (ибо именно о нем говорил индеец) движется и странствует по миру, а священные предметы являются теми пунктами, в которых он останавливается. И вот на этот раз мы оказываемся очень далеко как от натурализма, так и от анимизма. Если люди поклоняются Солнцу, Луне и звездам, то эти почести воздаются им не из-за их внутренней природы или их отличительных свойств, а потому, что считается, что они причастны той силе, которая одна способна придать вещам священный характер и которая обнаруживается также во множестве других существ, даже самых ничтожных. Если души мертвых стали объектом ритуалов, то не потому, что люди верили, что они состоят из неких флюидов и неосязаемой материи, и не потому, что они напоминали тени, отбрасываемые телами, или их отражение на поверхности воды. Легкости и текучести недостаточно, чтобы приобрести сакральный характер; души были наделены этим достоинством в той мере, в какой они содержали в себе нечто от этой самой силы, являющейся источником всего относящегося к религии.

Теперь мы можем лучше понять, почему нельзя определять религию через идею мифических личностей, богов или духов: такой способ представления религиозных предметов никоим образом не согласуется с их природой. Мы не обнаружили у истоков и в основе религиозной мысли никаких определенных и отдельных объектов и существ, которые обладали бы сакральным характером сами

---

44. *Fletcher A. C. The Elk Mystery or Festival. Ogalalla Sioux // 16<sup>th</sup> Annual Report of the Peabody Museum. Vol. III, 1884. P. 276, note (цит. по: Dorsey J. O. Op. cit. P. 435).*

по себе; напротив, то, что мы увидели, — это неопределенные и безликие силы. В разных обществах эти силы более или менее многочисленны (хотя иногда они сливаются в одну), а их безличность весьма похожа на безличность физических сил, проявления которых изучают естественные науки. Что же касается отдельных священных вещей, то они всего лишь индивидуализированные формы этого основного принципа. Таким образом, нет ничего удивительного в том, что даже в религиях, где есть настоящие боги, существуют обряды, обладающие силой, которая действует самостоятельно и независимо от божественного вмешательства. Это происходит потому, что эта сила может быть привязана к произносимым словам, производимым жестам или телесным субстанциям; голос и движение могут служить ее носителями, и она может осуществлять свои действия с их помощью и без участия каких-либо богов или духов. Даже если бы эта сила была сосредоточена главным образом в ритуале, то он в силу одного этого факта стал бы создателем божеств<sup>45</sup>. Вот почему, вероятно, не существует божественной личности, в которой не сохранялось бы нечто безличное. Даже те, кто наиболее ясно представляет себе божество в конкретной и осязаемой форме, одновременно думают о нем как об абстрактной силе, которую можно определить только через природу ее действий, или как о силе, рассеянной в пространстве и содержащейся, по крайней мере отчасти, в каждом из этих действий. Это та сила, что производит дождь или ветер, урожай или дневной свет; Зевс присутствует в каждой падающей капле дождя, точно так же как Церера — в каждом снопе жатвы<sup>46</sup>.

---

45. См.: кн. I, гл. I, параграф 2.

46. Такие выражения, как «Ζεύς ἕει» [«небо дождит»; букв. «Зевс дождит»] или «Ceres succiditur» [«нива скашивается»; букв. «Церера скашивается»], показывают, что эта концепция продолжала жить в Греции и Риме. Узнер



Чаще всего это действие настолько неопределенно, что верующий может сформировать только очень смутное понятие о нем. Более того, именно эта неопределенность делает возможной такие соединения и разделения, в процессе которых боги всевозможными способами фрагментируются, расчленяются и смешиваются. Возможно, нет ни одной религии, в которой первичная мана, будь то единая или множественная, не преобразовалась бы целиком в четко определенное число существ, отличных друг от друга и не связанных между собой. Каждое из этих существ всегда сохраняет ореол безличности, который позволяет ему входить в новые сочетания, — сохраняет не просто в качестве пережитка, но потому, что в природе религиозных сил заключена невозможность полной индивидуализации.

Эта концепция, которую мы сформулировали только на основании исследования тотемизма, получает дальнейшую поддержку в том факте, что в последнее время некоторые ученые независимо друг от друга пришли к ней в ходе разработки других тем. Мы наблюдаем тенденцию к спонтанному согласию по этому вопросу, которая заслуживает внимания, поскольку является презумпцией объективности.

Еще в 1899 г. мы указывали, что необходимо отказаться от включения идеи мифической личности в определение религиозного явления<sup>47</sup>. В 1900 г. Маретт привлек внимание к существованию религиозной фазы, которую он назвал преанимистической; в этой фазе ритуалы обращены к безличным силам, таким как меланезийская мана и вакан омаха и дакота<sup>48</sup>. Однако Маретт не зашел настолько

---

ясно показал (*Usener H. Götternamen: Versuch einer Lehre von der Religiösen Begriffsbildung. Bonn, 1896*), что боги Греции и Рима изначально были безличными силами, которые мыслились только через их атрибуты.

47. *Durkheim E. De la définition des phénomènes religieux. P. 14–16.*

48. *Marett R. R. Preanimistic Religion // Folk-Lore. Vol. XI, 1900. P. 162–182.*

далеко, чтобы утверждать, что идея маны всегда и во всех случаях логически и хронологически предшествует идее духов и обуславливает ее; кажется даже, он был готов признать, что эта идея иногда формируется независимо и, соответственно, религиозная мысль имеет два источника<sup>49</sup>. Вместе с тем он считал ману неотъемлемым свойством вещей, элементом их природы; по его мнению, мана — это просто характерная черта, которую мы приписываем всему, что выходит за рамки обыденного и внушает нам чувство страха или восхищения<sup>50</sup>. Фактически это означает возвращение к теории натурализма<sup>51</sup>.

Несколько позже Юбер и Мосс, работая над общей теорией магии, установили, что вся магия опирается на понятие маны<sup>52</sup>. Учитывая близкое родство магического и религиозного ритуалов, можно было ожидать, что эту теорию попытаются применить и к религии. В тот же год Пройс сделал это в серии своих статей в «Глобусе»<sup>53</sup>. Опираясь главным образом на факты, собранные в американских цивилизациях, Пройс попытался показать, что идеи души и духов сформировались позже идей безличной силы и безличного могущества,

49. Ibid. P. 179. В более поздней работе (*The Conception of Mana // Transactions of the third International Congress for the History of Religions. Vol. II. Oxford, 1908. P. 54 и далее*) Маретт склонялся к тому, чтобы еще больше подчинить концепцию анимизма понятию маны; тем не менее его мысли по этому поводу отмечены нерешительностью и осторожностью.

50. Ibid. P. 168.

51. Это возвращение преанимизма к натурализму еще более заметно у Клодда (*Clodd E. Preanimistic Stages of Religion // Transactions of the third International Congress for the History of Religions. Vol. I. Oxford, 1908. P. 33*).

52. *Hubert H., Mauss M. Op. cit. P. 108 и далее.*

53. *Preuss K. T. Der Ursprung der Religion und Kunst // Globus. Bd. 86, 1904. S. 321, 355, 376, 389; Bd. 87, 1905. S. 333, 347, 380, 394, 413.*

что первые суть всего лишь трансформация вторых и что до сравнительно недавнего времени они сохраняли признаки своей изначальной безличности. Фактически он показал, что даже в развитых религиях дух и души воспринимаются в форме неопределенных эманаций, автоматически исходящих от вещей, в которых они обитают, используя иногда для этого все доступные пути: рот, нос и другие отверстия тела, дыхание, взгляд, речь и т. д. Одновременно Пройс отметил их протеические формы, чрезвычайную пластичность, которая позволяет им последовательно и почти одновременно выступать в самых разных ампулах<sup>54</sup>. Да, действительно, если мы будем исходить из буквы терминологии, используемой автором, нам может показаться, что, с его точки зрения, эти силы имеют магическую, а не религиозную природу: он называет их чарами (*Zauber, Zauberkräfte*). Но очевидно, что, выражаясь подобным образом, Пройс не имел в виду, что эти силы пребывают вне сферы религии, поскольку он показывает, как они действуют в религиозных по сути обрядах, например в великих мексиканских церемониях<sup>55</sup>. Если он использует эти выражения, то, несомненно, лишь за неимением других, которые могли бы лучше передать безличный характер этих сил и описать тип механизма, посредством которого они действуют.

Таким образом, одна и та же идея имеет тенденцию проявляться практически повсеместно<sup>56</sup>.

---

54. *Preuss K. T. Der Ursprung der Religion und Kunst // Globus. S. 381.*

55. Он решительно противопоставляет их любым воздействиям, профанным по своей природе (*Preuss K. T. Op. cit. Bd. 86. S. 379a*).

56. Она обнаруживается даже в последних теориях Фрэзера. Ибо если этот ученый отказывается тотемизму в религиозном характере, чтобы сделать из него своего рода магию, то лишь потому, что силы, которые приводит в действие тотемический культ, являются безличными, такими же,

Все шире распространяется убеждение, что мифологические конструкции, даже самые элементарные, являются вторичными продуктами<sup>57</sup>, скрывающими целый пласт убеждений, одновременно более простых, более смутных и более фундаментальных, который образует прочную основу, на которой возводятся религиозные системы. Этого первичного пласта мы достигли исключительно благодаря нашему анализу тотемизма. Другие авторы, чьи исследования мы только что упомянули, пришли к этой концепции, основываясь на фактах, полученных от очень разных религий, часть из которых относятся даже к довольно развитым цивилизациям (это, например, мексиканские религии, к которым довольно часто обращается Пройс). Следовательно, мог возникнуть вопрос: применима ли эта теория в равной степени и к простейшим религиям? Но поскольку мы не можем идти дальше тотемизма, мы не рискуем впасть в ошибку и в то же время у нас есть шанс обнаружить исходное понятие, от которого произошли идеи вакан и маны: это понятие тотемического начала<sup>58</sup>.

---

как те, что используют колдуны. Таким образом, Фрэзер признает тот основополагающий факт, который мы только что установили. Но он делает выводы, отличные от наших, потому что, на его взгляд, религия существует только там, где есть мифические личности.

57. Мы, однако, употребляем это выражение не в том же смысле, в каком его употребляют Пройс и Маретт. По их мнению, в эволюции религии был некий период, когда люди не знали ни душ, ни духов, — *преанимистическая* фаза. Однако эта гипотеза крайне сомнительна; мы разъясним этот вопрос далее (гл. VIII–IX).

58. По этому же вопросу см. статью А. Бруно (*Bruno A. Sui fenomeni magico-religiosi delle comunità primitive // Rivista italiana di Sociologia. Vol. XII, Fasc. IV–V, 1908. P. 568 и далее*) и неопубликованное сообщение, сделанное В. Богоразом на XIV Конгрессе американистов в Штутгарте (1904 г.), которое анализируется у Пройса (*Preuss K. T. Op. cit. Bd. 86. S. 201*).

## 4

Данное понятие обладает первостепенной важностью не только в связи с той ролью, которую оно играет в развитии религиозных идей; оно обладает также неким светским аспектом, благодаря которому представляет интерес и для истории научной мысли. Это понятие — первая форма идеи силы.

Фактически в мире, как его понимают сиу, вакан играет ту же роль, что и силы, посредством которых наука объясняет различные природные явления. Это, однако, не означает, что вакан мыслится в форме исключительно физической энергии; напротив, в следующей главе мы увидим, что элементы, из которых образована эта идея, взяты из самых разных сфер. Но именно эта составная природа вакан позволяет использовать его как универсальный объясняющий принцип. От него происходит вся жизнь<sup>59</sup>: «вся жизнь — вакан». Под «жизнью» мы должны понимать все действия и противодействия, все движущее и движимое, как в органическом, так и в неорганическом царствах. Вакан — причина любого движения, происходящего во Вселенной. Мы увидели также, что оренда ирокезов является «производящей причиной всех явлений и любой активности, которая имеет место вокруг человека». Это сила «присущая всем телам и вещам»<sup>60</sup>. Именно оренда делает так, что ветер дует, Солнце светит и согревает землю, растения растут, животные размножаются; именно оренда делает человека сильным, искусным и умным. Когда ирокез говорит, что жизнь природы есть про-

---

59. «Все вещи пронизаны общим жизненным началом», как считает мисс Флетчер (*Fletcher A. C. The Import of the Totem. P. 579*).

60. *Hewitt J. N. B. Op. cit. P. 36.*

дукт столкновений, происходящих между разными по силе оренда разных существ, он лишь выражает своим языком ту современную идею, что мир есть система сил, ограничивающих, сдерживающих и уравнивающих друг друга.

Меланезиец приписывает мане точно такой же тип воздействия. Благодаря своей мане человек удачлив на охоте или войне, благодаря ей его сады дают хороший урожай, а стада увеличиваются. Стрела поражает цель, потому что исполнена маны, по той же причине сеть приносит много рыбы, каное обладает хорошей мореходностью<sup>61</sup> и т. д. Это верно, что если понимать отдельные фразы Кодрингтона буквально, то мана должна считаться причиной, которую люди приписывают «всему, что выходит за пределы человеческих возможностей, что выбивается из обычного хода природных процессов»<sup>62</sup>. Но примеры, которые он приводит, ясно свидетельствуют, что сфера действия маны на самом деле гораздо шире: она служит объяснением привычных и обыденных явлений; нет ничего сверхчеловеческого или сверхъестественного в том, что лодка плывет, охотник ловит дичь и т. д. Однако среди этих событий повседневной жизни есть настолько маловажные и привычные, что они проходят незамеченными; они ничем не примечательны и, соответственно, не вызывают потребности в объяснении. Концепция маны применяется только к тем событиям, которые достаточно важны, чтобы вызвать рефлексия, пробудить минимальный интерес и любопытство, но при этом они не являются чудесными. И все то, что верно в отношении маны, а также оренда и вакан, можно сказать и о тотемическом начале. Именно оно поддерживает жизнь людей клана, животных и растений тотем-

---

61. *Codrington R. H.* Op. cit. P. 118–120.

62. *Ibid.* P. 119.

ного вида, а также вещей, которые входят в класс тотема и причастны его природе.

Итак, идея силы имеет религиозное происхождение. Именно из религии ее позаимствовали сначала философия, а затем естественные науки. Подобная интуиция уже посетила Конта, когда он сделал метафизику наследницей «теологии». Однако он пришел к выводу, что идея силы должна исчезнуть из науки, поскольку, с его точки зрения, она не имеет никакой объективной ценности из-за своего метафизического происхождения. Мы же, напротив, намереваемся доказать, что религиозные силы реальны независимо от того, насколько несовершенны символы, посредством которых они мыслятся. Поэтому то же самое будет верно для понятия силы вообще.

## ГЛАВА VII

# Источники этих верований (окончание)

### ПРОИСХОЖДЕНИЕ ИДЕИ ТОТЕМИЧЕСКОГО НАЧАЛА, ИЛИ МАНЫ

**Т**ЕЗИС, представленный в предыдущей главе, определяет термины, в которых должна формулироваться проблема источников тотемизма. В тотемизме всецело господствует идея псевдобожественного начала, которое имманентно присуще определенным категориям людей и вещей и которое мыслится в виде животного или растения. Следовательно, объяснение этой религии по сути заключается в объяснении данного верования, для чего нам требуется узнать, что побудило человека сконструировать эту идею и из какой материи он ее сконструировал.

#### 1

Очевидно, что он сконструировал ее не из ощущений, которые могут пробуждать в сознании вещи, служащие тотемами; мы показали, что нередко эти вещи совсем незначительны. Ящерица, гусеница, крыса, муравей, лягушка, индейка, лещ, сливовое дерево, какаду и т. д. — если упоминать только имена, часто встречающиеся в перечнях австралийских тотемов, — не обладают природой, способной производить на человека глубокие и сильные впечатления, которые в известной сте-



пени могли бы напоминать религиозные эмоции и которые придавали бы священный характер вызывающим их объектам. Несомненно, это не относится к звездам и великим космическим явлениям, напротив, обладающим всем необходимым для того, чтобы поразить воображение человека. Но именно они крайне редко служат тотемами; возможно даже, что они получили этот статус довольно поздно<sup>1</sup>. Следовательно, вещь, чье имя носит клан, становится объектом культа не благодаря своей внутренней природе. Кроме того, если бы чувства, внушаемые этими вещами, действительно были определяющей причиной тотемических обрядов и верований, то и сами эти вещи были бы в высшей степени священными; животные или растения, использующиеся как тотемы, играли бы выдающуюся роль в религиозной жизни. Но мы знаем, что центр культа находится в другом месте. Наибольшей сакральностью обладают символические изображения этого растения или животного, тотемические символы и эмблемы разного рода. Следовательно, именно в них находится источник религиозной природы, тогда как реальные объекты, представленные этими символами, несут на себе лишь ее отражение.

Таким образом, тотем — прежде всего символ, материальное выражение некоей другой вещи<sup>2</sup>. Но какой?

Из проведенного нами анализа следует, что тотем выражает и символизирует два разных типа вещей. С одной стороны, тотем — внешняя и чувственно воспринимаемая форма того, что мы назвали тотемическим началом, или богом. Но с другой стороны, он еще и символ определенного

---

1. См.: гл. I, параграф 1.

2. Пиклер в своей упомянутой выше небольшой работе уже выразил — в несколько диалектической манере — понимание того, что сущность тотема заключается именно в этом.

сообщества, называемого кланом. Тотем — его знамя, герб, при помощи которого каждый клан отличает себя от других; это видимый знак его индивидуальности, знак, несущий на себе все то, что так или иначе является частью клана, будь то люди, животные или неодушевленные вещи. Но если тотем является одновременно символом и бога, и общества, то не потому ли, что бог и общество — одно и то же? Действительно, как символ группы смог бы принять форму этого псевдобожества, если бы группа и божество были двумя различными реальностями? Таким образом, бог клана, тотемическое начало, не может быть чем-то иным, кроме как самим кланом, но кланом гипостазированным и представленным воображением в чувственно воспринимаемой форме животного или растения, которое служит тотемом. Но как стал возможен такой апофеоз, и почему он осуществился именно таким образом?

## 2

Не подлежит сомнению, что обычно у общества есть все необходимое, чтобы пробуждать в умах ощущение божественного — благодаря одному лишь воздействию, которое оно оказывает на них, ведь общество для своих членов — как бог для тех, кто верит в него. Действительно бог — это прежде всего сущность, которую человек считает тем, что превосходит его в некоторых отношениях, и тем, от чего он зависит. Идет ли речь о личности, наделенной сознанием, такой как Зевс или Яхве, или только об абстрактной силе, как это имеет место в случае тотемизма, в обоих случаях верующий ощущает себя обязанным придерживаться определенного образа действий, навязываемого ему природой священного начала, с которым он взаимодействует. Однако общество также вы-

зывает у нас чувство постоянной зависимости. Поскольку оно обладает специфической природой, отличающейся от нашей природы как природы индивидов, оно преследует цели, которые точно так же являются специфическими для него. Но так как общество может достичь их только при нашем посредничестве, оно настоятельно требует нашей помощи. Оно требует, чтобы, забыв о собственных интересах, мы стали служить ему, и оно подвергает нас всевозможным ограничениям, лишениям и жертвам, без которых общественная жизнь была бы невозможной. Именно поэтому мы должны ежеминутно подчиняться правилам поведения и мышления, которые были созданы не нами и не нравятся нам и которые временами даже вступают в противоречие с нашими склонностями и самыми основными инстинктами.

Однако если бы общество получало от нас эти уступки и жертвы только посредством материального принуждения, оно могло бы пробудить в нас лишь идею физической силы, которой мы вынуждены уступать, а не идею моральной власти, такой, какую внушают религии. Но на самом деле власть, какой общество обладает над человеческими умами, гораздо меньше обязана физическому насилию, привилегией на которое оно обладает, чем моральному авторитету, которым оно облечено. Если мы подчиняемся требованиям общества, то не потому, что оно достаточно сильно, чтобы подавить наше сопротивление, но прежде всего потому, что оно является объектом настоящего почитания.

Мы говорим, что люди почитают некий объект, будь то индивидуальный или коллективный, тогда, когда его образ в их сознании наделен такой силой, что автоматически обуславливает или подавляет действия *вне зависимости от того, оцениваются ли их результаты как полезные или вредные*. Когда мы подчиняемся некоему лицу на том осно-

вании, что признаем за ним моральный авторитет, мы следуем его мнению не потому, что считаем его разумным, но потому, что своего рода психическая энергия, присущая идее, которую мы сформировали об этом лице, подчиняет нашу волю и склоняет ее в указанном направлении. Почитание — это эмоция, переживаемая нами, когда мы чувствуем, что на нас осуществляется это внутреннее и всецело духовное давление. В этом случае мы руководствуемся не выгодами или издержками поведения, которое предписывается или рекомендуется нам, а тем, как мы представляем себе предписывающее или рекомендуемое лицо. Вот почему приказы обычно даются в кратких и отчетливых, не оставляющих места для колебаний формах: дело в том, что приказ, насколько он является приказом и действует посредством собственной силы, исключает всякую идею размышления или расчета; он обретает свою действенность от интенсивности ментального состояния, в котором он дается. Именно эта интенсивность составляет то, что мы называем моральным влиянием.

Итак, образы действия, с которыми общество связано достаточно прочно для того, чтобы навязывать их своим членам, в силу одного этого отмечены особым знаком, вызывающим почтительное отношение. Поскольку они выработаны коллективно, живость, с которой они мыслятся каждым отдельным умом, отзывается во всех остальных умах, и наоборот. Представления, отражающие эти образы действия в каждом из нас, обладают такой интенсивностью, которой не может достичь одно частное сознание, так как они соединяют в себе силу бесчисленных индивидуальных представлений, служивших для формирования каждого из них. Именно общество говорит устами тех, кто утверждает их в нашем присутствии, именно общество мы слышим, когда слушаем их, и голос всех имеет такое звучание, которым никогда не обладал голос од-

ного человека<sup>3</sup>. Та жесткость, с которой общество реагирует — порицанием или физическим насилием — на попытки инакомыслия, помогает ему усилить свою власть за счет демонстрации общих убеждений посредством этого всплеска рвения. Одним словом, когда нечто является объектом подобного состояния умов, представление о нем, которым обладает каждый индивид, перенимает силу действия от своих истоков и от тех условий, в которых оно было рождено, что осознают даже те, кто не подчиняется ему. Оно стремится к вытеснению противоречащих ему представлений и удерживает их на расстоянии; в то же время оно запускает те действия, которые его реализуют, причем делает это не посредством физического принуждения или угроз применения чего-то в этом роде, а за счет простого излучения психической энергии, присутствующей в нем. Действенность такого представления обуславливается исключительно его психическими свойствами, и это тот самый признак, благодаря которому распознается моральный авторитет. Следовательно, общественное мнение — эта первейшая социальная вещь — является одним из источников авторитета. Поэтому мы можем задаться вопросом: а не является ли любой авторитет порождением мнения?<sup>4</sup> Могут возразить, что наука часто враждебна по отношению к мнению; она борется с его ошибками и исправляет их. Однако наука не могла бы преуспеть в этой задаче, если бы не имела достаточного авторитета, но она может обрести авторитет только от самого мнения. Если бы люди не верили в науку, никакие научные доказательства не могли бы повлиять на их умы. Даже сегодня наука рискует утратить доверие, если

---

3. См. нашу работу: *Durkheim E. Division du Travail social*. P. 64 и далее.

4. Это, по крайней мере, случай любого морального авторитета, признаваемого таковым неким коллективом.

она сталкивается с очень сильным сопротивлением существующего общественного мнения<sup>5</sup>.

Поскольку общественное давление осуществляется именно по духовным каналам, оно не могло не внушить человеку идею, что вне его существует одна или несколько сил, моральных и в то же время могущественных, от которых он зависит. Он должен был представлять эти силы как — отчасти — внешние по отношению к самому себе, поскольку они общались с ним командным тоном и иногда требовали даже, чтобы он подавлял свои наиболее естественные склонности. Без сомнения, если бы человек мог сразу понять, что источником воздействий, которым он подвергается, является общество, система мифологических объяснений никогда бы не возникла. Но влияние общества

---

5. Мы надеемся, что это и последующие наши рассуждения положат конец всем некорректным интерпретациям нашей мысли, которые стали причиной не одного недоразумения. Поскольку мы сделали принуждение *внешним признаком*, по которому легче всего распознать общественные явления и отделить их от фактов индивидуальной психологии, некоторые предположили, что, по нашему мнению, физическое принуждение составляет сущность общественной жизни. На самом деле мы никогда не считали его чем-то большим, чем материальное и зримое проявление внутреннего глубинного факта, который абсолютно идеален, — *моральной власти*. Задача социологии — если мы можем говорить об *одной* задаче социологии — заключается в поиске среди различных форм внешнего принуждения соответствующих им различных типов моральной власти и обнаружении причин, которые предопределили эти последние. В частности, главной задачей настоящей работы является обнаружение формы, в которой был рожден особый тип моральной власти, присущий всему религиозному, и образующих его элементов. Кроме того, как будет видно далее, даже если мы делаем общественное давление одним из отличительных признаков общественных явлений, мы не утверждаем, что оно — единственный такой признак. Мы покажем и другой аспект коллективной жизни, практически противоположный предыдущему, но не менее реальный (см. ниже этот параграф).

осуществляется слишком запутанными и темными путями и задеиствует слишком сложные психические механизмы, чтобы рядовой наблюдатель мог определить его источник. Пока человек не был просвещен научным анализом, он вполне осознал, что на него оказывается влияние, но не понимал, что именно влияет. Следовательно, он должен был на пустом месте сформулировать идею о тех силах, связь с которыми ощущал; исходя из этого, мы можем в первом приближении понять, почему человек был вынужден представлять эти силы в формах, которые им чужды, и преобразовать их своей мыслью.

Но бог — это не только власть, от которой мы зависим, это еще и сила, в которой коренится наша собственная сила. Человек, повинующийся своему богу и поэтому верящий, что бог пребывает с ним, взаимодействует с миром уверенно, ощущая возрастание энергии. Подобным образом воздействие общества не ограничивается требованием от нас жертв, лишений и усилий. Коллективная сила не является полностью внешней по отношению к нам, она движет нас не только извне. Так как общество может существовать только в индивидуальных сознаниях и только через них<sup>6</sup>, эта сила должна проникать в нас и организоваться в нас, становясь неотъемлемой частью нашего существа, тем самым возвышая и возвеличивая его.

Это стимулирующее и вдохновляющее действие общества становится особенно заметным в определенных ситуациях. Находясь в собрании людей, охваченных единой страстью, мы становимся восприимчивыми к чувствам и действиям, на ко-

---

6. Это, разумеется, не означает, что общественное сознание не имеет собственных характерных черт (*Durkheim E. Représentations individuelles et représentations collective // Revue de Métaphysique et de Morale. Vol. VI. Paris. 1898. P. 273 и далее*).

торые не способны, когда ограничиваемся лишь собственными силами, но когда собрание расходится и мы остаемся в одиночестве, то, опустившись на свой обычный уровень, понимаем, насколько высоко мы были вознесены над самими собой. История изобилует примерами такого рода. Достаточно вспомнить ночь 4 августа 1789 г., когда Учредительное собрание Франции неожиданно пошло на самозабвенную жертву, которая днем ранее была отвергнута каждым из его членов и которой все они удивлялись днем позже<sup>7</sup>. По этой причине все партии — политические, экономические или профессиональные — стараются периодически устраивать встречи, где их приверженцы могли бы оживить общую веру, коллективно продемонстрировав ее. Чтобы укрепить чувства, которые зачахнут, если их предоставить самим себе, достаточно сблизить и сплотить за счет более близких и активных отношений друг с другом тех, кто эти чувства испытывает. Это также объясняет специфические манеры человека, выступающего перед толпой, по крайней мере, когда ему удастся установить с ней контакт. Его язык отличает напыщенность, которая была бы смешна при обычных обстоятельствах; в его жестах читается властность; сама его мысль утрачивает чувство меры и легко впадает во всяческие крайности. Это происходит потому, что он чувствует в себе аномальный переизбыток сил, переполняющих его и стремящихся выплеснуться вовне; иногда ему кажется даже, что им овладела некая нравственная сила, которая значительно превосходит

---

7. Это подтверждается долгим и бурным характером дебатов, сопровождавших утверждение резолюций, принятых в порыве коллективного энтузиазма. В среде духовенства и дворянства многие называли эту ночь «ночью простофиль», а Ривароль использовал выражение «ночь святого Варфоломея для крупных поместий» (*Stoll O. Suggestion und Hypnotismus in der Voelkerpsychologie. 2 Aufl. Leipzig. 1904. S. 618, n. 2).*



его собственные и для которой он является всего лишь проводником. Именно эти признаки отличают то, что часто называли «демоном ораторского вдохновения». Итак, этот исключительный прирост сил иногда вполне реален: он появляется у оратора благодаря той самой группе, к которой обращается. Чувства, вызванные его словами, возвращаются к нему, но возросшими и усиленными, и они настолько же усиливают его собственное чувство. Порожденные им мощные энергии отзываются в нем самом и повышают его жизненную энергию. Говорит уже не простой индивид, а воплощенная и персонифицированная группа.

Помимо этих преходящих и кратковременных состояний имеются и более устойчивые, возникающие тогда, когда усиливающее влияние общества проявляется более глубоко, а зачастую и более ярко. Есть исторические периоды, когда под влиянием масштабных общественных потрясений социальные взаимодействия становятся гораздо более частыми и активными. Люди ищут встреч друг с другом и чаще собираются вместе. Результатом является всеобщее брожение, характерное для революционных и творческих эпох. Итак, эта гиперактивность ведет к общей стимуляции сил отдельных людей. Люди начинают жить иной, более насыщенной жизнью, нежели в обычные времена. Изменения относятся не только к нюансам и степени — человек становится другим. Страсти, которые им движут, настолько сильны, что находят выход лишь в насильственных и чрезмерных действиях — в актах сверхчеловеческого героизма или кровавого варварства. Этим объясняются, например, крестовые походы<sup>8</sup> и многие события Французской революции<sup>9</sup>, как возвышенные, так и дикие. Мы видим, как под влиянием всеобщей экзальтации самые

---

8. *Stoll O.* Op. cit. S. 353 и далее.

9. *Ibid.* S. 619, 635.

обычные и безобидные буржуа превращаются либо в героев, либо в палачей<sup>10</sup>. Все эти ментальные процессы суть те же, что лежат в основе религии, поэтому люди сами нередко описывают давление, которому они таким образом подвергаются, в отчетливо религиозных терминах. Крестonosцы верили, что Бог присутствует среди них и приказывает им отправиться на завоевание Святой Земли; Жанна д'Арк считала, что повинуется небесным голосам<sup>11</sup>.

Но такое стимулирующее действие общества ощущается не только при исключительных обстоятельствах; в нашей жизни, если можно так выразиться, нет и мгновения, когда мы не получали бы притока энергии извне. Человек, исполняющий свой долг, получает от своих ближних разнообразные знаки уважения, симпатии и приязни, рождающие в нем ощущение комфорта, которое он обычно не замечает, но которое так или иначе поддерживает его. Чувства, которые общество испытывает по отношению к нему, усиливает его собственные чувства по отношению к себе. Поскольку он пребывает в моральной гармонии со своими ближними, его действия приобретают большую уверенность, смелость и кураж, как это бывает с верующим, который полагает, что чувствует обращенный на него благосклонный взор его бога. Таким образом происходит как бы непрерывная подпитка нашей нравственной сущности. Поскольку эта моральная подпитка меняется в зависимости от множества внешних условий (сообразно тому, насколько активны наши отношения с окружающими нас группами, и сообразно тому, что представляют собой эти группы), мы не можем не осознавать, что она

---

10. Ibid. S. 622 и далее.

11. Такое влияние равным образом может привести и к развитию, и к усилению чувства страха или печали. Как мы увидим далее (кн. III, гл. V), эти чувства соответствуют особому аспекту религиозной жизни.

зависит от внешней причины, но мы не понимаем, где пребывает эта причина и что она такое. Поэтому обычно мы думаем о ней как о некоей нравственной силе, которая, хотя и является имманентной нам, представляет в нас нечто отличное от нас; это нравственное сознание человека, о котором, впрочем, люди обычно формировали более или менее четкое представление только при помощи религиозных символов.

Помимо этих свободных сил, постоянно оживляющих друг друга, есть и другие, зафиксированные в разнообразных традициях и техниках, которыми мы пользуемся. Мы говорим на языке, созданном не нами; мы применяем инструменты, которые изобретены другими; мы пользуемся правами, установленными до нас; каждое поколение получает доступ к сокровищнице знаний, которые были собраны не им, и т. д. Именно обществу мы обязаны этими разнообразными благами цивилизации, и если мы, как правило, не понимаем, из какого источника они получены, то для нас хотя бы очевидно, что это не результаты нашего собственного труда. Итак, именно эти вещи определяют особое место человека среди прочих существ: человек является человеком потому, что он цивилизован. Таким образом, он не может не осознавать, что вне его существуют действенные причины, от которых происходят характерные свойства его природы и которые — как благотворные силы — содействуют ему, защищают его и обеспечивают ему привилегированное положение. И конечно, он должен наделять эти силы достоинством, соответствующим великой ценности тех благ, которые он приписывает им<sup>12</sup>.

---

12. Такова иная сторона общества, которое, будучи требовательным, одновременно представляется нам благим и доброжелательным. Оно господствует над нами, но и содействует нам. Если мы определили общественное явление скорее через первую, а не через вторую из этих характе-

Таким образом, среда, где мы живем, кажется нам населенной силами, которые одновременно требовательны и услужливы, величественны и милосердны; и с этими силами мы находимся в определенных отношениях. Поскольку они оказывают на нас определенное давление, которое осознается нами, мы необходимо помещаем их вне нас, так же как и объективные причины наших ощущений. Однако вместе с тем чувства, которые они внушают нам, по природе отличны от ощущений, производимых простыми, чувственно воспринимаемыми вещами. Пока эти ощущения сводятся к их эмпирическим характеристикам, которые даны нам в обыденном опыте, и пока религиозное воображение не преобразовало их, мы не испытываем к ним чувств, напоминающих почтение, и они не содержат в себе ничего, что может возвысить нас над нами самими. Следовательно, представления, в которых выражены эти вещи, кажутся нам полностью отличными от тех, что пробуждают в нас общественные воздействия. Те и другие образуют в наших сознаниях две области ментальных состояний, различные и разделенные, как различны и разделены две формы жизни, которым они соответствуют. В результате у нас создается впечатление, что мы сталкиваемся с двумя разными типами реальности, отграниченных друг от друга четкой демаркационной линией: с одной стороны — мир профанных вещей, с другой — мир вещей священных.

Кроме того, мы можем видеть, что сегодня, так же как и в прошлом, общество постоянно создает священные вещи практически с нуля. Если оно вдруг увлеклось неким человеком, решив,

---

ристик, то лишь потому, что ее легче наблюдать, ибо она выражается во внешних и видимых знаках; но мы никогда и не думали отрицать реальность второй (см. нашу работу: *Durkheim E. Les Règles de la méthode sociologique.* P. xx, n. 1).

что обнаружило в нем свои основные устремления, которые движут его, а также средства для их реализации, то этот человек возносится над остальными и как бы обожествляется. Общественное мнение будет наделять его величием, полностью аналогичным тому, которое оберегает богов. Так было со многими правителями, в которых верили их эпохи: если их не делали богами, то, по крайней мере, считали непосредственными представителями божества. То, что единственным автором всех этих обожествлений является общество, очевидно из факта, что нередко подобным образом сакрализовывался человек, не имевший на это права, если исходить из его личных заслуг. Более того, обычное уважение, которое внушают люди, обладающие высоким общественным статусом, не отличается по своей природе от религиозного почитания. Оно выражается в точно таком же поведении: общаясь с высокой особой, человек держит дистанцию; он приближается к ней с осторожностью; в разговоре он использует слова и жесты, отличные от тех, которые употребляет при общении с простыми смертными. Чувство, испытываемое в подобных случаях, столь близко к религиозному, что многие путают их. Чтобы объяснить почитание, оказываемое правителям, знати и политическим лидерам, им приписывается священный характер. В Меланезии и Полинезии, например, говорят, что влиятельный человек обладает маной и что именно ей он обязан своим влиянием<sup>13</sup>. Однако очевидно, что его положение обусловлено исключительно значимостью, которую приписывает ему общественное мнение. Таким образом,

---

13. *Codrington R. H.* Op. cit. P. 50, 103, 120. Кроме того, общепринятым является мнение, что в полинезийских языках исходным значением слова «мана» является «власть» (*Tregear E.* Maori Comparative Dictionary. Lyon and Blair, 1891. s.v.).

та моральная власть, которой наделяет общественное мнение, и та, которой обладают священные существа, происходят, по сути, из одного источника и составлены из одних и тех же элементов. Вот почему первую и вторую можно обозначить одним словом.

Кроме людей общество сакрализует также вещи, особенно идеи. Если люди единодушно верят во что-то, то — по причинам, указанным выше, — это верование неприкосновенно, то есть его нельзя отрицать или оспаривать. Но запрет на критику является таким же запретом, как и любые другие: он указывает, что мы сталкиваемся с чем-то священным. Даже сегодня, сколь бы широкую свободу мы ни допускали друг для друга, полное отрицание прогресса или насмешки над идеалами человека, которым привержены современные общества, будет казаться кощунством. И даже те из нас, кто наиболее предан идее свободы исследований, как правило, исключают из дискуссии и делают неприкосновенным, то есть священным, по меньшей мере один принцип — принцип свободы исследований.

Эта способность общества создавать богов или самому выступать в качестве бога никогда не была настолько очевидной, как первые годы Французской революции. Фактически в это время под влиянием всеобщего энтузиазма чисто светские по своей природе вещи были преобразованы общественным мнением в священные: «Отечество», «Свобода», «Разум»<sup>14</sup>. Формировалась некая религия, учреждавшая свои догматы<sup>15</sup>, символы<sup>16</sup>, алтари<sup>17</sup> и праздники<sup>18</sup>. Своего рода официальным

---

14. *Mathiez A. Les origines des cultes révolutionnaires (1789–1792). Paris, 1904.*

15. *Ibid.* P. 24.

16. *Ibid.* P. 29, 32.

17. *Ibid.* P. 30.

18. *Ibid.* P. 46.

откликом на эти спонтанные устремления стал культ Разума и Верховного Существа. Это религиозное преобразование, впрочем, длилось недолго. Дело в том, что патриотический энтузиазм, который вначале увлек массы, скоро иссяк<sup>19</sup>. Когда исчезла причина, не могло сохраняться и следствие. Но сколь бы кратким ни был этот опыт, он из-за этого не становится менее интересным с социологической точки зрения. Так или иначе в этом конкретном случае мы видим, как общество и его фундаментальные идеи становятся — непосредственно и без каких-либо преобразований — объектом настоящего культа.

Все эти факты позволяют нам приблизиться к пониманию, как клан смог пробудить в своих членах идею, что вне них существуют силы, которые господствуют над ними и в то же время поддерживают их, то есть, говоря короче, религиозные силы: нет такого сообщества, с которым примитивный человек был бы связан более тесным и непосредственным образом, чем с кланом. Узы, скрепляющие его с племенем, гораздо слабее и едва ощущаются. Хотя племя отнюдь не чуждо ему, именно с людьми своего клана он разделяет наибольшее число вещей; влияние именно этой группы он ощущает наиболее непосредственным образом; следовательно, именно эта группа прежде всех остальных должна была выразить себя в религиозных символах.

Но это первое объяснение является слишком общим, ибо оно применимо безразлично к любому обществу и, соответственно, к любой религии. Давайте попробуем определить, какую конкретную форму общественное воздействие принимает в клане и как оно порождает чувство священного, ведь это воздействие наиболее заметно и легко наблюдается в своих результатах.

---

19. *Mathiez A.* La Théophilanthropie et le culte décadaire. Paris, 1904. P. 36.

## 3

Жизнь австралийских обществ состоит из двух чередующихся стадий<sup>20</sup>. На одной стадии популяция разбивается на небольшие группы, которые независимо друг от друга занимаются своими делами; каждая семья живет на свой лад, охотясь и рыбака, словом, пытаясь всеми возможными способами добыть необходимое пропитание. На другой стадии, напротив, популяция сосредоточивается и оседает в определенных точках на период, длящийся от нескольких дней до нескольких месяцев. Такое сосредоточение происходит, когда клан или часть племени<sup>21</sup> приглашают на общую встречу и по этому поводу проводится либо религиозная церемония, либо то, что в терминологии этнографов называется «коррбори»<sup>22</sup>.

Эти две стадии контрастируют друг с другом самым резким образом. На первой преобладает хозяйственная деятельность, как правило, довольно низкой интенсивности. Сбор зерна и растений, необходимых для пропитания, или охота и рыбалка не являются занятиями, порождающими слиш-

---

20. *Gillen F. J., Spencer B. Northern Tribes of Central Australia.* P. 33.

21. Есть и такие церемонии (например, связанные с инициациями), на которые приглашаются члены других племен. Для обеспечения этих посольств, без которых не могут состояться великие тожества, организована целая система сообщений и посланников (*Howitt A. W. Notes on Australian Message Sticks.* P. 314–334; *Native Tribes of South-East Australia.* P. 83, 678–691; *Gillen F. J., Spencer B. Native Tribes of Central Australia.* P. 159; *Northern Tribes of Central Australia.* P. 551).

22. Коррбори отличается от собственно религиозных церемоний тем, что оно открыто для женщин и неинициированных. Но даже если эти два типа коллективных мероприятий следует различать, они тем не менее тесно связаны. Далее у нас будет возможность вернуться к этой взаимосвязи и объяснить ее.



ком сильные переживания<sup>23</sup>. Состояние рассеяния, в котором пребывает сообщество, делает его жизнь однообразной, вялой и отупляющей<sup>24</sup>. Но все меняется с началом корробори. Поскольку эмоции и страсти примитивного человека не полностью контролируются его разумом и волей, он легко утрачивает контроль над собой. Любое скольнибудь важное событие выводит его из себя. Если он получил хорошие известия, то тут же начинает излучать энтузиазм. А если случилось противоположное, то мы видим, как он мечется, подобно безумцу, совершая всевозможные беспорядочные действия: рыдает, вост, собирает пыль и разбрасывает ее во все стороны, кусает себя, яростно размахивает оружием и т. д.<sup>25</sup> Сам факт скопления людей действует как чрезвычайно мощный стимулятор. Стоит им только собраться вместе, как их близость начинает генерировать своего рода электричество, которое быстро приводит их в высшую степень возбуждения. Любая эмоция, будучи выраженной, без всякого сопротивления проникает во все сознания, широко открытые для внешних впечатлений; сознание одного человека перекликается с сознаниями всех остальных людей, а те — с ним. Таким образом, первоначальный импульс усиливается по ходу этих перекличек, так же как растет сходящая с горы лавина. И поскольку страсти, такие живые и настолько свободные от любого контроля, не могут не выплескиваться наружу, повсюду наблюдается дикая жестикуляция, отовсюду раздаются крики, настоящие вопли и разнообраз-

23. Исключая, конечно, случаи больших облавных охот.

24. «Тихая монотонность этой части его жизни», как считают Спенсер и Гиллен (*Gillen F. J., Spencer B.* Op. cit. P. 33).

25. *Howitt A. W.* Op. cit. P. 683. У Ховитта речь идет о шествиях, которые происходят, когда посольство, отправленное в чужую группу, возвращается в лагерь с благоприятным результатом. Ср. *Brough Smyth R.* Op. cit. Vol. I. P. 138; *Schulze L.* Op. cit. P. 222.

ный оглушающий шум, еще больше усиливающие то состояние, которое выражают. Поскольку коллективное чувство может получить коллективное выражение только при условии соблюдения определенного порядка, который обеспечивает гармонию и согласованность движений, возникает тенденция к привнесению в эти жесты и крики ритма и размеренности; отсюда происходят песни и танцы. Однако даже приняв более размеренную форму, они не утрачивают ничего из своей природной дикости: размеренное буйство остается буйством. Человеческого голоса недостаточно для этих целей, и он усиливается с помощью искусственных средств: стука бумерангов друг о друга и кручения *bull-roarers*. Возможно, эти инструменты, столь широко применяемые в австралийских религиозных церемониях, изначально использовались для того, чтобы более адекватно передать чувство возбуждения. Но выражая его, они его усиливают. Нередко возбуждение достигает такой степени, что провоцирует из ряда вон выходящие поступки. Высвобождаемые страсти столь бурны, что их невозможно ограничить. Люди настолько далеки от обыденных условий жизни, и так хорошо это понимают, что ощущают потребность выйти за пределы обычной морали. На нормы, регулирующие отношения между полами, перестают обращать внимание. Мужчины обмениваются женами. Иногда открыто и безнаказанно совершается даже кровосмешение, которое в обычное время считается отвратительным и сурово карается<sup>26</sup>.

---

26. *Gillen F. J., Spencer B. Native Tribes of Central Australia. P. 96 и далее; Northern Tribes of Central Australia. P. 137; Brough Smyth R. Op. cit. Vol. II. P. 319.* Этот ритуальный промискуитет особенно часто встречается при церемониях инициации (*Gillen F. J., Spencer B. Native Tribes of Central Australia. P. 267, 381; Howitt A. W. Op. cit. P. 657*) и при тотемных церемониях (*Gillen F. J., Spencer B. Northern Tribes of Central Australia. P. 214, 298, 237*). В ходе этих последних нарушаются обычные нормы экзогамии. Тем не ме-

Если к этому добавить, что церемонии обычно проходят ночью, в темноте, которую то здесь, то там пронзает свет огней, мы сможем легко вообразить, какой эффект подобное зрелище производит на умы участников. Оно ведет к столь чрезмерному возбуждению всех физических и психических жизненных сил, что подобное состояние нельзя поддерживать слишком долго: исполнитель, играющий главную роль, в конце падает на землю, обессилев<sup>27</sup>.

Чтобы проиллюстрировать и уточнить эту неизбежно схематичную картину, позвольте нам представить некоторые сцены, позаимствованные у Спенсера и Гиллена.

Одно из наиболее важных религиозных торжеств у варрамунга — то, что совершается в честь змея Воллункуа. Оно состоит из серии церемоний, длящихся несколько дней. На четвертый день происходит то, что мы опишем далее.

В соответствии с церемониалом, принятым у варрамунга, в торжестве участвуют представители двух фратрий: одни являются отправителями культа, другие прислуживают и помогают им. Проводить обряд могут только члены фратрии улууру; члены фратрии кингилли должны украшать исполнителей, подготавливать место и инструменты и играть роль зрителей. Как таковые они должны насыпать из мокрого песка нечто вроде кургана, на котором красным пухом выложить рисунок, изображающий змея Воллункуа. Церемония, на которой присутствовали Спенсер и Гиллен, началась только с наступлением сумерек. Около десяти или одиннадцати часов на место прибыли люди улууру и кингилли, сели на курган и начали петь. Все они пребывали

---

нее у арунта связи между отцом и дочерью, матерью и сыном, братом и сестрой (все случаи кровного родства) остаются под запретом (*Gillen F. J., Spencer B. Native Tribes of Central Australia*. P. 96 и далее).

27. *Howitt A. W.* Op. cit. P. 535, 545. Так бывает очень часто.

в состоянии явного возбуждения (every one was evidently very excited). Чуть позже улууру привели своих жен и передали их кингилли, которые совокупались с ними<sup>28</sup>. Затем были приведены недавно инициированные молодые люди, которым объяснили содержание церемонии, после чего пение безостановочно продолжалось до трех часов утра. Далее последовала сцена самого неистового возбуждения (scene of the wildest excitement). В окружении пылающих огней, вырывавших из ночной тьмы белые стволы эвкалиптов, улууру встали на колени перед курганом один позади другого; затем они начали подниматься и синхронно двигаться вокруг него, держа руки на бедрах; некоторое время спустя они снова преклонили колени и т. д. Двигаясь, они наклонялись то вправо, то влево, издавая при этом пронзительный крик, настоящий вой: «Yrrsh! Yrrsh! Yrrsh!». Тем временем кингилли в состоянии величайшего возбуждения стучали своими бумерангами, причем их предводитель был взволнован даже больше, чем его сотоварищи. Когда процессия улууру дважды обошла курган, они встали с колен, сели и снова начали петь; порой песня затихала, но затем резко возобновлялась. Когда занялся рассвет, все вскочили на ноги; угасшие огни вновь были разожжены, и улууру, подстрекаемые кингилли, яростно атаковали курган бумерангами, копьями и палками: за несколько минут он был разнесен в пыль. Огни погасли, и воцарилось глубокое молчание<sup>29</sup>.

Те же самые наблюдатели стали свидетелями еще более жестокой сцены во время огненных церемоний варрамунга.

С наступлением темноты в свете факелов начались всевозможные шествия, танцы и песнопения,

---

28. Поскольку эти женщины были кингилли, имело место нарушение экзогамных норм.

29. Gillen F. J., Spencer B. Northern Tribes of Central Australia. P. 237.

общее возбуждение постоянно росло. В определенный момент двенадцать человек из числа присутствующих взяли в руки по большому горящему факелу, а один из них, сжимая свой факел как штык, атаковал группу аборигенов. Те отражали удары палками и копьями. Завязалась всеобщая свалка. Люди скакали и прыгали, издавая дикие крики; факел беспрестанно обрушивался на головы и тела, треща и разбрасывая искры. «Дым, пылающий факел, потоки искр, летящих во все стороны, и масса танцующих, кричащих людей, — пишут Спенсер и Гиллен, — вместе составили сцену, дикость которой невозможно осознать и выразить словами»<sup>30</sup>.

Нетрудно понять, что человек, приходя в это состояние экзальтации, более не сознает себя. Чувствуя, что некая внешняя сила овладела им и ведет его, заставляя мыслить и действовать иначе, чем в обычное время, он, естественно, считает, что больше не является собой. Ему кажется, что он стал другим существом: украшения, которые он надевает, и маска, скрывающая его лицо, выражают это внутреннее преображение на материальном уровне в большей степени, нежели помогают его произвести. В то же время его товарищи ощущают себя преображенными таким же образом и выражают это чувство криками, жестами и общим поведением; поэтому все выглядит так, как будто человек действительно переместился в особый мир, совершенно отличный от того, где он живет обыденной жизнью, — в среду, населенную чрезвычайно могущественными силами, которые овладевают им и преобразовывают его. Как может случиться такое,

---

30. *Gillen F. J., Spencer B. Northern Tribes of Central Australia. P. 391.*

Другие примеры коллективной экзальтации во время религиозных церемоний можно найти в: *Gillen F. J., Spencer B. Native Tribes of Central Australia. P. 244–246, 365–366, 374, 509–510* (последний случай имел место во время погребального обряда). Ср. *Gillen F. J., Spencer B. Northern Tribes of Central Australia. P. 213, 351.*

чтобы подобные опыты, особенно если они повторяются каждый день в течение недель, не убедили человека в том, что действительно существует два мира, разнородных и несопоставимых друг с другом? Один из них — тот, где вяло тянется его повседневная жизнь; другой — тот, входя в который, он немедленно вступает в отношения с необычными силами, которые возбуждают его, доводя до неистовства. Первый — это профанный мир, второй — мир священных вещей.

Таким образом, представляется, что религиозная идея родилась именно в этой возбужденной общественной среде и из самого этого возбуждения. Такое ее происхождение подтверждается тем, что в Австралии подлинно религиозная деятельность почти полностью ограничена временем этих собраний. Конечно, великие религиозные торжества носят более или менее регулярный характер у всех народов, но в более развитых обществах не проходит, так сказать, и дня, чтобы в честь богов не совершалось какого-либо ритуального действия. В Австралии, напротив, за исключением этих клановых и племенных празднеств, все время практически полностью посвящается мирским и профанным занятиям. Конечно, существуют запреты, которые должны соблюдаться и соблюдаются даже в эти периоды мирской деятельности (ни в какое время нельзя убивать или свободно употреблять в пищу тотемное животное, по крайней мере там, где этот запрет сохранил свою первоначальную силу), но практически не существует положительных обрядов или сколь-нибудь важных церемоний: они проводятся только тогда, когда группа собирается вместе. Таким образом, в религиозной жизни австралийца чередуются фазы полного затишья и крайнего возбуждения, и его общественная жизнь колеблется в том же ритме. Это подчеркивает существующую между ними связь, тогда как у народов, называемых цивилизованными, относительная пре-

емственность этих фаз частично скрывает их отношения. Можно даже задаться вопросом, не является ли столь резкий контраст необходимым для того, чтобы высвободить чувство священного в его изначальной форме. Концентрируясь практически полностью в определенных моментах времени, общественная жизнь способна достигать максимальной интенсивности и действенности и, соответственно, давать людям более живое чувство двойственности существования, которое они ведут, и двойственности природы, которой они причастны.

Но это объяснение все еще неполно. Мы показали, как клан тем способом, которым он воздействует на своих членов, пробуждает в них идею внешней силы, которая властвует над ними и возвышает их; но мы все еще должны ответить на вопрос, почему эти силы мыслятся в форме тотема, то есть в форме животного или растения.

Так происходит потому, что животное или растение дает клану свое имя и служит его символом. Действительно хорошо известен закон, согласно которому чувства, пробуждаемые в нас некоей вещью, спонтанно переносятся на символ, представляющий ее. Черный цвет для нас — символ траура; соответственно, он пробуждает в нас печальные мысли и образы. Такое перенесение чувств происходит просто потому, что идея вещи и идея ее символа тесно связаны в нашем сознании; в результате эмоции, вызванные первой, распространяются на второй, как бы инфицируя его. Но это инфицирование, которое в той или иной степени имеет место всегда, гораздо более полно и заметно в том случае, когда символ — нечто простое, определенное и легко представимое. Саму же вещь трудно охватить разумом — из-за ее размеров, множественности частей и сложности организации. Мы не можем увидеть источник испытываемых нами сильных чувств в абстрактной сущности, которую представляем себе с трудом и расплывчато. Мы можем объяснить их,

только если свяжем их с неким конкретным объектом, чья реальность ясно осознается нами. Следовательно, если сама вещь не отвечает этому условию, она не может рассматриваться как источник получаемых впечатлений, даже если она действительно внушает их. В этом случае место вещи занимает некий знак и на него переносятся эмоции, вызываемые ею. Именно символ любят, боятся, почитают, именно по отношению к нему мы испытываем благодарность, именно ради него мы жертвуем собой. Солдат, который погибает за свое знамя, погибает за свою страну, но фактически в его собственном сознании именно идея знамени занимает первое место. Иногда бывает так, что идея напрямую определяет действие. Страна не проиграет войну, если знамя останется в руках врага, и не выиграет ее, если знамя будет возвращено, но солдат готов погибнуть, чтобы отбить знамя. Он забывает о том, что знамя — всего лишь символ, сам по себе не имеющий значения и лишь напоминающий о реальности, которую представляет; знамя воспринимается солдатом как сама эта реальность.

Итак, тотем — это знамя клана. Поэтому естественно, что впечатления, которые клан производит в индивидуальных сознаниях — впечатления зависимости и избытка жизненной силы, — должны скорее закрепиться за идеей тотема, нежели за идеей клана, ведь клан — слишком сложная реальность, чтобы неразвитые умы могли ясно представить его себе в его конкретном единстве. Кроме того, примитивный человек не понимает даже того, что эти впечатления приходят к нему от группы. Он не знает, что собрание определенного числа людей, живущих одной жизнью, влечет за собой высвобождение новых сил, которые изменяют каждого из них. Все, что ощущает примитивный человек, — это то, что он возносится над собой и живет жизнью, отличающейся от его обыденного существования. Однако он должен связать эти ощу-



щения с каким-либо внешним объектом, как с их причиной. Итак, что он видит вокруг себя? То, что привлекает его чувства и подстегивает его воображение, — это окружающие его многочисленные изображения тотема. Это ванинга и нуртунджа, символы священного существа. Это чуринги и *bull-roarers*, на которых обычно изображено сочетание линий, имеющее тот же смысл. Это рисунки, которые покрывают различные части его тела и которые являются тотемными знаками. Как может этот образ тотема, повторяющийся везде и во всевозможных формах, не запечатлеться в его сознании с исключительной четкостью? Таким образом, помещенный в центр, этот образ обретает функцию символа. Переживаемые чувства переносятся на него, поскольку он — единственный конкретный объект, на котором они могут фиксироваться. Этот образ продолжает напоминать о них и пробуждать их даже после того, как собрание расходится. Изображаемый на культовых инструментах, скалах, щитах и т. д., он продолжает существовать и вне собрания. Вследствие этого испытываемые эмоции постоянно подкрепляются и оживляются. Все происходит так, будто их вдохновляет сам образ. Относить эмоции на счет символа тем более естественно, что они, будучи общими у всей группы, могут быть связаны только с тем, что в равной мере является общим для всех. Итак, тотемный символ — единственная вещь, удовлетворяющая этому условию. Он по определению является общим для всех. Во время церемонии именно он находится в центре общего внимания. Поколения сменяются, но символ остается неизменным: это непреходящий элемент общественной жизни. Кажется, что именно из него исходят все таинственные силы, связь с которыми ощущает человек, и, таким образом, мы можем понять, как люди пришли к тому, чтобы представлять эти силы в форме одушевленного или неодушевленного существа, чье имя носит клан.

Установив это, мы в состоянии понять все существенные элементы тотемических верований. Поскольку религиозная сила есть не что иное, как коллективная и безличная сила клана, и поскольку она представлена в сознаниях только в форме тотема, тотемный символ является как бы видимым телом бога. Поэтому кажется, что именно тотемный символ является источником тех благотворных или вредоносных действий, которые должен вызывать или предотвращать культ; следовательно, ритуал обращен именно на тотемный символ. Это объясняет, почему он занимает первое место среди священных предметов.

Но клан, как и любой другой вид общества, может существовать только в составляющих его индивидуальных сознаниях и благодаря им. Таким образом, если религиозную силу рассматривать как воплощенную в тотемном символе, она будет восприниматься как внешняя и в некотором смысле трансцендентная по отношению к индивидам. В то же время она, как и символизируемый ею клан, может быть реализована только в индивидах и только через них; в этом смысле она имманентна им, и они необходимо представляют ее таковой. Они ощущают в себе ее присутствие и ее действие, поскольку именно она возносит их к высшей жизни. Вот почему люди верят, что в них присутствует начало, сопоставимое с тем, которое обитает в тотеме, и, соответственно, приписывают святость самим себе — пусть и не столь ярко выраженную, как святость символа. Дело в том, что символ — главный источник религиозной жизни, а человек участвует в ней только опосредованно, что он хорошо сознает; он понимает, что сила, которая переносит его в мир священных вещей, не является его собственной, но приходит извне.

По другой причине тем же свойством (и даже в большей степени) обладают животные и растения тотемных видов. Если тотемическое начало — это

не что иное, как клан, то клан мыслится в физической форме, изображаемой посредством тотемного символа, но этой формой обладают также и те конкретные существа, чье имя носит клан. Благодаря этому подобию они не могут не вызвать чувства, аналогичные тем, которые вызывает сам символ. И если последний является объектом религиозного почитания, то и они должны внушать похожее почтение и считаться священными. Кроме того, при полном тождестве внешних форм верующий не может не приписывать им силы, обладающие одинаковой природой. Вот почему запрещено убивать или есть тотемное животное, вот почему считается, что его плоть обладает положительными качествами, которые можно использовать в обрядах: животное выглядит как символ клана, то есть, говоря иначе, как свое собственное изображение. И поскольку животное, естественно, напоминает символ больше, чем человек, оно обладает более высоким рангом в иерархии священных вещей. Между этими двумя существами, без сомнения, наличествует тесная связь, поскольку оба они причастны одной сущности: оба воплощают в себе нечто от тотемического начала. Но так как само это начало мыслится в животной форме, кажется, что животное воплощает его полнее, чем человек. Поэтому даже если человек признает и считает животное своим братом, то он, по крайней мере, почитает его как старшего брата<sup>31</sup>.

---

31. Как мы видим, это братство является скорее логическим следствием тотемизма, чем его причиной. Дело обстоит не так, что люди придумали обязанности по отношению к животным тотемных видов в связи с тем, что их считали родичами; напротив, само родство было придумано для того, чтобы объяснить природу верований и обрядов, объектом которых являлись животные. Животное считалось родственником человека потому, что было священным существом, как и человек, но оно не считалось священным существом потому, что в нем видели родственника.

Но даже если тотемическое начало имеет в качестве своего основного места пребывания определенные животные и растительные виды, оно не может ограничиваться ими. Сакральность характеризуется крайне высокой контагиозностью<sup>32</sup>; соответственно, она распространяется от тотемного существа на все, что близко или отдаленно связано с ним. Религиозные чувства, внушаемые животными, переходят на субстанции, которыми оно питается (и, соответственно, формируют или восстанавливают его плоть и кровь), на предметы, напоминающие его, и на различные существа, с которыми оно находится в постоянной связи. Так, мало-помалу к тотему присоединяются подтотемы и образуются космологические системы, выражаемые первобытными классификациями. В конце концов весь мир оказывается разделенным между тотемическими началами одного племени.

Теперь мы понимаем, откуда происходит та двойственность, которую религиозные силы проявляют на протяжении всей истории: каким образом они одновременно являются природными и человеческими, нравственными и материальными. Они — нравственные силы, потому что полностью состоят из впечатлений, которые нравственное существо, то есть группа, пробуждает в других нравственных существах, то есть в индивидах. Они влияют не так, как физические силы воздействуют на наши чувства, но так, как общественное сознание воздействует на индивидуальные сознания. Их власть — всего лишь одна из форм нравственного господства, которое общество имеет над своими членами. Но вместе с тем они, будучи представленными в материальных формах, не могут не восприниматься как тесно связанные с материальными вещами<sup>33</sup>. Следовательно

---

32. См.: кн. III, гл. I, параграф 3.

33. В основе этой концепции находится вполне оправданное и устойчивое чувство. Современная наука также все боль-

но, они господствуют в обоих мирах. Они обитают в людях, но в то же время они суть жизненные начала вещей. Они воодушевляют и дисциплинируют умы, но они также обеспечивают урожай растений и приплод животных. Именно эта двойственная натура позволила религии стать той почвой, на которой взошли все основные ростки человеческой цивилизации. Поскольку религия охватывала собой всю реальность, природный и нравственный миры, а также силы, которые движут телами и умами, воспринимались в религиозной форме. Именно поэтому самые различные техники и практики — и те, что делают возможной преемственность нравственной жизни (законы, нравственные нормы, изящные искусства), и те, что служат материальной жизни (естественные и технические науки, а также ремесло), — прямо или косвенно происходят из религии<sup>34</sup>.

## 4

Возникновение религиозных идей часто объясняли чувством слабости и зависимости, страха и ужаса, которое, как предполагалось, овладевало человеком, вступающим в контакт с окружающим

---

ше и больше склоняется к признанию, что дуализм природы и человека не исключает их единства и что физические и нравственные силы, хотя и различны, тем не менее тесно связаны между собой. Наше представление об этом единстве и этих связях, конечно, отличается от представлений примитивного человека, но утверждаемый под столь разными символами факт — один и тот же в обоих случаях.

34. Мы говорим, что это происхождение иногда имеет косвенный характер, имея в виду ремесленные техники, которые, как кажется, в подавляющем большинстве случаев происходят из религии при посредстве магии (*Hubert H., Mauss M.* Op. cit. P. 144 и далее); на наш взгляд, магические силы — это всего лишь особая форма религиозных сил. У нас еще будет возможность вернуться к этому вопросу.

миром. Будучи жертвой своеобразного кошмара, им же самим созданного, он верил, что окружен враждебными и опасными силами, и эти силы человек стремился умиротворить при помощи ритуалов. Как мы только что показали, первые религии имели совершенно иное происхождение. Известная формула «*Primus in orbe deos fecit timor*» [«Богам первым на земле создал страх»] никоим образом не подтверждается фактами. Примитивный человек не считает своих богов чуждыми, враждебными или всецело и необходимо злобными существами, чьей благосклонности он должен добиться любой ценой; наоборот, они являются скорее его друзьями, родственниками или естественными защитниками. Разве не так называет он существа тотемных видов? Сила, к которой обращен культ, не кажется ему высоко вознесенной над ним и подавляющей его своим превосходством; напротив, она очень близка к нему и наделяет его весьма полезными способностями, которыми он не обладает сам по себе. Возможно, божество никогда не было ближе к людям, чем в этот исторический период, когда оно присутствует в вещах, наполняя ближайшее окружение человека, и отчасти имманентно ему самому. В конечном счете в основе тотемизма лежит скорее чувство радостного доверия, нежели ужаса и подавленности. Если оставить в стороне погребальные обряды — мрачный аспект любой религии, мы обнаружим, что тотемический культ заключается в песнопениях, танцах и театральных представлениях. Как мы увидим, жестокие обряды искупления относительно редки; даже болезненные и обязательные увечья, связанные с инициациями, не имеют подобного характера. Ревнивые и грозные божества появляются на более поздних этапах религиозной эволюции. Это обусловлено тем, что первобытные общества не являются теми гигантскими левиафанами, которые подавляют человека чудовищностью своей мощи и подчиняют его

суровой дисциплине<sup>35</sup>; человек уступает им спонтанно и без сопротивления. Поскольку в этом случае душа общества формируется лишь небольшим числом идей и чувств, она без труда воплощается целиком в каждом индивидуальном сознании. Каждый индивид несет в себе всю душу, она — его часть. Соответственно, когда индивид подчиняется импульсам, которые она ему внушает, он не ощущает принуждения, но считает, что делает то, к чему его призывает его природа<sup>36</sup>.

Такая трактовка происхождения религиозной мысли избегает возражений, выдвигаемых против широко признанных классических теорий.

Мы видели, что натуралисты и анимисты претендуют на то, что идея священных существ формируется из ощущений, вызванных в нас различными явлениями физического или биологического порядка. Мы показали, однако, что это предприятие невозможно и даже самопротиворечиво. Из ничто не происходит ничего. Впечатления, которые вызывает у нас физический мир, по определению не могут содержать ничего, что выше этого мира. Из чувственно воспринимаемого можно создать только чувственно воспринимаемое; из протяженного нельзя произвести то, что не имеет протяженности. Таким образом, для того, чтобы объяснить, как при подобных обстоятельствах могла сформироваться идея священного, большинство теоретиков вынуждены признать, что люди накладывают на реальность, доступную наблюдению, нереальный мир, полностью состоящий либо из фантастических образов, которые волнуют дух человека во вре-

---

35. По крайней мере, если он достиг совершеннолетия и прошел все инициации, ибо обряды инициации, вводящие молодого человека в общественную жизнь, сами по себе предполагают суровую дисциплину.

36. О специфической природе примитивных обществ см. нашу работу: *Durkheim E. Division du Travail social*. P. 123, 149, 173 и далее.

мя сна, либо из искажений (зачастую чудовищных), которые производит мифологическое воображение под чарующим, но вводящим в заблуждение влиянием языка. Однако тогда невозможно понять, почему человечество веками упорствовало в подобных заблуждениях, если опыт должен был очень быстро показать их ошибочность.

Но если принять нашу точку зрения, то эти трудности устраниаются. Религия перестает быть чем-то вроде необъяснимой галлюцинации и обретает реальную основу. Действительно мы можем сказать, что верующий не заблуждается, веря в существование нравственной силы, от которой он зависит и от которой получает все самое лучшее, что в нем есть. Такая сила существует, и эта сила — общество. Когда австралиец возносится над самим собой, когда он ощущает прилив новых жизненных сил, чья интенсивность поражает его, он не является жертвой иллюзии. Его вознесение реально, и оно действительно является результатом влияния внешних сил, превосходящих индивида. Конечно, он ошибается, когда думает, что такое возрастание жизненной энергии производится некоей силой в форме животного или растения. Но эта ошибка относится исключительно к букве символа, при помощи которого эта сущность представлена в сознании, к аспекту ее существования. За этими образами и метафорами, грубыми или утонченными, стоит конкретная и живая реальность. Так религия получает смысл и основание, которые способен увидеть даже самый непримиримый рационалист. Ее основная задача не в том, чтобы дать людям представление о физическом мире. Если бы дело обстояло иначе, то было бы невозможно объяснить, как ей удалось сохраниться, ибо в этом отношении религия есть не более чем система заблуждений. Но религия является прежде всего системой понятий, с помощью которых индивиды представляют себе общество, членами которого они явля-



ются, и неясные, но глубокие отношения, связывающие их с ним. Такова ее главная роль, и, хотя это представление носит метафорический и символический характер, оно не является ошибочным. Наоборот, оно передает суть тех отношений, которые нужно объяснить. Ибо вечной истиной является то, что вне нас существует нечто большее, чем мы сами, и что мы тем или иным образом соотносимся с таковым.

Вот почему мы можем быть заранее уверенными в том, что культовые практики, какими бы они ни были, есть нечто большее, чем бессмысленные движения и бесполезные жесты. В силу одного того факта, что их видимая функция — укреплять узы, связывающие верующего с его богом, они в то же время реально укрепляют узы, связывающие индивида с обществом, членом которого он является, поскольку бог — всего лишь метафорическое изображение общества. Мы можем даже понять, как содержащаяся в религии фундаментальная истина смогла уравновесить второстепенные заблуждения, которые в ней почти неизбежно присутствовали, и, соответственно, почему верующие не порвали с религией, несмотря на все просчеты, которые были необходимым следствием этих заблуждений. Без сомнения, рецепты воздействия на вещи, которые религия рекомендовала человеку, в большинстве случаев демонстрировали свою неэффективность. Но эти провалы не имели большого значения, поскольку не затрагивали религию в ее основах<sup>37</sup>.

Однако нам могут возразить, что даже в рамках этой гипотезы религия все равно остается продуктом некоего психического расстройствa. Действительно, как еще мы можем назвать состояние, когда

---

37. Мы умышлено ограничиваемся этим общим указанием; мы вернемся к этой идее и представим более подробное доказательство, когда будем рассматривать обряды (кн. III).

в результате всеобщего возбуждения человек начинает верить в то, что он перенесся в мир, совершенно отличный от того, который находится у него перед глазами?

Да, верно, что религиозная жизнь не может достичь определенной степени насыщенности без физической экзальтации, которая не так уж далека от психического расстройства. Вот почему пророки, основатели религий, великие святые, словом, люди, чье религиозное сознание чрезвычайно восприимчиво, очень часто выказывают признаки повышенной, даже патологической нервозности: эти психологические изъяны предопределяют их выдающиеся религиозные роли. Этим же объясняется ритуальное применение одурманивающих напитков<sup>38</sup>. Речь, конечно, не о том, что пылкая религиозная вера есть неизбежный плод опьянения и умственного расстройства, которые сопровождают ее, но, поскольку опыт быстро ознакомил людей со сходством между психическими состояниями безумца и пророка, они начали искать возможности для того, чтобы достигнуть второго через первое. И если в связи с этим можно сказать, что религии нет без определенного расстройства психики, следует добавить, что это *вполне обоснованное* расстройство — если уж оно имеет те причины, которые мы ему приписываем. Образы, его формирующие, не являются чистыми иллюзиями, подобно тем, что помещаются в основу религии натуралистами и анимистами: они соответствуют чему-то в реальности. Несомненно, это входит в природу нравственных сил, которые выражаются этими образами: данные силы могут оказывать мощное воздействие на человеческие сознания, только выводя их за их собственные границы и погружая в состояние, которое можно назвать *экстатическим*, имея в виду, что это слово употребляется сообраз-

38. *Achelis T.* Die Ekstase. Berlin, 1902, особенно гл. 2.

но его этимологии; но это не значит, что данные силы являются воображаемыми. Наоборот, волнение умов, которое они вызывают, свидетельствует об их реальности. И это еще одно доказательство того, что крайне интенсивная общественная жизнь всегда совершает своего рода насилие над организмом и сознанием индивида и нарушает их нормальное функционирование. Поэтому она может длиться в течение лишь ограниченного периода времени<sup>39</sup>.

Более того, если мы будем называть психическим расстройством любое состояние, при котором разум добавляет свои переживания и впечатления к непосредственным данным чувственного восприятия и проецирует их на реальность, тогда почти все коллективные представления в некотором смысле ненормальны: религиозные верования — лишь частный случай этого в высшей степени общего закона. Как представляется, окружающая нас общественная среда заполнена силами, которые на самом деле существуют только в наших сознаниях. Мы знаем, что значит знамя для солдата, но само по себе оно есть не более чем кусок ткани. Человеческая кровь — всего лишь органическая жидкость, но даже сегодня мы не можем видеть, как она течет, не испытывая сильных эмоций, которые нельзя объяснить ее физико-химическими свойствами. С точки зрения физики человек — не более чем система клеток, а с точки зрения психологии он — не более чем система представлений; в обоих случаях он отличается от животного только по степени. Однако общество понимает и обязывает нас понимать человека как существо, наделенное характером *sui generis* [особого рода], который изолирует его и ограждает от всех дерзких посягательств, словом, заставляет его уважать. Это достоинство,

---

39. Ср. Mauss M. Essai sur les variations saisonnières des sociétés Esquimos // L'Année sociologique. Т. IX, 1906. P. 127.

которое делает человека уникальным, представляется нам одним из его отличительных признаков, хотя мы не можем найти в эмпирической природе человека ничего такого, что могло бы служить для него основанием. Гашеная почтовая марка может стоить целое состояние, но, безусловно, это определяется отнюдь не ее природными качествами. Конечно, в некотором смысле наше представление о внешнем мире есть всего лишь сплетение галлюцинаций: тех запахов, вкусов и цветов, которыми мы наделяем тела, в них на самом деле нет (или, по крайней мере, они не такие, какими мы их представляем). Однако наши обонятельные, вкусовые и зрительные ощущения все же соответствуют некоторым объективным состояниям представляемых вещей: они на свой манер выражают свойства материальных частиц или движений эфира, которые действительно имеют источник в телах, представляемых нами как имеющие запах, цвет и вкус. Но коллективные представления очень часто приписывают вещам такие качества, которых в них нет ни в какой форме или степени. Из самых заурядных объектов они могут создавать очень могущественные и священные сущности.

Тем не менее силы, которые таким образом приписываются этим объектам, даже будучи совершенно идеальными, действуют так, как будто они реальны; они определяют поведение людей с той же необходимостью, что и физические силы. Арунта, который потерял себя чурингой, чувствует, что стал сильнее, и он действительно становится сильнее. Если он съел мясо запретного животного, хотя бы и абсолютно доброкачественное, он почувствует себя больным из-за этого и даже может умереть. Солдат, который погибает, защищая свое знамя, конечно же не думает, что жертвует собой ради куска ткани. Так происходит потому, что общественная мысль со своим обязывающим авторитетом обладает действительностью, которой

индивидуальная мысль не имеет. Воздействуя на наши умы, она способна заставить нас смотреть на вещи под любым нужным ей углом: в зависимости от обстоятельств она добавляет нечто к реальности или отвлекает от нее. Таким образом, есть одна область природы, где формула идеализма может быть приложима практически буквально: это сфера общества. Здесь более чем где-либо идея создает реальность. Несомненно, даже в этом случае нельзя говорить об истинности идеализма без определенных оговорок. Мы не можем избежать двойственности нашей природы и полностью освободиться от физических потребностей: как мы далее покажем, чтобы представить наши идеи даже самим себе, нам необходимо закрепить их за материальными вещами, символизирующими их. Но здесь участие материи сведено к минимуму. Объект, который поддерживает идею, не столь значителен по сравнению с идеальной надстройкой, на фоне которой он теряется, а кроме того, он никак не включен в саму эту надстройку. Итак, вот в чем заключается это псевдо-помешательство, которое мы обнаруживаем в основе стольких коллективных представлений: это всего лишь форма этого первичного идеализма<sup>40</sup>. Таким образом, го-

---

40. Таким образом, мы видим, сколь ошибочны теории, которые, подобно географическому материализму Ратцеля (см. главным образом его «Политическую географию»), стремятся вывести всю общественную жизнь из ее материального субстрата (экономического или территориального). Они допускают ту же ошибку, которую совершил Модсли в личной психологии. Как тот свел всю психическую жизнь индивида к эпифеномену ее физиологической основы, так и они стремятся свести всю психическую жизнь группы к ее физическому базису. Но они забывают, что идеи суть реальности, силы, а коллективные представления — силы даже более мощные и действенные, чем индивидуальные представления. См. нашу работу: *Durkheim E. Représentations individuelles et représentations collective.*

ворить о психическом расстройстве некорректно, ибо объективированные таким образом идеи имеют достаточную основу — конечно, не в природе материальных вещей, за которыми они закреплены, но в природе общества.

Теперь мы можем понять, как тотемическое начало (и вообще любая религиозная сила) оказывается вне вещей, в которых обитает<sup>41</sup>: дело в том, что идея религиозной силы формируется отнюдь не из впечатлений, которые эти вещи непосредственным образом производят в наших чувствах или разуме. Религиозная сила есть не что иное, как чувство, внушенное группой своим членам, но спроецированное вовне сознаний, которые его испытывают, и объективированное. Для объективации оно закрепляется за определенным объектом, который таким образом становится священным; играть эту роль может любой объект. В принципе нет ничего, что по природе было бы предопределено к этому в ущерб всем остальным; нет также и ничего, что заведомо не может выступать в данном качестве<sup>42</sup>. Все зависит от обстоятельств, обуславливающих то, что чувство, порождающее религиозные идеи, объективируется здесь или там, в одном месте скорее, чем в другом. Следовательно, сакральный характер, которым наделяется вещь, не включен в ее внутренние характеристики: *он добавлен к ним*. Мир религиозного не является неким особым аспектом эмпирической природы: *он накладывается на нее*.

Наконец, эта концепция религиозного позволяет нам объяснить важный принцип, лежащий в основе множества мифов и обрядов. Его можно представить следующим образом: когда священное существо разделяется, оно остается равным самому себе

41. См.: гл. VI, параграфы 1–2.

42. Даже испражнения имеют религиозный характер. См.: Preuss K. T. Op. cit., особенно главу «Der Zauber der Defäkation» (Globus. Bd. 86, 1904. S. 325 и далее).

в каждой из частей. Другими словами, для религиозного мышления часть равна целому: она обладает теми же силами и столь же действенна. Фрагмент реликвии имеет те же свойства, что и целая реликвия. Капля крови содержит то же активное начало, что и вся кровь целиком. Душа, как мы увидим, может быть разделена примерно на столько же частей, сколько в теле имеется органов или тканей; каждая из этих частичных душ равноценна целой душе. Эта концепция была бы необъяснима, если бы сакральный характер обуславливался конститутивными свойствами вещи, служащей для него субстратом, ведь в таком случае он должен был бы изменяться сообразно изменениям в самой вещи, возрастая или убывая вместе с ней. Но если эти достоинства, которыми, как считается, обладает вещь, не обусловлены ее природой, но приобретаются ею от некоторых чувств, которые она напоминает и символизирует (при том что эти чувства формируются вне данной вещи), то она может осуществлять эту напоминающую функцию вне зависимости от того, является она целой или нет, поскольку эта функция не требует от нее наличия определенных размеров. Так как часть пробуждает в нас воспоминания о целом, она вызывает те же чувства, что и целое. Фрагмент знамени представляет отечество так же, как и само знамя: он священен на том же основании и в той же степени<sup>43</sup>.

## 5

Эта теория тотемизма позволяет нам объяснить верования, наиболее характерные для этой религии, но она основана на факте, который все еще не получил объяснения. Если дана идея тотема, символа

---

43. Этот принцип перешел из религии в магию. Это «totum ex parte» [«целое из части»] алхимиков.

клана, то все остальное следует из нее, но нам еще надо выяснить, как сформировалась данная идея. Этот вопрос включает в себя следующие две проблемы: что побуждает клан выбирать для себя символ; почему эти символы берутся из животного и растительного мира, но в особенности из первого?

Излишне доказывать, что символ может быть полезен как точка сбора для любого типа групп. Выражая общественное единство в материальной форме, он делает его более очевидным для всех, поэтому использование эмблематических символов должно было распространиться очень быстро после того, как родилась сама идея. Кроме того, эта идея должна была стихийно возникнуть из обстоятельств совместной жизни: символ — это не только удобный инструмент для придания большей ясности чувству, которым общество обладает о самом себе; он также формирует это чувство, будучи одним из его конститутивных элементов.

Действительно, сами по себе индивидуальные сознания закрыты друг от друга; они могут общаться только с помощью знаков, выражающих их внутреннее состояние. Чтобы установленное между ними общение завершилось подлинным единением, то есть слиянием всех индивидуальных чувств в одно коллективное, знаки, выражающие эти чувства, должны сами слиться в один-единственный результирующий знак. Демонстрация такого знака сообщает индивидам, что они пребывают в согласии, и позволяет им осознать свое нравственное единство. Издавая один и тот же клич, произнося одни и те же слова или совершая одни и те же действия в отношении некоего объекта, индивиды приходят к согласию и начинают ощущать его. Да, это верно, что индивидуальные представления также вызывают немаловажные реакции организма; тем не менее их можно помыслить отдельно от физических реакций, которые сопровождают их или следуют за ними, но не составляют их. Однако



с коллективными представлениями дело обстоит совершенно иначе. Они предполагают, что сознания действуют и реагируют друг на друга; они являются продуктом этих действий и реакций, которые сами по себе возможны только благодаря материальным посредникам. Соответственно, функция этих последних не ограничивается тем, чтобы обнаруживать ментальные состояния, с которыми они связаны; они способствуют их формированию. Индивидуальные сознания могут встретиться и войти в общение друг с другом, только выйдя за пределы самих себя, но они могут экстериоризироваться лишь в форме движений. Таким образом, именно однородность этих движений позволяет группе осознать себя и, соответственно, наделяет ее существованием. Как только эта однородность учреждена и как только эти движения приобретают единообразность и стереотипность, они начинают использоваться в качестве символов соответствующих представлений. Но они символизируют эти представления только потому, что способствовали их формированию.

Кроме того, без символов существование коллективных чувств было бы нестабильным. Эти чувства сильны, пока люди собраны вместе и взаимно влияют друг на друга, но после того, как собрание завершилось, чувства существуют лишь в виде воспоминаний, которые, если предоставить их самим себе, постепенно тускнеют: ведь если группы больше нет и она не проявляет активность, то личные темпераменты легко одерживают верх. Сильные страсти, которые могли вспыхнуть в толпе, остывают и утихают, когда толпа редет, и люди с удивлением спрашивают себя, как они могли столь сильно изменить своему характеру. Но если движения, которыми выражаются эти чувства, оказываются запечатленными в неких долговечных вещах, то и сами чувства становятся более прочными. Такие вещи постоянно пробуждают эти чувства в умах и дер-

жат их в напряжении, как будто причина, которая изначально их породила, все еще продолжает действовать. Таким образом, если символизация необходима для того, чтобы общество начало осознавать себя, то она не менее необходима и для сохранения этого самоосознания.

Таким образом, мы должны воздерживаться от того, чтобы видеть в этих символах лишь остроумное изобретение, нечто вроде ярлыков, прикрепляемых на уже готовые представления, чтобы с ними было удобнее обращаться. Они являются неотъемлемой частью этих представлений. Даже тот факт, что коллективные чувства оказываются таким образом связанными с вещами, которые им чужды, не является чисто условным: он в чувственно воспринимаемой форме представляет реальное свойство общественных явлений, а именно их трансцендентность по отношению к индивидуальным сознаниям. Действительно, мы знаем, что общественные явления рождаются не в индивидуиде, а в группе. Какую бы роль мы ни играли в их становлении, каждый из нас получает их извне<sup>44</sup>. Таким образом, когда мы представляем себе, что они исходят от материального объекта, мы не вполне заблуждаемся относительно их природы. Конечно, они не происходят от той конкретной вещи, с которой мы их связываем, но тем не менее верно то, что их источник находится вне нас. Хотя нравственные силы, поддерживающие верующего, приходят не от почитаемого им идола или символа, они приходят извне, и он чувствует это. Объективность символа есть всего лишь выражение этого внешнего характера.

Таким образом, общественная жизнь во всех ее аспектах и в любой период ее истории возможна только благодаря масштабному символизму. Материальные символы и образные представления, ко-

---

44. *Durkheim E.* Les Règles de la méthode sociologique. P. 5 и далее.

торами мы в первую очередь занимаемся в настоящем исследовании, являются одной из его форм, но существует и множество других. Коллективные чувства вполне могут воплощаться также в личностях и в лозунгах: некоторые лозунги являются знаменами, а некоторые личности, реальные или мифические, являются символами. Но существует один тип символа, который должен был проявиться очень рано, без каких-либо расчетов и рефлексии, и он, как мы уже видели, играет важную роль в тотемизме: это татуировка. В самом деле хорошо известные факты показывают, что при определенных условиях татуировки делаются почти автоматически. Когда в жизнь сообщества вовлекаются люди низкой культуры, они нередко едва ли не инстинктивно начинают рисовать или татуировать на своем теле изображения, которые напоминают об этой общности существования. Согласно Прокопию из Газы, ранние христиане наносили на свою кожу имя Христа или знак креста<sup>45</sup>; на протяжении долгого времени группы паломников, отправляющиеся в Палестину, также татуировали у себя на плече или кисти знаки, изображающие крест или монограмму Христа<sup>46</sup>. Тот же обычай зафиксирован у паломников, посещающих определенные святые места Италии<sup>47</sup>. Любопытный пример спонтанного нанесения татуировок приводит Ломброзо: двадцать молодых людей из одного итальянского колледжа перед выпуском украсили себя татуировками, которые в разной форме напоминали о годах, проведенных ими вместе<sup>48</sup>. Подобные практики часто наблюдались среди солдат, живу-

45. *Procopii Gazæi. Commentarii in Isaiam*, 496.

46. *Thévenot M. de. Voyage au Levant*. Paris, 1689. P. 638. Данный факт вновь наблюдался в 1862 г. См.: *Berchon E. Histoire médicale du tatouage* // *Archives de médecine navale*. Vol. XI, 1869. P. 377.

47. *Lacssagne A. Les Tatouages*. Paris, 1881. P. 10.

48. *Lombroso C. L'homme criminel*. Vol. I. Paris, 1885. P. 292.

щих в одной казарме, моряков, служащих на одном корабле, и заключенных, отбывающих наказание в одной тюрьме<sup>49</sup>.

В самом деле достаточно очевидно, что именно татуировка, особенно там, где техники все еще примитивны, должна быть наиболее четким и выразительным средством, при помощи которого утверждается общность умов. Наилучший способ продемонстрировать себе и другим принадлежность к определенной группе — запечатлеть на своем теле ее отличительный знак. То, что именно в этом заключается смысл существования тотемного образа, доказывается тем фактом, что, как мы уже отмечали, он не имеет целью воспроизвести внешний вид вещи, которую должен представлять. Он состоит из линий и точек, имеющих всецело условное значение<sup>50</sup>. Его задача — не представлять или напоминать определенный объект, а свидетельствовать о том, что определенное число индивидов причастны единой нравственной жизни.

Кроме того, клан — это общество, которое менее любого другого способно обойтись без эмблемы или символа, поскольку он отличается крайней слабостью связей. Клан не может определяться через его главу, так как центральная власть в нем если и не отсутствует полностью, то, по крайней мере, нечетка и неустойчива<sup>51</sup>. Также клан не может быть определен через занимаемую им территорию, поскольку население, ведущее кочевой образ жизни<sup>52</sup>, не слишком привязано к какой-либо конкретной области. Также в соответствии с зако-

49. Ibid. P. 268, 285, 291 и далее; *Lacssagne A.* Op. cit. P. 97.

50. См.: гл. I, параграф 2.

51. По поводу власти вождей см.: *Gillen F. J., Spencer B.* Native Tribes of Central Australia. P. 10; Northern Tribes of Central Australia. P. 25; *Howitt A. W.* Op. cit. P. 295 и далее.

52. По крайней мере в Австралии. В Америке население обычно ведет оседлый образ жизни, но американские кланы являют собой сравнительно развитую форму организации.

нами экзогамии муж и жена должны принадлежать к разным тотемам; поэтому там, где тотем передается по материнской линии (а такая система наследования все еще является наиболее распространенной<sup>53</sup>), дети относятся к клану, отличному от клана отца, хотя и живут вместе с ним. По этим причинам мы обнаруживаем в каждой семье и, более того, на одном и том же участке местности представителей самых разных кланов. Следовательно, единство группы может ощущаться только благодаря общему имени, которое носят все ее представители, и в равной мере общему символу, изображающему вещь, обозначаемую этим именем. Клан по сути есть группа индивидов, которые носят одно и то же имя и сплачиваются вокруг одного и того же знака. Если убрать имя и знак, который его материализует, то не останется ничего, что могло бы представлять клан. А поскольку клан возможен только при этом условии, и институт символа, и его место в жизни группы получают свое объяснение.

Нам остается выяснить, почему эти имена и символы в подавляющем большинстве случаев взяты из животного и растительного царств, но особенно из первого.

Представляется весьма правдоподобным, что символ играл более важную роль, чем имя. В любом случае в жизни клана письменный знак до сих пор занимает большее место, чем устный. Итак, материя символического изображения может обнаруживаться только в вещах, которые можно предста-

---

53. Чтобы убедиться в этом, достаточно посмотреть на карту, составленную Томасом (*Thomas M. W. Kinship organisations and group marriage in Australia*. P. 40). Для правильного восприятия этой карты следует помнить, что автор по неизвестной нам причине расширил область, в которой тотем наследуется по отцовской линии, до западного побережья Австралии, хотя мы почти ничего не знаем о племенах этого региона, который вдобавок по большей части необитаем.

вить с помощью рисунка. В то же время эти вещи должны быть из числа тех, с которыми люди клана взаимодействуют непосредственным образом и в обычной обстановке. Животные отвечают этим условиям лучше всего. Поскольку речь идет о народах, промысляющих рыбалкой и охотой, животные составляют существенный элемент их хозяйственной среды. В этом отношении растения вторичны, ведь если они не возделываются, то являются лишь второстепенным продуктом питания. Кроме того, животные связаны с жизнью людей более тесно, чем растения, уже хотя бы потому, что их объединяет с людьми родство природы. Вместе с тем Солнце, Луна и звезды находятся так далеко, что создается впечатление, что они принадлежат некоему иному миру<sup>54</sup>. Кроме того, пока созвездия не были определены и классифицированы, звездное небо не представляло достаточного разнообразия вещей, которые могли бы отчетливо различаться между собой, чтобы использоваться для обозначения всех кланов и подкланов племени. В то же время многообразие флоры и особенно фауны практически неисчерпаемо. Поэтому небесные тела, несмотря на их величественность и на то сильное впечатление, которое они оказывают на чувства, не годились на роль тотемов, тогда как животные и растения, напротив, прекрасно подходили для этого.

Наблюдения Штрелова позволяют нам понять, по какому принципу, вероятно, осуществлялся выбор этих символов. Он сообщает, что заметил, что тотемические центры располагаются чаще всего поблизости от гор, источников или ущелий, где в изобилии наблюдаются животные, служащие тотемами группы, и приводит несколько соответ-

---

54. Как мы покажем в следующей главе, даже у австралийцев звезды часто считаются землей душ и мифических персонажей; иными словами, они образуют мир, весьма отличный от мира живых.

ствующих примеров<sup>55</sup>. Итак, эти тотемные центры, несомненно, являются священными местами, где проходят собрания клана. Таким образом, представляется, что каждая группа выбирала своим знаком то животное или растение, которое было наиболее распространено вблизи места, где она обычно собиралась<sup>56</sup>.

## 6

Эта теория тотемизма даст нам ключ к пониманию весьма любопытной черты человеческой психики, которая, хотя и менее заметна в настоящее время, до сих пор не исчезла полностью и которая в любом случае сыграла важную роль в истории человеческой мысли. Нам представится еще один случай показать, что логическая эволюция тесно связана с религиозной и так же, как эта последняя, пребывает в зависимости от общественных условий<sup>57</sup>.

Если существует истина, которая сегодня кажется абсолютно бесспорной, то вот она: существа, отличающиеся не только внешним видом, но и своими самыми существенными характеристиками, например минералы, растения, животные и люди,

---

55. *Strehlow C.* Op. cit. T. I. S. 4. Cf. *Schulze L.* Op. cit. P. 243.

56. Разумеется, как мы уже имели повод заметить выше (гл. III, параграф 3), этот выбор не делался без более или менее явного соглашения между разными группами, поскольку каждая из них должна была взять символ, отличающийся от символа ее соседей.

57. Психическое состояние, рассматриваемое в этом параграфе, тождественно тому, которое г-н Леви-Брюль назвал законом партиципации (*Lévy-Bruhl L. Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures.* Paris, 1910. P. 76 и далее). Эти страницы уже были написаны, когда вышла его работа; мы публикуем их в изначальном виде, без каких-либо изменений, ограничиваясь лишь добавлением некоторых разъяснений, указывающих, где мы расходимся с г-ном Леви-Брюлем в понимании фактов.

не могут считаться равноценными и взаимозаменяемыми. Долгая традиция, которая еще прочнее укоренилась в наших умах благодаря научной культуре, приучила нас возводить барьеры между царствами природы — барьеры, существование которых не отрицает даже трансформизм. Ведь хотя трансформизм допускает, что жизнь может возникнуть из неживой материи, а человек происходит от животных, он тем не менее признает, что живые существа, однажды сформировавшись, отличаются от минералов, а люди — от животных. В каждом из царств точно такие же барьеры разделяют классы: мы не можем представить себе, чтобы один минерал или вид животного обладал теми же отличительными признаками, что и другой минерал или вид. Но эти различия, которые кажутся нам такими естественными, ни в коем случае не первичны. Изначально все царства смешивались друг с другом. У горы есть пол, и она может рожать; Солнце, Луна и звезды являются мужчинами или женщинами: у них есть человеческие чувства и они их выражают; люди, напротив, воспринимаются как животные или растения. Это состояние смешения обнаруживается в основе всех мифологий. Отсюда двойственный характер существ, которые описываются в мифах: они не могут быть отнесены к определенному роду, поскольку одновременно причастны самым несовместимым родам. Кроме того, легко допускалось, что они могут переходить из одного рода в другой, и долгое время люди верили, что подобными превращениями можно объяснить происхождение вещей.

То, что антропоморфизирующий инстинкт, которым анимисты наделяют примитивного человека, не может объяснить такого состояния умов, показывает природа путаницы, характерной для него. На самом деле ее причиной является не то, что человек, не чувствуя меры, распространяет свое царство на все остальные, пока не охватит их полно-



стью, а то, что он смешивает друг с другом самые несовместимые царства. Он представляет мир в своем образе не более чем представляет себя в образе мира: он делает то и другое одновременно. Несомненно, примитивный человек вводит человеческие элементы в идею, которую он формирует о вещах, но он также вводит в идею, которую формирует о самом себе, элементы, взятые от вещей.

Однако в опыте нет ничего, что могло бы наемкнуть примитивному человеку на подобные смешения и взаимопроникновения. Наблюдение, осуществляемое при помощи чувств, свидетельствует, что все раздельно и дискретно. В реальности мы не наблюдаем существ, которые смешивают свои природы и превращаются друг в друга. Поэтому должна была вмешаться некая исключительно могущественная причина, которая преобразовала бы реальность таким образом, чтобы та предстала в чуждом для себя аспекте.

Именно религия была действующей силой этого преобразования; именно религиозные верования заменили мир, каким он постигается чувствами, на некий иной мир. Это хорошо показывает случай тотемизма. Фундаментальная особенность этой религии заключается в том, что люди клана и различные существа, чьи формы воспроизводят тотемные символы, считаются явлениями одной сущности. Как только это верование было принято, между различными царствами возник мост. Человек воспринимался как своего рода животное или растение, а животные и растения считались родственниками человека, или, вернее, все эти существа, столь различные для чувственного восприятия, считались причастными одной и той же природе. Таким образом, источником этой примечательной склонности смешивать вещи, которые кажутся нам безусловно различными, является то, что первые силы, которыми человеческий разум населил мир, были выработаны религией. Поскольку эти силы были со-

зданы из элементов, заимствованных из различных царств, они стали началом, общим для самых разнородных вещей, таким образом наделенных одной и той же сущностью.

Но мы знаем, что эти религиозные концепции являются продуктом определенных общественных причин. Поскольку клан не может существовать без имени и символа и этот символ всегда перед глазами человека, чувства, пробуждаемые обществом в своих членах, переносятся на символы и объекты, изображаемые этими символами. Таким образом, люди были вынуждены представлять коллективную силу, действие которой они ощущали, в виде вещи, служащей знаменем группы. Следовательно, в понятии этой силы смешались самые разные царства; в некотором смысле она была по сути человеческой, поскольку была образована из человеческих идей и чувств, но в то же время она не могла не выглядеть тесно связанной с одушевленными и неодушевленными объектами, которые дали ей ее внешний облик. Впрочем, причина, действие которой мы здесь рассматриваем, не свойственна исключительно тотемизму — нет таких обществ, где она не действовала бы. Как правило, коллективное чувство может осознать себя, только зафиксировавшись на некоем материальном объекте<sup>58</sup>, но в силу самого этого факта оно становится причастным природе этого объекта, и наоборот. Следовательно, именно общественная необходимость обусловила слияние понятий, которые на первый взгляд кажутся различными, а общественная жизнь облегчила это слияние сильным возбуждением психики, которое она вызывает<sup>59</sup>. Это еще одно доказатель-

---

58. См.: параграф 5.

59. Еще одна причина, которая в значительной степени содействовала этому слиянию, — крайне высокая контагиозность религиозных сил. Они овладевают каждым объектом в пределах досягаемости, чем бы эти объекты

ство, что логическое мышление является функцией от общества, ибо оно принимает те формы и установки, которые общество запечатлевает в нем.

Надо признать, что эта логика озадачивает. Однако мы не должны недооценивать ее: какой бы грубой она нам ни казалась, ее вклад в интеллектуальную эволюцию человечества довольно значителен. Фактически именно благодаря ей стало возможно первое объяснение окружающего мира. Конечно, тот склад ума, который предполагала эта логика, мешал человеку воспринимать реальность такой, какой ее представляли чувства. Однако у такой реальности имеется серьезный недостаток: она не поддается объяснению. Действительно, «объяснить» — значит связать вещи друг с другом и установить отношения между ними, чтобы показать их как функции друг от друга, как симпатически колеблющиеся в соответствии с внутренним законом, укорененным в их природе. Но чувства, которые воспринимают лишь внешнее, никогда не смогут раскрыть эти внутренние отношения и связи; понятие о них может сформировать только разум. Когда я узнаю, что А регулярно предшествует В, мое знание обогащается новым фактом, но мой разум никоим образом не удовлетворяется этой констатацией, поскольку она ничего не говорит о причине. Я начинаю *понимать* только тогда, когда могу постичь В так, чтобы увидеть его как нечто, не чуждое А и соединенное с ним чем-то вроде родственной связи. Религии сослужили большую службу мышлению, сформировав первое представление о том, какими могут быть такие родственные свя-

---

ни были. Поэтому одна и та же религиозная сила может одушевлять самые разные вещи, которые в силу этого оказываются тесно связанными между собой и причисляются к одному роду. Мы еще вернемся к этой контагиозности, когда будем говорить о том, что она связана с социальным происхождением идеи священного (кн. III, гл. I).

зи между вещами. В условиях, в которых пытались осуществить данное предприятие, оно могло привести только к явно сомнительным результатам. Но в таком случае достигало ли оно когда-нибудь каких-либо окончательных результатов и не требовалось ли постоянно его возобновлять? Кроме того, важен был не столько успех, сколько сама попытка. Главное — удалось добиться, что человеческий дух не впал в зависимость от чувственно воспринимаемых образов, но научился властвовать над ними и соединять то, что чувства разделяют; ведь как только человек осознал, что существуют внутренние связи между вещами, стали возможны наука и философия. Дорогу им открыла религия. Но если она смогла сыграть эту роль, то лишь потому, что она — общественная вещь. Для того чтобы контролировать чувственно воспринимаемые явления и заменить их на новый способ представления реальности, требовалось формирование мысли нового типа — коллективной. И вот почему только она одна могла достичь такого результата: для создания целого мира идей, в свете которого выглядит преобразенным мир чувственно воспринимаемых реальностей, было необходимо крайнее возбуждение интеллектуальных сил, возможное только в обществе и только через него.

Поэтому нельзя сказать, что эта ментальность не имеет никакой связи с нашей. Наша логика родилась из этой логики. Объяснения современной науки в большей степени имеют вид объективных, поскольку они более методичны и основаны на наблюдениях, контролируемых более строго, но они не отличаются по природе от тех, которые удовлетворяли примитивное мышление. Сегодня, как и раньше, «объяснить» — значит показать, как некая вещь причастна одной или несколькими другим вещам. Говорят, что причастности, существование которых постулировалось мифологиями, нарушают закон противоречия и что они по-

этому противоположны тем, которые включают научные объяснения<sup>60</sup>. Но разве утверждать, что человек — это кенгуру или что Солнце — это птица, не значит устанавливать тождество одного с другим? Наш образ мысли не отличается, когда мы говорим, что тепло — это движение или что свет — это вибрация эфира и т. д. Всякий раз, когда мы соединяем разнородные термины некоей внутренней связью, мы необходимо отождествляем противоположности. Конечно, термины, отождествляемые нами, не являются теми, которые соединяет австралиец; мы выбираем их, руководствуясь разными критериями и на различных основаниях, но процессы, посредством которых разум устанавливает их связь, не отличаются по своей сути.

Надо признать, что, если бы примитивное мышление обладало чем-то вроде универсального и систематического безразличия по отношению к противоречиям, которое ему приписывалось<sup>61</sup>, в этом вопросе оно контрастировало бы — и очень резко — с современным мышлением, всегда тщательно следящим за своей внутренней связностью. Однако мы не считаем, что ментальность низших обществ можно характеризовать через нечто вроде односторонней и исключительной склонности к пренебрежению различиями. Если примитивный человек смешивает вещи, которые мы различаем, то он также различает вещи, которые смешиваем мы, и даже воспринимает эти различия в виде четких и резких оппозиций. Между двумя вещами, которые определяются в две разные фратрии, существует не только различие, но и антагонизм<sup>62</sup>. По этой причине австралиец, объединяющий Солнце и белого какаду, противопоставляет последнего черному какаду как его противоположность. Эти двое,

---

60. *Lévy-Bruhl L.* Op. cit. P. 77 и далее.

61. *Ibid.* P. 79.

62. См.: кн. III, параграф 2.

как ему кажется, принадлежат к двум разным классам, между которыми нет ничего общего. Еще более резко противопоставляются священные и профанные вещи. Они отторгают и отрицают друг друга с такой силой, что разум отказывается думать о них в одно и то же время. Они изгоняют друг друга из сознания.

Таким образом, не существует пропасти между логиками религиозного и научного мышления. И то и другое состоит из одних и тех же сущностных элементов, хотя эти элементы развиты по-разному и в неравной степени. Как представляется, религиозное мышление характеризуется природной склонностью к неумеренным смещениям и резким контрастам. Оно проявляет чрезмерность в обоих направлениях. Когда оно сближает, оно смешивает, когда оно разделяет, оно противопоставляет. Оно не ведает меры и оттенков и ищет крайностей; соответственно, оно использует логические механизмы несколько неуклюже, но не пренебрегает ни одним из них.

## ГЛАВА VIII

# Понятие души

**В** ПРЕДЫДУЩИХ главах мы рассмотрели основополагающие принципы тотемической религии. Мы увидели, что среди них нет идей души, духа или мифической личности. Тем не менее, даже если идея духовных существ не лежит в основе тотемизма и, соответственно, религиозного мышления вообще, не существует такой религии, где она не встречалась бы. Следовательно, важно выяснить, как она была сформирована. Чтобы удостовериться, что эта идея является вторичным производением, нам нужно установить, каким образом она была образована из более фундаментальных концепций, которые мы только что описали и объяснили.

Среди духовных сущностей есть одна, которая должна привлечь наше внимание в первую очередь, поскольку она является тем прототипом, в соответствии с которым были созданы все остальные: это душа.

### 1

Как из известных нам обществ нет ни одного, где не было бы религии, так же не существует религии, сколь бы грубой ни была ее организация, где не обнаруживалась бы целая система коллективных представлений, относящихся к душе, ее происхождению и ее участи. Насколько мы можем судить по этнографическим данным, идея души возник-

ла вместе с самим человечеством и, как представляется, уже с самого начала содержала все основные моменты, так что вмешательство более развитых религий и философии ограничилось по сути облагораживанием этой идеи, без добавления чего-то действительно принципиально нового. В самом деле все австралийские общества признают, что в каждом человеческом теле обитает внутренняя сущность, жизненное начало, которое оживляет тело: это душа. Да, действительно иногда женщины составляют исключение из этого общего правила: есть племена, верящие, что у женщин нет душ<sup>1</sup>. Если верить Доусону, в племенах, которые он наблюдал, то же самое убеждение распространяется на маленьких детей<sup>2</sup>. Но это исключительные случаи, возможно, позднего происхождения<sup>3</sup> (последний даже кажется сомнительным и вполне может быть результатом ложной интерпретации фактов<sup>4</sup>).

1. Например, гнанджи. См.: *Gillen F. J., Spencer B.* Op. cit. P. 170, 546; похожий пример есть у Броу-Смита: *Brough Smyth R.* Op. cit. Vol. II. P. 269.

2. *Dawson J.* Op. cit. P. 51.

3. Определенно было время, когда женщины гнанджи имели души, так как множество женских душ существует до сих пор, но они не перевоплощаются; поскольку в этом племени душа, оживляющая новорожденного ребенка, является бывшей воплощенной душой, из того факта, что женские души не перевоплощаются, следует, что женщина не может иметь души. Впрочем, мы можем объяснить, почему перевоплощение в данном случае отсутствует. Ранее у гнанджи родство отсчитывалось по материнской линии, а теперь — по отцовской: мать больше не передает свой тотем ребенку. Таким образом, женщина теперь не имеет наследников, которые могли бы увековечить ее: она — *finis familiae suae* [конец своей семьи]. Для объяснения этой ситуации можно предложить две гипотезы: либо женщины не имеют душ, либо их души разрушаются после смерти. Гнанджи используют первое из этих объяснений, некоторые народности Квинсленда предпочитают второе (*Roth W. E.* Op. cit., § 68).

4. «Дети младше четырех или пяти лет не имеют ни души, ни будущей жизни», — считает Доусон. Однако это не более



Что представляет собой идея австралийца о душе, понять непросто, поскольку эта идея весьма смутна и изменчива; но нам не следует этому удивляться. Если поинтересоваться у наших современников, даже у тех, кто наиболее твердо верит в существование души, как они ее себе представляют, ответ тоже не будет отличаться связностью и определенностью. Это потому, что мы имеем дело с очень сложным понятием, в которое входят множество плохо проанализированных впечатлений, понятием, сформировавшимся в течение столетий, при том что люди не полностью осознавали этот процесс. Впрочем, вот наиболее существенные, часто противоречивые характеристики, при помощи которых определяется душа.

В некоторых случаях нам говорят, что душа имеет внешний облик тела<sup>5</sup>. Но иногда она представляется размером с песчинку: она настолько мала, что может пройти сквозь малейшую трещину или щель<sup>6</sup>. Помимо этого, как мы увидим, душу представляют в виде животного. Иначе говоря, ее форма по сути нестабильна и неопределенна<sup>7</sup>; она изменяется от раза к разу сообразно требованиям обстоятельств или в соответствии с потребностями мифа и ритуала. Субстанция, из которой состоит душа, также неопределенна. Поскольку у нее есть форма, пусть даже и очень нечеткая, она материальна. И действительно в этой жизни у нее есть физические потребности: она питается и, наоборот, сама может стать пищей. Иногда она покидает тело и во время своих странствий при случае питается

---

чем его собственное толкование того факта, что для маленьких детей нет погребальных обрядов. Истинное значение этого факта мы рассмотрим ниже.

5. *Dawson J.* Op. cit. P. 51; *Langloh Parker K.* Op. cit. P. 35; *Eylmann E.* Op. cit. S. 188.

6. *Gillen F. J., Spencer B.* Op. cit. P. 542; *Schürmann C. W.* Op. cit. P. 235.

7. Это выражение, которое использует Доусон (op. cit. P. 50).

душами чужаков<sup>8</sup>. Предполагается, что после полного освобождения от тела душа ведет жизнь, всецело схожую с ее жизнью на земле: она ест, пьет, охотится и т. д.<sup>9</sup> Когда душа порхает среди веток деревьев, она производит шорох и треск, которые может услышать даже ухо профана<sup>10</sup>. Но в то же время считается, что она невидима для обычных людей<sup>11</sup>. Конечно, колдуны и старики могут видеть души, но дело в том, что они постигают вещи, ускользающие от наших чувств, благодаря своим особым способностям, которыми они обязаны либо возрасту, либо специальной подготовке. Что же касается обычных людей, то, согласно Доусону, они могут воспользоваться подобной привилегией только в один момент своего существования: перед своей безвременной кончиной. В связи с этим такое близкое к чудесному видение считается зловещим предзнаменованием. Итак, невидимость обычно рассматривается как один из признаков духовности. Следовательно, в определенной степени душа считается нематериальной, поскольку она не воздействует на чувства так, как воздействуют физические тела; душа не имеет костей, как говорят племена из района реки Талли<sup>12</sup>. Чтобы примирить

8. *Strehlow C.* Op. cit. Т. I. S. 15, п. 1; *Schulze L.* Op. cit. P. 246; это мотив мифа о вампирах.

9. *Strehlow C.* Op. cit. Т. I. S. 15; *Schulze L.* Op. cit. P. 244; *Dawson J.* Op. cit. P. 51. Надо признать, что иногда говорят, что души совершенно бестелесны; согласно некоторым свидетельствам, собранным Эйльманном (op. cit. S. 188), души — «ohne Fleisch und Bult» [«без мяса и крови»]. Мы, однако, скептически воспринимаем такой радикальный негативизм. То, что душам мертвых не приносят подношений, ни в коем случае не означает, что они не питаются, как полагает Рот (*Roth W.E.* Op. cit. Loc. cit.).

10. *Roth W.E.* Op. cit. Loc. cit.; *Gillen F.J., Spencer B.* Op. cit. P. 530. Иногда бывает, что душа источает запахи (*Roth W.E.* Op. cit. Loc. cit.).

11. *Ibid.* § 67; *Dawson J.* Op. cit. Loc. cit.

12. *Roth W.E.* Op. cit. § 65.

эти противоположные свойства, душу представляют сотканной из некоей предельно разреженной и тонкой материи, как нечто эфирное<sup>13</sup>, сравнимое с тенью или дыханием<sup>14</sup>.

Душа отличается от тела и независима от него, поскольку уже в своей земной жизни способна на время его покидать. Это происходит, например, во сне, при обмороке и т. д.<sup>15</sup> Душа может отсутствовать в течение какого-то времени, и это ее отсутствие не ведет к смерти; тем не менее жизнь ослабевает и может даже совсем прекратиться, если душа не вернется домой<sup>16</sup>. Однако наиболее очевидным образом отличие и независимость души от тела проявляются в смерти. В то время как тела больше нет и не сохраняется его видимых следов, душа продолжает жить: она ведет автономное существование в особом мире.

Но какой бы реальной ни была эта двойственность, она ни в коем случае не абсолютна. Неверно представление о теле как о некоем обиталище души, в котором она пребывает, но с которым она имеет только внешние отношения. Наоборот, душа связана с телом теснейшими узами, она отделяется от него только частично и с трудом. Мы уже видели, что душа обладает или, по крайней мере, может обладать внешним обликом тела. Соответственно, все, что вредит одному, вредит другому; любая рана, нанесенная телу, распространяется также и на душу<sup>17</sup>. Душа столь прочно связана с жизнью тела, что растет и увядает вместе с ним. Вот почему человек, достигший определенного возраста, пользуется при-

13. *Schürmann C. W.* Op. cit. P. 235.

14. *Langloh Parker K.* Op. cit. P. 29, 35; *Roth W. E.* Op. cit. §§ 65, 67, 68.

15. *Roth W. E.* Op. cit. § 65; *Strehlow C.* Op. cit. Loc. cit.

16. *Strehlow C.* Op. cit. S. 14, n. 1

17. *Frazer J. G.* On Certain Burial Customs, as Illustrative of the Primitive Theory of the Soul // *The Journal of the Anthropological Institute.* Vol. xv, 1886. P. 66.

вилегиями, в которых отказывают молодым людям: с возрастом религиозное начало в нем достигает бóльшей силы и действенности. Но когда наступает настоящая старость и человек уже не может играть полезную роль в больших религиозных церемониях, затрагивающих жизненные интересы племени, ему больше не оказывается такое уважение. Считается, что слабость тела передается душе. Не обладая прежними силами, он больше не имеет права на прежний престиж<sup>18</sup>.

Между душой и телом не просто наличествует тесная связь: они частично смешаны друг с другом. Как в душе есть нечто от тела (поскольку она иногда воспроизводит его форму), так и в теле есть нечто от души. Предполагается, что определенные части тела и определенные продукты организма обладают особой близостью с душой, например сердце, дыхание, плацента<sup>19</sup>, кровь<sup>20</sup>, тень<sup>21</sup>, печень, печеночный жир, почки<sup>22</sup> и т. д. Эти разнообразные материальные субстраты не просто обитают в душе: они есть сама душа, рассмотренная извне. При кровотечении душа выходит вместе с кровью. Душа не пребывает в дыхании, душа, — это само дыхание. Душа и та часть тела, в которой она обитает, — единое целое. Отсюда возникает концепция, согласно которой у человека много

---

18. Так, например, у кайтиш и унматжера; см.: *Gillen F. J., Spencer B.* Op. cit. P. 506; *Native Tribes of Central Australia*. P. 512.

19. *Roth W. E.* Op. cit. § 65, 66, 67, 68.

20. *Ibid.* § 68; в этом фрагменте речь идет о том, что если человек слабеет от потери крови, то потому, что душа покидает его. Ср. *Langloh Parker K.* Op. cit. P. 38.

21. *Ibid.* P. 29, 35; *Roth W. E.* Op. cit. § 65.

22. *Strehlow C.* Op. cit. S. 12, 14. В этих фрагментах идет речь о злых духах, которые убивают маленьких детей и пожирают их души, печень и печеночный жир или души, печень и почки. Тот факт, что душа таким образом помещается на один уровень с различными внутренностями и тканями и так же, как они, служит пищей, показывает их тесную связь. Ср. *Schulze L.* Op. cit. P. 245.

душ. Будучи рассеянной по всему организму, душа дифференцируется и фрагментируется. Каждый орган обладает, так сказать, индивидуализированной частью души, которую он содержит и которая таким образом становится особой сущностью. Душа сердца не может быть тождественной душе дыхания, тени или плаценты. Хотя все эти души родственны друг другу, их тем не менее следует различать — и они даже имеют разные названия<sup>23</sup>.

Более того, хотя душа находится главным образом в определенных частях тела, во всех остальных она также не отсутствует. В той или иной степени она пребывает во всем теле, что хорошо показывают погребальные обряды. Поскольку предполагается, что душа покидает тело вместе с последним вздохом, можно было бы ожидать, что она тотчас воспользуется полученной таким образом свободой передвижения и возвратится как можно скорее в свое настоящее отечество, которое находится где-то в другом месте. Тем не менее она остается рядом с телом: скрепляющие их узы ослабли, но не исчезли. Требуется целая серия ритуалов, чтобы заставить душу окончательно покинуть тело. Ей предлагают уйти жестами и выразительными движениями<sup>24</sup>. Для нее прокладывают пути и подготавливают выходы, чтобы ей было легче отлететь<sup>25</sup>. Это делается потому, что душа не покидает тело целиком; она слишком глубоко пронизывала тело, чтобы они могли разделиться в один момент. Отсюда возникает весьма распро-

---

23. Например, у племен района реки Пеннефазер (*Roth W. E. Op. cit. § 68*) существует одно название для души, обитающей в сердце (нгаи), еще одно — для души плаценты (чо-и) и третье — для той, которая смешана с дыханием (ванджи). У юалайя существуют три или даже четыре души (*Langloh Parker K. Op. cit. P. 35*).

24. См. описание обряда *урпмилчима* у арунта (*Gillen F. J., Spencer B. Op. cit. P. 503* и далее).

25. *Ibid. P. 497, 508*.

страненный обряд погребального каннибализма: плоть мертвецов едят потому, что она, как предполагается, содержит священное начало, которое есть не что иное, как душа<sup>26</sup>. Чтобы изгнать ее наверняка, плоть растапливают, используя жар либо Солнца<sup>27</sup>, либо рукотворного огня<sup>28</sup>. Душа выходит вместе с образующимися в процессе жидкостями. Но даже высушенные кости все еще сохраняют какую-то ее часть. Поэтому их могут использовать в качестве священных объектов или магических инструментов<sup>29</sup>, а если желают дать полную свободу тому началу, которое они содержат, их дробят<sup>30</sup>.

И все же наступает момент, когда совершается окончательное разделение; освобожденная душа устремляется в полет. Но она по своей природе столь тесно связана с телом, что этот отрыв не может произойти без глубокого преобразования ее состояния. Вот почему она тогда получает также и другое название<sup>31</sup>. Хотя душа сохраняет все отличительные признаки человека, которого она оживляла, его нрав, хорошие и плохие качества<sup>32</sup>, она тем не менее становится новым существом. С этого момента начинается новое бытие души.

Она отправляется в страну душ. Разные племена понимают эту страну по-разному; бывает так,

26. *Gillen F. J., Spencer B. Native Tribes of Central Australia. P. 547, 548.*

27. *Ibid. P. 506, 527 и далее.*

28. *Meyer H. E. A. Op. cit. P. 198.*

29. *Gillen F. J., Spencer B. Northern Tribes of Central Australia. P. 551, 463; Native Tribes of Central Australia. P. 553.*

30. *Gillen F. J., Spencer B. Northern Tribes of Central Australia. P. 540.*

31. Так, например, у арунта и лоритжа (*Strehlow C. Op. cit. S. 15, п. 2; T. II. S. 77*). Во время жизни душа называется «гумма», а после смерти — «лтана». «Лтана» Штрелова тождественна «ултана» Спенсера и Гиллена (*Native Tribes of Central Australia. P. 514 и далее*). То же относится к племенам района реки Блумфилд (*Roth W. E. Op. cit. § 66*).

32. *Eylmann E. Op. cit. S. 188.*

что в одном и том же сообществе бок о бок сосуществуют различные идеи. Иногда она располагается под землей, причем каждая тотемная группа обладает там своей территорией. Это то место, где первопредки, основатели клана, в определенный момент ушли под землю и где они обитают после своей смерти. Соответственно, в подземном мире мертвые географически распределяются соответственно тому, как на земле распределены живые. В этом мире всегда сияет Солнце, а реки никогда не пересыхают. Такова концепция, которую Спенсер и Гиллен приписывают племенам Центральной Австралии — арунта<sup>33</sup>, варрамунга<sup>34</sup> и т. д. Кроме того, она обнаруживается у вотжобалук<sup>35</sup>. В других местах считается, что все мертвые независимо от того, к какому тотему они принадлежали, живут в одном месте, расположение которого более или менее неопределенно: где-то за морем, на острове<sup>36</sup> или на берегу озера<sup>37</sup>. Наконец, кое-где полагают, что души уходят на небо, за облака. «Там, — утверждает Доусон, — находится восхитительная страна, изобилующая кенгуру и всевозможной дичью, где люди живут счастливо. Души встречаются там и узнают друг друга»<sup>38</sup>. Возможно, некоторые

33. Gillen F. J., Spencer B. *Native Tribes of Central Australia*. P. 524, 491, 496.

34. Gillen F. J., Spencer B. *Northern Tribes of Central Australia*. P. 542, 504.

35. Mathews R. H. *Op. cit.* P. 287.

36. Strehlow C. *Op. cit.* Т. I. S. 15 и далее. Так, согласно Штрелову, арунта считают, что мертвые живут на острове, тогда как, по Спенсеру и Гиллену, они обитают под землей. Возможно, эти два мифа сосуществуют и при том не являются единственными. Как мы увидим, есть еще и третий. Об этой концепции острова мертвых см.: Howitt A. W. *Native Tribes of South-East Australia*. P. 498; Schürmann C. W. *Op. cit.* P. 235; Eylmann E. *Op. cit.* S. 189.

37. Schulze L. *Op. cit.* P. 244.

38. Dawson J. *Op. cit.* P. 51.

элементы этой картины взяты из рая христианских миссионеров<sup>39</sup>, но идея, что души, или по крайней мере некоторые души, восходят на небо после смерти, кажется вполне автохтонной, поскольку она обнаруживается также и в других регионах континента<sup>40</sup>.

Как правило, у всех душ одинаковая судьба и все они ведут одинаковую жизнь. Однако иногда к ним относятся по-разному, в соответствии с тем, как они вели себя на земле; и в этом можно увидеть первые контуры тех двух разных и даже противоположных регионов, на которые потусторонний мир разделится позже. Души людей, которые преуспели в земной жизни как охотники, воины, танцоры и т. д., не смешиваются с общей массой всех остальных: им обеспечено особое место<sup>41</sup>. Иногда это небо<sup>42</sup>. Штрелов даже утверждает, что, согласно одному мифу, души дурных людей пожираются ужасными духами и уничтожаются<sup>43</sup>. Тем не менее в Австралии эти концепции все еще носят довольно смутный характер<sup>44</sup>; они начинают приобретать ясность и определенность только в более развитых обществах, таких как американские<sup>45</sup>.

---

39. В этих же племенах обнаруживаются явные следы более древних мифов, согласно которым души живут под землей (*Dawson J.* Op. cit. Loc. cit.).

40. *Taplin G.* Op. cit. P. 18 и далее; *Howitt A. W.* Op. cit. P. 473; *Strehlow C.* Op. cit. S. 16.

41. *Howitt A. W.* Op. cit. P. 498.

42. *Strehlow C.* Op. cit. Loc. cit.; *Eylmann E.* Op. cit. S. 189; *Howitt A. W.* Op. cit. P. 473.

43. Это духи предков особого клана — клана Ядовитой железы (*Giftdrüsenmänner*).

44. Иногда влияние миссионеров очевидно. Доусон говорит о настоящем аде, противопоставляемом раю, но сам он склонен рассматривать эту концепцию как занесенную из Европы.

45. *Dorsey J. O.* Op. cit. P. 419–420, 422, 485; ср. *Marillier L.* La survivance de l'âme et l'idée de justice chez les peuples non civilisés // *Rapport de l'École des Hautes Études. Volume 7, 1893.*



## 2

Таковы верования, связанные с душой и ее судьбой, в своей наиболее примитивной форме, сведенные к своим наиболее существенным чертам. Теперь мы должны попытаться объяснить их. Что могло привести человека к мысли о том, что в нем пребывают два существа, одно из которых обладает весьма специфическими свойствами, которые мы только что перечислили? Чтобы ответить на этот вопрос, давайте начнем с выяснения, что сам примитивный человек думает по поводу происхождения этого духовного начала, присутствие которого, как ему кажется, он ощущает в себе. Если тщательно проанализировать его собственную концепцию, то она покажет нам путь к решению этого вопроса.

Следуя методу, который мы стараемся применять, мы будем исследовать искомые идеи в той группе обществ, где они наблюдаются с особой определенностью, — в племенах Центральной Австралии. Таким образом мы ограничим довольно обширную область наших наблюдений. Тем не менее есть все основания считать, что эти же идеи в тех или иных формах довольно широко распространены, даже за пределами Австралии. Кроме того (и прежде всего), идея души, которая обнаруживается в этих центральных племенах, существенно не отличается от аналогичных идей, которые мы находим у других племен: везде душу наделяют одними и теми же основными чертами. Так как одно следствие всегда имеет одну и ту же причину, есть все основания предполагать, что эта идея, которая повсюду одинакова, не следует из разных причин в разных местах. Таким образом, происхождение, которое мы припишем идее души на основании изучения племен, к которым мы собираемся специально обратиться, должно считаться действительным

также и для других. Эти племена дадут нам возможность провести свой эксперимент, чьи результаты, как и результаты любого правильно проведенного эксперимента, будут обобщены. Чтобы оправдать это обобщение, достаточно уже самой по себе однородности австралийской цивилизации; мы, однако, должны озаботиться тем, чтобы потом подтвердить это обобщение фактами, полученными от других племен — как австралийских, так и американских.

Поскольку концепции, составляющие основу нашего доказательства, по-разному излагаются Спенсером и Гилленом, с одной стороны, и Штреловым — с другой, мы должны последовательно представить оба варианта. Мы увидим, что, истолкованные должным образом, эти варианты отличаются больше по форме, чем по содержанию, и что в конечном счете оба они имеют одинаковое социологическое значение.

Согласно Спенсеру и Гиллену, души, которые в каждом поколении приходят для того, чтобы оживить тела новорожденных, не являются продуктом специального и особого сотворения; все эти племена согласны в том, что существует некая совокупность периодически перевоплощающихся душ, которая не может увеличиться даже на одну единицу<sup>46</sup>. Когда человек умирает, его душа покидает тело, в котором она пребывала, и после завершения траура отправляется в страну душ; через некоторое время, однако, она возвращается, чтобы воплотиться снова, и эти воплощения обуславливают зачатия и рождения. В начале всех вещей именно эти основные души оживляли предков, основателей клана. В эпоху, дальше которой воображение зайти не способно и которая считается самым началом времен, жили некие су-

---

46. Как мы увидим в следующей главе, души могут на время удваиваться, но такое удвоение не увеличивает количество душ, способных к воплощению.

щества, не произошедшие от кого-либо другого. На этом основании арунта называют их *алтжирангамитджина*<sup>47</sup>, то есть несотворенными, теми, кто существует от века; при этом, согласно Спенсеру и Гиллену, тот период, когда, как предполагается, жили эти легендарные существа, называется Алчеринга<sup>48</sup>. Организованные в тотемные кланы точно так же, как и ныне живущие люди, они проводили свое время в странствиях, в ходе которых совершали всевозможные необычайные деяния, память о которых увековечена в мифах. Но настал момент, когда их земная жизнь подошла к концу: поодиночке или группами они ушли под землю. Их тела превратились в деревья или в скалы, которые все еще можно увидеть в местах, где они находились перед тем, как исчезнуть под землей. Но их души существуют всегда — они бессмертны. Они даже продолжают посещать те самые места, где завершилось существование их первых тел. Эти места, кстати, имеют священный характер — благодаря связанной с ними памяти о предках; там располагаются *окнаникилла*, своего рода святилища, где хранятся чуринги клана; они являются центрами разнообразных тотемных культов. Когда одна из душ, которая блуждает вокруг этих святилищ, входит в тело женщины, происходит зачатие, а затем рождение<sup>49</sup>. Таким образом, каждый индивид считается новым воплощением определенного предка:

47. *Strehlow C.* Op. cit. S. 2.

48. *Gillen F. J., Spencer B.* Native Tribes of Central Australia. P. 73, note 1.

49. О комплексе этих идей см.: *Gillen F. J., Spencer B.* Op. cit. P. 119, 123–127, 387 и далее; *Northern Tribes of Central Australia.* P. 145–174. У гнанджи зачатие не обязательно должно происходить вблизи окнаникилла. Но они верят, что каждую супружескую пару в ее странствиях по континенту сопровождает целый рой душ тотема мужа. При случае одна из этих душ проникает в тело жены и оплодотворяет ее, где бы та при этом ни находилась (*Gillen F. J., Spencer B.* Op. cit. P. 169).

это сам предок, вернувшийся в новом теле и с новыми чертами. Но какими были эти предки?

Во-первых, они обладали возможностями, бесконечно превышающими те, которыми обладают современные люди, даже самые уважаемые старики и самые прославленные волшебники. Им приписывают способности, которые мы можем назвать чудесными: «Они могли перемещаться по земле, под землей и в воздухе; отворив вены, каждый из них мог затопить целую область или, наоборот, поднять на поверхность новые земли; в горной гряде они могли создать озеро или глубокое ущелье, по которому они пересекали горы. Там, где они устанавливали свои нуртунджи, возникали скалы или деревья»<sup>50</sup>. Это они сделали землю такой, какова она сейчас. Они создали все виды существ, как людей, так и животных. Они почти что боги, и поэтому их души также имеют божественный характер. А поскольку души людей суть души этих предков, воплощенные в человеческих телах, они сами тоже священные существа.

Во-вторых, эти предки были не людьми в собственном смысле слова, но животными или растениями или, возможно, смешанными существами, в которых преобладал животный или растительный элемент. «Предки, которые жили в те легендарные времена, — пишут Спенсер и Гиллен, — настолько тесно связаны в сознании примитивного человека с животными или растениями, чье имя они носили, что о персонаже Алчеринга, принадлежавшем, например, к тотему Кенгуру, часто говорят как о человеке-кенгуру или кенгуру-человеке. Его человеческая сущность часто поглощается сущностью животного или растения, от которого, как предполагается, он произошел»<sup>51</sup>. Их вечные

---

50. Gillen F. J., Spencer B. *Native Tribes of Central Australia*. P. 512 и далее; ср. главы X и XI.

51. Ibid. P. 119.

души необходимо обладают той же природой: в них также человеческий элемент сочетается с животным, причем последний имеет тенденцию преобладать над первым. Следовательно, они созданы из того же вещества, что и тотемическое начало, поскольку мы знаем, что отличительной характеристикой последнего является как раз обладание этой двойственной природой, синтезирующей и соединяющей в себе два царства.

Поскольку не существует никаких других душ, кроме этих, мы приходим к выводу, что в общем душа есть не что иное, как тотемическое начало, воплощенное в каждом индивидуе. В этом выводе нет ничего удивительного для нас. Нам уже известно, что это начало пребывает в каждом члене клана. Но проникая в этих индивидов, она неизбежно индивидуализируется. Так как сознания, неотъемлемой частью которых она таким образом становится, различны, душа дифференцируется по их образу; поскольку каждый индивид обладает своим уникальным обликом, в каждом она принимает разное обличье. Несомненно, в самой себе душа остается силой, внешней и чуждой по отношению к человеку, но та ее часть, которой, как предполагается, обладает каждый, неизбежно вступает в близкие отношения с отдельным субъектом, в котором обитает: она причастна его природе, в некоторой степени она принадлежит ему. Таким образом, душа обладает двумя контрадикторными характеристиками, однако их сосуществование является одним из отличительных признаков понятия души. Сегодня, как и раньше, душа, с одной стороны, — это то, что есть в нас наилучшего и превосходного, возвышенная часть нашего существа, с другой стороны, она — временный постоялец, который приходит к нам извне, ведет в нас жизнь, отличную от жизни тела, и однажды должен обрести полную независимость. Словом, как общество существует только в индивидах и через них, так и тотемическое начало

существует только через индивидуальные сознания и в индивидуальных сознаниях, объединение которых образует клан. Если бы эти сознания не ощущали тотемное начало в себе, то его не было бы: именно они помещают его в вещи. Таким образом, оно необходимо должно разделяться и фрагментироваться в индивидах. Каждый из этих фрагментов есть душа.

То, что именно из этого материала была создана идея души, еще лучше показывает один миф, существующий у многих сообществ Центральной Австралии (который, кстати, есть лишь частная форма предшествующих). В этих племенах традиция ставит в начало каждого клана не множество предков, а только двух<sup>52</sup> или даже одного<sup>53</sup>. Это единственное существо, пока оно оставалось в одиночестве, содержало в себе всю полноту тотемного начала, ибо на тот момент еще не было ничего, чему можно было бы его сообщить. Итак, согласно той же традиции, все существующие человеческие души — и те, что оживляют тела людей, и те, что в данное время не задействованы, но находятся в запасе на будущее, — происходят от одного этого персонажа; они созданы из его сущности. Передвигаясь по поверхности земли, вертясь и встряхиваясь, он как бы изверг души из своего тела и посеял их в разных местах, где, по преданию, проходил. Разве это не выражение — в символической форме — идеи о том, что души являются частями тотемного божества?

Но этот вывод заранее предполагает, что племена, о которых мы говорим, принимают доктрину перевоплощения. Между тем, согласно Штрелову,

---

52. Например, у кайтиш (*Gillen F. J., Spencer B. Northern Tribes of Central Australia. P. 154*) и урабунна (*ibid. P. 146*).

53. Например, у варрамунга и родственных племен: валпари, вулмала, воргайя, тжингилли (*ibid. P. 161*), а также умбайя и гнанджи (*ibid. P. 170*).

эта доктрина не известна арунта, то есть обществу, которое Спенсер и Гиллен изучали дольше и глубже, чем какие-либо другие. Если в данном частном случае эти два наблюдателя допустили столь серьезную ошибку, то сомнительными становятся все их свидетельства. Следовательно, важно определить действительный масштаб этого расхождения.

Согласно Штрелову, после того как душа окончательно освобождается от тела при помощи траурной церемонии, она уже никогда не воплощается снова. Она отправляется на остров мертвых, где днем спит, а ночью танцует, пока на земле не начинается дождь. Тогда душа возвращается в мир живых и играет роль гения-защитника малолетних сыновей или, если таковые отсутствуют, внуков, которые остались у покойного; она входит в их тела и помогает им расти. Так она остается в своей прежней семье год или два, после чего возвращается обратно в страну душ. Но спустя некоторое время она опять покидает ее, чтобы совершить новое путешествие на землю, которое, впрочем, будет последним. Придет время, и душа должна будет повторить свой путь на остров мертвых, на этот раз уже не ожидая возвращения; затем после различных событий — их подробности излагать здесь нецелесообразно — внезапно начинается буря, во время которой ее поражает молнией. Так окончательно завершается путь души<sup>54</sup>.

Следовательно, душа не может перевоплотиться, а потому зачатия и рождения не могут быть обусловлены перевоплощением душ, которые периодически начинают новое существование в новых телах. Несомненно, Штрелов, так же как Спенсер и Гиллен, утверждает, что для арунта половая связь мужчины и женщины ни в коей мере не является определяющим условием произведения по-

---

54. *Strehlow C.* Op. cit. S. 15–16. Применительно к лоритжа см. *ibid.* S. 7.

томства<sup>55</sup>, которое считается результатом мистических процессов; однако эти процессы отличны от тех, с которыми познакомили нас предшествующие наблюдатели. Оно происходит одним из двух следующих способов.

Там, где, как предполагается, вошел в землю предок времен Алчеринга<sup>56</sup>, находится скала или дерево, представляющее его тело. Эти объекты, обладающие мистической связью с ушедшим героем, называются *нанджа* (согласно Спенсеру и Гиллену<sup>57</sup>) или *нгарра* (согласно Штрелову<sup>58</sup>). Иногда утверждается, что таким же образом может возникнуть источник. Итак, вокруг каждого из этих деревьев, скал или источников обитают эмбрионы детей, называемые *ратана*<sup>59</sup>, которые принадлежат

55. Штрелов заходит столь далеко, что утверждает: половая связь не считается даже необходимым условием, своего рода подготовкой к зачатию (*Strehlow C. Op. cit. T. II. S. 52, п. 7*). Однако через несколько строк он добавляет, что старикам прекрасно известно о связи между половыми отношениями и производением потомства, а если речь идет о животных, то это известно даже детям. Это несколько уменьшает значимость его первоначального утверждения.
56. Мы чаще используем терминологию Спенсера и Гиллена, чем Штрелова, поскольку к настоящему времени она уже стала привычной вследствие длительного употребления.
57. *Gillen F. J., Spencer B. Native Tribes of Central Australia. P. 124, 513.*
58. *Strehlow C. Op. cit. T. I. S. 5.* Согласно Штрелову, «нгарра» значит «вечный». У лоритжа эту роль играют только скалы.
59. Штрелов переводит это слово как «Kinderkeime» («детские зародыши»). Впрочем, неверно, что Спенсер и Гиллен игнорируют миф о ратапа и связанные с ним обычаи. Они прямо говорят об этом (*Gillen F. J., Spencer B. Op. cit. P. 336 и далее, 552*). Они отмечают, что в различных местах территории арунта есть скалы, называемые *ратана*, от которых отделяются *spirit-children*, или духидети, которые входят в тела женщин и обуславливают беременность. По Спенсеру и Гиллену, «эратипа» — значит «ребенок», хотя, как они добавляют, данное слово редко используется в этом значении в обычном разговоре (*ibid. P. 338*).



к тому же тотему, что и соответствующий предок. Например, на эвкалипте, представляющем предка клана Кенгуру, обитают ратапа, которые все принадлежат к тотему кенгуру. Если мимо случается пройти женщине, принадлежащей к тому же брачному классу, к которому по правилам должны принадлежать матери этих ратапа<sup>60</sup>, то один из них может войти в нее через бедро. Женщина узнает об этом через характерные боли, которые являются первыми признаками беременности. Разумеется, зачатый таким образом ребенок принадлежит к тому же тотему, что и предок, на чьем мистическом теле он обитал до воплощения<sup>61</sup>.

В других случаях имеет место несколько иной процесс: действует предок собственной персоной. В определенный момент он покидает свое подземное убежище и бросает в проходящую женщину небольшую чурингу особого типа, которая называется *наматуна*<sup>62</sup>. Чуринга входит в тело женщины и обретает там человеческую форму, тогда как предок вновь исчезает в земле<sup>63</sup>.

Считается, что эти два вида зачатия происходят с одинаковой частотой. Способ, которым был зачат ребенок, можно узнать по его чертам: в зависимости от того, какое у него лицо — широкое или продолговатое, его зачатие считается результатом воплощения ратапа или наматуна. Помимо

60. Арунта делятся иногда на четыре, а иногда — на восемь брачных классов. Класс ребенка определяется классом отца, и, наоборот, класс отца может быть выведен из класса ребенка (*Gillen F. J., Spencer B. Op. cit. P. 77 и далее; Strehlow C. Op. cit. S. 6 и далее*). Вопрос о том, как приобретают определенный брачный класс ратапа, еще нуждается в разъяснении; мы вернемся к нему позже.

61. *Strehlow C. Op. cit. T. II. S. 52*. Иногда, хотя и редко, возникают разногласия относительно природы тотема ребенка. Штрелов приводит один такой случай (*ibid. S. 53*).

62. Это то же самое, что и *наматвинна* у Спенсера и Гиллена (*Gillen F. J., Spencer B. Op. cit. P. 541*).

63. *Strehlow C. Op. cit. S. 53*.

этих двух способов зачатия Штрелов отмечает третий, который, однако, считается значительно более редким. После того как наматуна предка проникает в тело женщины, он сам входит в него и добровольно подвергается новому рождению. Таким образом, в данном случае зачатие обязано реальному воплощению предка. Но это исключительный случай, и более того, когда человек, зачатый таким образом, умирает, душа предка, которая оживляла его, уходит, точно так же как обычные души, на острова мертвых, где после обычной отсрочки окончательно уничтожается. Следовательно, она не может подвергаться никаким дальнейшим перевоплощениям<sup>64</sup>.

Такова версия Штрелова<sup>65</sup>. По мысли самого автора, она радикально противоположна версии Спенсера и Гиллена. Но на самом деле различие здесь только в букве формул и символов, поскольку в обоих случаях мы обнаруживаем одну и ту же мифологическую тему, пусть и представленную по-разному.

Прежде всего все эти наблюдатели согласны с тем, что каждое зачатие является результатом воплощения. Только, согласно Штрелову, воплощается не душа, а ратапа или наматуна. Но что такое ратапа? Штрелов говорит, что это полноценный эмбрион, состоящий из души и тела. Но душа всегда представлена в материальных формах: она спит, танцует, охотится, ест и т. д. Следовательно, она включает также и телесный элемент. В то же время ратапа невидима для обычного человека; никто не замечает, как она входит в тело жен-

---

64. *Strehlow C.* Op. cit. S. 56.

65. Мэтьюс приписывает схожую теорию зачатия тжингилли (другое название — чингали) (*Mathews R. H.* Notes on some Aboriginal tribes // *Journal and Proceedings of the Royal Society of New South Wales.* Vol. XXII. Sydney, 1907. P. 75–76.

щины<sup>66</sup>; иными словами, она состоит из материи, довольно схожей с материей души. Таким образом, с этой точки зрения едва ли возможно провести четкое различие между ними. В итоге мы имеем мифические сущности, сформированные практически по той же самой модели. Шульце называет их «душами детей»<sup>67</sup>. Кроме того, ратапа, так же как и душа, тесно связана с предком, материализованной формой которого является священная скала или дерево. Ратапа принадлежит к тому же тотему, фратрии и брачному классу, что и предок<sup>68</sup>. Ее место в общественной организации племени то же самое, которое, как считается, некогда занимал предок. Она носит то же имя<sup>69</sup>. Это доказывает, что эти две персоналии как минимум очень тесно связаны друг с другом.

Более того, иногда эта близость достигает полного тождества. Фактически ратапа формируется на мистическом теле предка; она исходит от него, она есть как бы его отделившаяся частица. Следовательно, то, что на самом деле проникает в лоно матери и становится ребенком, — часть предка. И таким образом мы возвращаемся к концепции Спенсера и Гиллена: рождение ребенка происходит благодаря воплощению предка. Конечно, воплощается не вся личность целиком, а только ее

---

66. Иногда бывает так, что предок, который, как считается, бросил намотуна, показывается женщине в виде животного или человека: это еще одно доказательство близкой связи души предка с некоей материальной формой.

67. *Schulze L.* Op. cit. P. 237.

68. Это следует из факта, что ратапа может воплотиться только в теле женщины, принадлежащей к тому же брачному классу, что и мать мифического предка. Таким образом, мы не понимаем, как Штрелов мог сказать (Op. cit. T. I. S. 42, Anmerkung), что, за исключением одного случая, мифы не приписывают предкам Алчеринга определенный брачный класс. Его собственная теория зачатия предполагает обратное (ср. Op. cit. T. II. S. 53 и далее).

69. *Strehlow C.* Op. cit. S. 58.

эманация. Но это различие имеет лишь второстепенное значение, поскольку, разделяясь и раздваиваясь, священное существо обнаруживается вместе со всеми своими основными характеристиками в каждом из фрагментов, на которые оно разделилось. Таким образом, если говорить по существу, предок Алчеринга целиком пребывает в каждом из своих элементов, которые становятся ратапа<sup>70</sup>.

Второй тип зачатия, различаемый Штреловым, по смыслу не отличается от первого. Фактически чуринга (и тем более та особая чуринга, которая называется наматуна) считается воплощением предка; согласно Штрелову<sup>71</sup>, это его тело, так же как и дерево нанджа. Другими словами, личность предка, его чуринга и его дерево нанджа являются священными предметами, внушающими одинаковые чувства, и им приписывается одинаковая религиозная ценность. Поэтому они превращаются друг в друга: в том месте, где предок потерял свою чурингу, из земли появляется священная скала или дерево, точно так же как в тех же местах, где он сам ушел под землю<sup>72</sup>. Следовательно, существует мифологическая эквивалентность между персонажем Ал-

---

70. Различия между двумя версиями становятся еще меньше и практически исчезают, если мы примем во внимание, что, когда Спенсер и Гиллен говорят, что душа предка воплощается в теле женщины, выражения, которые они используют, не следует принимать буквально. Женщину оплодотворяет не целая душа, а только ее эманация. Действительно, по их же собственному признанию, душа, равная или даже превосходящая по силе ту, которая воплотилась, продолжает жить в дереве или скале нанджа (*Gillen F. J., Spencer B. Op. cit. P. 514*); у нас будет возможность вернуться к этому вопросу позднее (гл. IX, параграф 1).

71. *Strehlow C. Op. cit. S. 76, 81.* Согласно Спенсеру и Гиллену, чуринга является не телом предка, а объектом, в котором обитает его душа. Эти два мифологических толкования тождественны по существу, и легко увидеть, как одно может переходить в другое: тело — это то место, где обитает душа.

72. *Strehlow C. Op. cit. T. I. S. 4.*

чуринга и его чурингой; соответственно, когда тот бросает намотуна в тело женщины, он как будто входит в нее сам. И в самом деле мы видим, что иногда он входит в нее лично вслед за намотуна; в других повествованиях он даже опережает ее, как бы открывая ей путь<sup>73</sup>. Тот факт, что эти два мотива существуют в одном мифе, решительно доказывает, что один из них — всего лишь дубликат другого.

Кроме того, как бы ни происходило зачатие, нет никаких сомнений, что каждый индивид связан с неким определенным предком Алчеринга особенно тесными узами. Во-первых, у каждого человека есть свой узаконенный предок; два человека не могут одновременно обладать одним таким предком. Другими словами, одно существо Алчеринга не может быть представлено более чем одним живым человеком<sup>74</sup>. Более того, один является всего лишь аспектом другого. В самом деле, как мы уже знаем, чуринга, оставленная предком, выражает его личность; если мы примем интерпретацию Штрелова, которая, вероятно, более удовлетворительна, мы скажем, что чуринга является его телом. Но та же чуринга таким же образом связана с индивидом, который, как предполагается, зачат под влиянием этого предка, то есть является плодом его мистических действий. Когда молодого неопита вводят в святилище клана, ему показывают чуринги его предка со словами: «Ты есть это тело, ты есть то же, что и это»<sup>75</sup>. Соответственно, по соб-

---

73. *Strehlow C.* Op. cit. S. 53 и далее. В этих повествованиях предок начинает с вхождения в лоно женщины, вызывая у нее характерный при беременности дискомфорт. Затем он выходит и лишь потом внедряет свою намотуна.

74. *Strehlow C.* Op. cit. Т. II. S. 76.

75. *Ibid.* S. 81. Это дословный перевод используемых терминов, как их передает нам Штрелов: «*Dies du Körper bist; dies du der nämliche*». В одном мифе культурный герой Мангаркунжеркунжа, представляя каждому человеку чурингу его предка, говорит: «Ты рожден от этой чуринги» (*ibid.* S. 76).

ственному выражению Штрелова, чуринга есть «общее тело индивида и его предка»<sup>76</sup>. Но для того, чтобы они могли обладать одним телом, требуется, чтобы их личности смешались по крайней мере одной своей стороной. Это, между прочим, открыто признает Штрелов, когда говорит: «Посредством тжурунги (чуринги) индивид связан со своим личным предком»<sup>77</sup>.

Следовательно, как для Штрелова, так и для Спенсера и Гиллена в каждом новорожденном присутствует таинственное религиозное начало, являющееся эманацией предка Алчеринга. Именно это начало создает сущность каждого индивида; следовательно, оно — его душа; по крайней мере душа в любом случае состоит из той же материи и той же субстанции, что и это начало. Итак, определяя природу и происхождение идеи души, мы опираемся только на этот основополагающий факт. Разнообразные метафоры, посредством которых он может быть выражен, интересуют нас лишь во вторую очередь<sup>78</sup>.

Отнюдь не противореча данным, на которые опирается наш тезис, недавние наблюдения Штрелова, напротив, снабжают нас новыми аргументами в его пользу. Наша идея заключается в том, что то-

76. Ibid. S. 76.

77. Ibid.

78. По сути, единственное реальное расхождение между Штреловым, с одной стороны, и Спенсером и Гилленом — с другой, заключается в следующем. Согласно Спенсеру и Гиллену, после смерти душа индивида возвращается к дереву нанджа, где вновь сливается с душой предка (*Gillen F. J., Spencer B. Op. cit. P. 513*); согласно Штрелову, она уходит на остров мертвых, где в конце концов уничтожается. Ни в одном мифе она не выживает как индивидуальное существо. Мы не собираемся искать причину этого расхождения. Возможно, Спенсер и Гиллен, которые не упоминают об острове мертвых, совершили ошибку в ходе своих наблюдений. Также возможно, что мифология восточных арунта, которые были основным объектом исследования Спенсера и Гиллена, несколько отличается от мифологии других частей племени.

темическая природа человеческой души выводится из тотемической природы души предка, эманацией и своего рода копией которой является человеческая душа. Итак, некоторые из новых фактов, за обнаружение которых мы должны благодарить Штрелова, демонстрируют этот характер как первой, так и второй даже более отчетливо, чем те, которыми мы обладали ранее. Во-первых, Штрелов, как и Спенсер и Гиллен, настаивает на том, что «каждый предок связан близкими отношениями с животным, растительным или с каким-либо другим природным объектом». Он пишет: «Некоторые из этих алтжирангамитджина («люди Алчеринга» Спенсера и Гиллена) должны явиться непосредственно в качестве животных; другие принимают животную форму на время»<sup>79</sup>. Даже сегодня они постоянно превращаются в животных<sup>80</sup>. В любом случае, какой бы ни был у них внешний облик, «в каждом из них ясно видны специфические и отличительные свойства животного». Например, предки клана Кенгуру, точно так же как настоящие кенгуру, являются травоядными и прячутся от охотников; предки клана Эму бегают и питаются, как эму<sup>81</sup> и т. д. Более того, те предки, чьим тотемом является растение, после смерти превращаются в это растение<sup>82</sup>. Кроме того, близкое родство предка и тотемного существа настолько остро ощущается аборигенами, что находит свое отражение даже в терминологии. У арунта ребенок называет тотем своей матери, который служит ему вторичным тотемом<sup>83</sup>, *алтжифа*. Так как происхождение изначально отсчитывалось по материнской линии и у каждого индивида был только тотем матери,

79. *Strehlow C.* Op. cit. S. 51.

80. *Ibid.* S. 56.

81. *Ibid.* Т. I. S. 3-4.

82. *Ibid.* Т. II. S. 61.

83. См.: гл. V, параграф 3.

весьма вероятно, что термин «алтжира» некогда обозначал тотем в собственном смысле слова. Сегодня же он явно входит в состав слова «алтжирангамитджина», которое означает великого предка<sup>84</sup>.

Идеи тотема и предка настолько близки, что, как кажется, они иногда смешиваются. Так, после рассказа о материнском тотеме, или алтжира, Штрелов добавляет: «Этот алтжира является чернокожему во сне, предупреждая его об опасности, а также сообщает новости о нем его спящим друзьям»<sup>85</sup>. Алтжира, который лично связан с каждым индивидом и говорит с ним, несомненно, является предком; однако он является также и воплощением тотема. Текст Рота, в котором идет речь о воззваниях, обращенных к тотему, определенно следует истолковывать в этом ключе<sup>86</sup>. Следовательно, судя по всему, тотем иногда предстает в умах в виде группы идеальных существ или мифических персонажей, которые более или менее сливаются с предками. Одним словом, предки — это фрагментированный тотем<sup>87</sup>.

Но если предок до такой степени смешивается с тотемным существом, тогда то же самое должно происходить и с индивидуальной душой, которая столь тесно связана с душой предка. Впрочем, это следует также из тесных связей, которые соединяют каждого человека с его чурингой. Действительно, как нам известно, чуринга выражает личность индивида, который, как считают аборигены, был рожден от нее<sup>88</sup>, но она выражает также и тотемное животное. Когда культурный герой Мангар-

84. *Strehlow C.* Op. cit. S. 57; T. I. S. 2.

85. *Ibid.* T. II. S. 57.

86. *Roth W.E.* Op. cit. §74.

87. Иными словами, тотемный вид формируется группой предков, мифическим видом, в куда большей степени, нежели животным или растительным видом в собственном смысле слова.

88. См. выше этот параграф.



кунжеркунжа наделял каждого члена клана Кенгуру его личной чурингой, он употреблял следующие слова: «Вот тело кенгуру»<sup>89</sup>. Таким образом, чуринга является одновременно телом предка, телом самого индивида и телом тотемного животного; следовательно, эти три сущности образуют, если использовать сильное и справедливое выражение Штрелова, «монолитное единство»<sup>90</sup>. Эти термины являются отчасти разнозначными и взаимозаменяемыми. Иначе говоря, названные вещи воспринимаются как различные аспекты одной и той же реальности, которая также определяется отличительными признаками тотема. Их общая сущность — тотемическое начало. Сам язык выражает это тождество. Слово «ратапа» («аратапи» на языке лоритжа) обозначает мифический эмбрион, который отделился от предка и стал ребенком, но те же самые слова обозначают также тотем этого ребенка, как он определен тем местом, где, по мнению матери, она его зачала<sup>91</sup>.

### 3

Вплоть до настоящего момента мы изучали доктрину перевоплощения только в племенах Центральной Австралии, поэтому фундамент, на который опирается наш вывод, может показаться не слишком прочным. Но, во-первых, по причинам, уже указанным, результаты нашего эксперимента распространяются за пределы обществ, которые были рассмотрены нами непосредственно. Кроме того, имеется множество фактов, подтверждающих, что точно такие же или подобные кон-

---

89. *Strehlow C.* Op. cit. S. 76.

90. *Ibid.*

91. *Ibid.* S. 57, 60, 61. Штрелов называет список тотемов «списком ратапа».

цепции обнаруживаются в самых разных регионах Австралии (или, по крайней мере, обнаруживаются их отчетливые следы). Также они обнаруживаются в Америке.

Если говорить о Южной Австралии, Ховитт упоминает о наличии таких концепций у диери<sup>92</sup>. Слово «мура-мура», которое Гасон переводит как «добрый дух» (причем, с его точки зрения, речь здесь идет о божестве<sup>93</sup>), на самом деле является собирательным именем, означающим группу предков, которые были поставлены мифом в начало племени. Они продолжают существовать сегодня, как и прежде. «Аборигены верят, что они населяют деревья, которые по этой причине священны». Определенные складки местности, скалы и источники отождествляются с этими мура-мура<sup>94</sup>, которые, соответственно, очень похожи на алтжирангамитджина арунта. Курнай Гиппсленда, хотя мы обнаруживаем у них лишь следы тотемизма, также верят в существование предков, которые называются *мук-курнаи* и которые, по их мнению, являются промежуточными существами между людьми и животными<sup>95</sup>. У нимбалди Талпин обнаружил теорию зачатия, схожую с той, которую Штрелов приписывал арунта<sup>96</sup>. В штате Виктория у вотжобалук мы находим веру в перевоплощение в полном объеме. «Духи мертвых, — пишет Мэтьюс, — собираются в *мийюр*<sup>97</sup> своих кланов; они выходят оттуда, чтобы снова родиться в человеческом облике, когда предоставляется благоприятная воз-

92. Howitt A. W. Op. cit. P. 475 и далее.

93. Gason S. The Manners and Customs of the Dieyerie Tribe of Australian Aborigines // Curr E. M. Op. cit. Vol. II. P. 47.

94. Howitt A. W. Op. cit. P. 482.

95. Ibid. P. 487.

96. Taplin G. Folk-Lore, Customs, Manners, Customs and Languages of the South Australian Aborigines. Adelaide, 1879. P. 88.

97. Каждый клан предков имеет свой особый подземный лагерь; этот лагерь называется мийюр.

можность»<sup>98</sup>. Мэтьюс утверждает даже, что «вера в реинкарнацию, или переселение душ, глубоко укоренилась во всех австралийских племенах»<sup>99</sup>.

Если теперь мы обратимся к северным регионам, то обнаружим доктрину арунта в чистом виде у ньель-ньель на северо-западе; здесь каждое рождение приписывается воплощению предсуществующей души, которая входит в тело женщины<sup>100</sup>. Мифы Северного Квинсленда отличаются от представленных выше только формой, выражая те же самые идеи. У племен, проживающих в районе реки Пеннефазер, существует верование, что каждый человек имеет две души: одна — *нгаи* обитает в сердце, другая — *шои* пребывает в плаценте. Сразу после родов плаценту погребают в освященном месте. Особый гений по имени Андже-а, который отвечает за феномен зачатия, приходит и забирает этот шои и хранит его до тех пор, пока ребенок не вырастет и не вступит в брак. Когда наступает время дать ему сына, Андже-а берет часть шои этого человека и помещает в изготовленный им эмбрион, который затем вводит в чрево матери. Таким образом, душа ребенка создается с душой отца. Это верно, что изначально ребенок получает отцовскую душу не целиком, ибо *нгаи* остается в сердце отца, пока тот жив. Но когда отец умирает, *нгаи*, освободившись, также воплощается в телах его детей; если есть несколько детей, *нгаи* равномерно распределяется среди них. Таким образом, между поколениями имеется совершенная духовная преемственность: одна и та же душа переходит от отца к его детям, а от них — к их детям; и именно эта единственная

---

98. *Mathews R. H.* Aboriginal Tribes of New South Wales and Victoria. P. 293. Он отмечает те же верования среди других племен Виктории (*ibid.* P. 197).

99. *Ibid.* P. 349.

100. *Bischofs J.* Die Niol-Niol, ein Eingeborenenstamm in Nord-west-Australien // *Anthropos*. Vol. III, 1908. S. 35.

душа, всегда тождественная самой себе, несмотря на все свои последовательные деления и подразделения, оживляла первопредка в начале времен<sup>101</sup>. Между этой теорией и теорией, которой придерживаются центральноавстралийские племена, есть только одно сколь-нибудь существенное отличие: перевоплощение является работой не самого предка, но особого гения, для которого исполнение данной функции является профессиональной обязанностью. Впрочем, как кажется, на самом деле этот гений является продуктом синкретизма, который соединил в одной-единственной фигуре множество фигур первопредков. Эта гипотеза как минимум правдоподобна, поскольку имя Андже-а, очевидно, является родственным слову «анджир», обозначающим первого человека, изначального предка, от которого произошли все люди<sup>102</sup>.

Те же самые идеи обнаруживаются у индейских племен Америки. Краузе пишет, что у тлинкитов души покойных возвращаются на землю и входят в тела беременных женщин, принадлежащих к их семьям. «Следовательно, когда беременная женщина видит во сне некоего покойного родственника, она верит, что его душа проникла в нее. Если у новорожденного обнаруживается характерный признак, которым раньше обладал покойный, считается, что тот вернулся на землю, и ребенку дают его имя»<sup>103</sup>. Это верование также распростране-

---

101. *Roth W.E.* Op. cit. § 68; ср. § 69a, где описываются похожие идеи у аборигенов, обитающих в районе реки Просерпайн. Чтобы упростить наше изложение, мы оставили в стороне детали, связанные с половыми различиями. Души дочерей создаются с шои их матерей, при том что они делят со своими братьями нгаи отца. Впрочем, эта особенность, возникшая, вероятно, из-за последовательного использования двух систем наследования, никак не влияет на принцип непрерывности души.

102. *Ibid.* P. 16.

103. *Krause A.* Op. cit. S. 282.

но у хайда. Какой именно родственник воплотился в ребенке и, соответственно, какое имя будет ему дано, выясняет шаман<sup>104</sup>. Квакиутль верят, что последний усопший член семьи возвращается к жизни в лице первого ребенка, родившегося в этой семье<sup>105</sup>. То же у гуронов, ирокезов, дене и многих других племен Соединенных Штатов<sup>106</sup>.

Универсальность этих концепций естественным образом распространяется на вывод, который мы из них сделали, то есть на предложенное нами объяснение происхождения идеи души. Кроме того, его универсальная значимость подтверждается также следующими фактами.

Как мы знаем<sup>107</sup>, каждый индивид содержит в себе нечто от безличной силы, рассеянной по священному виду, поскольку он сам является членом этого вида, но не как эмпирическое и чувственно воспринимаемое существо, ибо, несмотря на символические знаки и рисунки, которыми он украшает свое тело, в нем ничто не напоминает форму животного или растения. Следовательно, в нем должно пребывать некое иное существо, в котором он опознает себя, но которое представляется им в виде животного или растения. И разве не очевидно, что этот двойник может быть только душой, поскольку душа сама по себе уже является двойником субъекта, которого она оживляет? Окончательно подтверждает это отождествление то, что душа обитает также и в органах, где фрагменты тотемического начала, содержащиеся в каждом индивиде, воплощаются наиболее полно. Таков, например, случай крови. В крови содержится нечто

---

104. *Swanton J. R.* Contributions to the Ethnology of the Haida. P. 117 и далее.

105. *Boas F.* Second general report on the Indians of British Columbia. P. 59.

106. *Lafitau J. F.* Op. cit. Vol. II. 434; *Petitot E. F. S. J.* Monographie des Dénè-Dindjié. Paris, 1876. P. 59.

107. См.: гл. II, параграф 1.

от природы тотема, что доказывает роль, которую она играет в тотемных церемониях<sup>108</sup>. Но в то же время кровь — одно из обиталищ души, или, вернее, кровь — это сама душа, рассматриваемая извне. Когда человек истекает кровью, уходит жизнь, и одновременно душа покидает тело. Душа смешана со священным началом, которое имманентно крови.

Вместе с тем, если наше объяснение является обоснованным, тотемическое начало, проникающее, как мы предполагаем, в индивида, должно сохранять в нем определенную самостоятельность, поскольку оно специфическим образом отличается от субъекта, в котором воплощено. Итак, именно это Ховитт, по его собственным словам, наблюдал в племени йуин: «То, что в этих племенах тотем считается в некотором смысле частью человека, ясно демонстрирует случай упомянутого выше Умбара; он рассказал мне, что несколько лет назад человек из клана Пестрого варана (*lace-lizards*) наслал на него свой тотем, когда Умбара спал. Тотем проник в горло спящего и чуть не съел его собственный тотем, который находится в груди, так что Умбара едва не умер»<sup>109</sup>. Следовательно, вполне правдоподобно, что тотем расщепляется при индивидуализации и каждая отделившаяся таким образом частица играет роль духа, души, обитающей в теле<sup>110</sup>.

Но есть и более показательные факты. Если душа — не более чем индивидуализированное тотемическое начало, то она, по крайней мере в некото-

---

108. См.: гл. II, параграф 2.

109. *Howitt A. W.* Op. cit. P. 147; ср. 769.

110. Штрелов (*Strehlow C.* Op. cit. S. 15, n. 2) и Шульце (*Schulze L.* Op. cit. P. 246) описывают душу так же, как Ховитт описывает здесь тотем, когда говорят, что она покидает тело и отправляется пожирать другую душу. Сходным образом, как мы уже видели ранее, алтжира, или материнский тотем, является во снах точно так же, как дух или душа.

рых случаях, должна поддерживать более или менее тесные отношения с животным или растительным видом, чью форму воспроизводит тотем. И действительно: «...у геавегал (племя из Нового Южного Уэльса) есть поверье, что каждый человек обладает определенной близостью с духом некоей птицы, зверя или рептилии. Не в том смысле, что он каким-либо образом произошел от этого существа, но в смысле родства между духом, который оживает человека, и духом этого животного»<sup>111</sup>.

Имеются даже случаи, когда душа происходит непосредственно от животного или растения, служащего тотемом. Согласно Штрелову, арунта верят, что если женщина съела много неких плодов, то произведет на свет ребенка, тотемом которого будет такой плод. Если в момент, когда женщина ощутила первое движение ребенка, она смотрела на кенгуру, то, по их мнению, это ратапа кенгуру вошла в ее тело и оплодотворила ее<sup>112</sup>. Г. Базедов сообщает о том же веровании у вогайт<sup>113</sup>. Вместе с тем нам известно, что ратапа и душа почти неразделимые вещи. Итак, душе не приписывали бы такое происхождение, если бы не верили, что она создана из того же вещества, что растения и животные тотемных видов.

111. *Fison L., Howitt A. W.* Op. cit. P. 280.

112. *Leonhardi M. von.* Op. cit. S. 289. Несмотря на возражения Леонарди, Штрелов продолжал настаивать на этой точке зрения (*Strehlow C.* Op. cit. Т. III. S. XI). Леонарди видел противоречие между этим утверждением и теорией, согласно которой ратапа исходит от деревьев, скал и чуринг. Но поскольку тотемное животное воплощает тотем точно так же, как это делают дерево или скала нанджа, оно может играть ту же самую роль. Эти разные вещи являются мифологически эквивалентными.

113. *Basedow H.* Anthropological notes on the western coastal tribes of the northern territory of South Australia // Transactions of the Royal Society of South Australia. Vol. XXXI, 1907. P. 4. Относительно племен округа Кэрнс (Северный Квинсленд) ср. *Man.* Vol. IX, No. 86, 1909. P. 86.

Таким образом, душа часто представлена в форме животного. Известно, что в неразвитых обществах смерть не считается естественным событием, вызванным чисто физическими причинами; как правило, ее приписывают зловредным действиям какого-нибудь колдуна. Во многих австралийских обществах для выявления виновного в таком убийстве исходят из принципа, что душа убийцы, побуждаемая чем-то вроде необходимости, обязательно должна навестить свою жертву. По этой причине мертвое тело помещают на помост, а землю вокруг него тщательно разравнивают, чтобы отпечатался даже малейший след. На следующий день люди возвращаются; если за это время около помоста прошло животное, они сразу видят его следы. Их форма выдает вид, к которому относится животное, и так определяют общественную группу, к которой принадлежит виновный. Объявляется, что это человек такого-то класса или такого-то клана<sup>114</sup>, в соответствии с тем, что это животное — тотем данного класса или клана. Следовательно, аборигены считают, что душа человека явилась в образе тотемного животного.

В других обществах, где тотемизм слаб или совсем исчез, душа тем не менее до сих пор представляется в виде животного. Аборигены из Кейп-Бедфорд (Северный Квинсленд) верят, что ребенок, когда он входит в тело матери, является куликом

---

114. У вакембура, по Карру и Ховитту, каждый брачный класс обладает своими тотемами, а потому животное указывает на класс (*Curr E. M.* Op. cit. Vol. III. P. 28); у буандик оно указывает на клан (см.: *Mrs. Smith C.* The Buandik Tribes of South Australian Aborigines. Adelaide, 1880. P. 128). Ср. *Howitt A. W.* On some Australian Beliefs // The Journal of the Anthropological Institute. Vol. XIII, 1884. P. 191; Vol. XIV, 1884. P. 362; *Thomas N. W.* An American View of Totemism. P. 113—115; *Mathews R. H.* Aboriginal Tribes of New South Wales and Victoria. P. 347—348; *Brough Smyth R.* Op. cit. Vol. I. P. 110; *Gillen F. J., Spencer B.* Northern Tribes of Central Australia. P. 513.



(если это девочка) или змеей (если это мальчик)<sup>115</sup>. Только впоследствии он принимает человеческий облик. Принц Максимилиан Вид-Нойвид отметил, что многие индейцы Северной Америки говорят, что в их телах пребывает животное<sup>116</sup>. Бразильские бороро изображают душу в образе птицы и поэтому верят, что они такие же птицы<sup>117</sup>. В других местах душу представляют змеей, ящерицей, мухой, пчелой и т. д.<sup>118</sup>

Но наиболее наглядно животная природа души проявляется после смерти. Во время жизни эта ее особенность, так сказать, отчасти скрыта самой формой человеческого тела. Но стоит смерти освободить ее, и она вновь становится собой. У омаха по крайней мере два клана Бизона верят, что души мертвых присоединяются к бизонам, их предкам<sup>119</sup>. Хопи делятся на определенное число кланов, чьи предки были животными или существами в форме животных. Как сообщает Скулкрафт, они верят, что в момент смерти люди снова принимают свою изначальную форму: каждый становится медведем или оленем в зависимости от того, к какому клану он принадлежит<sup>120</sup>. Обычным является представление, что душа перевоплощается в теле животного<sup>121</sup>. Весьма вероятно, отсюда произошла широ-

---

115. *Roth W. E.* Op. cit. § 83. Возможно, это форма полового тотемизма.

116. *Prinz Maximilian von Wied zu Neuwied.* Reise in das innere Nord-America in den Jahren 1832 bis 1834. Bd. II. Koblenz, 1839. S. 190.

117. *Steinen K. von den.* Unter den Naturvölkern Zentral-Bräsilien. Berlin, 1894. P. 511, 512.

118. *Frazer J. G.* The Golden Bough. Vol. I. P. 250, 253, 256, 257, 258.

119. *Dorsey J. O.* Omaha Sociology. P. 229, 233.

120. *Schoolcraft H. R.* Op. cit. Vol. IV. P. 86.

121. Например, у народности батта с Суматры (*Frazer J. G.* Op. cit. Vol. III. P. 420), в Меланезии (*Codrington R. H.* Op. cit. P. 178), на Малайском архипелаге (*Tylor E. B.* Remarks on Totemism. P. 147). Следует заметить, что все случаи, когда душа после смерти предстает в явственно живот-

ко распространенная доктрина переселения душ. Мы уже видели, как трудно Тайлору ее объяснить<sup>122</sup>. Если душа по сути — человеческое начало, то что может быть более странным, чем ее ярко выраженная склонность к животной форме, которую она проявляет в столь значительном числе обществ? В то же время все объясняется, если душа тесно связана с животным в силу своей организации, ибо в этом случае, возвращаясь в животный мир после этой жизни, она всего лишь возвращается к своей истинной природе. Таким образом, распространенность верования в переселение душ является еще одним доказательством того, что конститутивные элементы идеи души взяты преимущественно из животного царства, как это предполагает теория, которую мы только что изложили.

#### 4

Итак, понятие души является частным приложением верований, относящихся к священным существам. Таким образом можно объяснить религиозный характер, которым эта идея обладала с перво-

---

ной форме, относятся к обществам, где тотемизм в большей или меньшей степени утратил целостность. Это потому, что там, где тотемические верования сравнительно чисты, идея души неизбежно имеет двойственный характер, поскольку тотемизм подразумевает, что душа одновременно причастна обоим царствам. Душа не может стать только одним или только другим, но принимает тот или иной вид в зависимости от обстоятельств. По мере того как тотемизм регрессирует, эта двойственность становится все менее необходимой, а потребность в отграничении духов — все сильнее. Именно потому отмеченная склонность души к животному царству проявляется особенно ярко после того, как она освобождается от человеческого тела.

122. См.: гл. V, параграф 1. Об универсальности доктрины переселения душ см.: *Тайлор Э. Б.* Цит. соч. С. 254 и далее.

го момента своего появления в истории и который она все еще сохраняет сегодня. Действительно душа всегда считалась священной вещью; в этом качестве она всегда противопоставлялась телу, которое само по себе профанно. Она не только отличается от своей материальной оболочки как внутреннее от внешнего, она не только представляется созданной из более тонкого и подвижного материала, более того, она внушает те чувства, которые везде зарезервированы за божественным. Если из нее не делают бога, то по меньшей мере считают искрой божества. Это существенное свойство было бы необъяснимым, если бы идея души была всего лишь донаучным решением проблемы сновидений: в снах нет ничего, что пробуждало бы религиозные чувства, поэтому причина, посредством которой они объясняются, не может обладать иной природой. Но если душа является частью божественной субстанции, она представляет в нас нечто отличное от нас; если она состоит из той же духовной материи, что и священные существа, то вполне естественно, что она должна стать объектом тех же чувств.

И характер, который люди таким образом приписывают самим себе, не является продуктом чистой иллюзии; подобно понятиям религиозной силы и божества, понятие души не лишено связи с реальностью. Мы действительно состоим из двух разных частей, которые противопоставляются друг другу как священное и профанное, и мы можем сказать, что в определенном смысле в нас есть нечто божественное. Ибо общество, этот единственный источник всего священного, не ограничивается тем, что движет нами извне и затрагивает нас мимоходом; оно организовывается внутри нас на долговременной основе. Общество производит в нас целый мир идей и чувств, которые выражают его, но которые в то же время образуют неотъемлемую и постоянную часть нас самих. Когда австралиец покидает религиозную церемонию, представления, кото-

рые пробудила или освежила в нем общественная жизнь, не исчезают сразу. Фигуры великих предков, их героические деяния, память о которых запечатлена в ритуалах, все те великие свершения, к которым он стал причастен благодаря культуре, — в общем, все разнообразное идеальное, выработанное им совместно с другими людьми, продолжает жить в его сознании; и это идеальное благодаря эмоциям, связанным с ним, и благодаря оказываемому им весьма специфическому влиянию, резко отличается от заурядных впечатлений, которые производятся в человеке в ходе его обыденного взаимодействия с внешними вещами. Нравственные идеи обладают тем же свойством. Именно общество запечатлевает их в нас, и, поскольку почтение, которое оно внушает, естественным образом распространяется на все, что от него исходит, императивные правила поведения наделяются в соответствии со своим источником авторитетом и достоинством, отсутствующими у других наших внешних состояний. Поэтому мы определяем им особое место в ансамбле нашей психической жизни. Хотя нравственное сознание является частью нашего сознания, мы не ощущаем себя на одном уровне с ним. В его голосе, который слышен только в приказах и запретах, мы не можем различить наши собственные голоса; сам тон, в котором оно общается с нами, уведомляет нас, что оно выражает в нас нечто, отличающееся от нас самих. Вот то объективное, что есть в идее души: те представления, чья ткань составляет нашу внутреннюю жизнь, принадлежат к двум несводимым друг к другу видам. Одни относятся к внешнему и материальному миру, другие — к миру идеальному, которому мы приписываем нравственное превосходство над первым. Следовательно, мы на самом деле состоим из двух сущностей, сориентированных в разных, почти противоположных направлениях, причем одно из них обладает подлинным превосходством над другим. Таково глубинное значение антитезы,

которую более или менее ясно представляют себе все народы, — антитезы между телом и душой, чувственным и духовным бытием, сосуществующими внутри нас. Моралисты и проповедники часто утверждали, что никто не может отрицать реальность долга и его священный характер, не впадая в материализм. И действительно, если бы у нас не было понятия духовных и религиозных императивов, наша психическая жизнь была бы выровненной<sup>123</sup>, все состояния нашего сознания пребывали бы в одной плоскости, и любое ощущение двойственности исчезло бы. Несомненно, для того чтобы сделать эту двойственность понятной, не обязательно воображать под именем души загадочную и непредставимую субстанцию, которая противоположна телу. Но в данном случае, как и в случае священного, ошибка относится к букве используемого символа, а не к реальности символизируемого факта. Остается истинным, что наша природа двойственна, в нас действительно есть частичка божества, потому что в нас есть частичка того грандиозного идеального, которое является душой группы.

Таким образом, индивидуальная душа — только часть коллективной души группы, она — это безлич-

---

123. Даже если, как мы считаем, религиозные и нравственные представления составляют существенные элементы идеи души, мы тем не менее не собираемся утверждать, что они — единственные элементы. Вокруг этого центрального ядра группируются другие состояния сознания, обладающие сходным характером, хотя и в меньшей степени. Это относится ко всем высшим формам интеллектуальной жизни, сообразно той особой ценности и достоинству, которые им приписывает общество. Когда мы живем жизнью науки или искусства, нам кажется, что мы пребываем в круге вещей, которые выше чувства (мы еще рассмотрим это с большей точностью в заключении). Вот почему высшие функции интеллекта всегда считались особыми проявлениями активности души. Но их, возможно, было бы недостаточно, чтобы сформировать идею души.

ная сила, которая лежит в основе культа, но воплощенная в индивиде, с чьей личностью она совмещается, она — это индивидуализированная *мана*. Сновидения вполне могли поспособствовать определению некоторых вторичных характеристик этой идеи. Несвязность и нестабильность образов, которые заполняют наше сознание во время сна, их примечательная способность трансформироваться друг в друга могли предоставить образец для тонкой, прозрачной и изменчивой материи, из которой, как предполагается, состоит душа. Вместе с тем факты обморока, каталепсии и т. п., возможно, подсылали идею о том, что душа подвижна и, начиная уже с земной жизни, способна на время оставлять тело; это, в свою очередь, послужило для объяснения определенных сновидений. Но все эти переживания и наблюдения могли обладать лишь вторичным и вспомогательным влиянием, наличие которого трудно установить. Все, что есть действительно важного в этой идее, происходит из другого источника.

Но не предполагает ли такая трактовка происхождения идеи души неверную оценку ее основных характеристик? Если душа — всего лишь особая форма безличного начала, рассеянного в группе, тотемных видах и всевозможных вещах, приписанных к ним, тогда душа по сути сама безлична. Следовательно, лишь незначительно отличаясь от той силы, особой формой которой она является, душа должна обладать теми же свойствами, что и она, а именно той же рассеянностью, той же контагиозностью и той же вездесущностью. Однако душу, напротив, обычно представляют как конкретную, определенную сущность, которая всецело пребывает в себе самой и не сообщается ничему другому; она составляет основу нашей личности.

Но подобное понимание души является продуктом поздней и философской обработки. Народные представления, такие, что стихийно формируются

общим опытом, очень отличаются от него, особенно вначале. Для австралийца душа — это весьма неопределенная сущность, неотчетливая и текучая по форме и распространенная по всему телу. Хотя в некоторых его частях она проявляется особенно ярко, возможно, нет ни одной части, где она полностью отсутствует. Таким образом, она, подобно *мане*, рассеянна, контагиозна и вездесуща. Как и мана, душа способна бесконечно делиться и воспроизводиться, сохраняясь полностью в каждой из своих частей; именно благодаря такому делению и раздвоению образуется множество душ. В то же время учение о перевоплощении, универсальность которого мы установили, показывает, как много безличных элементов входит в идею души и насколько они существенны. Ведь если одна и та же душа способна обретать новую личность в каждом поколении, то все индивидуальные формы, в которые она последовательно облекается, должны быть для нее одинаково внешними и не иметь ничего общего с ее истинной природой. Душа подобна родовой сущности, которая индивидуализируется лишь вторично и поверхностно. Кстати говоря, эта концепция души отнюдь не исчезла полностью. Культ мощей показывает, что даже сегодня для массы верующих душа святого со всеми присущими ей силами по-прежнему соединяется с его разнообразными останками, и это предполагает веру в то, что она способна рассеиваться, делиться и одновременно входить в состав множества различных вещей.

Итак, мы обнаруживаем в душе характерные признаки маны, но равным образом достаточно вторичных и поверхностных изменений в самой мане, чтобы она смогла индивидуализироваться в форме души. Мы переходим от первой идеи ко второй без резкого скачка. Любая религиозная сила, которая на постоянной основе соединена с определенным существом, разделяет свойства этого существа, принимает его образ и становится его духовным

двойником. Тригир в своем сравнительном маори-полинезийском словаре счел возможным связать слово «мана» с целой группой других слов, таких как «манавана», «манамана» и т. д., которые, как кажется, относятся к тому же семейству и которые означают «сердце», «жизнь», «сознание». Но разве это не тождественно утверждению, что должно существовать также и определенное родство между соответствующими идеями, то есть между идеей безличной силы и идеями внутренней жизни и умственных способностей, одним словом, идеей души?<sup>124</sup> Вот почему вопрос, священна ли чуринга из-за того, что она служит вместилищем души, как полагают Спенсер и Гиллен, или из-за того, что она обладает безличными силами, как считает Штрелов, кажется нам малоинтересным и несущественным с точки зрения социологии. Не имеет значения, представляется ли действительность священного объекта в абстрактной форме или же она приписывается некоему личностному агенту. Психологические корни обоих верований тождественны: вещь священна, поскольку она тем или иным способом внушает коллективное чувство почтения, ограждающее ее от соприкосновения с профанным. Чтобы объяснить это чувство, люди обращаются то к смутной и неясной причине, то к определенному духовному существу с именем и историей, но эти разные интерпретации дополняют один основополагающий процесс, который одинаков в обоих случаях.

Между прочим, это объясняет странную путаницу, примеры которой мы встречали в ходе нашего исследования. Мы видели, что индивид, душа предка, которая в нем воплощена или из которой происходит его собственная душа, его чуринга и животные тотемных видов являются отчасти

---

124. *Tregear E.* The Maori-Polynesian Comparative Dictionary. Wellington, 1891. P. 203–205.



эквивалентными и взаимозаменяемыми вещами. Дело в том, что в определенных отношениях все они влияют на коллективное сознание одинаковым образом. Если чуринга священна, то благодаря коллективному чувству почтения, внушаемому тотемной эмблемой, которая вырезана на ней; то же чувство обращено на животных или на растения, чьи внешние формы воспроизводит тотем, на душу индивида (поскольку она мыслится в виде тотемного существа) и, наконец, на душу предка (поскольку душа индивида является всего лишь ее частным аспектом). Таким образом, все эти различные объекты, реальные или идеальные, обладают одним общим свойством, благодаря которому вызывают одно и то же эмоциональное состояние, и потому они смешиваются. Настолько, насколько они выражены в одном и том же представлении, они неразличимы. Именно так арунта могли прийти к предположению, что чуринга является телом, общим для индивида, предка и даже тотемного существа. Так они выражают обстоятельство, что эти различные предметы являются объектом одного и того же чувства.

Однако из того, что идея души является производной от идеи маны, не следует, что первая имела сравнительно позднее происхождение или что существовал исторический период, когда люди знали религиозные силы только в их безличных формах. Если словом «преанимизм» мы хотим обозначить исторический период, когда анимизм был совершенно не известен, мы формулируем произвольную гипотезу<sup>125</sup>, поскольку нет таких народов, у которых идеи души и маны не наличествуют одновременно. Следовательно, предположение, что они сформир-

---

125. Это тезис Пройса из его статьи в «Globus», которую мы несколько раз цитировали. Представляется, что г-н Леви-Брюль также склоняется к этой концепции (*Lévy-Bruhl L. Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures. P. 92-93*).

ровались в два разных периода, бесосновательно; напротив, все показывает, что эти идеи возникли приблизительно одновременно. Как нет общества без индивидов, так и эти безличные силы, высвобождаемые группой, не могут сформироваться, не воплотившись в индивидуальных сознаниях, в которых они индивидуализируются. В действительности здесь мы имеем не два разных процесса, а два разных аспекта одного и того же процесса. Надо признать, что они не равнозначны: один из них фундаментальнее другого. Идея маны не предполагает идею души, ведь, для того чтобы мана смогла индивидуализироваться и распасться на отдельные души, она должна сначала существовать, и то, чем она является сама по себе, не должно зависеть от форм, которые она принимает при индивидуализации. Идею души, напротив, можно понять только в соотношении с идеей маны. В этом отношении действительно можно сказать, что она является вторичным образованием, но мы говорим здесь о «вторичности» в логическом, а не в хронологическом смысле этого слова.

5

Но как люди пришли к вере в то, что душа переживает тело и даже способна существовать без него в течение бесконечного времени?

Из проведенного нами анализа следует, что вера в бессмертие возникла отнюдь не под влиянием нравственных идей. Представление о том, что человек продолжает существовать после смерти, сформировалось не потому, что люди ожидали справедливого воздаяния за нравственные поступки в иной жизни, если таковое было невозможно в этой: мы видели, что любые рассуждения подобного рода чужды примитивной концепции загробной жизни.

Мы не можем также остановиться на гипотезе, согласно которой иная жизнь была изобре-

на как средство избежать мучительной перспективы уничтожения. Во-первых, неверно, что человек изначально ощущал острую потребность в сохранении своей личности. Примитивный человек, как правило, принимает идею смерти довольно равнодушно. Приученный мало считаться со своей индивидуальностью, привыкнув к постоянному риску для жизни, он расстается с ней довольно легко<sup>126</sup>. Кроме того, бессмертие, которое обещают практикуемые им религии, не является личным. В большинстве случаев душа не сохраняет личность покойного или сохраняет ее лишь ненадолго, поскольку, забыв свое предыдущее существование, она через некоторое время отправляется оживлять другие тела и таким образом становится жизненным началом новой личности. Даже у более развитых народов то печальное и бледное существование, которое влачили тени в шеоле или эребе, едва ли могло смягчить сожаления, вызываемые воспоминаниями о потерянной жизни.

Более убедительным является объяснение, которое связывает идею загробной жизни с опытом сновидений. Наши мертвые друзья и родственники возвращаются к нам во снах: мы видим, как они действуют, и слышим, как они говорят; вполне естественно предположить, что они продолжают существовать. Но даже если такие наблюдения и могли стать подтверждением этой идеи уже после того, как она возникла, тем не менее представляется маловероятным, что они сами сформировали ее из ничего. Сны, в которых умершие предстают перед нами живыми, слишком редки, коротки и оставляют довольно смутные воспоминания о себе, чтобы самостоятельно внушить людям такую важную систему верований. Имеет место несоразмерность между следствием и причиной, на счет которой его относят.

---

126. Об этом см. нашу работу: *Durkheim E. Le Suicide*. P. 233 и далее.

Проблему делает трудноразрешимой то, что сама по себе идея души не включает идею ее сохранения после смерти, но, как кажется, скорее исключает ее. Действительно мы видели, что душа, хотя и отличается от тела, тем не менее считается тесно связанной с ним: она стареет вместе с телом, она подвержена воздействию всех болезней, которые поражают тело; следовательно, вполне естественным должно быть предположение, что душа умирает вместе с телом. По крайней мере люди должны были бы верить, что душа прекращает существовать с того момента, когда тело окончательно утрачивает свою изначальную форму и когда не остается больше ничего из того, чем оно было. Однако именно в этот момент перед ней открывается новая жизнь.

Мифы, которые мы изложили ранее, предоставляют нам единственно возможное объяснение этого верования. Как мы видели, души новорожденных являются либо эманациями душ предков, либо воплощением самих этих душ. Но для того, чтобы воплощаться или периодически испускать новые эманации, они должны были пережить своих первых владельцев. Следовательно, как представляется, для объяснения рождения живущих требуется признать жизнь после смерти. У примитивного человека нет идеи всемогущего бога, который создает души из ничего. Ему кажется, что души могут быть созданы только из других душ. Следовательно, рождающиеся могут быть только новой формой тех, кто уже существовал; соответственно, чтобы первые могли формироваться, необходимо, чтобы последние продолжали существовать. В конечном счете вера в бессмертие души — единственное объяснение факта, который не мог не привлечь внимания человека; этот факт — непрерывность жизни группы. Индивиды умирают, но клан сохраняется. Следовательно, силы, дающие ему жизнь, должны обладать такой же непрерывностью существования. Но эти силы — души, которые оживляют тела ин-

дивидов, поскольку группа реализуется в них и через них. По этой причине необходимо, чтобы души сохраняли свое существование. Кроме того, необходимо, чтобы, сохраняясь, они также всегда оставались одними и теми же. Ведь поскольку клан всегда сохраняет свой характерный образ, духовная субстанция, из которой он создан, должна рассматриваться как неизменная в качественном отношении. А так как это всегда один и тот же клан с одним и тем же тотемическим началом, необходимо, чтобы души также были одними и теми же, ведь они суть всего лишь фрагментированное и партикуляризованное тотемическое начало. Таким образом, мы имеем дело с чем-то вроде зародышевой плазмы на мистическом уровне, которая передается из поколения в поколение и со временем создает (или, по крайней мере, предполагается, что создает) духовное единство клана. И это верование, несмотря на свой символический характер, не лишено объективной истины. Ведь группа, пусть она и не бессмертна в абсолютном смысле этого слова, тем не менее существует дольше, чем живет отдельный человек, а также перерождается и перевоплощается в каждом новом поколении.

Эту интерпретацию подтверждает следующий факт. Мы видели, что, по свидетельству Штрелова, арунта различают два типа душ: во-первых, это души предков Алчеринга, во-вторых, души индивидов, которые реально составляют племя в каждый конкретный момент истории. Души второго типа переживают тело лишь на довольно короткое время, вскоре эти души уничтожаются полностью. Бессмертны лишь души первого типа: будучи несотворенными, они не погибают. Следует отметить также, что лишь их бессмертие необходимо для того, чтобы объяснить непрерывность существования группы, ибо на них и только на них возлагается обязанность обеспечивать сохранение клана: любое зачатие является их делом. В этом отношении другой тип

душ не играет никакой роли. Таким образом, души считаются бессмертными лишь в той мере, в какой это бессмертие полезно для понимания непрерывности коллективной жизни.

Таким образом, причины, которые привели к формированию первых верований, относящихся к иной жизни, не связаны с теми функциями, которые в более поздний период должны были осуществлять загробные институты. Но однажды возникнув, эти верования скоро стали использоваться для других задач, отличающихся от тех, которые изначально являлись смыслом их существования. Мы видим, что они начинают организовываться с этой целью уже в австралийских обществах, причем им не требуется претерпевать ради этого никаких фундаментальных изменений. Насколько же верным является утверждение, что один и тот же общественный институт может последовательно осуществлять различные функции, не меняя своей природы!

## 6

Идея души долгое время была и отчасти до сих пор остается расхожей формой идеи личности<sup>127</sup>. Следовательно, генезис первой из этих идей должен помочь нам понять, как сформировалась вторая.

---

127. Нам могут возразить, что характеристикой личности является единство, тогда как душа всегда понималась как множество, как то, что способно делиться и подразделяться практически до бесконечности. Но сегодня мы знаем, что единство личности также формируется из частей, что личность также может разделяться и расчленяться. Между тем понятие личности не исчезло лишь потому, что мы перестали рассматривать ее как некий метафизический и неделимый атом. То же самое касается и тех расхожих концепций личности, которые находят свое выражение в идее души. Они показывают, что люди всегда чувствовали, что человеческая личность не обладает тем абсолютным единством, которое приписывали ему некоторые метафизики.

Из сказанного выше следует, что понятие личности является продуктом двух типов факторов. Один из них безличен по своей сути: это духовное начало, служащее душой группы. Фактически оно и составляет саму субстанцию индивидуальных душ. Оно не принадлежит никому в отдельности, но является частью коллективного достояния, в нем и через него сообщаются все сознания. Вместе с тем для существования отдельных личностей необходимо вмешательство другого фактора, который фрагментирует и дифференцирует это начало; иными словами, необходим индивидуализирующий фактор. Именно тело играет эту роль. Поскольку тела отличаются друг от друга и занимают различные положения в пространстве и времени, каждое из них образует особую среду, в которой коллективные представления преломляются и окрашиваются по-разному. Из этого следует, что даже если все сознания, пребывающие в этих телах, видят один и тот же мир, то есть мир идей и чувств, которые создают нравственное единство группы, они видят его под разными углами: каждое сознание выражает его по-своему.

Из этих двух одинаково необходимых факторов первый, безусловно, не является менее важным, чем второй, ибо именно он предоставляет первичную материю для идеи души. Возможно, кому-то покажется удивительным, что мы приписываем безличному элементу столь важную роль в генезисе идеи личности. Но философский анализ идеи личности, который далеко опередил социологический анализ, ведет к аналогичным выводам в этом вопросе. Среди философов Лейбниц был одним из тех, кто наиболее живо чувствовал, что такое личность, ибо монада является прежде всего личностным и автономным существом. Тем не менее для Лейбница содержание всех монад тождественно. Фактически все они суть сознания, которые выражают один и тот же объект — мир, и, так как сам мир есть все-

го лишь система представлений, каждое отдельное сознание является в конечном счете только отражением всеобщего сознания. Однако каждая монада выражает его со своей точки зрения и по-своему. Нам известно, что все это различие в перспективах является следствием того, что монады по-разному располагаются по отношению друг к другу и ко всей системе, которую они составляют.

Кант выразил то же ощущение, хотя и в другой форме. С его точки зрения, краеугольным камнем личности является воля. Итак, воля есть способность действовать в соответствии с разумом, а разум — это наиболее безличное в нас. Ибо разум — это не мой разум, это человеческий разум в общем. Разум — способность человеческого духа возвыситься над частным, контингентным и индивидуальным, чтобы мыслить в формах всеобщности. Следовательно, можно сказать, что с этой точки зрения человека делает личностью то, благодаря чему он смешивается с другими людьми, то, что делает его человеком, но не таким-то определенным человеком. Чувства, тело, одним словом, все то, посредством чего происходит индивидуализация, Кант, напротив, считал тем, что противопоставляется личности.

Дело в том, что индивидуальность не является существенной характеристикой личности. Личность — не только отдельный субъект, отличающийся от остальных. Помимо этого и главным образом личность — это сущность, которой приписывается относительная автономия по отношению к среде, с которой она контактирует наиболее непосредственным образом. Личность представляется как то, что способно — в определенной степени — двигать самое себя; именно эту идею, хотя и в крайней ее форме, выразил Лейбниц, когда сказал, что монада полностью закрыта снаружи. Итак, наш анализ позволяет понять, как сформировалась эта концепция и на что она является ответом.



Фактически тот же самый характер имеет душа, которая является символическим представлением личности. Хотя она тесно связана с телом, предполагается, что она в корне отлична от него и пользуется значительной независимостью по отношению к нему. На протяжении жизни она может временно оставлять тело и окончательно покидает его после смерти. Отнюдь не являясь зависимой от тела, душа господствует над ним благодаря своему более высокому достоинству. Душа вполне может заимствовать у тела внешнюю форму, в которой она индивидуализируется, но при этом не обязана телу ничем существенным. Итак, эта самостоятельность, которую все народы приписывают душе, не является чистой иллюзией; теперь мы знаем, какова ее объективная основа. Действительно элементы, которые служат формированию идеи души, и элементы, которые включены в представление о теле, происходят из двух различных источников, независимых друг от друга. Вторые заключаются в образах и впечатлениях, получаемых от каждой из частей тела; первые — в идеях и чувствах, получаемых от общества и его выражающих. Следовательно, первые не происходят из вторых. Таким образом, некая наша часть действительно не находится в прямой зависимости от органических факторов: это все то, что представляет в нас общество. Общие идеи, которые внедряют в наши умы религия или наука, ментальные действия, предполагающиеся этими идеями, убеждения и чувства, лежащие в основе нашей нравственной жизни — все те высшие формы психической активности, которые пробуждает в нас общество, — в отличие от наших ощущений и кинестезических состояний не обуславливаются телом. Как мы уже показали, это потому, что мир представлений, в котором разворачивается наша общественная жизнь, добавляется к ее материальному субстрату, отнюдь не возникая из него; детерминизм, царящий здесь, гораздо более гибок, чем

тот, который укоренен в нашей телесной конституции, и он дает действующему субъекту оправданное впечатление гораздо большей свободы. Среда, в которой мы таким образом движемся, является значительно более проницаемой и податливой: в ней мы ощущаем себя и действительно являемся более свободными. Одним словом, мы можем освободиться от физических сил, только противопоставив им общественные силы.

Но всем тем, чем мы владеем благодаря обществу, мы обладаем сообща с нашими товарищами. Таким образом, совершенно неверно, что в нас тем больше личного, чем больше индивидуального. Эти два термина ни в коем случае не являются синонимами: в некотором смысле они скорее противоположны друг другу, чем подразумевают друг друга. Страсть индивидуализирует, но она и порабощает. Наши ощущения по сути индивидуальны, но чем больше мы освобождаемся от наших чувств и чем чаще мыслим и действуем на понятийном уровне, тем большими личностями мы являемся. Следовательно, тот, кто придает особое значение тому, что есть в индивиде общественного, не имеет в виду отрицание или принижение личности. Он всего лишь отказывается смешивать личностность с фактом индивидуализации<sup>128</sup>.

---

128. Поэтому мы не отрицаем важности индивидуального фактора; с нашей точки зрения, он объясняется так же легко, как и его противоположность. Если существенный элемент личности — это то, что есть в нас общественного, то общественная жизнь невозможна без взаимодействия различных индивидов, и она тем богаче, чем они многочисленнее и чем больше отличаются друг от друга. Таким образом, индивидуальный фактор является условием безличного фактора. И не менее справедливо обратное, ибо само общество является важным источником дифференциации индивидов (см. нашу работу: *Durkheim E. Division du travail social*. P. 267 и далее).

## ГЛАВА IX

# Понятие духов и богов

**С**ПОНЯТИЕМ души мы покидаем круг различных сил. Но даже австралийские религии знают о мифических личностях высшего порядка, которые превосходят душу: это духи, культурные герои и даже боги в собственном смысле слова. Не вдаваясь в детали мифологии, мы должны по крайней мере понять, в какой форме эти три категории духовных существ представлены в Австралии, а также то, как они вписаны в ансамбль религиозной системы.

### 1

Душа — это не дух. Действительно душа заключена в некоем конкретном теле, и, хотя она может покидать его в определенные моменты, обычно она является его пленницей. Душа окончательно освобождается только после смерти, и мы уже видели, с какими трудностями связано ее отделение. Напротив, дух, хотя он, как правило, тесно связан с неким частным объектом (таким, как источник, скала, дерево, звезда и т. д.) как со своим предпочтительным местопребыванием, может покидать его по своему желанию, чтобы вести независимое существование в пространстве. Кроме того, сфера влияния духа более широка. Он может воздействовать на любого индивида, который приближается к нему или к которому приближается он сам. Душа, напротив, не влияет почти

ни на что, кроме одушевляемого им тела: во время земного существования ей очень редко удастся воздействовать на какие-то иные объекты.

Однако, не имея отличительных признаков духа, душа получает их после смерти, по крайней мере частично. После своего развоплощения и до нового нисхождения в тело она имеет ту же свободу передвижения, что и дух. Да, конечно, предполагается, что после завершения траурных обрядов она должна отправиться в землю душ, но до этого она довольно долго остается рядом с могилой. Кроме того, считается, что даже после того, как душа уйдет туда окончательно, она продолжает бродить в зарослях возле лагеря<sup>1</sup>. Обычно ее представляют довольно благожелательным существом, особенно по отношению к живым членам ее семьи; как мы видели, душа отца приходит для того, чтобы помочь расти его детям и внукам. Но иногда душа демонстрирует настоящую жестокость: все зависит от ее нрава и от того, как к ней относятся живые<sup>2</sup>. Соответственно, чтобы обезопасить себя от нежелательных встреч, ночью выходить из лагеря не рекомендуется, особенно женщинам и детям<sup>3</sup>.

Однако призрак — это не настоящий дух. Во-первых, он обыкновенно ограничен в своих действиях, во-вторых, у него нет определенных функций. Это скиталец, на которого не возлагается никаких особых задач, поскольку в результате смерти он выпал из всех регулярных структур; по отношению к живым он является как бы деклассированным. Дух, напротив, всегда осуществляет деятельность определенного рода и именно через нее определяется; он приписан к определенному порядку косми-

---

1. *Roth W.E.* Op. cit. § 65, 68; *Gillen F. J., Spencer B.* Native Tribes of Central Australia. P. 514, 516.

2. *Gillen F. J., Spencer B.* Op. cit. P. 521, 515; *Dawson J.* Op. cit. P. 58; *Roth W.E.* Op. cit. § 67.

3. *Gillen F. J., Spencer B.* Op. cit. P. 517.

ческих или социальных явлений, в системе мира он осуществляет более или менее четкую функцию.

Однако есть души, которые отвечают этим двум условиям и которые, соответственно, являются душами в собственном смысле слова. Это души мифических персонажей, которых народное воображение помещает в начало времен: алтжирангамитджина, или люди Алчеринга у арунта, мура-мура у племен с озера Эйр, мук-курнаи у курнай и т. д. В каком-то смысле они все еще являются душами, поскольку считается, что раньше они оживляли тела, от которых в определенный момент отделились. Но, как мы уже видели, они обладали исключительными силами еще тогда, когда жили земной жизнью; их мана превосходила ману обычных людей, и они сохранили ее. Кроме того, они осуществляют определенные функции.

Итак, во-первых, независимо от того, чью версию мы примем, Спенсера и Гиллена или Штрелова, именно эти души отвечают за периодическое пополнение клана. Им поручен надзор за процессом зачатия.

Однако работа предка не завершается сразу после зачатия. Он обязан заботиться о новорожденном. Позже, когда ребенок становится мужчиной, предок сопровождает его на охоте, пригоняя к нему дичь, во сне предупреждает о возможных опасностях, защищает от врагов и т. д. В этом вопросе Штрелов полностью солидарен со Спенсером и Гилленом<sup>4</sup>. Но, конечно, здесь могут задать вопрос, как в соответствии с версией, предложенной последними, предок может осуществлять эту функцию? Ведь он воплощается в момент зачатия и, соответственно, как представляется, должен смешаться с душой ребенка, а потому не может защищать его извне. Однако суть в том, что на самом деле

---

4. *Strehlow C.* Op. cit. Op. cit. Т. II. S. 76, n. 1; *Gillen F. J., Spencer B.* Op. cit. P. 514, 516.

он не воплощается полностью: он всего лишь раздваивается. Одна его часть входит в тело женщины и оплодотворяет ее, а другая продолжает существовать вовне и, называясь особым именем арумбуринга, выполняет функцию гения-опекуна<sup>5</sup>.

Итак, мы видим, сколь велико сходство между духом предка, римским *genius* и греческим *δαίμων*<sup>6</sup>. Их функции полностью тождественны. Действительно, *genius* — прежде всего тот, кто порождает, *qui gignit*; он выражает и персонифицирует производящие силы<sup>7</sup>. Но в то же время он является защитником и наставником определенного человека, за чьей личностью он закреплен<sup>8</sup>. В конце концов он смешивается с самой личностью этого человека, представляя всю совокупность склонностей и устремлений, которые его характеризуют и придают облик, отличающий его от остальных людей<sup>9</sup>. Отсюда возникает известное выражение «*indulgere genio, defraudare genium*» в значении «следуй своему природному темпераменту». По сути гений — это другая форма или двойник души индивида. Это подтверждается частичной синонимичностью гения и ман<sup>10</sup>. Маны — это гении после смерти, но они также суть та часть покойного, которая переживает его, то есть его душа. Сходным образом душа арунта и дух предка, который служит его гением, являются лишь двумя различными аспектами одного и того же существа.

Однако предок расположен определенным образом не только по отношению к человеку, но и к ве-

5. Gillen F. J., Spencer B. Op. cit. P. 513.

6. Negrioli A. Dei Genii presso i Romani. Bologna, 1900; статьи «Daimon» и «Genius» в Dictionnaire des antiquités Greques et Romaines. Paris, 1877–1919; Preller L. Roemische Mythologie. Berlin, 1858. Bd. II. S. 195 и далее.

7. Negrioli A. Op. cit. P. 4.

8. Ibid. P. 8.

9. Ibid. P. 7.

10. Ibid. P. 11. Cp. Samter E. Der Ursprung der Larencultus // Archiv für Religionswissenschaft. Bd. 10. Leipzig, 1907. S. 368–393.

щам. Хотя считается, что его настоящая обитель находится под землей, аборигены верят, что он постоянно посещает место, где находятся его дерево, скала или источник нанджа, которые спонтанно образовались там, где он ушел в землю, завершив свое первое существование. Поскольку аборигены считают, что это дерево или скала представляет тело героя, предполагается, что его душа периодически приходит туда и живет там более или менее постоянно; именно присутствием этой души они объясняют то религиозное почтение, которое внушают эти места. Тот, кто отломит ветку дерева нанджа, рискует заболеть<sup>11</sup>. «Раньше за уничтожение такого дерева или за причинение ему вреда карали смертью. Нельзя убивать животное или птицу, которые прячутся около него. Почитают даже окружающие заросли — запрещено поджигать траву; к камням также следует относиться с уважением. Запрещается передвигать или разбивать их»<sup>12</sup>. Поскольку этот священный характер приписывается предку, он предстает как дух этого дерева, скалы, источника или ключа<sup>13</sup>. А если предполагается, что источник имеет определенную связь с дождем<sup>14</sup>, то предок становится духом дождя. Таким образом, те же самые души, которые, с одной стороны, служат гениями-покровителями для людей, с другой стороны, осуществляют космические функции. Несомненно, в этом же смысле мы должны понимать текст Рота, где говорится, что в Северном Квинслен-

11. *Schulze L.* Op. cit. P. 237.

12. *Strehlow C.* Op. cit. Op. cit. T. I. S. 5. Cp. *Gillen F. J., Spencer B.* Op. cit. P. 133; *Gason S.* Op. cit. P. 69.

13. См. у Ховитта пример мура-мура, который считается духом некоторых горячих ключей (*Howitt A. W. Native Tribes of South-East Australia.* P. 482).

14. *Gillen F. J., Spencer B.* Northern Tribes of Central Australia. P. 313 и далее; *Mathews R. H.* Op. cit. P. 351. Подобным образом у диери есть такой мура-мура, чья функция — вызывать дождь (*Howitt A. W.* Op. cit. P. 798 и далее).

де духи природы — это души мертвых, которые избрали своим местом жительства леса или пещеры<sup>15</sup>.

Итак, имеются некие духовные существа, которые отличны от странствующих душ, не обладающих какими-либо определенными способностями. Штрелов называет их богами<sup>16</sup>, но это неподходящее выражение, по крайней мере в подавляющем большинстве случаев. Действительно, если мы будем называть их так, в обществе, подобном обществу арунта, где каждый человек имеет своего предка-покровителя, будет столько же богов, сколько в нем есть индивидов, или даже больше. Однако если мы станем называть богами священных существ, у которых только один почитатель, мы внесем путаницу в нашу терминологию. Конечно, бывает так, что фигура предка разрастается до таких масштабов, что начинает напоминать настоящее божество. Варрамунга, как мы уже указывали<sup>17</sup>, считают, что весь клан целиком происходит от одного-единственного предка. Нетрудно понять, как этот коллективный предок при определенных обстоятельствах может стать объектом коллективного почитания. Именно это произошло со змеем Воллункуа<sup>18</sup>. Аборигены верят, что это мифическое животное, от которого, как считается, произошел клан, имеющий то же название, продолжает жить в источниках, окруженных религиозным почитанием. Более того, Воллункуа является объектом коллективного культа со стороны клана: посредством определенных ритуалов его члены пытаются угодить ему и добиться его благосклонности; к нему обращаются с разными молитвами и т. д. Таким образом, мы можем сказать, что Воллункуа подобен богу клана. Но это крайне редкий или даже,

---

15. *Roth W. E.* Op. cit. § 67. Cp. *Dawson J.* Op. cit. P. 59.

16. *Strehlow C.* Op. cit. S. 2 и далее.

17. См.: гл. VIII, параграф 2.

18. *Gillen F. J., Spencer B.* Op. cit. Ch. VII.



согласно Спенсеру и Гиллену, уникальный случай. Как правило, слово «дух» является единственно подходящим для обозначения этих фигур предков.

Что же касается способа формирования этой концепции, он очевиден из того, что было сказано выше.

Как мы уже показали, после того как существование индивидуальных душ признано, его невозможно объяснить, не допустив наличия в начале времен некоей исходной совокупности основных душ, от которых происходят все остальные. Итак, эти души-архетипы необходимо должны мыслиться как содержащие в себе источник любой религиозной силы: так как воображение не способно подняться выше их, считается, что они и только они являются источником всех священных вещей — инструментов культа, членов клана и животных тотемных видов. Они воплощают в себе все то религиозное, что рассеяно по племени и миру, и поэтому им приписываются силы, значительно превосходящие те, которыми обладают обычные человеческие души. Кроме того, само время укрепляет и усиливает священный характер вещей. Наиболее древние чуринга внушают гораздо большее уважение, чем новые, и предполагается, что они обладают большими силами<sup>19</sup>. В них как бы аккумулировано чувство благоговения, объектом которого они были на протяжении многих поколений людей, державших их в своих руках. По этой же причине персонажи, которые на протяжении веков фигурируют в мифах, почтительно передающихся из уст в уста и периодически актуализируемых в ритуале, не могут не занимать особого места в народном воображении.

Но как случилось, что они, вместо того чтобы оставаться вне рамок общества, стали его рядовыми членами?

---

19. *Gillen F. J., Spencer B. Op. cit. P. 277.*

Дело в том, что каждый индивид является двойником предка. Итак, когда два существа столь крепко связаны между собой, они вполне естественно считаются единым целым; поскольку они причастны одной природе, как представляется, то, что воздействует на одно из них, необходимо должно воздействовать и на другое. Именно таким образом армия мифических предков была связана нравственными узами с обществом живых людей: тем и другим приписывались одни и те же интересы и страсти, они воспринимались как компаньоны. Однако так как первые обладают более высоким достоинством, чем вторые, в массовом сознании их союз воспринимается как соглашение между старшими и младшими, между патронами и клиентами, между благотворителями и благополучателями. Так возникает примечательная идея гения-покровителя, который закреплен за каждым индивидом.

Вопрос о том, каким образом предок оказался в определенных отношениях не только с людьми, но и с вещами, может показаться более сложным, поскольку на первый взгляд не ясно, что может объединять такого персонажа и скалу или дерево. Однако факт, о котором сообщает Штрелов, предоставляет нам как минимум вероятное решение этого вопроса.

На территории племени эти деревья и скалы располагаются не в случайных точках, а в основном группируются вокруг святилищ, где хранятся чуринги клана; эти святилища Спенсер и Гиллен называют «эртнатулунга», а Штрелов — «аркна-науа»<sup>20</sup>. Мы знаем, что эти места окружены глубоким почтением — благодаря хотя бы тому, что в них хранятся наиболее драгоценные инструменты культа. Кроме того, каждый из этих инструментов распространяет святость вокруг себя. По этой причине окружающие деревья и камни считаются

---

20. *Strehlow C.* Op. cit. S. 3.

священными, в связи с чем их запрещено уничтожать или портить, а любой нанесенный им вред расценивается как кощунство. На самом деле их священный характер обусловлен простым явлением физической контагиозности; однако аборигену для его объяснения необходимо признать, что эти различные объекты связаны определенными отношениями с существами, в которых он видит источник всех религиозных сил, то есть с предками Алчеринга. Отсюда возникает система мифов, о которой мы говорили. Аборигены считают, что каждая эртнатулунга указывает на место, где группа предков ушла под землю. Предполагается, что курганы или деревья на ее поверхности представляют их тела. Но поскольку душа, как правило, сохраняет своего рода близость с телом, в котором она некогда обитала, естественным образом возникает верование, что души предков продолжают посещать преимущественно те места, где осталась их материальная оболочка. Поэтому они располагаются в скалах, деревьях или источниках. Таким образом, каждая из них, сохраняя связь с определенным человеком в качестве его покровителя, трансформировалась в подобие *genius loci* [гения места] и стала осуществлять его функции<sup>21</sup>.

---

21. Надо признать, что некоторые деревья и скалы нанджа не находятся рядом с эртнатулунга, но разбросаны по разным районам территории племени. Говорят, что они соответствуют местам, где одинокий предок ушел под землю, лишился части тела, пролил свою кровь или потерял чурингу, которая превратилась в дерево или скалу. Но эти тотемные места вторичны по своему значению, Штрелов называет их «Kleinere Totemplätze» [«малые тотемные места»] (*Strehlow C. Op. cit. S. 4-5*). Следовательно, мы можем предположить, что они приобрели тотемный характер лишь в силу сходства с основными тотемными центрами. Деревья или скалы, чем-то напомиавшие те, которые находятся вблизи эртнатулунга, внушали аналогичные чувства, и в результате миф, созданный по поводу вторых, распространился на первые.

Разъяснив таким образом эти концепции, мы можем теперь понять ту форму тотемизма, которую прежде оставляли без объяснения, — индивидуальный тотемизм.

Индивидуальный тотем определяется по сути двумя следующими характеристиками: это сущность в форме животного или растения, чья функция заключается в защите индивида; судьбы индивида и его покровителя тесно связаны, все то, что претерпевает последний, симпатически передается первому. Итак, духи предков, о которых мы только что говорили, подпадают под это определение. Они тоже, по крайней мере частично, принадлежат к животному или растительному царству. Они тоже являются гениями-покровителями. Наконец, каждый индивид соединен со своим предком-покровителем симпатической связью. Действительно, если дерево нанджа, представляющее мистическое тело этого предка, уничтожается, человек чувствует, что он оказался в опасном положении. Надо признать, что сегодня это верование утрачивает свою силу, но Спенсер и Гиллен наблюдали его, в любом случае, по их мнению, раньше оно имело универсальный характер<sup>22</sup>.

Тождество этих двух концепций проявляется даже в деталях.

Души предков обитают в деревьях или скалах, которые считаются священными. Сходным образом юалайя полагают, что дух животного, служащего индивидуальным тотемом, обитает в дереве или камне<sup>23</sup>. Это дерево или камень священны, никто не может прикоснуться к ним, кроме обладателя

22. Gillen F. J., Spencer B. *Native Tribes of Central Australia*. P. 139.

23. Langloh Parker K. *Op. cit.* P. 21. Дерево, выступающее в этой роли, как правило, относится к числу тех, которые фигурируют среди подтотемов индивида. В качестве причины такого выбора указывают то, что они, относясь к той же семье, что и индивид, скорее будут оказывать ему помощь (*ibid.* P. 29).

тотема; причем, если речь идет о камне или скале, этот запрет носит абсолютный характер<sup>24</sup>. В результате такие места являются подлинными убежищами.

Наконец, мы видели, что душа индивида — всего лишь один из аспектов духа предка; по словам Штрелова, дух предка служит для человека, так сказать, вторым «я»<sup>25</sup>. Равным образом, согласно выражению миссис Паркер, индивидуальный тотем юалайя, который называется йунбеаи, является *alter ego* [вторым «я»] индивида: «Душа человека в его йунбеаи, и душа его йунбеаи в нем»<sup>26</sup>. Таким образом, по сути, это одна душа в двух телах. Родство между этими двумя понятиями настолько велико, что они иногда выражаются одним и тем же словом. Это так, например, в Меланезии и Полинезии: душа индивида и его личный тотем называются «атаи» на острове Мота, «таманиу» — на острове Аврора и «талегиа» — в Мотло<sup>27</sup>. То же самое относится к слову «аиту» на Самоа<sup>28</sup>. Так происходит потому, что индивидуальный тотем — всего лишь внешняя и видимая форма «я», личности, тогда как душа является ее внутренней и невидимой формой<sup>29</sup>.

Таким образом, индивидуальный тотем обладает всеми основными признаками предка-покровителя и играет ту же самую роль; это потому, что у него тот же источник и он происходит из той же идеи.

Действительно и тот и другой подразумевают раздвоенность души. Тотем, как и предок, является душой индивида, но душой экстернализованной и наделенной силами, значительно превосходящими те, которыми, как предполагается, она облада-

24. *Langloh Parker K.* Op. cit. P. 36.

25. *Strehlow C.* Op. cit. Op. cit. T. II, S. 5.

26. *Langloh Parker K.* Op. cit. P. 21.

27. *Codrington R. H.* Op. cit. P. 249–253.

28. *Turner G.* Op. cit. P. 17.

29. Именно эти выражения использует Кодрингтон (*Codrington R. H.* Op. cit. P. 251).

ет, когда находится внутри тела. Итак, эта раздвоенность возникает из психологической необходимости, так как единственное, что она делает, — это выражает природу души, которая, как мы уже видели, есть двойник. В определенном смысле душа принадлежит нам: она выражает нашу личность. Но в то же время она находится вовне, ибо она есть всего лишь продолжение в нас внешней по отношению к нам религиозной силы. Мы не можем полностью слиться с ней, поскольку приписываем ей достоинство и превосходство, благодаря которым она возвышается над нами и нашей эмпирической индивидуальностью. Итак, существует целая часть нас самих, которую мы склонны проецировать вовне. Такой способ самопостижения укоренен в нашей природе настолько глубоко, что мы не можем избежать его, даже когда пытаемся постигать себя, не обращаясь к религиозным символам. Наше нравственное сознание подобно ядру, вокруг которого формируется идея души; тем не менее когда оно говорит с нами, то кажется нам внешней силой, превосходящей нас, которая устанавливает законы и судит нас, но которая также помогает и поддерживает. Когда оно на нашей стороне, мы чувствуем, что обретаем новые силы в нашей борьбе с жизненными невзгодами и бóльшую уверенность в победе над ними, точно так же как австралиец, уверенный в своем предке или в личном тотеме, с большей доблестью противостоит своим врагам<sup>30</sup>. Таким образом, эти разные

---

30. Эти близкие отношения между душой, гением-покровителем и нравственным сознанием индивида особенно заметны у некоторых народов Индонезии. «Одну из семи душ тоба-батака погребают вместе с плацентой, и, хотя она предпочитает обитать в этом месте, она может покинуть его, чтобы предостеречь человека или выразить ему свое одобрение, когда тот поступает правильно. Таким образом, в определенном смысле эта душа играет роль нравственного сознания. Однако ее предостережения не ограничиваются областью моральных фактов. Ее называют

концепции — будь то римский гений, индивидуальный тотем или предок Алчеринга — имеют в своей основе нечто объективное, и именно поэтому они в различных формах сохраняются до наших дней. Все выглядит так, как будто у нас действительно две души: одна внутри нас (или, вернее, она — это мы), а другая выше нас, и функции этой последней заключаются в надзоре за первой и содействии ей. Фрэзер хорошо понимал, что в индивидуальном тотеме пребывает внешняя душа, но он считал, что этот внешний характер формируется благодаря уловкам и магическим трюкам. Но на самом деле он подразумевается самой конституцией идеи души<sup>31</sup>.

---

младшим братом души, как плаценту называют младшим братом ребенка... На войне она дает человеку мужество атаковать врага» (*Warneck J. G. Der batakische Ahnen und Geisterkult // Allgemeine Missions-zeitschrift. Berlin, 1904. S. 10*). Ср. *Kruijt A. C. Het Animisme in den indischen Archipel. 's-Gravenhage, 1906. P. 25*.

31. Остается выяснить, почему получилось так, что, начиная с определенного момента эволюции, эта раздвоенность души предстает в форме индивидуального тотема, а не духа-покровителя. Этот вопрос, вероятно, интересен больше с этнографической, чем с социологической точки зрения; однако мы можем предположить, что эта замена происходила следующим образом. Должно быть, изначально индивидуальный тотем играл чисто вспомогательную роль. Человек, желавший обрести силы, превосходящие те, что свойственны обычным людям, не ограничивался, да и не мог ограничиться одним только покровительством предка, поэтому он стремился приобрести другого помощника подобного рода. Так, например, у юалайя только колдуны обладают (или могут обзавестись) индивидуальными тотемами. Поскольку у каждого колдуна есть еще и коллективный тотем, получается, что колдун обладает несколькими душами. Но в этой множественности душ нет ничего удивительного — это условие наличия у человека высших способностей. Как только коллективный тотемизм утратил свои позиции и как только в силу этого обстоятельства концепция предка-покровителя начала стираться из людских умов, потребовалось как-то по-другому представить двойственную природу души, которая, несмотря

## 2

Духи, о которых мы говорили выше, являются в основном благожелательными. Конечно, они наказывают человека, если он обращается с ними неподобающим образом<sup>32</sup>, но причинение зла не относится к их функциям.

Однако сам по себе дух может творить как благо, так и зло. Вот почему рядом с духами, которые оберегают человека и покровительствуют ему, вполне естественным образом сформировался класс злых гениев, позволявших людям объяснить то неизбывное зло, от которого им приходится страдать, — ночные кошмары<sup>33</sup>, болезни<sup>34</sup>, смерчи, бури<sup>35</sup> и т. д. Конечно, это не означает, что все эти человеческие беды казались вещами настолько необыкновенными, что их не могли объяснить без обращения к сверхъестественным силам; речь идет о том, что эти силы мыслились в религиозной форме. Источником жизни считалось религиозное начало; следовательно, вполне логично, что все события, которые затрудняют жизнь или прекращают ее, возводились к началу такого же рода.

Эти вредоносные духи, судя по всему, мыслились по той же модели, что и благие духи, о которых мы говорили выше. Их представляли в фор-

ни на что, продолжала ощущаться. Сохранилась идея, что кроме индивидуальной души существует некая другая, задача которой — заботиться о первой. Поскольку эта покровительствующая сила уже не назначалась самим фактом рождения, люди сочли естественным использовать для ее обнаружения средства, аналогичные тем, которые использовали колдуны, чтобы установить отношения с силами, чьей поддержкой они желали заручиться.

32. См., например: *Strehlow C.* Op. cit. S. 82.

33. *Wyatt W.* Op. cit. P. 168.

34. *Taplin G.* The Narrinyeri Tribe. P. 62 и далее; *Roth W.E.* Op. cit. §116; *Howitt A.W.* Op. cit. P. 356, 358; *Strehlow C.* Op. cit. S. 11–12.

35. *Strehlow C.* Op. cit. T. S. 13–14; *Dawson J.* Op. cit. P. 49.



ме животного или полуживотного-получеловека<sup>36</sup>; вполне естественно, однако, что люди были склонны приписывать им устрашающе большие размеры и отталкивающий вид<sup>37</sup>. Считается, что, подобно душам предков, они обитают в деревьях, скалах, источниках и подземных пещерах<sup>38</sup>. Многие из них предстают перед нами как души людей, которые некогда жили земной жизнью<sup>39</sup>. Если говорить, например, об арунта, то Спенсер и Гиллен ясно называют, что их злые гении, известные как *орунча*, — существа Алчеринга<sup>40</sup>. Действительно у персонажей легендарной эпохи разные характеры: у некоторых были (и остаются) дурные и жестокие склонности<sup>41</sup>, а другие по своей природе обладали плохой конституцией, были слабыми и истощенными. Соответственно, после того как они ушли под землю, порожденные ими скалы нанджа стали считаться источниками опасных влияний<sup>42</sup>.

От своих сородичей, героев Алчеринга, эти духи отличаются некоторыми особыми свойствами

36. *Strehlow C.* Op. cit. S. 11–14; *Eylmann E.* Op. cit. S. 182, 185; *Gillen F. J., Spencer B.* Northern Tribes of Central Australia. P. 211; *Schürmann C. W.* Op. cit. P. 239.

37. *Eylmann E.* Op. cit. S. 182.

38. *Mathews R. H.* Op. cit. P. 345; *Fison L., Howitt A. W.* Op. cit. P. 467; *Strehlow C.* Op. cit. S. 11.

39. *Roth W. E.* Op. cit. §115; *Eylmann E.* Op. cit. S. 190.

40. *Gillen F. J., Spencer B.* Native Tribes of Central Australia. P. 390–391.

Штрелов называет злых духов словом «эринтджа», но оно явным образом эквивалентно слову «орунча». Тем не менее авторы представляют нам этих духов по-разному. Согласно Спенсеру и Гиллену, *орунча* скорее коварный, нежели злой дух; более того, согласно этим наблюдателям (*ibid.* P. 328), арунта не известны духи, злые по своей сущности. Напротив, для эринтджа Штрелова основной функцией является как раз причинение зла. Впрочем, некоторые мифы, приводимые Спенсером и Гилленом (*ibid.* P. 390), свидетельствуют, как кажется, о том, что авторы несколько приукрасили образ *орунча*: изначально они были чем-то вроде людоедов (*ibid.* P. 331).

41. *Ibid.* P. 390 и далее.

42. *Ibid.* P. 551.

ми. Они не перевоплощаются; среди живых людей нет никого, кто представлял бы их; у них нет человеческого потомства<sup>43</sup>. Когда аборигены на основании определенных знаков приходят к выводу, что ребенок появился на свет в результате их действий, его убивают сразу после рождения<sup>44</sup>. Вместе с тем эти духи не относятся ни к какому тотемному центру, они пребывают за рамками общества<sup>45</sup>. Все эти черты указывают на то, что они являются скорее магическими, чем религиозными силами. И действительно с ними общаются в основном колдуны, которые обычно именно от них получают свои способности<sup>46</sup>. Таким образом, здесь мы подходим к той точке, где заканчивается мир религии и начинается мир магии, и, так как последний не попадает в сферу нашего исследования, нам нет необходимости развивать эту тему<sup>47</sup>.

### 3

Возникновение понятия духа знаменует собой важный этап на пути индивидуализации религиозных сил.

---

43. Ibid. P. 326 и далее.

44. *Strehlow C.* Op. cit. S. 14. Если рождаются близнецы, считается, что подобным способом был зачат первый из них.

45. *Gillen F. J., Spencer B.* Op. cit. P. 127.

46. *Howitt A. W.* Op. cit. P. 358, 381, 385; *Gillen F. J., Spencer B.* Op. cit. P. 334; *Northern Tribes of Central Australia.* P. 501, 530.

47. Поскольку колдун может либо вызвать болезнь, либо исцелить ее, наряду с этими магическими духами, чья функция — причинение зла, мы часто находим других, роль которых заключается в том, чтобы предупреждать или нейтрализовать негативное влияние первых. Подобные примеры приводят Спенсер и Гиллен (op. cit. P. 501–502). То, что последние являются магическими в той же мере, в какой и первые, хорошо показывает факт, что у арунта они называются одним и тем же именем. Следовательно, они являются различными аспектами одной и той же магической силы.

Однако те духовные существа, о которых мы говорили до сих пор, продолжают оставаться лишь второстепенными персонажами. Это либо творящие зло гении, которые в большей мере принадлежат к сфере магии, а не к сфере религии, либо существа, которые, будучи привязанными к определенным местам или индивидам, могут оказывать влияние только в пределах весьма ограниченной области. Следовательно, они могут быть объектами только частных или локальных обрядов. Но как только идея духа обретает форму, она естественным образом начинает распространяться на более высокие сферы религиозной жизни, и таким образом появляются мифологические личности высшего порядка.

Хотя церемонии, характерные для каждого клана, отличаются друг от друга, все они принадлежат к одной религии, а потому между ними существует определенное число существенных подобий. Так как все кланы — лишь части одного и того же племени, в разнообразии отдельных культов не может не ощущаться его единства. Действительно нет такой тотемной группы, которая не имела бы чуринг и *bull-roarers*, и они везде используются одинаковым образом. Организационное деление племени на фратрии, брачные классы и кланы и присущие им экзогамные запреты являются подлинными институтами племени. Все церемонии инициации включают определенные основополагающие практики (извлечение зубов, обрезание, субинцизию и т. д.), которые в рамках одного племени не различаются в зависимости от тотема. Установление единообразия в этом аспекте облегчается тем, что инициация всегда осуществляется в присутствии всего племени или, по крайней мере, перед собранием, на которое приглашаются разные кланы. Причина этого в том, что инициация имеет своей целью ввести неофита в религиозную жизнь не только клана, в котором он был

рожден, но и племени в целом; соответственно, необходимо, чтобы он ознакомился с различными аспектами племенной религии, чтобы они, так сказать, прошли перед его глазами. И это как раз тот случай, когда нравственное и религиозное единство племени утверждается наилучшим образом.

Таким образом, в каждом обществе есть некоторое количество обрядов, которые отличаются от остальных своей однородностью и универсальностью. Казалось, что такое примечательное совпадение можно объяснить только единством происхождения, а потому возникла идея, что каждая группа схожих обрядов учреждена одним и тем же предком, который пришел, чтобы явить их всему племени в целом. Так, например, арунта считают, что предок клана Дикой кошки по имени Путйапутйа<sup>48</sup> научил людей делать чуринги и использовать их в ритуалах, у варрамунга это был Мурту-мурту<sup>49</sup>, у урабунна — Витурна<sup>50</sup>, у кайтиш — Атнау<sup>51</sup>, у курнай — Тундун<sup>52</sup>. Подобным образом практика обрезания у западных диери и многих других племен<sup>53</sup> приписывается двум особым мура-мура, а у арунта — герою Алчеринга тотема Ящерицы, которого зовут Мангаркунжеркунжа<sup>54</sup>. Этому же персонажу

---

48. *Strehlow C.* Op. cit. S. 9. Путйапутйа не единственный персонаж подобного рода, о котором рассказывают мифы арунта. В некоторых частях племени героя, которому приписывается подобное открытие, называют другими именами. Мы не должны забывать, что обширность территории, занимаемой арунта, не позволяет их мифологии быть совершенно однородной.

49. *Gillen F. J., Spencer B.* Op. cit. P. 493.

50. *Ibid.* P. 498.

51. *Ibid.* P. 498 и далее.

52. *Howitt A. W.* Op. cit. P. 135.

53. *Ibid.* P. 476 и далее.

54. *Strehlow C.* Op. cit. S. 6–8. Впоследствии дело Мангаркунжеркунжа должно быть продолжено другими героями: согласно верованию, характерному не только для арунта, наступил момент, когда люди развратились и забыли учение первых своих наставников.

приписывают учреждение брачных запретов и соответствующей общественной организации, открытие огня, изобретение копья, щита, бумеранга и т. д. Кроме того, нередко учредителем обрядов инициации считается изобретатель *bull-roarers*<sup>55</sup>.

Эти особые предки не могут быть поставлены в один ряд с остальными. С одной стороны, они внушают благоговейные чувства не только членам одного клана, но всему племени. С другой стороны, именно им приписывается все то, что наиболее высоко ценится в племенной цивилизации. По этим двум причинам они являются объектом особого почитания. Например, про Атнату говорят, что он родился на небесах в эпоху, предшествующую самой эпохе Алчеринга, что он сам создал себя и дал себе имя. Звезды — это его жены и дочери. За небесами, где он живет, есть и другие, под иным солнцем. Его имя священо и не должно произноситься в присутствии женщин и тех, кто еще не прошел инициацию<sup>56</sup>.

Тем не менее, сколь бы ни был велик престиж этих персонажей, мы не обнаружим специальных обрядов, совершаемых в их честь, ибо они сами суть не более чем персонифицированные обряды. Они существуют только для объяснения наличествующих практик, являясь всего лишь другим их аспектом. Чурина неотделима от предка, который ее изобрел, иногда у них одно и то же имя<sup>57</sup>. Когда звучит *bull-roarer*, говорят, что слышится голос предка<sup>58</sup>. Но поскольку каждый из этих геро-

---

55. Например, Атнату (*Gillen F. J., Spencer B. Op. cit. P. 153*) и Витурна (*Ibid. P. 498*). Что касается Тундуна, то даже если он не является учредителем этих обрядов, по крайней мере, отвечает за их проведение (*Howitt A. W. Op. cit. P. 670*).

56. *Gillen F. J., Spencer B. Northern Tribes of Central Australia. P. 499.*

57. *Howitt A. W. Op. cit. P. 493; Kamilaroi and Kurnai. P. 197, 247; Gillen F. J., Spencer B. Op. cit. P. 492.*

58. См., например: *Gillen F. J., Spencer B. Op. cit. P. 499.*

ев смешивается с культом, который, как считается, был им основан, аборигены верят, что он внимательно следит за тем, как происходит отправление этого культа. Он не удовлетворится, пока верующие не исполнят своих обязанностей в точности, нерадивых он наказывает<sup>59</sup>. Соответственно, он считается хранителем ритуала, равно как и его учредителем, а потому наделяется подлинно нравственной ролью<sup>60</sup>.

#### 4

Однако даже эта мифологическая формация не является наивысшей среди тех, которые мы можем обнаружить у австралийцев. Есть по меньшей мере несколько племен, пришедших к концепции бога, который является если не единственным, то хотя бы высшим и которому приписывается господствующее положение по отношению к остальным религиозным сущностям.

Существование этого верования уже давно отмечалось разными наблюдателями<sup>61</sup>, однако только Ховитт установил, что оно имеет весьма широкое распространение. Фактически, он констатировал его наличие на весьма обширной территории, включаю-

---

59. Ibid. P. 338, 347, 499.

60. Надо отметить, что Спенсер и Гиллен утверждают, что эти мифические существа не играют нравственной роли (ibid. P. 493), но это лишь потому, что они придают слову «нравственность» слишком узкий смысл. Религиозные обязанности суть обязанности; то, что относится к способам их соблюдения, касается нравственности, тем более что вся нравственность в этот период была религиозной по своему характеру.

61. Этот факт был задокументирован Эйром в начале 1845 г. (*Eyre E. J. Journals of Expeditions of Discovery into Central Australia. London, 1845. P. 362*), а еще раньше — Хендерсоном (*Henderson J. Observations on the Colonies of New South Wales and Van Diemen's Land. Calcutta, 1832. P. 147*).

щей штаты Виктория и Новый Южный Уэльс вплоть до Квинсленда<sup>62</sup>. Значительное число племен, обитающих в разных районах этой области, верят в существование настоящего племенного божества, которого называют разными именами в зависимости от местности. Наиболее часто используются имена Бунжил, или Пунжил<sup>63</sup>, Дарамулун<sup>64</sup> и Байаме<sup>65</sup>. Встречаются также имена Нурали, или Нурелле<sup>66</sup>, Коин<sup>67</sup> и Мунган-нгауа<sup>68</sup>. Дальше на запад та же концепция обнаруживается у нарриньери, где великого бога зовут Нурундери, или Нгуррундери<sup>69</sup>. У диери помимо мура-мура, или обычных предков, вполне вероятно, существует некое божество, обладающее своего рода превосходством над остальными<sup>70</sup>. Наконец, вопреки словам Спенсера и Гиллена, которые заявляют, что не обнаружили у арунта веры в настоящее божество<sup>71</sup>, Штрелов утверждает, что этот народ, так же как и лоритжа, признает под именем Алтжира настоящего «благого бога»<sup>72</sup>.

62. *Howitt A. W. Native Tribes of South-East Australia.* P. 488–508.

63. У кулин, вотжобалук и вёворунг (Виктория).

64. У йуин, нгариго и волгал (Новый Южный Уэльс).

65. У камиларой и юалайа на севере Нового Южного Уэльса, а ближе к центру того же штата — у вонгибон и вираджури.

66. У виимбайо и племен, обитающих в низовьях реки Муррей (*Ridley W. Kamilaroi and other Australian languages.* Sydney, 1875. P. 137; *Brough Smyth R.* Op. cit. P. 423, n. 431).

67. У племен реки Герберт (см.: *Howitt A. W.* Op. cit. P. 498).

68. У курнай.

69. *Taplin G.* Op. cit. P. 55; *Eylmann E.* Op. cit. S. 182.

70. Несомненно, именно этого верховного мура-мура упоминает Гасон в уже цитированном фрагменте (*Gason S.* Op. cit. P. 55).

71. *Gillen F. J., Spencer B.* Native Tribes of Central Australia. P. 246.

72. Разница между Байаме, Бунжилом и Дарамулуном, с одной стороны, и Алтжира — с другой, заключается в том, что последний абсолютно безразличен ко всему, что касается людей; он не создал их и не интересуется тем, что они делают. Арунта относятся к нему без любви и без страха. Но если мы тщательно рассмотрим и проанализируем эту концепцию, будет сложно признать, что она является примитивной, ведь если Алтжира не иг-

Основные характеристики этого персонажа везде одинаковы. Он бессмертен, даже вечен, поскольку не происходит от кого-либо еще. Прожив на земле определенное время, он взошел (или был вознесен) на небо<sup>73</sup>, где и продолжает жить в окружении своей семьи; широко распространено мнение, что у него есть одна или несколько жен, детей и братьев<sup>74</sup>, которые иногда помогают ему осуществлять свои функции. В соответствии с приписываемым ему местонахождением он (вместе со всей своей семьей) часто отождествляется с определенными звездами<sup>75</sup>. Кроме того, ему приписывают власть над звездами. Это он управляет движением Солнца и Луны<sup>76</sup>, он отдает им приказы<sup>77</sup>. Это он извергает молнии из облаков и рассыпается громовыми раскатами<sup>78</sup>. Поскольку он является громом, его также

---

рает никакой роли, ничего не объясняет и ничему не служит, то что тогда побудило воображение арунта создать представление о нем? Возможно, нам следует видеть в нем нечто вроде Байаме, утратившего былой престиж, древнего бога, память о котором угасла. Возможно также, что Штрелов неверно истолковал собранные им свидетельства. Согласно Эйльманну (который, впрочем, не слишком компетентный и надежный наблюдатель), Алтжира является создателем людей (op. cit. P. 134). Кроме того, Тукура, аналогичный персонаж у лоритжа, считается распорядителем обрядов инициации.

73. По поводу Бунжила см.: *Brough Smyth R.* Op. cit. P. 417; по поводу Байаме см.: *Ridley W.* Op. cit. P. 136; по поводу Дарамулуна см.: *Howitt A. W.* Op. cit. P. 495.

74. О составе семьи Бунжила см.: *Howitt A. W.* Op. cit. P. 128, 129, 489, 491; *Brough Smyth R.* Op. cit. P. 417, 423; Байаме — *Langloh Parker K.* Op. cit. P. 7, 66, 103; *Howitt A. W.* Op. cit. P. 502, 585, 407; Нурундери — *Taplin G.* Op. cit. P. 57 и далее. Разумеется, семьи этих высших богов представляют по-разному. Персонаж, который в одной местности считается братом божества, в другой является его сыном. Число и имена жен также меняются в зависимости от региона.

75. *Howitt A. W.* Op. cit. P. 128.

76. *Brough Smyth R.* Op. cit. P. 430, 431.

77. *Ibid.* P. 432, note.

78. *Howitt A. W.* Op. cit. P. 498, 538; *Mathews R. H.* Op. cit. P. 343, *Ridley W.* Op. cit. Loc. cit.



связывают с дождем<sup>79</sup>: именно к нему обращаются люди, когда осадков слишком мало или слишком много<sup>80</sup>.

Аборигены говорят о нем как о своего рода творце: его называют отцом людей и их создателем. По легенде, имевшей хождение в окрестностях Мельбурна, Бунжил создал первого человека следующим образом. Он изваял из глины небольшую статуэтку, затем несколько раз станцевал вокруг нее и подышал ей в ноздри; после этого она ожила и начала ходить<sup>81</sup>. Согласно другому мифу, он зажег Солнце, земля прогрелась, и из нее вышли люди<sup>82</sup>. Одновременно с людьми<sup>83</sup> этот божественный персонаж создал животных и деревья<sup>84</sup>; это ему люди обязаны всеми необходимыми для жизни знаниями: оружием, языком и ритуалами племени<sup>85</sup>. Он — благодетель человечества. Даже сейчас он играет для него роль своего рода провидения. Это он снабжает своих приверженцев всем необходимым для их существования<sup>86</sup>. Он общается с ними — напрямую или через посредников<sup>87</sup>. Будучи в то же время хранителем племенной морали, он сурово наказывает их, если они ее нарушают<sup>88</sup>. Если верить некоторым наблюдателям, он также выполняет обязанности судьи в загробном мире: отделя-

79. *Howitt A. W.* Op. cit. P. 538; *Taplin G.* Op. cit. P. 57–58.

80. *Langloh Parker K.* Op. cit. P. 8.

81. *Brough Smyth R.* Op. cit. P. 424.

82. *Howitt A. W.* Op. cit. P. 492.

83. Согласно некоторым мифам, Бунжил создал только мужчин, но не женщин. В этом случае создание женщин приписывается его сыну-брату Паллиану (*Brough Smyth R.* Op. cit. P. 417, 423).

84. *Howitt A. W.* Op. cit. P. 489, 492; *Mathews R. H.* Op. cit. P. 340.

85. *Langloh Parker K.* Op. cit. P. 7; *Howitt A. W.* Op. cit. P. 630.

86. *Ridley W.* Op. cit. Loc. cit.; *Langloh Parker K.* Op. cit. P. 114.

87. *Langloh Parker K.* *More Australian Legendary Tales.* London, 1898. P. 84–89, 90–91.

88. *Howitt A. W.* Op. cit. P. 495, 498, 543, 563, 564; *Brough Smyth R.* Op. cit. P. 429; *Langloh Parker K.* *The Euahlayi Tribe.* P. 79.

ет хороших людей от дурных и воздаст им по их заслугам<sup>89</sup>. В любом случае его часто представляют как привратника страны мертвых<sup>90</sup>, который встречает души, когда они прибывают туда<sup>91</sup>.

Поскольку инициация — главная форма племенного культа, Бунжил особым образом связан с обрядами инициации: он — их центр. В этих обрядах он обычно представлен посредством изображения, нанесенного на кусок коры или прямо на землю. Аборигены танцуют вокруг него, поют в его честь и даже обращают к нему настоящие молитвы<sup>92</sup>. Юношам объясняют, кого представляет это изображение: им сообщают его тайное имя, которое не должны знать женщины и те, кто не прошел инициацию, им рассказывают его историю — о его роли, которую он, согласно традиции, сыграл в жизни племени. В другие моменты аборигены поднимают руки к небесам, где, как они думают, он живет, или указывают в этом направлении оружием или культовыми инструментами, которые держат в руках<sup>93</sup>, — это способ вступить в общение с ним. Они ощущают его присутствие повсюду. Он наблюдает за неофитом, когда тот живет в уединении в лесу<sup>94</sup>. Он надзирает за тем, как проводятся церемонии. Поскольку инициация — это его культ, он особо внимательно следит за тем, чтобы обряды инициации проводились со всей возможной точностью: если имеют место какие-либо ошибки или небрежность, он карает за них самым ужасным образом<sup>95</sup>.

При этом авторитет каждого из этих высших божеств не ограничивается одним племенем — он рав-

89. Ridley W. Op. cit. P. 137.

90. Langloh Parker K. Op. cit. P. 90–91.

91. Howitt A. W. Op. cit. P. 495; Taplin G. Op. cit. P. 58.

92. Howitt A. W. Op. cit. P. 538, 543, 553, 555, 556; Mathews R. H. Op. cit. P. 318; Langloh Parker K. Op. cit. P. 6, 79, 80.

93. Howitt A. W. Op. cit. P. 498, 528.

94. Ibid. P. 493; Langloh Parker K. Op. cit. P. 76.

95. Langloh Parker K. Op. cit. P. 76; Howitt A. W. Op. cit. P. 493, 612.

ным образом признается множеством соседних племен. Бунжилу поклоняются почти на всей территории штата Виктория, Байаме — на значительной части территории Нового Южного Уэльса и т. д.; это объясняет, почему в столь обширном географическом регионе так мало богов. Следовательно, культы, объектом которых они являются, имеют межплеменной характер. Иногда бывает даже, что разные мифологии смешиваются, комбинируются и заимствуют друг у друга. Так, большая часть племен, которые верят в Байаме, признают также и существование Дарамулуна; они, однако, наделяют его более низким статусом: делают его сыном или братом Байаме и подчиняют ему<sup>96</sup>. Таким образом вера в Дарамулуна в различных формах распространилась по всему Новому Южному Уэльсу. Следовательно, такой религиозный интернационализм вовсе не является особенностью наиболее современных и развитых религий. Уже на заре истории религиозные убеждения отказываются замыкаться в строго ограниченном политическом пространстве; они демонстрируют естественную склонность к пересечению границ, к тому, чтобы распространяться и интернационализироваться. Несомненно, были времена и народы, у которых эта спонтанная склонность сдерживалась противодействующими общественными нуждами, но это не мешает ей быть реальной и, как мы видим, весьма примитивной.

Тайлору эта концепция представлялась частью столь развитой теологии, что он отказывался видеть в ней что-то иное, кроме европейского влияния, более или менее искаженной христианской

---

96. *Ridley W.* Op. cit. P. 153; *Langloh Parker K.* Op. cit. P. 67; *Howitt A. W.* Op. cit. P. 585; *Mathews R. H.* Op. cit. P. 343. В противоположность Байаме Дарамулун иногда представляется как дух, злой по своей природе (*Langloh Parker K.* Op. cit. Loc. cit.; см. также цитату из У. Ридли в работе Броу-Смита: *Brough Smyth R.* Op. cit. Vol. II. P. 285).

идеи<sup>97</sup>. Э. Лэнг, напротив, считает ее автохтонной<sup>98</sup>, но он признает также, что она выделяется на фоне остальных австралийских верований и основана на совершенно иных принципах. Из этого он заключает, что религии Австралии состоят из двух различных систем, наложенных друг на друга, и, соответственно, обладают двумя источниками. С одной стороны, существуют идеи, относящиеся к тотемам и духам, которые человеку подсказало наблюдение определенных природных явлений. С другой стороны, благодаря своего рода интуиции, природу которой Лэнг отказывается прояснять<sup>99</sup>, человеческий разум преуспел в том, чтобы сразу постичь единого бога, творца Вселенной и законодателя в сфере нравственности. Лэнг предположил даже, что изначально, в частности в Австралии, эта идея была свободнее от чужеродных элементов, нежели в более поздних цивилизациях. Постепенно она покрывалась и затенялась постоянно растущей массой анимистических и тотемических суеверий. Таким образом, она подвергалась, так сказать, прогрессивной деградации до того момента, когда под воздействием привилегированной культуры успешно восстановилась и вновь утвердила себя с ясностью и четкостью, какой прежде не обладала<sup>100</sup>.

---

97. *Tylor E. B. On the Limits of Savage Religion // The Journal of the Anthropological Institute. Vol. XXI, 1892. P. 292 и далее.*

98. *Lang A. The Making of Religion. London, 1898. P. 187–293.*

99. *Ibid. P. 331.* Г-н Лэнг ограничивается утверждением, что гипотеза св. Павла не кажется ему «наиболее неудовлетворительной» («the most unsatisfactory»).

100. Тезис Лэнга был подхвачен о. Шмидтом в серии статей в «*Anthropos*» (1908–1909). Отвечая Сидни Хартланду, критиковавшему теорию Лэнга в статье под заглавием «„Высшие боги“ Австралии» (*Hartland E. S. “High Gods” of Australia // Folk-Lore. Vol. IX, 1898. P. 290 и далее*), о. Шмидт попытался показать, что Байаме, Бунжил и другие суть вечные боги, творцы, всемогущие, всезнающие, хранители нравственного порядка. Мы не со-

Но факты не подтверждают ни скептическую гипотезу Тайлора, ни теологическую интерпретацию Лэнга.

Прежде всего сегодня мы точно знаем, что идеи, связанные с высшим племенным богом, имеют автохтонное происхождение. Их фиксировали еще тогда, когда влияние миссионеров не успело пролиться<sup>101</sup>. Но это не значит, что их следует приписывать некоему мистическому откровению. Происходя как раз от обычных тотемических верований, эти идеи суть всего лишь их логическое завершение и высшая форма.

В самом деле мы уже видели, что сами принципы, на которых основан тотемизм, включают понятие мифических предков, поскольку каждый из них — тотемное существо. Итак, хотя высшие боги, конечно же, превосходят предков, различие между ними только в степени: мы переходим от первых ко вторым без нарушения непрерывности. Фактически высший бог сам по себе является предком, обла-

---

бираемся вступить в дискуссию, которая, на наш взгляд, лишена интереса и значения. Если эти различные прилагательные понимать в относительном смысле, в согласии с мышлением австралийца, то мы можем легко их принять — ведь мы сами использовали их. С этой точки зрения «всемогущий» означает «обладающий большей, нежели все остальные священные существа, силой»; «всезнающий» — «тот, кто знает вещи, непостижимые для обычных людей и даже для великих колдунов»; «хранитель нравственного порядка» — «тот, кто следит за соблюдением норм австралийской морали, как бы сильно они ни отличались от наших». Но если этим словам желают придать иное значение, такое, какое придают им только христианские спиритуалисты, то нам кажется пустой тратой времени обсуждать мнение, настолько противоречащее принципам исторического метода.

101. *Thomas N. W. Baiame and Bell-bird — A Note on Australian Religion // Man. Vol. V, No. 28, 1905. Ср. Lang A. Magic and Religion. London, 1901. P. 25. Аргументы в пользу автохтонного характера этой концепции еще раньше приводил Вайтц (Waitz T. Anthropologie der Naturvölker. Leipzig, 1877. S. 796–798).*

дающим особой значимостью. Аборигены часто говорят о нем так, будто он — человек, такой, который, конечно же, наделен силами, превышающими силы обычных людей, но который некогда жил на земле полноценной человеческой жизнью<sup>102</sup>. Его изображают великим охотником<sup>103</sup>, могущественным колдуном<sup>104</sup> или основателем племени<sup>105</sup>. Он — первый из людей<sup>106</sup>. Одна легенда даже представляет его в образе изнуренного старика, который едва может передвигаться<sup>107</sup>. Если у диери существовал высший бог по имени Мура-мура, то показательным уже само это слово, поскольку оно служит также для обозначения класса предков. Сходным образом Нурали, имя высшего бога племен, обитающих в районе реки Муррей, иногда используется как коллективное существительное, обозначающее группу мифических существ, которых традиция помещает в начало времен<sup>108</sup>. Эти существа во всем подобны персонажам Алчеринга<sup>109</sup>. В Квинсленде мы уже встречали бога Андже-а, или Анджира, который создал людей, но при этом выглядел как всего лишь первый из них<sup>110</sup>.

Пройти путь от множественности гениев-предков к идее племенного бога австралийской мысли помогло то, что между этими двумя крайностями существовала некая средняя, переходная форма —

---

102. Dawson J. Op. cit. P. 49; Meyer H. E. A. Op. cit. P. 205, 206; Howitt A. W. Op. cit. P. 481, 491, 492, 494; Ridley W. Op. cit. P. 136.

103. Taplin G. Op. cit. P. 55–56.

104. Langloh Parker K. More Australian Legendary Tales. P. 94.

105. Brough Smyth R. Op. cit. Vol. I. P. 425–427.

106. Taplin G. Op. cit. P. 60.

107. Ibid. P. 61.

108. «Мир был создан существами, называемыми Нурали; одни из этих очень древних существ имели форму воронов, а другие — форму орлов» (Brough Smyth R. Op. cit. P. 423–424).

109. Миссис Паркер пишет: «Байаме для юалайя — то же, что Алчеринга для арунта» (Langloh Parker K. The Euahlayi Tribe. P. 6).

110. См.: гл. VIII, параграф 3.

культурные герои. Легендарные существа, которых мы так называем, являются на самом деле обычными предками, которым мифология отвела выдающееся место в истории племени и которых по этой причине поставила выше остальных. Мы видели, что они, как правило, даже являются частью тотемной организации: Мангаркунжеркунжа принадлежит к тотему Ящерицы, а Путйапутйа — к тотему Дикой кошки. Но с другой стороны, функции, которые, как считается, они выполняют (или выполняли), очень похожи на те, которые приписываются высшему богу. Аборигены верят, что этот бог точно так же учил людей искусствам, необходимым для цивилизованной жизни, учреждал основные общественные институты и открывал великие религиозные церемонии, которые до сих пор остаются под его контролем. Если он — отец людей, то скорее в том смысле, что создал их, нежели в том, что породил; но Мангаркунжеркунжа действовал так же. До него не существовало людей, были только массы бесформенной плоти, где отдельные части тела и даже отдельные индивиды еще не были отделены друг от друга. Именно Мангаркунжеркунжа обработал первичную материю и создал из нее настоящих человеческих существ<sup>111</sup>. Между этим способом создания людей и тем, который упоминавшийся выше миф приписывает Бунжилу, очень небольшая разница. Кроме того, наличие связи между этими двумя типами фигур демонстрируется тем, что иногда между ними устанавливают родственные отношения. Тундун, который, как считают курнай, научил людей использовать *bull-roarer*, является сыном великого бога Мунган-нгауа<sup>112</sup>. Сходным

---

111. В другом мифе, который приводят Спенсер и Гиллен, аналогичную роль выполняют два персонажа, которые живут на небесах и называются унгамбикула (*Gillen F. J., Spencer B.* Op. cit. P. 388 и далее).

112. *Howitt A. W.* Op. cit. P. 493.

образом у юалайа Дарамулун, сын или брат Байаме, тождествен Гайанди, который является эквивалентом Тундуна курнай<sup>113</sup>.

Конечно, из этих фактов не следует, что высший бог — не что иное, как культурный герой. В некоторых случаях между этими двумя персонажами проведена четкая граница. Но если они не смешиваются, то, по крайней мере, являются родственниками. А иногда нам сложно их разделить, некоторые персонажи с равным успехом могут быть причислены как к одной, так и к другой категории. Так, например, мы говорили об Атнату как о культурном герое, но он очень близок к тому, чтобы быть высшим богом.

Понятие высшего бога настолько сильно зависит от всей системы тотемических верований, что до сих пор несет на себе их отпечаток. Как мы только что видели, Тундун — это божественный герой, который очень похож на племенного бога; итак, у курнай то же самое слово обозначает тотем<sup>114</sup>. Подобным образом у арунта имя великого бога — Алтжира, но это также название материнского тотема<sup>115</sup>. Кроме того, многие высшие боги обладают ярко выраженным тотемическим обликом. Дарамулун — это орел<sup>116</sup>, его мать — эму<sup>117</sup>. Байаме изображают с чертами эму<sup>118</sup>. Алтжира арунта име-

---

113. *Langloh Parker K.* Op. cit. P. 62–66, 67. Поскольку высший бог тесно связан с *bull-roarer*, он отождествляется с громом, так как рокочущий звук этого ритуального инструмента уподобляют громовым раскатам.

114. *Howitt A. W.* Op. cit. P. 135. Слово, обозначающее тотем, Ховитт транскрибировал как «*thundung*».

115. *Strehlow C.* Op. cit. S. 1–2; Т. II. S. 59. Можно вспомнить, что у арунта, весьма вероятно, материнский тотем изначально был тотемом в собственном смысле слова.

116. *Howitt A. W.* Op. cit. P. 555.

117. *Ibid.* P. 546, 560.

118. *Ridley W.* Op. cit. P. 136, 156. У камиларой его изображают в таком виде во время обрядов инициации. Согласно другой легенде, он — черный лебедь (*Langloh Parker K. More Australian Legendary Tales.* P. 94).



ет ноги эму<sup>119</sup>. Имя Нурали, до того как оно стало именем высшего бога, обозначало, как мы уже говорили, предков — основателей племени; итак, одни из них были воронами, а другие — хищными птицами<sup>120</sup>. Согласно Ховитту<sup>121</sup>, Бунжил всегда изображается как человек; однако то же слово используется для обозначения тотема фратрии — орла. По меньшей мере один из его сыновей является одним из тотемов, относящихся к фратрии, которой он дает или от которой он получает свое имя<sup>122</sup>. Его брат Паллиан — летучая мышь, а летучая мышь служит мужским половым тотемом у многих племен штата Виктория<sup>123</sup>.

Мы можем пойти еще дальше в уточнении характера отношений, существующих между этими высшими богами и тотемической системой. Дарамулун, как и Бунжил — орел; но мы знаем, что эта птица — тотем фратрий у многих юго-восточных племен<sup>124</sup>. Как мы уже указывали, изначально слово «нурали», по всей видимости, было коллективным именем, обозначающим безразлично орлов или воронов; итак, в тех племенах, где обнаруживается этот миф, ворон — тотем одной из фратрий, а у другой фратрии тотемом является орел<sup>125</sup>. Кроме того, легендарная история высших богов весьма напоминает историю тотемов фратрий. Мифы (а иногда и ритуалы) напоминают о борьбе каждого из этих божеств с плотоядной птицей, победа над которой достается ему не без труда. Бунжил — первый человек создал второго человека — Карвеена, затем он по-

119. *Strehlow C.* Op. cit. T. I. S. 1.

120. *Brough Smyth R.* Op. cit. P. 423–424.

121. *Howitt A. W.* Op. cit. P. 492.

122. *Ibid.* P. 128.

123. *Brough Smyth R.* Op. cit. P. 417–423.

124. См.: гл. I, параграф 1.

125. Есть племена, в которых фратрии называются Килпара (ворон) и Муквара. Это объясняет сам миф, приведенный Броу-Смитом (*Brough Smyth R.* Op. cit. P. 423–424).

ссорился с ним и в ходе своего рода дуэли серьезно ранил и превратил в ворона<sup>126</sup>. Два вида нурали представлены как две враждующие группы, которые с самого начала находились в состоянии непрекращающейся войны<sup>127</sup>. Байаме, в свою очередь, сражался с Муллианом, орлом-людоедом, который, к слову, тождествен Дарамулуну<sup>128</sup>. Но, как мы уже видели, между тотемами фратрий также существует своего рода естественная вражда. Такие параллели дают нам решающее доказательство в пользу того, что мифология высших богов и мифология тотемов тесно связаны. Эта связь делается еще более очевидной, если мы примем во внимание, что соперником бога обыкновенно является ворон или орел и что эти птицы являются весьма распространенными тотемами фратрий<sup>129</sup>.

Таким образом, как представляется, Байаме, Дарамулун, Нурали и Бунжил суть обожествленные тотемы фратрий; и вот как могло произойти это обожествление. Очевидно, эта концепция была выработана на собраниях, проводившихся по случаю инициаций, так как высшие боги играют сколь-нибудь значимую роль только в обрядах инициации и чужды другим религиозным церемониям. Более того, поскольку инициация — основная форма племенного культа, племенная мифология могла появиться только здесь. Мы уже видели, что обряды обрезания и субинцизии имеют тенденцию к тому, чтобы персонифицироваться в форме культурных героев. Однако эти герои не заняли господствующего положения: они остались на равных с другими легендарными благодетелями общества.

126. Ibid. P. 425–427. Ср. *Howitt A. W.* Op. cit. P. 486. В последнем случае Карвеен отождествляется с голубой цаплей.

127. *Brough Smyth R.* Op. cit. P. 423.

128. *Ridley W.* Op. cit. P. 136; *Howitt A. W.* Op. cit. P. 585; *Mathews R. H.* Op. cit. P. III.

129. См.: гл. III, параграф 2. Ср. *Schmidt P. W.* L'Origine de l'Idée de Dieu // *Anthropos*. Vol. III, 1909.

Но независимо от того, в чем племя обретает более живое осознание себя самого, это самоосознание естественным образом воплощается в некоем персонаже, который становится символом племени. Чтобы объяснить узы, объединяющие людей вне зависимости от их клановой принадлежности, члены племени должны были вообразить, что все они происходят от одного начала, что все они — дети одного отца, которому обязаны своим существованием, тогда как сам он своим существованием не обязан никому. Бог инициации прекрасно подходил для этой роли, поскольку, согласно словам, часто звучащим из уст аборигенов, цель инициации — это именно создание, или произведение, людей. Соответственно, этому богу приписывалась творческая сила, и поэтому он был наделен таким авторитетом, который поставил его значительно выше всех остальных мифологических героев. Другие герои становятся его подчиненными и помощниками; они превращаются в его сыновей или младших братьев, таких как Тундун, Гаянди, Карвеен, Паллиан и т. д. Но уже были и другие священные существа, которые занимали столь же выдающееся место в религиозной системе племени: речь идет о тотемах фратрий. Там, где они сохранились, тотемы кланов считаются зависящими от них. Следовательно, они обладали всем необходимым для того, чтобы стать племенными божествами. Таким образом, вполне естественно, что между этими двумя типами мифических персонажей произошло частичное слияние; и именно так один из двух главных тотемов племени передал высшему богу свои черты. Но поскольку требовалось объяснить, почему этой привилегии удостоился только один из тотемов, а другой был исключен, возникла идея, что последний был побежден своим соперником в битве и что его исключение стало результатом поражения. Эту идею признали тем охотнее, что она согласовывалась с мифологией в целом, где тотемы

фратрий обычно описывались как враги друг по отношению к другу.

Это объяснение может быть подтверждено мифом юалайя, изложенным у миссис Паркер<sup>130</sup>, поскольку он является не более чем его представлением в образной форме. Рассказывают, что в этом племени тотемы изначально были лишь именами различных частей тела Байаме. Следовательно, в некотором смысле кланы были фрагментами божественного тела. Но разве это не всего лишь иное выражение идеи о том, что высший бог есть синтез всех тотемов и, соответственно, олицетворение единства племени?

Но одновременно Байаме приобретает межплеменной характер. В самом деле в церемониях инициации принимают участие не только члены племени, к которому принадлежат иницируемые юноши; представителей соседних племен специально приглашают на эти празднества, которые таким образом становятся своего рода международными ярмарками, одновременно религиозными и светскими<sup>131</sup>. Соответственно, верования, вырабатываемые в общественной среде, не могут оставаться исключительным достоянием одной народности. Чужак, которому они были открыты, рассказывал о них, когда возвращался в свое родное племя, а поскольку рано или поздно он сам должен был пригласить в гости своих бывших хозяев,

---

130. *Langloh Parker K.* The Euahlayi Tribe. P. 7. У этого племени главная жена Байаме также считается матерью всех тотемов, не принадлежа при этом ни к одному из них (*Ibid.* P. 7, 79).

131. *Howitt A. W.* Op. cit. P. 511 и далее, 513, 602 и далее; *Mathews R. H.* Op. cit. P. 270. На эти празднества инициации приглашаются представители не только тех племен, с которыми приглашающая сторона на регулярной основе заключает *connubium* [браки], но и тех, с кем она имеет незавершенные споры; для урегулирования последних совершается полуплеменная-полуплеменная вендетта.

между обществами устанавливался непрерывный обмен идеями. Именно так сформировалась межплеменная мифология, главным элементом которой вполне естественно стал высший бог, поскольку эта мифология брала начало в обрядах инициации, олицетворением которых он служил. И так, следовательно, его имя переходило из одного языка в другой вместе с представлениями, которые были связаны с этим именем. Тот факт, что названия фратрий обычно одинаковы у очень разных племен, не мог не способствовать этому распространению. Межплеменной характер тотемов фратрий открывал путь межплеменному характеру высшего бога.

## 5

Итак, мы пришли к наивысшей идее, которой достиг тотемизм. Это точка, где он соприкасается с последующими религиями и подготавливает их, а потому помогает нам их понять. Но в то же время мы видим, что эта высшая идея присоединяется, не утрачивая непрерывности, к самым грубым верованиям, с анализа которых мы начали.

Действительно, высший бог племени есть не что иное, как дух предка, который в конце концов занял господствующее положение. Духи предков являются не более чем сущностями, сформированными по образу индивидуальных душ, происхождение которых они должны объяснять. Души, в свою очередь, суть только формы, которые безличные силы, обнаруженные нами в основе тотемизма, принимают, когда индивидуализируются в человеческом теле. Единство системы столь же велико, сколь велика ее сложность.

В процессе этой разработки идея души, вне всякого сомнения, играла важную роль: через нее в сферу религии была введена идея личности. Од-

нако неверно, что эта идея, как полагают теоретики анимизма, содержит в себе зачатки всей религии. Во-первых, она предполагает понятие маны, или тотемного начала, поскольку является всего лишь его частной формой. Во-вторых, даже если представления о духах и богах не могли возникнуть раньше представления о душе, духи и боги являются чем-то бóльшим, чем просто человеческими душами, освобожденными смертью, ведь откуда в ином случае могли бы взяться их сверхъестественные способности? Идея души служит только для того, чтобы направить мифологическое воображение в новое русло и подсказать ему конструкции нового рода. Но материал для этих конструкций берется не из представления о душе, а из того арсенала безличных и рассеянных сил, который являет собой первоначальный источник религий. Создание мифических личностей было всего лишь еще одним способом представить эти основополагающие силы.

Что же касается понятия высшего бога, то оно полностью обязано чувству, чье действие мы уже наблюдали при возникновении наиболее специфических тотемических верований: это чувство самоосознания племени. Действительно мы видели, что тотемизм не был произведением отдельных кланов, но всегда развивался в лоне племени, до некоторой степени осознающего свое единство. Именно по этой причине различные культы, характерные для каждого клана, взаимно совмещаются и дополняют друг друга таким образом, что образуют единое целое<sup>132</sup>. Итак, то же самое чувство единства племени выражается в концепции высшего бога, общего для племени в целом. Следовательно, как у фундамента, так и на вершине этой религиозной системы действуют одни и те же причины.

Вплоть до настоящего момента мы рассматривали религиозные представления так, как если бы

---

132. См.: гл. III, параграф 3.

они были самодостаточными и могли объясняться посредством самих себя. Но на самом деле они неотделимы от ритуалов — не только потому, что проявляются в них, но и потому, что подвергаются их влиянию. Несомненно, культ зависит от верований, но он и воздействует на них. Таким образом, чтобы лучше понять верования, важно лучше узнать культ. Настал момент для того, чтобы предпринять его исследование.

Книга III  
Основные ритуальные  
установки





# ГЛАВА I

## Негативный культ и его функции

### АСКЕТИЧЕСКИЕ РИТУАЛЫ

**В** НАШИ дальнейшие намерения не входит составление полного описания примитивного культа. Поскольку основная задача заключается в нахождении того, что есть в религиозной жизни наиболее элементарного и фундаментального, мы не будем пытаться реконструировать в деталях нередко хаотичное многообразие всех ритуальных действий. Но для того чтобы подтвердить и, если потребуется, уточнить результаты, к которым привел наш анализ примитивных верований<sup>1</sup>, попытаемся отобрать из всего разнообразия практик наиболее характерные установки, которым примитивный человек следует при отправлении своего культа, классифицировать наиболее общие формы его обрядов и определить их истоки и значение.

Любой культ имеет два аспекта — негативный и позитивный. Несомненно, в реальности оба типа обрядов, которые мы так называли, тесно переплетены между собой; как мы увидим, они предполагают друг друга. Но поскольку они отличаются, постольку мы тоже должны различать их, если хотим понять присущие им взаимоотношения.

---

1. Мы полностью оставим в стороне одну из форм ритуала, а именно устный ритуал, поскольку предполагаем рассмотреть его в отдельном выпуске *L'Année sociologique*.

## 1

Священные существа — это существа, которые по определению отделены. Их характеризует разрыв, имеющийся между ними и профанными существами. Обычно те и другие пребывают порознь. Существует целый комплекс обрядов, чьей задачей является создание этого принципиального состояния разделения. Функция этих обрядов состоит в предупреждении неподобающего сближения и смешения, в препятствовании тому, чтобы одна из этих двух сфер вторгалась в другую; эти обряды могут предписывать только воздержание, то есть негативные действия. По этой причине мы предлагаем назвать систему, сформированную этими особыми обрядами, негативным культом. Эти обряды не предписывают верующему совершение неких обязательных актов, а ограничиваются тем, что запрещают ему действовать тем или иным образом; следовательно, все они принимают форму запретов, или, как обычно говорят этнографы, табу. «Табу» — слово, использующееся в полинезийских языках для обозначения института, в соответствии с которым некоторые вещи выводятся из обыденного употребления<sup>2</sup>; кроме того, в качестве прилагательного оно выражает отличительный признак такого рода вещей. Мы уже имели возможность показать, насколько проблематичным является превращение локального и диалектного выражения в родовой термин. Поскольку нет такой религии, где не существовало бы запретов и где они не играли бы важной роли, остается только сожалеть, что из-за этого устоявшегося термина может сложиться впечатление, что столь универсальный институт является чем-то таким, что свойственно только

---

2. См. статью «Табу» в Британской энциклопедии за авторством Д. Д. Фрэзера (Edinburgh, 1887).

Полинезии<sup>3</sup>. Слова «запреты» или «воспрещения» представляются нам куда более удачными. Тем не менее слово «табу», как и «тотем», употребляется настолько широко, что было бы чрезмерным пуризмом пытаться запретить его на систематическом уровне; впрочем, неудобства, которые оно создает, можно смягчить, если побеспокоиться о том, чтобы уточнить его смысл и значение.

Однако существуют разные виды запретов, и важно уметь различать их, но нам нет нужды рассматривать в настоящей главе все эти виды.

Начнем с того, что помимо тех запретов, которые относятся к религии, есть те, которые относятся к магии. Общим между первыми и вторыми является то, что все они устанавливают несовместимость между некоторыми вещами и предписывают разделять вещи, объявленные несовместимыми. Однако между ними имеются и очень серьезные различия. Во-первых, наказания в том и другом случае неодинаковы. Конечно, как мы покажем далее, часто предполагается, что нарушение религиозных запретов автоматически влечет за собой определенные физические расстройства, от которых нарушитель должен пострадать и которые считаются наказанием за его действия. Но даже когда они действительно имеют место, это спонтанное и автоматическое наказание не остается единственным; его всегда дополняет другое, которое предполагает человеческое вмешательство. Итак, к нему добавляется (если не предшествует) либо наказание в собственном смысле слова (которое намерен-

---

3. Факты показывают, что эта опасность вполне реальна. Нет недостатка в писателях, которые, принимая во внимание лишь само слово «табу», полагали, что обозначаемый им институт характерен только для примитивных обществ как таковых или даже только для полинезийских народностей (*Réville A. Op. cit. Vol. I. P. 55; Richard G. La femme dans l'histoire: étude sur l'évolution de la condition sociale de la femme. Paris, 1909. P. 435*).

но налагается людьми), либо, по крайней мере, порицание и общественное осуждение. Даже когда кощунство уже было наказано болезнью или естественной смертью виновного, оно все равно порицается, ибо оскорбляет общественное мнение, которое восстает против него и определяет виновного в состоянии греха. Напротив, нарушение магического запрета влечет за собой только физические последствия: предполагается, что запрещенное действие вызывает их со своего рода физической необходимостью. Человек, ослушавшийся запрета, подвергается опасностям, напоминая тем, которым подвергается больной, игнорирующий советы своего врача; но в этом случае неподчинение не производит грех и не влечет за собой порицание. В магии не бывает греха. Это различие в наказаниях, впрочем, соответствует принципиальному различию в самой природе запретов. Религиозный запрет обязательно предполагает понятие священного: он происходит из того почтения, которое внушает священный объект, а его цель заключается в том, чтобы предупредить непочтительное отношение к нему. Напротив, магические запреты предполагают исключительно мирское представление о свойствах вещей. Вещи, которые колдун рекомендует держать отдельно, — те, которые опасно смешивать или сближать из-за их характерных свойств. Даже когда колдун просит своего клиента держаться на расстоянии от некоторых священных вещей, то делает это не из почтения к ним и не из опасения, что они подвергнутся профанации (поскольку магия, как мы знаем, живет профанацией<sup>4</sup>), но исключительно ради мирской выгоды. Одним словом, религиозные запреты — категорические требования, а магические запреты — утилитарные максимы, первая форма гигиенических и медицинских запретов. Эти два столь различных порядка фактов нельзя

---

4. См.: кн. I, гл. I, параграф 4.

изучать одновременно и в одной и той же рубрике, не допуская при этом их смешения. Поэтому мы будем заниматься далее только религиозными запретами<sup>5</sup>.

Однако и среди этих последних также требуется провести новое разграничение.

Существуют такие религиозные запреты, целью которых является отделение друг от друга разных видов священных вещей. Вспомним, например, что у вакелбура помост, на который помещают мертвое тело, должен быть сделан исключительно из материалов, которые принадлежат к фратрии покойного; иными словами, запрещается любой контакт между мертвецом, который священен, и вещами другой фратрии, которые также священны, но иначе. В другом месте оружие, использующееся для охоты на животных, не должно изготавливаться из дерева, которое относится к той же общественной группе, что и само животное<sup>6</sup>. Однако наиболее важными из этих запретов являются те, которые мы рассмотрим в следующей главе: их целью является предупреждение любого контакта между чистым и нечистым священным, равно как и между благоприятным и пагубным священным. У всех этих запретов есть одна общая черта: они происходят не потому, что одни вещи являются священными, а другие — нет, но потому, что между священными вещами имеются отношения несоответствия и несовместимости. Они, следовательно, не основаны на том, что является

---

5. Это не значит, что между религиозными и магическими запретами существует радикальный разрыв; напротив, среди них есть такие, чья природа двойственна. В случае фольклора, например, часто бывает трудно сказать, идет ли речь о религиозных или магических запретах. Тем не менее различать их необходимо, поскольку магические запреты, на наш взгляд, можно понять только в соотношении с религиозными.

6. См.: кн. II, гл. III, параграф 3.

существенным в идее священного. Кроме того, соблюдение этих запретов может обусловить возникновение частных, изолированных и почти что исключительных обрядов; но оно не может создать культ в собственном смысле этого слова, поскольку культ заключается прежде всего в регулярных отношениях между профанным и священным как таковыми.

Существует и другая система религиозных запретов, куда более обширная и значимая. Эта система занимается не отделением друг от друга разных видов священных вещей, но отделяет все священное от всего профанного. Следовательно, эта система выводится непосредственно из самого понятия священного и ограничивается тем, что выражает и реализует его. Также она предоставляет материал для настоящего культа. И даже более того — для такого культа, который лежит во основе всех остальных, поскольку он предписывает такие установки, которые обязательны для верующих при любом их взаимодействии со священными существами. Это то, что мы называем негативным культом. Итак, можно сказать, что эти запреты — религиозные запреты в собственном смысле слова<sup>7</sup>. Именно им и только им будут посвящены дальнейшие страницы.

---

7. Многие запреты, относящиеся к разделению священных вещей, сводятся, по нашему мнению, к запретам, регулирующим отношения между священным и профанным. Это верно для запретов, касающихся возраста и степени. Например, в Австралии есть священная пища, доступ к которой имеют только посвященные. Но эти пищевые продукты не являются священными в одной и той же степени: между ними существует иерархия. Со своей стороны, нет равенства и между посвященными. Они пользуются всей полнотой религиозных прав не сразу, но лишь постепенно, шаг за шагом вступают в область священных вещей. Они должны приобрести целый ряд особых степеней, поступательно проходя испытания и приобщаясь к специальным церемониям; им требуются месяцы, а иногда даже годы, чтобы получить высшую степень.

Однако эти запреты принимают разные формы. Вот их основные типы, которые мы можем наблюдать в Австралии.

Прежде всего — запреты контакта. Это первичные табу — остальные являются лишь их разнообразными вариантами. Они основаны на принципе, в соответствии с которым профан не должен касаться священного. Мы уже видели, что непосвященный ни при каких обстоятельствах не должен прикасаться к чурингам или *bull-roarers*. Если взрослые свободно пользуются ими, то лишь потому, что в результате инициации они сами приобрели священный характер. Кровь (особенно та, которая проливается в ходе инициаций) обладает религиозным достоинством<sup>8</sup> и является объектом тех же запретов<sup>9</sup>. То же самое касается волос<sup>10</sup>. Мертвец — священное существо, потому что душа, которая оживляла тело, связана с трупом; по этой причине иногда запрещается переносить кости скелета, если только они не завернуты в кору<sup>11</sup>. Следует избегать даже самого места смерти, поскольку предполагается, что душа покойного все еще находится там. Поэтому аборигены часто оставляют лагерь и уходят от него на значительное расстоя-

---

Итак, для каждой из этих степеней предполагаются особые продукты; посвященные нижних степеней не могут касаться продуктов, права на которые принадлежат обладателям высших степеней (*Mathews R. H. Op. cit. P. 262* и далее; *Langloh Parker K. Op. cit. P. 23*; *Gillen F. J., Spencer B. Northern Tribes of Central Australia. P. 611* и далее; *Native Tribes of Central Australia. P. 470* и далее). Следовательно, более священное отталкивает менее священное; но это так потому, что второе является профанным по отношению к первому. В итоге все религиозные запреты распадаются на два класса: запреты, относящиеся к священному и профанному, и запреты, относящиеся к чистому и нечистому священному.

8. См.: кн. II, гл. II, параграф 2.

9. *Gillen F. J., Spencer B. Op. cit. P. 463.*

10. *Ibid. P. 538*; *Northern Tribes of Central Australia. P. 604.*

11. *Ibid. P. 531.*



ние<sup>12</sup>; иногда лагерь разрушается вместе со всем тем, что в нем есть<sup>13</sup>, и проходит значительное время, прежде чем люди возвращаются на это место<sup>14</sup>. Бывает так, что вокруг умирающего возникает пуста́та: устроив его настолько комфортно, насколько это возможно, аборигены покидают его<sup>15</sup>.

Принятие пищи связано с контактами, имеющими особенно интимный характер. Оттуда происходит запрет на употребление в пищу священных животных или растений — именно тех, которые служат тотемами<sup>16</sup>. Такой акт представляется настолько кощунственным, что запрет распространяется даже на взрослых или, по крайней мере, на большую их часть; только старики достигают столь высокого религиозного статуса, что время от времени могут им пренебрегать. Иногда этот запрет объясняли мифическим родством, которое соединяет человека и животного, чье имя он носит; получается, что животные защищены чувством симпатии, которое они внушают в качестве родственников<sup>17</sup>. Но то,

---

12. Gillen F. J., Spencer B. Op. cit. P. 518–519; Howitt A. W. Op. cit. P. 449.

13. Gillen F. J., Spencer B. Native Tribes of Central Australia. P. 498; Schulze L. Op. cit. P. 231.

14. Gillen F. J., Spencer B. Op. cit. P. 449.

15. Howitt A. W. Op. cit. P. 451.

16. Хотя пищевые запреты, которые относятся к тотемному растению или животному, наиболее значимы, они тем не менее не являются единственными. Как мы видели, существуют такие продукты питания, которые запретны для непосвященных, поскольку считаются священными; но они могут приобретать такой характер по совершенно разным причинам. Например, как мы увидим далее, животные, которые взбираются на верхушки деревьев, считаются священными потому, что они близки к высшему богу, обитающему на небесах. Бывает также, что по тем или иным причинам мясо некоторых животных специально сохраняют для стариков, и такое животное, следовательно, оказывается причастным тому священному характеру, которым, как считается, обладают старые люди.

17. Frazer J. G. Totemism. P. 7.

что источником этого запрета является не просто возмущение чувства родственной солидарности, доказывает вера в то, что употребление запретной пищи автоматически влечет болезнь и смерть. Следовательно, в игру вступают силы другого рода, аналогичные тем известным всем религиям силам, которые, как предполагается, реагируют на кощунства.

Кроме того, если определенная пища, будучи священной, является запретной для профанов, то некая другая, профанная, пища, напротив, запретна для людей, отмеченных священным характером. Так, некоторые животные специально предназначены для питания женщин; считается, что по этой причине они причастны женской природе и, следовательно, профанны. С другой стороны, иницируемый юноша проходит через ритуалы особой тяжести, на нем фокусируется исключительно мощный поток религиозных сил — для того чтобы он смог обрести достоинства, которые позволяют ему войти в мир священных вещей, куда он прежде не допускался. Итак, поскольку он пребывает в состоянии святости, которое отталкивает все профанное, ему запрещено употреблять ту пищу, которая считается чисто женской<sup>18</sup>.

Но контакт может происходить и иначе, кроме как через соприкосновение. Можно вступить в кон-

---

18. *Howitt A. W.* Op. cit. P. 674. Я не упоминаю здесь еще об одном виде запрета на контакт — о запрете сексуального контакта, поскольку его истинную природу определить нелегко. Имеются некие сакральные периоды, когда мужчина не должен вступать в сексуальную связь с женщиной (*Gillen F. J., Spencer B.* Northern Tribes of Central Australia. P. 293, 295; *Howitt A. W.* Op. cit. P. 387). Но эта связь запрещается потому, что женщина профанна, или же потому, что половой акт — опасное действие? На этот вопрос нельзя ответить без предварительной подготовки. Мы отложим его на потом, равно как и все то, что касается брачных и сексуальных обрядов. Все они очень тесно связаны с проблемой семьи и брака, и мы не можем рассматривать их отдельно.

такт с вещью, просто посмотрев на нее: взгляд — способ установить отношения. Поэтому в некоторых случаях профанам запрещается смотреть на священные вещи. Женщина не должна рассматривать инструменты культа, самое большее, что ей разрешается, — это мельком взглянуть на них издалека<sup>19</sup>. То же самое касается тотемических рисунков, нанесенных на тела участников наиболее важных церемоний<sup>20</sup>. В некоторых племенах исключительная торжественность обрядов инициаций ведет к тому, что женщинам не позволено видеть те места, где они проводятся<sup>21</sup>, и самого неофита<sup>22</sup>. Священный характер, имманентный всей церемонии, обнаруживается, естественно, и в лицах, которые ею руководят или принимают в ней определенное участие; как следствие, иницируемый не смеет поднимать на них глаз, и этот запрет сохраняется даже после завершения обряда<sup>23</sup>. Покойника также иногда прячут от взглядов людей: его лицо закрывают таким образом, чтобы никто не мог его увидеть<sup>24</sup>.

Речь — еще один способ войти в контакт с людьми или вещами. Этот контакт устанавливается посредством дыхания, ведь оно, будучи чем-то от нас, распространяется вовне нас. Поэтому профанам запрещено обращаться к священным существам или даже просто разговаривать в их присутствии. Подобно тому как неофиту не разрешается смотреть на распорядителей церемонии и их помощников, ему запрещается также и разговаривать с ними; он может общаться с ними только при помощи знаков. Этот запрет сохраняется до тех пор, пока не будет снят

19. Gillen F. J., Spencer B. Op. cit. P. 134; Howitt A. W. Op. cit. P. 354.

20. Gillen F. J., Spencer B. Op. cit. P. 624.

21. Howitt A. W. Op. cit. P. 572.

22. Ibid. P. 661.

23. Gillen F. J., Spencer B. Op. cit. P. 386; Howitt A. W. Op. cit. P. 655, 665.

24. Так у виимбайо (Howitt A. W. Op. cit. P. 451).

посредством специального обряда<sup>25</sup>. Как правило, в великих церемониях арунта имеются такие моменты, когда молчание обязательно<sup>26</sup>. Как только собранию начинают демонстрировать чуринги, наступает молчание; если же говорить все-таки разрешается, то тихим голосом, почти шепотом<sup>27</sup>.

Помимо священных вещей имеются также слова и звуки, обладающие таким же характером: профаны не должны произносить и слышать их. Есть ритуальные песни, которые женщинам запрещено слушать под угрозой смерти<sup>28</sup>. Слушать шум, издаваемый *bull-roarers*, они могут — но только на расстоянии. Любое собственное имя считается существенным элементом лица, которое его носит; и поскольку имя тесно связывают с идеей этого лица, на имя переносят все те чувства, которые внушает само лицо. Если, следовательно, лицо священо, то священо и его имя. Соответственно, имя нельзя произносить в течение профанной жизни. У варрамунга есть особо почитаемый тотем — мифический змей Воллункуа, его имя табуировано<sup>29</sup>. То же самое касается Байаме, Дарамулуна и Бунжила: тайная форма их имени не может быть открыта непосвященным<sup>30</sup>. Во время траура нельзя произносить имя покойного (по крайней мере его родственникам), за исключением тех случаев, когда это совершенно необходимо, но и тогда оно произносится только шепотом<sup>31</sup>. Этот запрет нередко имеет по-

25. Ibid. P. 624, 661, 663, 667; *Gillen F. J., Spencer B.* Op. cit. P. 221, 382 и далее; *Gillen F. J., Spencer B.* Northern Tribes of Central Australia. P. 335, 344, 353, 369.

26. *Gillen F. J., Spencer B.* Native Tribes of Central Australia. P. 221, 262, 288, 303, 367, 378, 380.

27. Ibid. P. 302.

28. *Howitt A. W.* Op. cit. P. 581.

29. *Gillen F. J., Spencer B.* Northern Tribes of Central Australia. P. 227.

30. См.: кн. II, гл. IX, параграф 4.

31. *Gillen F. J., Spencer B.* Native Tribes of Central Australia. P. 498; Northern Tribes of Central Australia. P. 526; *Taplin G.* Op. cit. P. 19.

стоянный характер для вдовы и некоторых близких родственников покойного<sup>32</sup>. У отдельных народностей он выходит даже за пределы семьи: все индивиды, которые носят то же имя, что и покойный, должны на время его поменять<sup>33</sup>. Более того, родственникам и близким умершего иногда запрещают использовать некоторые слова обычного языка — вероятно, потому что они употреблялись покойным, пробелы же заполняются иносказаниями или заимствованиями из чужих наречий<sup>34</sup>. Кроме того, помимо ординарного, публичного имени у мужчины есть еще и другое, которое сохраняется в тайне: женщины и дети не знают его, и оно никогда не используется в обыденной жизни. Дело в том, что это имя обладает религиозным характером<sup>35</sup>. Есть даже такие церемонии, во время которых все обязаны говорить на особом языке, которым запрещено пользоваться при профанных взаимодействиях. Это — начало священного языка<sup>36</sup>.

Однако речь идет не только об отделении священных вещей от профанных: с религиозной жизнью не должно смешиваться ничего из того, что имеет прямое или косвенное отношение к профанной жизни. Нередко абориген должен полностью обнажиться, чтобы его допустили к участию в обряде<sup>37</sup>; он обязан снять все свои обычные украшения, даже те, которыми он дорожит больше всего и с которыми он расстается наименее охотно, поскольку приписывает им защитные свойства<sup>38</sup>. Если

32. *Howitt A. W.* Op. cit. P. 466, 469 и далее.

33. *Wyatt W.* Op. cit. P. 165.

34. *Howitt A. W.* Op. cit. P. 470.

35. *Ibid.* P. 657; *Gillen F. J., Spencer B.* Native Tribes of Central Australia. P. 139; Northern Tribes of Central Australia. P. 580 и далее.

36. *Howitt A. W.* Op. cit. P. 537.

37. *Ibid.* P. 544, 597, 614, 620.

38. Например, ремни из волос, которые обычно носят аборигены (*Gillen F. J., Spencer B.* Native Tribes of Central Australia. P. 171).

для исполнения своей роли в ритуале он должен быть украшен определенным образом, то соответствующие украшения делаются специально для такого случая: это своего рода церемониальный костюм, праздничное одеяние<sup>39</sup>. Поскольку эти украшения являются священными на основании способа их употребления, их использование при профанных взаимодействиях запрещено: как только церемония завершается, их погребают или сжигают<sup>40</sup>; более того, человек должен вымыться, чтобы на нем не осталось даже следа этих украшений<sup>41</sup>.

В более общем смысле, все действия, характерные для обыденной жизни, запрещены, когда совершаются акты жизни религиозной. Акт принятия пищи сам по себе является профанным. Происходя каждый день, он удовлетворяет исключительно утилитарные и материальные потребности и является частью нашего обыденного существования<sup>42</sup>. Поэтому в религиозном времени он запрещен. Если тотемная группа одолжила свои чуринги другому клану, то самый торжественный момент наступает тогда, когда их возвращают обратно и помещают в эртнатулунга; каждый, кто участвует в соответствующей церемонии, не должен притрагиваться к еде, пока длится церемония, а длится она долго<sup>43</sup>. То же пра-

---

39. Ibid. P. 624 и далее.

40. Howitt A. W. Op. cit. P. 556.

41. Ibid. P. 587.

42. Конечно, этот акт приобретает религиозный характер, если потребляемая пища священна. Но сам по себе он является профанным — настолько, что употребление священной пищи всегда ведет к профанации. Впрочем, как мы увидим далее, эта профанация может дозволяться или даже предписываться, если ей предшествуют или ее сопровождают определенные обряды, которые смягчают или искупают ее. Существование этих обрядов ясно показывает, что священная вещь сама по себе противится такому употреблению.

43. Gillen F. J., Spencer B. Northern Tribes of Central Australia. P. 263.

вило соблюдается во время совершения ритуалов<sup>44</sup>, о которых пойдет речь в следующей главе, а также на некоторых этапах инициаций<sup>45</sup>.

По той же причине во время великих религиозных церемоний приостанавливается всякая мирская активность. Согласно замечанию Спенсера и Гиллена<sup>46</sup>, которое мы уже приводили, жизнь австралийца состоит из двух совершенно разных фаз: одна посвящена охоте, рыбалке и войне, другая — культу, — и эти два типа активности исключают и отталкивают друг друга. На этом принципе основывается универсальный институт религиозной праздности. Во всех известных религиях отличительным признаком праздничного дня является прекращение работы и приостановка общественной и частной жизни — поскольку они не имеют религиозного объекта. Этот перерыв не является чем-то вроде временного отдыха, устраиваемого для того, чтобы полнее отдаться чувству веселья, которое обычно пробуждается в выходные дни, — есть печальные празднества, связанные с трауром и покаянием, во время которых такой перерыв столь же обязателен. Дело в том, что труд — основная форма профанной деятельности: у него нет другой явной цели, кроме удовлетворения мирских жизненных потребностей, он позволяет нам взаимодействовать только с обыденными вещами. Напротив, в дни празднеств религиозная жизнь достигает исключительной интенсивности. Следовательно, именно в этот момент контраст между этими двумя вида-

---

44. Gillen F. J., Spencer B. *Native Tribes of Central Australia*. P. 171.

45. Howitt A. W. *Op. cit.* P. 674. Возможно, запрет на разговоры во время великих религиозных торжеств частично обусловлен той же причиной; в обыденной жизни мы говорим, причем говорим обычно довольно громко; следовательно, в религиозной жизни надо либо молчать, либо говорить тихо. Та же самая идея не чужда пищевым запретам (кн. II, гл. II, параграф 1).

46. Gillen F. J., Spencer B. *Northern Tribes of Central Australia*. P. 33.

ми существования становится особенно заметным, а потому они никоим образом не могут соседствовать друг с другом. Человек не может приблизиться к своему богу, пока несет на себе следы своей профанной жизни; и наоборот, он не может возвратиться к своим обыденным делам, если только что был освящен ритуалом. Следовательно, ритуальная праздность — лишь частный случай общей несовместимости, которая отделяет сакральное от профанного, и она — результат запрета.

Мы не можем заниматься здесь перечислением всех видов существующих запретов, даже тех, которые имеются только в австралийских религиях. Как и идея священного, на которой она основывается, система запретов распространяется на самые разные отношения; более того, ее намеренно используют даже в утилитарных целях<sup>47</sup>. Но сколь бы

---

47. Поскольку внутри каждого человека пребывает священный принцип, душа, индивид изначально был окружен запретами — первой формой тех нравственных запретов, которые и сегодня выделяют и защищают человеческую личность. Именно поэтому тело жертвы считается опасным и запретным для убийцы (*Gillen F. J., Spencer B. Native Tribes of Central Australia. P. 492*). Итак, запреты, имеющие такое происхождение, часто использовались индивидами как средство для того, чтобы вывести некоторые вещи из общего употребления и закрепить свое право собственности на них. «Допустим, — пишет Рот о племенах реки Палмер (Северный Квинсленд), — человек уходит из лагеря, оставляя в нем оружие, продукты и т. д.; если он помочился рядом с этими вещами, то они становятся „тами“ (эквивалент слова „табу“), и он может быть уверен, что по возвращении найдет их нетронутыми» (*Roth W. E. North Queensland Ethnography. Part I. Tabu and other Forms of Restriction // Records of the Australian Museum 7(2), 1908. P. 75*). Дело в том, что, по представлениям аборигенов, моча, как и кровь, содержит в себе нечто от личной священной силы индивида. Она, следовательно, удерживает чужаков на расстоянии. На тех же самых основаниях речь также может служить проводником подобных воздействий; поэтому доступ к объекту можно запретить простой устной декларацией. Эта власть со-



сложной ни была эта система, в конечном счете она сводится к двум фундаментальным запретам, которые ею управляют и ее резюмируют.

Во-первых, религиозная и профанная жизни не могут сосуществовать в одном и том же пространстве. Чтобы первая могла развиваться, для нее нужно выделить специальное место, куда вторая не допускается. Отсюда происходит учреждение храмов и святилищ: они суть части пространства, которые предназначены для священных вещей и существ и служат для них местом пребывания, ведь эти вещи и существа могут расположиться на земле только при условии, что полностью присвоят себе некую ее часть. Эта регуляция настолько необходима для любой религиозной жизни, что даже самые примитивные религии не могут без нее обойтись. Эртнатулунга, место, где находятся чуринги, — настоящее святилище. Непосвященным запрещено приближаться к нему; кроме того, здесь запрещена любая профанная деятельность, какой бы она ни была. Впоследствии мы увидим, что существуют и другие священные места, где проводятся важные церемонии<sup>48</sup>.

Во-вторых, религиозная и профанная жизни не могут сосуществовать в одном и том же времени. Следовательно, для первой нужно выделить определенные дни или периоды, когда любая профанная деятельность исключается. Так рождаются праздники. Нет такой религии и, соответственно, тако-

---

здавать запреты, впрочем, разная у разных индивидов: чем более они священны, тем большей властью обладают. Мужчины имеют эту привилегию, тогда как на женщин она почти не распространяется (Рот упоминает о единственном случае запрета, наложенного женщинами); максимальной же властью обладают вожди и старейшины, которые пользуются ею, чтобы получить монополию на пользование понравившимися вещами (ibid. P. 77). Таким образом религиозный запрет становится правом собственности и административным положением.

48. См.: гл. II.

го общества, которое бы не знало и не практиковало подобного деления времени на две контрастирующие части, которые чередуются друг с другом в соответствии с принципами, различающимися у разных народов и цивилизаций. Как мы уже говорили, вполне возможно, что именно потребность в этом чередовании привела людей к внесению в гомогенность и непрерывность времени различий и дифференциаций, которых оно по своей природе не имеет<sup>49</sup>. Конечно, практически невозможно, чтобы религиозная жизнь когда-либо абсолютно герметично замыкалась в космических и временных кругах, которые были ей таким образом приписаны; она неизбежно должна была просачиваться наружу. Всегда существуют священные вещи вне святилищ и ритуалы, которые могут проводиться в обычные дни. Но это — священные вещи второго ранга и ритуалы небольшой значимости. Концентрация остается главной характеристикой этой структуры, и более того: она, как правило, абсолютна для всего, что относится к общественному культу, который может отправляться только коллективно. Частный, индивидуальный культ — единственный, который более или менее тесно смешивается с мирской жизнью. Вот почему контраст между этими двумя последовательными фазами человеческой жизни достигает наибольшей остроты в неразвитых сообществах, таких как австралийские племена, — ведь в них индивидуальные культы почти не развиты<sup>50</sup>.

## 2

Вплоть до настоящего момента негативный культ рассматривался нами исключительно как система воздержаний. Кажется, что он может только пре-

---

49. См.: Введение, параграф 1.

50. См.: кн. II, гл. VII, параграф 3.

пятствовать деятельности, но не стимулировать и оживлять ее. Тем не менее за счет одной непредвиденной реакции на это подавляющее воздействие он все-таки оказывает положительное и очень важное влияние на религиозную и нравственную природу индивида.

Действительно, из-за барьера, который отделяет сакральное от профанного, человек может установить глубокие связи со священными вещами только при условии, что сам избавится от того, что есть в нем профанного. Он может жить сколь-нибудь напряженной религиозной жизнью только тогда, когда более или менее полно оставляет мирскую жизнь. Следовательно, негативный культ в определенном смысле есть средство достижения этой цели, предварительное условие для доступа к позитивному культу. Он не исчерпывается тем, что ограждает священным существам от соприкосновения с профанным, он действует на самого верующего, изменяя его состояние в позитивном ключе. Человек, который подчинился предписываемым ему запретам, уже не тот, каким был раньше. Прежде он был обычным существом и потому был обязан держаться на расстоянии от религиозных сил. Теперь же этот человек почти на одном уровне с ними: он приблизился к сакральному благодаря тому, что отдалился от профанного; он очищен и освящен тем, что отстранился от низменных и обыденных вещей, которые отягощали его природу. Следовательно, негативные ритуалы, как и позитивные, наделяют положительными качествами: первые, как и вторые, могут способствовать повышению религиозного рвения индивидов. Как совершенно справедливо отмечалось<sup>51</sup>, никто не может принять участие в религиозной церемонии, обла-

---

51. *Hubert H., Mauss M. Essai sur la nature et la fonction du sacrifice // Mélanges d'histoire des religions. Paris, 1909. P. 22 и далее.*

дающей хоть какой-то значимостью, не пройдя ранее чего-то вроде предварительной инициации, которая поступательно вводит его священный мир. Для этого могут использоваться помазания, очищения, благословения — по сути своей позитивные операции; но те же результаты могут быть достигнуты при помощи постов, бдений, отшельничества и молчания, то есть при помощи ритуальных воздержаний, которые являются не чем иным, как претворением в жизнь определенных запретов.

Если говорить только об изолированных и частных негативных ритуалах, то их положительное влияние обычно слишком незначительно, чтобы его можно было легко заметить. Но когда один человек оказывается в фокусе комплексной системы запретов, результаты их воздействия накапливаются и становятся таким образом очевиднее. Так происходит в Австралии в процессе инициации. Неофит проходит через максимальное число разнообразных негативных ритуалов. Он должен покинуть то общество, в котором до сих пор жил, и практически любое человеческое сообщество вообще. Ему не просто запрещают видеть женщин и не прошедших инициацию юношей<sup>52</sup>, он должен уйти жить в буш, подальше от себе подобных, под присмотр нескольких стариков, которые выступают в роли его крестных отцов<sup>53</sup>. Теперь его естественной средой считается лес — естественной до такой степени, что у некоторых племен слово, которым обозначается инициация, означает «то, что из леса»<sup>54</sup>. По этой же причине в ходе церемоний, участником

---

52. *Howitt A. W.* Op. cit. P. 560, 657, 659, 661. Даже тень женщины не должна пасть на него (*ibid.* P. 633). Также женщинам запрещено трогать то, к чему он прикоснулся (*ibid.* P. 621).

53. *Ibid.* P. 561, 563, 670–671; *Gillen F. J., Spencer B.* Op. cit. P. 223 ; *Northern Tribes of Central Australia.* P. 340, 342.

54. Например, слово «джерайел» у курнай и слово «курингал» у йуин и волгал (*Howitt A. W.* Op. cit. P. 581, 617).

которых он становится, его часто украшают листво-  
вой<sup>55</sup>. Неофит проводит в лесу долгие месяцы<sup>56</sup>,  
и эта его лесная жизнь время от времени прерыва-  
ется обрядами, в которых он обязан принимать  
участие. Это время для него — период всех видов  
воздержания. Большинство продуктов становятся  
для него запретными, ему разрешается употреблять  
только то количество пищи, которое необходимо  
для поддержания жизни<sup>57</sup>, и нередко его принужда-  
ют к строгому посту<sup>58</sup> или к употреблению нечи-  
стой пищи<sup>59</sup>. Во время еды он не может прикасать-  
ся к пище своими руками: ее кладут ему в рот его  
крестные отцы<sup>60</sup>. В некоторых случаях он должен  
попрошайничать<sup>61</sup>. Кроме того, он спит лишь столь-  
ко, сколько необходимо<sup>62</sup>. Он должен молчать, пока  
к нему не обратятся — о своих нуждах он должен со-  
общать знаками<sup>63</sup>. Ему запрещаются любые развле-  
чения<sup>64</sup>. Он не может мыться<sup>65</sup>, иногда ему не раз-  
решают двигаться. Он лежит, неподвижно распла-  
ставшись на земле<sup>66</sup>, без какой-либо одежды<sup>67</sup>. Итак,  
смысл этих усиленных запретов состоит в том, что-  
бы произвести радикальное изменение статуса ини-  
цируемого. До инициации он жил с женщинами,  
он не был допущен к культу. После инициации его  
включают в общество мужчин, теперь он принима-  
ет участие в ритуалах, так как приобрел священный

55. *Gillen F.J., Spencer B.* Native Tribes of Central Australia. P. 348.

56. *Howitt A. W.* Op. cit. P. 561.

57. *Ibid.* P. 633, 538, 560.

58. *Ibid.* P. 674; *Langloh Parker K.* Op. cit. P. 75.

59. *Ridley W.* Op. cit. P. 154.

60. *Howitt A. W.* Op. cit. P. 563.

61. *Ibid.* P. 611.

62. *Ibid.* P. 549, 674.

63. *Ibid.* P. 580, 596, 604, 668, 670; *Gillen F.J., Spencer B.* Op. cit.  
P. 223, 351.

64. *Howitt A. W.* Op. cit. P. 567.

65. *Ibid.* P. 557.

66. *Ibid.* P. 604; *Gillen F.J., Spencer B.* Op. cit. P. 351.

67. *Howitt A. W.* Op. cit. P. 611.

характер. Метаморфоза столь полна, что ее часто представляют как второе рождение. Считается, что профанная личность, которой молодой человек был ранее, умерла — ее убил и забрал бог инициации — Бунжил, Байаме или Дарамулун, а место того человека, которым неофит был ранее, занял некто другой<sup>68</sup>. Итак, мы видим здесь непосредственно те положительные эффекты, которые производятся негативными ритуалами. Конечно, мы не хотим сказать, что только они производят эту глубинную трансформацию; но, разумеется, они ей способствуют, причем существенным образом.

В свете этих фактов мы можем понять, что такое аскетизм, какое место он занимает в религиозной жизни и откуда происходят те достоинства, которые ему широко приписываются. На самом деле нет такого запрета, соблюдение которого не имело бы в некоторой степени аскетического характера. Тот, кто отказывается от некоей вещи, которая может быть полезной, или воздерживается от некоей формы деятельности, которая, будучи обыденной, должна удовлетворять определенные человеческие потребности, вынужденно налагает на себя ограничения и подвергается лишениям. Следовательно, для появления аскетизма в собственном смысле слова достаточно того, чтобы эта практика развилась до определенной степени, сделавшись основой для подлинного образа жизни. Обычно негативный культ служит только введением и подготовкой к позитивному культу. Но бывает так, что он освобождается от этого подчиненного положения и выходит на первый план: система запретов разрастается и усиливается до такой степени, что захватывает всю жизнь целиком. Так рождается систематический аскетизм, который, следовательно, есть не что иное, как гипертрофированный негативный культ. Особые достоинства, которыми,

---

68. Ibid. P. 589.

как считается, он наделяет, — это всего лишь усиленная форма тех достоинств, которыми наделяет — в малой степени — практика любого запрета. Их происхождение одинаково, поскольку они основываются на одном и том же принципе — на приложении усилий для отделения себя от профанного. Чистый аскет — это человек, который возносится над обычными людьми и приобретает особую святость за счет постов, бдений, уединения и молчания, одним словом, за счет лишений, в большей степени, чем за счет актов положительной набожности (подношения, жертвы, молитвы и т. д.). История показывает, с другой стороны, сколь высокий религиозный престиж можно обрести, ступив на этот путь: святой буддист — это исключительно аскет, и он равен богам или даже выше их.

Из этого следует, что аскетизм не является, как можно было бы предположить, редким и исключительным, если не протиестественным, плодом религиозной жизни — напротив, он ее существенный элемент. Любая религия содержит по меньшей мере его ростки, так как не существует религии без системы запретов. В этом отношении единственное различие между культурами может заключаться лишь в том, что эти ростки развиты в большей или меньшей степени. К этому надо добавить, что нет, вероятно, такой религии, в которой это развитие не приобретало бы, хоть на время, характерных черт аскетизма в собственном смысле слова. Обыкновенно это происходит в критические периоды, когда за относительно короткое время требуется произвести глубинные изменения в статусе субъекта. В этом случае, для того чтобы как можно быстрее ввести неофита в круг священных вещей, с которыми он должен войти в контакт, его резко отделяют от профанного мира. И этого не бывает без умножения воздержаний и исключительного усиления системы запретов. Именно это происходит в Австралии во время инициации.

Чтобы юноши стали мужчинами, им необходимо познать жизнь настоящего аскета. Миссис Паркер весьма точно называет их монахами Байаме<sup>69</sup>.

Но воздержаний и ограничений не бывает без страданий. Мы держимся профанного мира всем своим существом, мы привязаны к нему нашей чувственностью — наша жизнь зависит от него. Он не просто является естественной сценой для нашей деятельности, но проникает в нас со всех сторон, ибо он — часть нас самих. Следовательно, мы не можем отделиться от него, не совершая насилия над своей природой, без мучительного подавления своих инстинктов. Иными словами, негативный культ не может развиваться, не причиняя страданий. Боль — необходимое условие. Поэтому люди пришли к заключению, что боль сама по себе является чем-то вроде ритуала. Они стали воспринимать ее как благодатное состояние, к которому надо стремиться и которое следует вызывать даже искусственным путем — из-за привилегий и способностей, которыми она наделяет человека на том же основании, что и те системы запретов, которые она естественным образом сопровождает. Насколько нам известно, Пройс был первым, кто осознал ре-

---

69. Эту аскетическую практику можно сравнить с теми, которые используются при инициации колдуна. Как и молодой неофит, ученик колдуна подвергается множеству запретов, соблюдение которых помогает ему приобрести свои специфические способности (*Hubert H., Mauss M. L'origine des pouvoirs magiques // Mélanges d'histoire des religions. Paris, 1904. P. 171, 173, 176*). То же самое касается супругов накануне или на следующий день после свадьбы (табу женихов и новобрачных): дело в том, что брак также предполагает серьезное изменение статуса. Мы ограничимся кратким упоминанием об этих фактах, не задерживаясь на них, поскольку первые касаются магии, которая не относится к нашей теме, а вторые включены в ту систему юридическо-религиозных норм, которые регулируют взаимодействие полов и которые можно изучать только в сочетании с другими предписаниями примитивной супружеской морали.



лигиозную роль<sup>70</sup>, приписываемую боли в неразвитых обществах. Он приводит пример арапахо, которые подвергают себя настоящим пыткам, чтобы избежать опасностей в грядущем сражении; то же самое делают гровантры накануне военных походов; хупа, чтобы добиться успеха в своих предприятиях, купаются в ледяной воде, а затем остаются лежать на берегу как можно дольше; каража, чтобы укрепить мускулатуру, время от времени пускают себе кровь из рук и ног при помощи скребков, сделанных из зубов рыбы; аборигены из Даллманнхафен (Земля императора Вильгельма в Новой Гвинее) лечат бесплодие своих жен, делая им кровавые надрезы на бедрах<sup>71</sup>.

Однако аналогичные факты можно обнаружить, не покидая Австралии, особенно на церемониях инициации. Многие ритуалы, связанные с инициацией, заключаются именно в том, чтобы систематически подвергать неофита определенным страданиям с целью изменения его статуса и пере-

---

70. Это верно, что Пройс, интерпретируя эти факты, пишет, что боль является средством, усиливающим магическую силу человека (*die menschliche Zauberkraft*); это можно понять в том смысле, что страдание — магический, а не религиозный обряд. Но, как мы уже говорили, Пройс — довольно неточно — называет магическими все анонимные и безличные силы, вне зависимости от того, относятся они к магии или к религии. Нет никаких сомнений, что есть пытки, которые используются при инициации колдунов; но многие из тех испытаний, которые описывает Пройс, являются частью чисто религиозных церемоний. Следовательно, их целью является именно изменение религиозного статуса индивидов.

71. *Preuss K. T.* Op. cit. Bd. 87. S. 309–400. Пройс подводит под одну и ту же рубрику большое число разнородных обрядов: так, например, обряды, связанные с пролитием крови, действуют на основании положительных качеств, приписываемых крови, а не из-за страданий, которые они предполагают. Мы выделяем только те факты, когда боль является существенным элементом обряда и причиной его эффективности.

дачи ему качеств, характерных для мужчины. Например, у ларакия юноши, живущие в уединении в лесу, время от времени подвергаются избиванию со стороны своих крестных отцов и наставников — без предупреждения и без очевидной причины<sup>72</sup>. У урабунна неофит в определенный момент ложится на землю лицом вниз, а все присутствующие мужчины начинают жестоко избивать его; затем ему делают серию из четырех или восьми поперечных надрезов на спине по обе стороны от позвоночника, а также один продольный надрез — вниз от затылка<sup>73</sup>. У арунта первый обряд инициации заключается в том, что иницируемого субъекта качают: мужчины подбрасывают его в воздух, затем ловят и подбрасывают снова<sup>74</sup>. У того же пле-

---

72. Gillen F. J., Spencer B. Northern Tribes of Central Australia. P. 331–332.

73. Ibid. P. 335. Такая же практика обнаруживается у диери (Howitt A. W. Op. cit. P. 658 и далее).

74. Gillen F. J., Spencer B. Native Tribes of Central Australia. P. 214 и далее. Этот пример показывает нам, что обряды инициации иногда имеют характер издевательства над новичками. Дело в том, что такое издевательство — это настоящий социальный институт, который спонтанно зарождается всегда, когда две группы, неравные по своему нравственному и социальному положению, оказываются в близком контакте друг с другом. В этом случае та группа, которая считает себя выше другой, сопротивляется проникновению новоприбывших: ее реакция заключается в стремлении сделать так, чтобы те ощутили ее превосходство над собой так же, как его ощущает она сама. Эта реакция, которая носит автоматический характер и естественным образом принимает форму более или менее жестокого обращения, одновременно должна приспособлять индивидов к их новому существованию, ассимилировать их в новой среде. Она, следовательно, является чем-то вроде инициации. Таким образом, мы можем объяснить, почему инициация, со своей стороны, является чем-то вроде издевательства. Дело в том, что группа старших превосходит группу младших по своему религиозному и нравственному достоинству, но при этом первая группа должна принять вторую. Итак, налицо все условия для возникновения института издевательств.

мени в конце длинной череды церемоний юноша должен лечь на подстилку из листьев, под которой располагаются горячие угли; и он лежит, оставаясь неподвижным, среди жара и удушливого дыма<sup>75</sup>. У урабунна мы также наблюдаем подобный обряд, но иницируемого, находящегося в столь тягостном положении, еще и бьют по спине<sup>76</sup>. Как правило, пройдя множество испытаний подобного рода, юноша выглядит довольно жалко; он находится в состоянии, близком к прострации, когда ему наконец позволяют продолжить обычную жизнь<sup>77</sup>. Да, действительно, все эти практики часто понимаются как ордалии, предназначенные для того, чтобы испытать неофита и установить, достоин ли он быть допущенным в религиозное сообщество<sup>78</sup>. Но на самом деле испытательная функция обряда — это всего лишь другой аспект его эффективности. Ведь то, каким образом неофит проходит это испытание, доказывает, что обряд привел к нужному результату, то есть наделил неофита теми качествами, передача которых составляет смысл его существования.

В других случаях эта ритуальная жестокость обращена не на все тело, но на отдельный орган или ткань, и имеет целью стимулировать их жизненные силы. Так, у арунта, варрамунга и некоторых других племен<sup>79</sup> в определенный момент инициации специально отряженные для этого люди должны вцепиться зубами в скальп неофита. Операция настолько болезненная, что обычно неофит не может перенести ее, не испуская громкие крики. Итак, ее цель заключается в том, чтобы заста-

---

75. *Gillen F. J., Spencer B.* Op. cit. P. 372.

76. *Ibid.* P. 335.

77. *Howitt A. W.* Op. cit. P. 675.

78. *Ibid.* P. 569, 604.

79. *Gillen F. J., Spencer B.* Op. cit. P. 251; *Northern Tribes of Central Australia.* P. 341, 352.

вить расти волосы<sup>80</sup>. Похожий прием используется для ращения бороды. Обряд удаления волос, который, по сообщениям Ховитта, имеется в других племенах, возможно, имеет такой же смысл<sup>81</sup>. Согласно Эйльманну, у арунта и кайтиш мужчины и женщины наносят себе небольшие раны с помощью горящих палок, чтобы приобрести навыки в разведении огня или силу, необходимую для перетаскивания тяжелых вязанок дров<sup>82</sup>. Этот же наблюдатель отмечает, что девушкам варрамунга удаляют вторую и третью фаланги указательного пальца, поскольку считается, что это улучшает их способности к нахождению батата<sup>83</sup>.

Возможно, удаление зубов иногда имеет своей целью достижение таких же результатов. Но в любом случае несомненно, что крайне жестокие обряды обрезания и субинцизии должны наделять половые органы особыми силами. Действительно, молодому человеку не позволено вступать в брак, пока он не пройдет эти обряды; следовательно, именно им он обязан особыми достоинствами. Необходимой эту инициацию *sui generis* [особого рода] делает то, что во всех неразвитых обществах союз полов имеет религиозный характер. Предполагается, что он приводит в действие грозные силы, с которыми человек может иметь дело только в том случае, если приобрел необходимый иммунитет при помощи ритуальных процедур<sup>84</sup>. Для этого

---

80. Соответственно, у варрамунга эта операция должна производиться людьми, которые могут похвастаться прекрасной шевелюрой.

81. *Howitt A. W.* Op. cit. P. 675; речь идет о племенах Нижнего Дарлинга.

82. *Eylmann E.* Op. cit. S. 212.

83. *Ibid.*

84. Информацию по этому вопросу можно найти в моей статье (*Durkheim E.* La Prohibition de l'inceste. P. 1 и далее), а также у Кроули (*Crawley A. E.* Mystic Rose. London, 1902. P. 37 и далее).

используется целый ряд практик, негативных и позитивных, среди которых обрезание и субинцизия являются первичными. Органу придают священный характер, уродуя его в ходе мучительной процедуры, благодаря чему он обретает способность противодействовать священным силам, с которыми в ином случае не мог бы совладать.

Как мы уже указывали в начале этого труда, все существенные элементы религиозного мышления и религиозной жизни должны обнаруживаться по крайней мере в зачаточном состоянии, уже в самых примитивных религиях. Приведенные выше факты подтверждают это предположение. Если и имеется такое верование, которое считают специфическим для наиболее идеалистических и наиболее современных религий, то это — приписывание страданию священной силы. Только что рассмотренные обряды основываются на том же самом веровании. Конечно, это верование интерпретировалось по-разному — в зависимости от того момента истории, в который ему давали оценку. Для христианина страдание воздействует главным образом на душу: оно очищает, облагораживает и одухотворяет ее. Для австралийца — на тело: повышает его жизненную энергию, укрепляет его члены, способствует росту бороды и волос. В том и в другом случае принцип один и тот же. И здесь и там предполагается, что боль порождает исключительные силы. И эта вера небезосновательна. В самом деле, величие человека лучше всего проявляется в том, как он переносит страдания. Он преодолевает себя наиболее впечатляющим образом тогда, когда подчиняет свою природу настолько, что может направить ее по пути, противоположному тому, которым она двигалась бы сама по себе. В этом смысле он выделяется среди всех остальных созданий, которые слепо идут туда, куда влечет их удовольствие, — и в этом смысле он занимает особое положение в мире. Страдание — знак того, что не-

которые из уз, связывающих человека с профанным миром, разорваны; таким образом, оно свидетельствует, что он частично освободился от этой среды, и, соответственно, страдание обоснованно считается инструментом такого освобождения. Поэтому человек, освободившийся таким образом, не является жертвой чистой иллюзии, когда думает, что приобрел своего рода власть над вещами: он действительно возвысился над ними за счет того, что отказался от них; он сильнее, чем природа, поскольку он смог заставить ее замолчать.

Впрочем, это достоинство обладает не только эстетической ценностью: ее предполагает вся религиозная жизнь. Не бывает таких жертв и приношений, которые не требовали бы от верующего определенных затрат. Даже когда обряды не требуют от него материальных повинностей, они отнимают его время и его силы. Чтобы служить богам, нужно забыть о себе; чтобы выделить им подобающее место в своей жизни, нужно пожертвовать некими своими профанными интересами. Позитивный культ, следовательно, возможен только тогда, когда человек уже подготовлен отказом от своего и отрицанием себя и, следовательно, страданием. Нужно, чтобы он не страшился страдания: ведь он может с радостью выполнять свои обязанности только тогда, когда до некоторой степени любит его. Но для этого необходимо, чтобы он прошел определенную школу страдания, и это то, на что направлена аскетическая практика. Мучения, которые она причиняет, следовательно, не являются произвольной и бесплодной жестокостью; это — необходимая школа, в которой человек формирует и закаляет себя, приобретает такие качества, как бескорыстие и терпение, без которых не бывает религии. Для достижения этого результата неплохо также, чтобы аскетический идеал особенно ярко воплотился в тех лицах, которые, так сказать, специализируются на представлении, едва ли

не в преувеличенном виде, этого аспекта ритуальной жизни, — ведь они являются как бы живыми моделями, побуждающими к действию. Такова историческая роль великих аскетов. Когда мы анализируем в деталях их поступки и деяния, то спрашиваем себя, какая могла быть польза от всего этого. Нас поражает их крайнее презрение ко всему тому, что обычно увлекает людей. Но эти крайности необходимы для поддержания у верующих необходимого уровня отвращения к легкой жизни и обычным удовольствиям. Элита должна поднять планку как можно выше, чтобы толпа не опустила ее чересчур низко. Чтобы обычные люди оставались на должном уровне, кто-то должен впадать в крайности.

Но аскетизм служит не только для религиозных целей. Здесь, как и везде, религиозные интересы суть не более чем символическая форма общественных и нравственных интересов. Не только идеальные существа, к которым обращаются культы, требуют от своих слуг определенного презрения к боли: общество также возможно только при готовности платить эту цену. Даже умножая силы человека, оно часто обходится с индивидами довольно сурово, требуя от них постоянных жертв. Общество безостановочно совершает насилие над нашими естественными желаниями — как раз потому, что возносит нас над нами самими. Следовательно, если мы хотим исполнять свои обязанности по отношению к нему, мы должны быть готовы время от времени подавлять наши инстинкты и идти против нашей природы, когда это необходимо. Таким образом, аскетизм, присущий любой общественной жизни, предопределен к тому, чтобы пережить все мифологии и все догмы, так как является неотъемлемой частью любой человеческой культуры. И, по сути дела, именно этот аскетизм дает право на существование и оправдывает все то, чему учили религии всех времен.

## 3

Установив, из чего состоит система запретов и каковы ее негативные и позитивные функции, нам надо обнаружить причины, которые ее породили.

В некотором смысле само понятие священного логически включает в себя эту систему. Все священное является объектом почитания, а любое чувство почтения выражается у того, кто его испытывает, в запретительных побуждениях. В самом деле, почитаемая сущность — в силу тех эмоций, которые она внушает, — всегда отражена в сознании представлением, заряженным сильной ментальной энергией. Поэтому оно обладает оружием, способным далеко отбросить любое другое представление, которое отрицает его целиком или частично. Итак, священный мир находится с миром профанным в отношении антагонизма. Они соответствуют двум образам жизни, которые исключают друг друга; по крайней мере, их нельзя вести одновременно с одинаковой интенсивностью. Мы не можем одновременно посвятить себя целиком и идеальным существам, к которым обращен культ, и нам самим со всеми нашими материальными интересами; и коллективу, и нашему эгоизму. Отсюда происходят две системы психологических состояний, которые ориентированы на противоположные полюсы и ориентируют на них наше поведение. То состояние, которое обладает большими возможностями для действия, должно, следовательно, стремиться к тому, чтобы вытолкнуть другое из сознания. Когда мы размышляем о священных вещах, идея профанного предмета не может возникнуть в нашем уме, не встретив сопротивления; нечто внутри нас противиться тому, чтобы она там задержалась. И именно идея священного не переносит такого соседства. Но этот психологический антагонизм, это взаимное исключение идей должно естественным



образом достигать кульминации во взаимном исключении соответствующих вещей.

Если идеи не могут сосуществовать, нужно, чтобы и вещи не соприкасались, чтобы между ними не было никаких отношений. В этом заключается сам принцип запрета.

Кроме того, мир священного — это по определению отделенный мир. Поскольку он противостоит профанному миру сообразно всем тем своим характерным чертам, о которых мы говорили выше, с ним надо взаимодействовать соответствующим ему образом. Если мы будем использовать в наших отношениях с вещами, которые его составляют, жесты, язык и установки, служащие нам при наших взаимодействиях с профанными вещами, то будем неверно оценивать природу священного мира и смешивать его с тем, что им не является. Мы можем свободно манипулировать профанными вещами и свободно разговариваем с обычными существами, следовательно, мы не можем соприкасаться со священными существами (или можем делать это с крайней осторожностью) и не можем говорить в их присутствии (или не можем говорить на обыденном языке). Все, что используется при наших взаимодействиях с одними, должно быть исключено из нашего взаимодействия с другими.

Но хотя это объяснение не является неточным, оно все-таки недостаточно. Действительно, есть много существ, которые являются объектами почитания, не будучи при этом защищены системами строгих запретов, подобных тем, которые мы описали. Несомненно, существует нечто вроде общей тенденции разума помещать различные вещи в различные среды, особенно когда они несовместимы друг с другом. Но профанная среда и священная среда не просто различны, они закрыты друг от друга: между ними существует разрыв. Следовательно, в природе священных существ должна об-

наруживаться некая особая причина, которая делает необходимым это состояние полной изоляции и взаимного исключения. И действительно, неким парадоксальным образом священный мир склонен, так сказать, по самой своей природе распространяться в профанном мире, который он одновременно исключает; отталкивая его, он в то же самое время стремится проникнуть в него, как только тот к нему приблизится. Поэтому необходимо держать их на расстоянии друг от друга и создать, если можно так выразиться, вакуум между ними.

Необходимость этих предосторожностей обусловлена чрезвычайно высокой контагиозностью священного. Отнюдь не будучи привязанным к тем вещам, которые им отмечены, священное обладает своего рода летучестью. Самого поверхностного и непрямого контакта достаточно для того, чтобы оно распространилось с одного объекта на другой. Религиозные силы представлены в умах людей таким образом, как будто они всегда готовы покинуть те точки, в которых пребывают, чтобы захватить все то, что находится в пределах их досягаемости. Дерево нанджа, в котором живет дух предка, священо для индивида, который считается воплощением этого предка. Но любая птица, которой случается сесть на это дерево, становится причастной тому же священному характеру; таким образом, к птице также запрещено прикасаться<sup>85</sup>. Мы уже имели возможность показать, что простого контакта с чурингой достаточно для того, чтобы вещи и люди приобретали священный характер<sup>86</sup> (впрочем, на этом принципе контагиозности священного основаны все обряды освящения). Святость чуринги такова, что ее воздействие ощутимо даже на расстоянии. Вспомним, что она распространяется не только на каверну, в которой хранятся чу-

85. *Gillen F. J., Spencer B. Native Tribes of Central Australia.* P. 133.

86. См.: кн. II, гл. I, параграф 3.

ринги, но и на всю окружающую ее территорию, на животных, которые там укрываются (и которых поэтому запрещено убивать), и на растения, которые там растут (и которые поэтому нельзя срывать)<sup>87</sup>. Центр тотема Змеи находится около источника. Священный характер тотема передается этому месту, источнику и самой воде, которая запретна для всех членов этой тотемной группы<sup>88</sup>. Неофит живет в насыщенной религией атмосфере и сам пропитывается ею<sup>89</sup>. Как следствие, все то, чем он обладает, все то, к чему он прикасается, запретно для женщин и исключается из числа того, с чем они могут контактировать, — даже птица, которую он сбил своей палкой, кенгуру, которого он пронзил своим копьем, или рыба, которая была поймана на его крючок<sup>90</sup>. С другой стороны, те обряды, которые он проходит, и те вещи, которые играют в них определенную роль, более священны, чем он сам. И эта святость контагиозно передается всему тому, что вызывает в уме их идеи. Удаленный зуб неофита считается весьма священным предметом<sup>91</sup>. Соответственно, неофит не может есть животных, обладающих длинными зубами, потому что они напоминают ему об извлеченном зубе. Церемонии курнигал заканчиваются ритуаль-

---

87. *Gillen F. J., Spencer B.* Op. cit. P. 134 и далее; *Strehlow C.* Op. cit. Т. II. S. 78

88. *Gillen F. J., Spencer B.* Northern Tribes of Central Australia. P. 167, 299.

89. Помимо аскетических обрядов, о которых мы уже сказали, есть и позитивные обряды, цель которых заключается в том, чтобы зарядить, или, как говорит Ховитт, насытить неофита религиозностью (*Howitt A. W.* Op. cit. P. 535). Это верно, что Ховитт говорит не о религиозности, а о магических силах; но мы знаем, что для большинства этнографов это слово означает просто религиозные силы безличной природы.

90. *Ibid.* P. 674–675.

91. *Gillen F. J., Spencer B.* Native Tribes of Central Australia. P. 454. Ср. *Howitt A. W.* Op. cit. P. 561.

ным омовением<sup>92</sup> — соответственно, водоплавающие птицы запретны для неофита, потому что они напоминают об этом обряде. Животные, которые могут подниматься на верхушки деревьев, также запретны для него, потому что они близки к живущему на небесах Дарамулу, богу инициации<sup>93</sup>. Душа мертвого — священное существо; и мы уже видели, что ее святость передается телу, в котором пребывала эта душа, месту, где оно похоронено, лагерю, где жил покойный (каковой лагерь поэтому разрушается или оставляется), а также имени, которое он носил, его жене и его родственникам<sup>94</sup>. Они как бы тоже наделены священным характером, а потому от них следует держаться на расстоянии и не рассматривать как полностью профанные существа. В сообществах, которые наблюдал Доусон, их имена, как и имена покойного, нельзя произносить в течение периода траура<sup>95</sup>. Запретными могут оказаться и некоторые из животных, которыми обычно питался покойный<sup>96</sup>.

Эта контагиозность священного — слишком хорошо известный факт<sup>97</sup>, чтобы нам требовалось умножать примеры; мы хотели лишь показать, что она присутствует в тотемизме так же, как и в более развитых религиях. Установив это, мы можем легко объяснить крайнюю строгость запретов, которые отделяют священное от профанного. Из-за исключительной способности священного к экс-

92. Ibid. P. 557.

93. Ibid. P. 560.

94. См.: параграф 1. Ср. *Gillen F. J., Spencer B.* Op. cit. P. 498; *Northern Tribes of Central Australia.* P. 506, 507, 518–519, 526; *Howitt A. W.* Op. cit. P. 449, 461, 469; *Mathews R. H.* Op. cit. P. 274; *Schulze L.* Op. cit. Loc. cit.; *Wyatt W.* Op. cit. P. 165, 198.

95. *Dawson J.* Op. cit. P. 42.

96. *Howitt A. W.* Op. cit. P. 470–471.

97. По этому вопросу см.: *Robertson Smith W.* *The Religion of the Semites.* P. 152 и далее, 446, 481; статью «Табу» Фрэзера в *Encyclopedia Britannica*; *Jevons F. B.* Op. cit. P. 59 и далее; *Crawley A. E.* Op. cit. Ch. II–IX. *Gennep M. van.* Op. cit. Ch. III.

пансии, даже самого незначительного контакта, малейшей близости (физической или просто нравственной) с профанной сущностью достаточно для того, чтобы религиозные силы покинули свою область. С другой стороны, поскольку они не могут покинуть ее, не изменив своей природе, требуется целая система мер, предназначенных для того, чтобы держать оба мира на почтительном расстоянии друг от друга. Именно поэтому обычным людям запрещено не только трогать, но даже видеть и слышать то, что считается священным, и именно поэтому два указанных образа жизни не должны смешиваться в сознаниях. Чтобы удерживать их отдельно друг от друга, нужно принимать как можно больше предупредительных мер, ибо они, даже будучи противоположными, стремятся к тому, чтобы смешиваться между собой.

Понимая, почему запретов так много, мы одновременно понимаем и то, как функционируют эти запреты и те наказания, которые к ним прилагаются. В связи с контагиозностью, характерной для всего священного, профанное существо не может нарушить запрет так, чтобы религиозная сила, к которой оно приблизилось неподобающим образом, не распространилась на него и не подчинила бы своей власти. Но так как между ними существует антагонизм, то оно оказывается подчиненным враждебной власти, враждебность которой не преминет проявиться в виде жестокой реакции, направленной на его разрушение.

Поэтому болезнь или смерть считаются естественными следствиями любого нарушения подобного рода: предполагается, что они возникают сами по себе, сообразно чему-то вроде физической необходимости. Нарушитель чувствует, что его захватывает сила, которая подчиняет его и которой невозможно противостоять. Он съел тотемное животное? Он чувствует, как эта сила проникает в него и как она разрушает его изнутри — он ложится

на землю и ждет смерти<sup>98</sup>. Любое профанирование предполагает освящение, но такое, которое влечет ужасные последствия как для освященного субъекта, так и для его окружения. И именно результаты такого освящения отчасти санкционируют запрет<sup>99</sup>.

Заметим, что это объяснение запретов не зависит от разнообразных символов, посредством которых могут быть представлены религиозные силы. Не столь важно, мыслят ли их в форме анонимных и безличных энергий или же в виде личностей, наделенных сознанием и чувствами. Конечно, в первом случае предполагается, что они реагируют на профанирующее нарушение автоматически и бессознательно, а во втором — что они следуют движениям страсти, порождаемой оскорблением. Но, по сути дела, эти две концепции (из которых, кстати, следуют одни и те же практические выводы) всего лишь выражают на двух разных языках один и тот же психологический механизм. Основной как первой, так и второй концепции является антагонизм между священным и профанным в сочетании с примечательной склонностью первого передаваться второму. Этот антагонизм и эта контактичность действуют одинаково вне зависимости от того, чему приписывается священный характер — слепым силам или сознаниям. Следовательно, подлинная религиозная жизнь начинается вовсе не только с появлением мифических личностей, ибо мы видим, что в этом случае обряд останется

---

98. *Taplin G.* Op. cit. P. 63; *Howitt A. W.* Op. cit. P. 146, 769; *Fison L., Howitt A. W.* Op. cit. P. 169; *Roth W. E.* Superstition, Magic and Medicine. §150; *Wyatt W.* Op. cit. P. 168; *Meyer H. E. A.* Op. cit. P. 186. Ср. *Gillen F. J., Spencer B.* Op. cit. P. 323–324; *Native Tribes of Central Australia.* P. 158; *Taplin G.* Op. cit. P. 16; *Roth W. E.* North Queensland Ethnography. Part I. P. 76.

99. Следует иметь в виду, что если нарушенный запрет является религиозным, то эти кары — не единственные; помимо них существуют еще и наказание в собственном смысле слова и изоляция со стороны общества.

тем же независимо от того, будут ли религиозные существа персонифицированными или нет. Это тот факт, к которому мы будем возвращаться в каждой из следующих глав.

## 4

Но даже если контагиозность священного помогает нам объяснить систему запретов, то как можно объяснить ее саму?

Некоторые считали, что могут объяснить ее с помощью хорошо известных законов ассоциации идей. Чувства, которые вызывает в нас некая персона или некая вещь, контагиозно распространяются от идеи этой вещи или персоны на представления, которые ассоциируются с ней, и далее — на объекты, которые выражены в этих представлениях. Следовательно, почтение, которое мы испытываем по отношению к священному существу, переносится на все то, что соприкасается с этим существом, а также на все то, что на него походит или его напоминает. Конечно, образованного человека эти ассоциации не обманут: он знает, что эти производные переживания вызваны простой игрой образов, чисто ментальными комбинациями; поэтому он не поддастся суевериям, к которым его склоняют эти иллюзии. Но, говорят нам, примитивный человек наивно объективирует свои впечатления, не подвергая их критике. Некая вещь внушает ему благоговейный страх? Он заключает из этого, что в ней действительно пребывает величественная и грозная сила; поэтому он держится на расстоянии от этой вещи, как если бы она была священной, даже когда она не имеет права на этот титул<sup>100</sup>.

---

100. *Jevons F. B.* Op. cit. P. 67–68. Мы не будем говорить здесь о (не слишком четко сформулированной, впрочем) теории Кроули (*Crawley A. E.* Op. cit. Ch. II–IX), согласно

Но утверждать это — значит забыть, что наиболее примитивные религии не являются единственными, которые приписывают священному эту способность к распространению. Даже в наиболее современных культах существует целый ряд ритуалов, которые основываются на этом принципе. Разве любое освящение, которое производится через помазание или омовение, не заключается в перенесении на профанный объект сакрализующей силы священного объекта? Трудно, однако, увидеть в современном просвещенном католике кого-то вроде отсталого дикаря, который продолжает обманываться ассоциациями своих идей, хотя ничто в природе вещей не объясняет и не оправдывает такой образ мысли. Впрочем, приписывание примитивному человеку склонности к объективации каждой своей эмоции совершенно произвольно. В своей обыденной жизни, в деталях своей мирской деятельности он не атрибутирует одной вещи свойств другой, и наоборот. Конечно, у него нет такой любви к ясности и различию, как у нас. Однако из этого вовсе не следует, что у него имеется необъяснимая досадная склонность к тому, чтобы все смешивать и путать. Только религиозная мысль отмечена склонностью к такого рода смешению. Следовательно, мы должны разыскивать истоки этих предрасположенностей не в общих законах человеческого мышления, но в специфической природе религиозных вещей.

Когда нам кажется, что некая сила или свойство являются неотъемлемой частью, конституирующим элементом субъекта, в котором они пребывают, нам трудно представить, что они могут отде-

---

которой контагиозность табу обусловлена ошибочной интерпретацией неких явлений, имеющих контагиозный характер. Эта теория произвольна. Как совершенно корректно замечает Дживонс во фрагменте, на который мы дали ссылку выше, контагиозный характер священного утверждается априорно, а не на основании неверно интерпретированного опыта.



литься от него, чтобы перенестись в какое-то другое место. Тело определено своей массой и своим атомным составом, поэтому мы не думаем, что оно может сообщить чему-то другому одно из этих своих отличительных свойств посредством контакта. С другой стороны, если идет речь о силе, которая была сообщена телу извне, то мы вполне способны представить, что она может покинуть его — ведь ее ничто не привязывает к этому телу, и она чужда ему. Так, например, тепло или электричество, полученные неким объектом от внешнего источника, передаются окружающей среде, и разум без сопротивления принимает возможность такой передачи. Следовательно, если религиозные силы обычно рассматриваются как нечто внешнее по отношению к существам, в которых они пребывают, то нет ничего удивительного в той крайней легкости, с которой они изливаются и распространяются. Итак, именно это предполагает предложенная нами теория.

На самом деле религиозные силы — это всего лишь гипостазированные коллективные, то есть нравственные, силы; они созданы из представлений и чувств, которые пробуждает в нас театр общественной жизни, а не из ощущений, которые мы получаем от физического мира. Они, следовательно, гетерогенны по отношению к чувственно воспринимаемым вещам, в которые мы их помещаем. Религиозные силы вполне могут заимствовать у этих вещей внешние и материальные формы, в которых они воображаются людьми; но они не получают от них ничего из того, что обуславливает их действенность. Они не соединены внутренними связями с разными носителями, в которых им случается пребывать, — не укоренены в них; используя выражение, которое мы уже употребляли<sup>101</sup> и которое лучше всего может их

101. См.: кн. II, гл. VII, параграф 4.

охарактеризовать, они *добавляются к ним*. Соответственно, нет таких объектов, которые были бы лучше других приспособлены к тому, чтобы воспринимать эти силы; эту роль могут играть даже мельчайшие, самые заурядные вещи. Именно случайные обстоятельства решают, что́ будет избрано. Вспомним высказывание Кодрингтона о мане: «Эта сила не закреплена за каким-либо определенным материальным объектом и может переходить практически на все виды вещей»<sup>102</sup>. Сходным образом мисс Флетчер представляла нам вакан дакота как нечто вроде блуждающей силы, перемещающейся по всему миру и останавливающейся то здесь, то там, но нигде окончательно не фиксирующейся<sup>103</sup>. Даже религиозность, присущая человеку, обладает тем же характером. Конечно, в мире чувственного опыта нет ничего более близкого к самому источнику всей религиозной жизни, и ничто не причастно ему более непосредственным образом, так как именно человеческие сознания являются тем местом, где она вырабатывается. И все же мы знаем, что религиозное начало, которое оживляет человека, то есть душа, отчасти является внешним по отношению к нему.

Но если религиозные силы не имеют своего собственного места, то их подвижность становится легко объяснимой. Поскольку ничто не привязывает их к тем вещам, где мы их локализуем, вполне естественно, что они при малейшем контакте покидают эти вещи — вопреки, если можно так выразиться, своей воле — и распространяются дальше. К этому распространению, которому все благоприятствует, их склоняет собственная интенсивность. Поэтому даже сама душа, хотя она и соединена с телом очень личными связями, постоянно грозит покинуть его: все отверстия, все поры тела — это пути,

102. *Codrington R. H.* Op. cit. P. 118, note 1.

103. См.: кн. II, гл. VI, параграф 3.

по которым она стремится выйти из него, чтобы распространяться и рассеиваться вовне<sup>104</sup>.

Но мы еще лучше объясним явление, которое пытаемся понять, если вместо того, чтобы рассматривать полностью сформированное понятие религиозных сил, обратимся к тому ментальному процессу, результатом которого оно является.

Мы уже видели, что священный характер существа не зависит от каких-либо его внутренних атрибутов. Тотемное животное внушает религиозные чувства не потому, что оно имеет такой-то вид или такое-то свойство. Религиозные чувства обуславливаются причинами, абсолютно чуждыми природе объекта, на котором им случилось зафиксироваться. Их создают чувства поддержки и зависимости, которые возникают в сознаниях в результате воздействия общества. Сами по себе эти эмоции не связаны с идеей какого-либо определенного объекта, но, будучи эмоциями, причем эмоциями высокой интенсивности, они также крайне контагиозны. Поэтому, подобно масляному пятну, они распространяются на все остальные ментальные состояния, которые занимают разум. Прежде всего они затрагивают и заражают представления, выражающие различные объекты, которые в этот момент находятся у человека в руках или перед глазами: тотемические рисунки, украшающие его тело, *bull-roarers*, из которых он извлекает звуки, скалы, которые его окружают, земля, которая лежит у него под ногами и т. д. Таким образом, эти объекты обретают религиозную ценность, которая на самом деле им не присуща: они получают ее извне. Следовательно, заражение — это не что-то вроде вторичного процесса, посредством которого распространяется единожды приобретенный священный характер, это тот процесс, посредством которого приобрета-

---

104. Пройс ясно показал это в статьях в «Globus», которые мы цитировали выше.

ется он сам. Он фиксируется через заражение, и нет ничего удивительного в том, что он распространяется через заражение. Реальность ему придает особая эмоция; и если священный характер сообщается некоему объекту, то лишь потому, что эта эмоция встречается с данным объектом на своем пути. Следовательно, он вполне естественным образом распространяется с этого объекта на все то, что окажется рядом, то есть на все то, что по определенной причине — будь то физическое соседство или просто сходство — воспринимается сознанием как близкое к этому объекту.

Таким образом, контагиозность священного характера находит объяснение в предложенной нами теории религиозных сил, и сам факт ее наличия эту теорию подтверждает<sup>105</sup>. В то же самое время она помогает нам понять одну черту примитивного мышления, к которой мы привлекали внимание и раньше.

Мы уже видели<sup>106</sup>, с какой легкостью примитивный человек смешивает разные царства природы и отождествляет самые несовместимые вещи — людей, животных, растения, звезды, и т. д. Теперь мы знаем одну из главных причин, способствовавших тому, чтобы облегчить это смешение. Поскольку религиозные силы крайне контагиозны, то постоянно бывает так, что один и тот же принцип равным образом одушевляет самые разные вещи: он переходит от одной из них на другие из-за простой материальной близости или даже поверхностного сходства. Таким образом, оказыва-

---

105. Верно, что эта контагиозность характерна не только для религиозных сил; силы, относящиеся к магии, обладают тем же свойством. Тем не менее очевидно, что эти последние не соответствуют объективированным общественным чувствам. Но дело в том, что представления о магических силах формировались по образцу религиозных сил.

Мы вернемся к этому вопросу позже (гл. III, параграф 2).

106. См.: кн. II, гл. VII, параграф 4.

ется, что люди, животные, растения и скалы причастны одному и тому же тотему: люди — потому что они носят имя животного; животные — потому что напоминают тотемическую эмблему; растения — потому что служат пищей этих животных; скалы — потому что являются тем местом, где проводятся церемонии. Итак, религиозные силы считаются при этом источником любой действительности; следовательно, существа, имеющие один и тот же религиозный принцип, должны обладать одной сущностью и отличаться друг от друга только вторичными характеристиками. Поэтому было вполне естественным отнести их к одной категории и рассматривать как вариации внутри одного и того же рода, трансформирующиеся друг в друга.

Когда это отношение установлено, мы можем увидеть феномены контагиозности в новом свете. Взятые сами по себе, они, как кажется, чужды логической жизни. Разве они не ведут к смешению и соединению существ вопреки их естественным различиям? Но мы увидели, что эти смешения и причастности сыграли определенную логическую роль, причем крайне полезную: они служили для того, чтобы соединять вещи, которые чувство оставляет отделенными друг от друга. Таким образом, неверно, что эта контагиозность, источник этих сближений и этих смешений, была отмечена тем видом фундаментальной иррациональности, который ей хочется приписать с первого взгляда. Она открыла путь для научных объяснений будущего.

## ГЛАВА II

# Позитивный культ

### ЭЛЕМЕНТЫ ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЯ

**С**КОЛЬ БЫ ни был важен негативный культ и сколь бы позитивные результаты косвенным образом ни производил, он не содержит причины своего существования в самом себе. Негативный культ вводит в религиозную жизнь, но в большей степени предполагает, нежели создает ее. Если он предписывает верующему освободиться от профанного мира, то для того, чтобы приблизить его к миру священному. Люди никогда не думали, что их обязанности по отношению к религиозным силам можно свести к простому воздержанию от всех занятий; напротив, они всегда считали, что поддерживают с этими силами позитивные и двусторонние отношения, упорядочение и организация которых — функция определенного набора ритуальных практик. Такую специальную систему обрядов мы называем *позитивным культом*.

Довольно долгое время мы почти ничего не знали о том, из чего может состоять позитивный культ тотемической религии. Мы знали только обряды инициации, но знали их недостаточно хорошо. Однако исследования племен Центральной Австралии, проведенные Спенсером и Гилленом, почву для которых подготовил Шульце, а Штрелов подтвердил своими наблюдениями, частично заполнили этот пробел в наших знаниях. Церемония, описание которой эти исследователи стреми-

лись донести до нас в первую очередь и которая при этом, как кажется, занимает господствующее положение во всем тотемическом культе, — та, которую арунта, согласно Спенсеру и Гиллену, называют «интичиума». Следует отметить, что Штрелов оспаривает значение этого слова. Он считает, что «интичиума» (или в его транскрипции «интиджума») значит «наставлять» и что это слово обозначает церемонии, которые проводятся в присутствии юноши, чтобы посвятить его в традиции племени. То же празднество, которое мы собираемся описать, по мнению Штрелова, называется «мбатжалкатиума», что означает «оплодотворять» или «приводить в хорошее состояние»<sup>1</sup>. Мы, однако, не будем заниматься решением этой словарной проблемы, которая не относится к сути нашего исследования, поскольку все обряды, о которых мы говорим, проводятся в ходе инициации. С другой стороны, так как слово «интичиума» прочно вошло в современный язык этнографии и стало почти нарицательным, представляется бесполезным заменять его на какое-либо другое<sup>2</sup>.

Дата, когда проходит интичиума, зависит главным образом от сезона. В Центральной Австралии есть два резко контрастирующих сезона: один сухой и долгий, другой дождливый и, напротив, весьма короткий и зачастую нерегулярный. Когда приходят дожди, как бы по волшебству появляется растительность, размножаются животные, так что земля, которая еще накануне казалась бесплодной пустыней, быстро покрывается изобильной флорой и фауной. Интичиума проводится в тот самый момент, когда ожидается скорое наступление благо-

---

1. *Strehlow C.* Op. cit. T. I. S. 4.

2. Разумеется, слова, означающие эти церемонии, различаются в зависимости от племени. Урабунна называют их «питжинта» (*Gillen F. J., Spencer B.* Op. cit. P. 248), варрамунга — «тхаламинта» (*ibid.* P. 297) и т. д.

приятного сезона. Но так как сезон дождей чрезвычайно изменчив, дата церемоний не может быть установлена раз и навсегда. Она меняется в зависимости от климатических факторов, которые способен оценить только вождь тотемной группы, алатунжа: в момент, который он считает подходящим, сообщает своим сотоварищам, что время пришло<sup>3</sup>.

У каждой тотемной группы имеется собственная интичиума. Хотя этот ритуал обнаруживается у всех обществ Центральной Австралии, в разных местах он отличается: у варрамунга он не таков, как у арунта; он варьируется не только в зависимости от племени, но также и в рамках одного племени, в зависимости от клана. Но, по правде говоря, разнообразные механизмы, задействованные при этом, слишком тесно связаны друг с другом, чтобы полностью различаться. Вероятно, нет такой церемонии, которая не включала бы несколько таких механизмов, пусть даже и развитых в неравной степени: тот, что в одной церемонии существует только в зачаточном состоянии, занимает самое важное место в другой, и наоборот. Тем не менее их следует тщательно различить: они образуют столь значительное число типов ритуала, что их надлежит описать и объяснить по отдельности, чтобы затем приступить к поискам некоего общего источника, из которого они происходят. Мы начнем с тех, которые наблюдались преимущественно у арунта.

## 1

Празднество состоит из двух последовательных фаз. Цель серии обрядов первой фазы состоит в том, чтобы обеспечить благополучие животных или растений того вида, который служит тотемом кла-

3. *Schulze L.* Op. cit. P. 243; *Gillen F. J., Spencer B.* Native Tribes of Central Australia. P. 169 и далее.



на. Используемые для этого средства можно свести к нескольким основным типам.

Вспомним, что легендарные предки, от которых, как предполагается, произошли все кланы, некогда жили на земле и оставили на ней следы своего пребывания. Эти следы состоят преимущественно из скал или камней, которые якобы были ими размещены в определенных местах или которые сформировались там, где они ушли под землю. Эти скалы и камни считаются телами или частями тел предков, память о которых они хранят, — они представляют этих предков. Поэтому они также представляют животных и растения, которые служили этому предку тотемами — ведь индивид и его тотем суть одно. Следовательно, им приписывают ту же самую реальность и те же самые качества, что и существующим в настоящее время растениям или животным соответствующих видов. Однако предки имеют над последними то преимущество, что они вечны и не знают ни болезней, ни смерти. Таким образом, они создают что-то вроде постоянного, неизменного и всегда доступного резерва животной и растительной жизни. И именно этот резерв в определенном числе случаев ежегодно расходуются на обеспечение воспроизводства видов.

Вот, например, как проводит интичиуму клан Гусеницы витчетти из Элис Спрингс<sup>4</sup>.

В день, определяемый вождем, все члены тотемной группы собираются в главном лагере. Мужчины других тотемов удаляются на некоторое расстояние<sup>5</sup>, поскольку у арунта им не разрешается присутствовать при проведении этих обрядов, которые обладают всеми характеристиками тайной церемонии. Индивид другого тотема, но той же фратрии, может быть приглашен из любезности,

4. *Schulze L.* Op. cit. P. 243; *Gillen F. J., Spencer B.* Native Tribes of Central Australia. P. 170 и далее.

5. Женщины, разумеется, обязаны поступить точно так же.

но только как наблюдатель. Он ни в коем случае не может играть активную роль.

После того как мужчины тотема собрались, они покидают лагерь, оставив там только двух или трех человек. Они движутся в глубоком молчании, один за другим, нагие, без оружия и без каких-либо обычных украшений. Их позы и движения отмечены религиозной торжественностью, поскольку действие, в котором они участвуют, обладает в их глазах исключительной важностью. Кроме того, до конца церемонии от них требуется соблюдение сурового поста.

Местность, которую они пересекают, изобилует памятными знаками, которые оставили славные предки. Итак, они прибывают на место, где находится огромная глыба кварцита, окруженная мелкими круглыми камнями. Глыба представляет гусеницу вичетти в возрасте имаго. Алатунжа стучит по ней особым деревянным лотком, который называется «апмара»<sup>6</sup>, распевая при этом монотонную песню, цель которой — побудить насекомого отложить яйца. Таким же образом он поступает с камнями, которые представляют яйца, а одним из них он потирает живот каждого присутствующего. Закончив с этим, они спускаются немного ниже, к подножию утеса, который тоже фигурирует в мифах Алчеринга; в его основании находится еще один камень, также представляющий гусеницу вичетти. Алатунжа ударяет его своим апмара; сопровождающие вторят ему ветками эвкалипта, подобранными по дороге. Все это происходит под пение, которое повторяет предшествующий призыв к насекомому. Они поочередно посещают около десяти мест, некоторые из которых находятся в миле друг от друга. В каждом таком месте имеется камень, в основании которого есть полость или углубление, которое, как считается, представ-

---

6. Апмара — единственная вещь, которую приносят из лагеря.

ляет гусеницу вичетти в одной из ее стадий или фаз жизненного цикла. У каждого камня повторяются те же самые церемонии.

Смысл ритуала очевиден. Когда алатунжа ударяет по священным камням, он делает это для того, чтобы от них отделилась пыль. Частицы этой крайне священной пыли считаются зачатками жизни — каждая из них содержит духовное начало, которое породит новое существо, когда войдет в организм соответствующего вида. Ветки, которыми обзаводятся участники церемонии, служат для рассеивания драгоценной пыли во всех направлениях; она распространяется повсюду, чтобы совершать свою работу по оплодотворению. С помощью этого средства, полагают аборигены, достигается массовое воспроизводство того вида животных, за которым клан, образно говоря, присматривает и от которого он зависит. Такое объяснение обряду дают сами аборигены. Так, в клане Илпирла (разновидность эвкалипта) он проводится следующим образом. Когда наступает день интичиумы, группа собирается вокруг огромного камня, примерно полутора метров высотой, на вершине которого лежит другой камень: он внешне очень похож на первый и окружен маленькими камешками. Оба представляют скопления эвкалиптов. Алатунжа вскапывает землю у подножия первого камня и обнажает чурингу, которая, как считается, была закопана там во времена Алчеринга и является, так сказать, квинтэссенцией эвкалипта. Затем он забирается на верхушку второго камня и потирает его сначала чурингой, а затем маленькими камнями, лежащими вокруг. Наконец он веткой смахивает пыль, которая собралась на поверхности камня, и каждый из присутствующих поочередно делает то же. Итак, Спенсер и Гиллен утверждают, что идея аборигенов заключается в том, что пыль, рассеянная таким образом, «осядет на деревьях и произведет плоды». И действительно, присутствующие сопровождают дан-

ные операции пением гимна, в котором выражается эта идея<sup>7</sup>.

В других сообществах обнаруживается тот же самый — с определенными вариациями — ритуал. У урабунна предок клана Ящерицы представлен скалой. Частицы, отделенные от нее, разбрасываются во все стороны, чтобы обеспечить массовое воспроизводство ящериц<sup>8</sup>. Этому же племени знакома песчаная отмель, которую мифологическая память тесно связывает с тотемом вши. Там в одном месте растут два дерева, одно из которых называют деревом обычной вши, другое — деревом вши-площицы. Аборигены берут немного песка, трут им эти деревья и разбрасывают его вокруг себя; они считают, что после этого обязательно родится множество гнид<sup>9</sup>. Мара проводят интичиуму пчел, разбрасывая пыль, собранную со священных скал<sup>10</sup>. Для равнинного кенгуру используется немного другой метод. Аборигены берут помет кенгуру и заворачивают его в определенную траву, которую очень любят эти животные и которая по этой причине принадлежит к тотему кенгуру. Затем они кладут обернутый травой помет на землю между двумя пучками такой же травы и поджигают их все вместе. Вспыхивает пламя, от которого аборигены зажигают ветки деревьев, после чего вращают ими так, чтобы искры разлетались во все стороны. Эти искры играют ту же роль, что и пыль в предыдущих примерах<sup>11</sup>.

В определенном числе кланов<sup>12</sup> люди смешивают свою собственную субстанцию с субстанцией камня, чтобы усилить действие обряда. Юноши отворяют себе вены и дают крови стечь на камень. Это име-

7. Gillen F. J., Spencer B. Op. cit. P. 185–186.

8. Gillen F. J., Spencer B. Northern Tribes of Central Australia. P. 288.

9. Ibid.

10. Ibid. P. 312.

11. Ibid.

12. Позже мы увидим, что этих кланов значительно больше, чем думают Спенсер и Гиллен.

ет место, например, при интичиуме цветка хакея у арунта. Церемония проходит в священном месте, также вокруг священного камня, который в глазах аборигенов представляет цветок хакея. После некоторых предварительных операций «старик, который руководит ритуалом, велит одному из молодых людей отворить вену на руке, что тот и делает, и дает крови свободно стекать на камень, в то время как участники церемонии продолжают петь. Кровь течет, пока весь камень полностью не покроется ею»<sup>13</sup>. Цель этой практики заключается в том, чтобы, так сказать, обновить силы камня и усилить его действенность. Не следует забывать, что люди клана являются родственниками растения или животного, чье имя они носят; в них, особенно в их крови, пребывает одно и то же жизненное начало. Поэтому вполне естественно, что они используют эту кровь и мистическое семя, которое она несет в себе, чтобы обеспечивать регулярное воспроизводство темных видов. У арунта часто бывает так, что один из молодых товарищей больного или утомленного человека отворяет себе вены и обрызгивает его кровью, чтобы оживить<sup>14</sup>. Если, следовательно, кровь способна пробудить жизнь в человеке, то нет ничего удивительного в том, что она может послужить также и для того, чтобы пробудить ее в животном или растительном виде, с которым отождествляют себя люди клана.

Та же самая процедура используется в интичиуме кенгуру в Ундиара (арунта). Сцена, где проводится церемония, — источник, над которым нависает остроконечная скала. Скала представляет кенгуру-животное Алчеринга, которое убил и оставил здесь кенгуру-человек из той же эпохи; пред-

13. Gillen F. J., Spencer B. Native Tribes of Central Australia. P. 184–185.

14. Ibid. P. 438, 461, 464; Northern Tribes of Central Australia. P. 596 и далее.

полагается также, что здесь обитает множество духов кенгуру. Потерев уже описанным нами способом друг об друга некоторое число священных камней, несколько участников церемонии забираются на скалу, где проливают кровь<sup>15</sup>. «Согласно тому, что говорят аборигены, в настоящее время цель церемонии следующая. Кровь человека-кенгуру, пролитая на скалу, должна выгнать оттуда духов животных-кенгуру, рассеять их во всех направлениях и в результате увеличить количество этих животных»<sup>16</sup>.

У арунта можно найти даже пример того, как кровь, возможно, становится активным началом обряда. Группа Эму не использует священные камни или что-либо, напоминающее их. Алатунжа и некоторые из участников церемонии окропляют землю своей кровью — на смоченной таким способом земле они рисуют линии разных цветов, представляющие различные части тела эму. Затем они становятся на колени вокруг этого изображения и поют монотонный гимн. Считается, что от этого искусственного эму, воспеваемого таким образом, и, соответственно, от крови, которая используется для его создания, исходят животворящие начала, которые,

15. *Gillen F. J., Spencer B. Native Tribes of Central Australia.* P. 201.

16. *Ibid.* P. 206. Используя язык Спенсера и Гиллена, мы вместе с ними говорим, что скалу покидают «духи или духовные части кенгуру» (*spirits or spirit parts of kangaroo*). Штрелов оспаривал точность этого выражения (*Op. cit.* Т. III. S. 7). По его мнению, этот обряд заставляет выходить реальных кенгуру из плоти и крови. Но этот спор лишен интереса, так же, как и спор о понятии «ратапа» (кн. II, гл. VIII, параграф 2). Эмбрионы кенгуру, выходящие из скалы, невидимы; следовательно, они состоят из иной материи, нежели те кенгуру, которые воспринимаются нашими чувствами. Это все, что хотели сказать Спенсер и Гиллен. Совершенно очевидно, впрочем, что они не являются чистыми духами, как их понимают христиане. Подобно душам людей, они обладают материальными формами.

одушевляя зародышей нового поколения, воспрепятствуют исчезновению вида<sup>17</sup>.

У вонкгонгару<sup>18</sup> есть клан, чьим тотемом является определенный вид рыбы. В интичиума этого тотема кровь также играет главную роль. Украшившись церемониальным рисунком, вождь группы подходит к источнику и садится около него. Затем он прокалывает свою мошонку и кожу около пупка небольшой заостренной косточкой. «Кровь из этих его ран попадает в воду и порождает рыбу»<sup>19</sup>.

Диери полагают, что посредством аналогичной процедуры могут обеспечить воспроизводство двух своих тотемов: коврового питона и питона вома (обыкновенная змея). Считается, что под дюнами живет мура-мура по имени Минкани. Его тело представлено окаменевшими костями животных и рептилий, которые, как говорит нам Ховитт, обитают в дельтах рек, впадающих в озеро Эйр. Когда наступает день церемонии, люди собираются и идут в то место, где находится Минкани. Там они копают, пока не добираются до слоя сырой земли, которую называют «испражнения Минкани». Затем они крайне аккуратно разгребают землю, пока не обнажат «колени Минкани». Тогда два человека отворяют себе вены и дают крови стечь на священный камень. Поется гимн Минкани. В это же время участники церемонии, придя в совершенное неистовство, бьют друг друга своим оружием. Битва длится, пока они не возвращаются в лагерь, который находится примерно в миле от этого места. Там вмешиваются женщины и кладут конец сражению. Кровь, которая течет из ран, собирается, затем ее смешивают с «испражнениями Минкани», а образовавшуюся смесь раскидывают по дю-

17. Gillen F. J., Spencer B. Op. cit. P. 181.

18. Племя, обитающее на востоке от озера Эйр.

19. Gillen F. J., Spencer B. Northern Tribes of Central Australia. P. 287 и далее.

нам. Считается, что после завершения этого обряда ковровый питон расплодится в избытке<sup>20</sup>.

В определенных случаях аборигены используют в качестве животворящего начала ту же самую субстанцию, которую они желают произвести. Так, у кайтиш в ходе церемонии вызова дождя ее участники брызгают водой на священный камень, который представляет мифических героев клана Воды. Очевидно, они верят, что таким способом повышают производительную силу камня — точно так же, как и в случае с кровью и по тем же причинам<sup>21</sup>. У мара участник церемонии набирает в рот воду из священного источника и брызгает ею вокруг<sup>22</sup>. У воргайя в тот период, когда начинает расти батат, вождь клана Батата посылает представителей фратрии, к которой сам он не относится, на сбор этого растения; они приносят ему несколько штук и просят помочь с тем, чтобы этот вид мог успешно развиваться. Он берет одно растение, кусает его и разбрасывает фрагменты во все стороны<sup>23</sup>. У кайтиш, когда после различных обрядов, которые мы не будем здесь описывать, полностью вызревают зерна растения, называемого эрлипинна, вождь тотема приносит немного этих зерен в лагерь и растирает их камнями; полученная пыль бережно собирается, и несколько частиц помещается на губы вождю, который, дунув, рассеивает их во все стороны. Несомненно, этот контакт со ртом вождя, который обладает особым сакраментальным достоинством, служит для стимулирования жизненной силы рост-

---

20. *Howitt A. W.* Op. cit. P. 798. Cp. *Howitt A. W.* Legends of the Dieri and Kindred Tribes of Central Australia // The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. Vol. XXIV, 1904. P. 124 и далее. Ховитт полагал, что церемония проводится людьми этого тотема, но не мог подтвердить этот факт.

21. *Gillen F. J., Spencer B.* Op. cit. P. 295.

22. *Ibid.* P. 314.

23. *Ibid.* P. 296 и далее.



ков, которые содержатся в этих зернах и которые, разбросанные по всем сторонам света, передают свои оплодотворяющие свойства растениям<sup>24</sup>.

Абориген не сомневается в действенности этих обрядов никогда: он считает, что они должны произвести ожидаемые результаты неким необходимым образом. Если последующие события обманывают его ожидания, он просто заключает, что им противодействует колдун некоей враждебной группы. В любом случае ему никогда не приходит на ум, что желаемый результат можно достичь какими-то иными средствами. Если случайно растения всходят или животные дают приплод до того, как он провел интичиуму, он предполагает, что под землей предками была проведена другая интичиума и что живые люди пожинают плоды этой подземной церемонии<sup>25</sup>.

---

24. Gillen F. J., Spencer B. *Native Tribes of Central Australia*. P. 170.

25. Ibid. P. 519. Анализ обрядов, которые мы только что изучили, основан на наблюдениях исключительно Спенсера и Гиллена. Когда эта глава уже была написана, Штрелов опубликовал третью часть своей работы, которая посвящена позитивному культу, и особенно интичиуму, или, как говорит он сам, обрядам мбатжалкатиума. Однако мы не нашли в этой публикации ничего, что заставило бы нас изменить первоначальное описание или хотя бы сделать какие-то важные дополнения. Из всего, что сообщает Штрелов по данному вопросу, наиболее интересным является то, что пролитие и жертвование крови распространено гораздо шире, чем можно было бы предположить из свидетельств Спенсера и Гиллена (*Strehlow C. Op. cit.* Т. III. S. 13, 14, 19, 29, 39, 43, 46, 56, 67, 80, 89). Впрочем, к сведениям о культе, представленным Штреловым, следует подходить с осторожностью, поскольку он не был свидетелем описываемых им ритуалов; он ограничился сбором устных свидетельств, которые обычно довольно кратки (см. предисловие Леонарди к III тому: *Op. cit.* S. V). Можно даже задаться вопросом, а не смешал ли тотемические церемонии инициации с теми, которые он называет «мбатжалкатиума». Разумеется, он предпринял похвальную попытку разделить их и верно описал две отличительные характеристики

Итак, это был первый акт празднества.

В период, непосредственно следующий за ним, церемоний в собственном смысле этого слова не проводится. Однако религиозная жизнь остается насыщенной: это проявляется в ужесточении обычной системы запретов. Священный характер тотема как бы усиливается: даже прикоснуться к нему теперь нельзя. В обычное время арунта могут употреблять в пищу животное или растение, являющееся тотемом, если они делают это умеренно, но на следующий день после интичиумы это право отменяется — пищевой запрет строг и не имеет исключений. Аборигены считают, что любое нарушение этого запрета выльется в уничтожение полезных эффектов обряда и воспрепятствует размножению видов. Надо отметить, что этот запрет не распространяется на людей других тотемов, которые находятся в той же местности. Однако в это время они пользуются меньшей свободой, чем обычно. Они не могут есть тотемное животное где угодно, например,

---

этих церемоний. Во-первых, интичиума всегда проходит в священном месте, с которым связана память о некоем предке, тогда как церемонии инициации могут проводиться где угодно. Во-вторых, жертвование крови характерно только для интичиумы, и это показывает, что оно связано с самой сутью этого ритуала (*ibid.* S. 7). Однако в описаниях ритуалов, которые дает нам Штрелов, мы находим в смешении то, что характерно для обоих видов церемоний. Действительно, в ритуале, который Штрелов описывает под названием «мбатжалкатиума», важную роль обычно играют молодые люди (см., например: *ibid.* S. 11, 13 и т. д.), что является характерной чертой инициации. Кроме того, кажется даже, что место этого ритуала является произвольным, поскольку его участники сооружают для него искусственную сцену: они выкапывают яму и залезают в нее. Штрелов обычно не делает никаких отсылок к священным деревьям или скалам и к их ритуальной роли.

в буше; они должны принести его в лагерь, и только там его можно приготовить<sup>26</sup>.

Заключительная церемония кладет конец этому периоду чрезвычайно строгих запретов и окончательно завершает длинную серию ритуалов. Эта церемония слегка варьируется в зависимости от клана, но ее существенные элементы везде одинаковы. Вот две основные формы, в которых она представлена у арунта. Первая относится к клану Гусеницы вичетти, а вторая — к клану Кенгуру.

Когда гусеницы достигают зрелости и появляются в изобилии, люди тотема вместе с чужаками собирают их как можно больше; затем они приносят всех найденных гусениц в лагерь и готовят, пока те не становятся твердыми и ломкими. Приготовленных гусениц хранят в деревянной посуде, называемой *питчи*. Сбор гусениц возможен только в очень короткий промежуток времени, поскольку они появляются только после дождя. Когда их становится меньше, алатунжа созывает всех в мужской лагерь — каждый приглашенный приносит свои припасы. Чужаки раскладывают их перед людьми тотема. Алатунжа берет одну из этих *питчи* и с помощью своих товарищей перемалывает ее содержимое между двух камней. После этого он съедает небольшую часть полученного порошка, его помощники делают то же самое, а остальное достается людям других кланов, которые теперь могут свободно распоряжаться своими запасами. С провизией, которую предоставил сам алатунжа, поступают таким же образом. С этого момента мужчины и женщины тотема могут употреблять тотем в пищу, но только понемногу; если они превысят дозволенный лимит, то потеряют силы, необходимые для проведения интичиумы, и вид не будет воспроизводиться. Однако если в ситуа-

---

26. Gillen F. J., Spencer B. Op. cit. P. 203. Cp. Meyer H. E. A. Op. cit. P. 187.

ции, которую мы описали, они — и особенно алатунжа — не будут есть совсем, то их поразит точно такое же бессилие.

В тотемной группе Кенгуру, центр которой находится в Ундиара, некоторые особенности этой церемонии выражены более отчетливо. После завершения уже описанных нами обрядов, которые проводятся у священной скалы, молодые люди отправляются охотиться на кенгуру, а затем возвращаются со своей добычей в лагерь. Здесь старики вместе с алатунжа съедают немного мяса кенгуру и смазывают тела тех, кто принимал участие в интичиума, его жиром. Остальное разделяется между собравшимися. Затем люди тотема украшают себя тотемными рисунками и проводят ночь в пении гимнов, напоминающих о деяниях человека-кенгуру и животного-кенгуру во времена Алчеринга. На следующий день молодые люди снова охотятся на кенгуру и приносят больше, чем в первый раз, и начатая накануне церемония возобновляется<sup>27</sup>.

С некоторыми вариациями в деталях тот же обряд обнаруживается в других кланах арунта<sup>28</sup>, среди урабунна<sup>29</sup>, кайтиш<sup>30</sup>, унматжера<sup>31</sup> и племени из Энкауинтер Бэй<sup>32</sup>. Везде он состоит из одних и тех же ключевых элементов. Несколько образцов тотемного животного или растения предоставляются вождю клана, единственному, кто может и кто должен есть их. Если он не исполняет эту свою обязанность, то теряет силу, необходимую для успешного проведения интичиумы, то есть для ежегодного воссоздания видов. Иногда ритуальная трапеза сопровождается помазани-

27. Gillen F. J., Spencer B. Op. cit. P. 204.

28. Ibid. P. 205–207.

29. Gillen F. J., Spencer B. Northern Tribes of Central Australia. P. 286 f.

30. Ibid. P. 294.

31. Ibid. P. 296.

32. Meyer H. E. A. Op. cit. P. 187.

ем жиром животного или определенными частями растения<sup>33</sup>. Как правило, этот обряд повторяют мужчины тотема или хотя бы старики, а после того, как он завершается, исключительные запреты снимаются.

В племенах, обитающих севернее, — у варрамунга и их соседей<sup>34</sup> — этой церемонии больше нет, однако все еще можно обнаружить определенные следы, которые, как представляется, свидетельствуют о том, что некогда она была им известна. Надо признать, что здесь лидер клана никогда не ест тотем в ритуальных целях и в обязательном порядке. Но в некоторых случаях люди, которые не принадлежат к тотему, проводящему обряд интичиумы, должны принести животное или растение в лагерь и предложить его вождю, сопроводив предложение вопросом, не желает ли он съесть это животное или растение. Вождь отказывается и говорит: «Я сделал это для тебя — можешь есть без ограничений»<sup>35</sup>. Таким образом, обычай предлагать вождю пищу сохранился, а обычай задавать ему вопрос, судя по всему, восходит к тому времени, когда практиковалась ритуальная трапеза<sup>36</sup>.

33. Мы уже привели один пример; другие можно найти в: *Gillen F.J., Spencer B. Native Tribes of Central Australia. P. 208; Northern Tribes of Central Australia. P. 286.*

34. Валпари, вулмала, тжингилли, умбайа.

35. *Gillen F.J., Spencer B. Op. cit. P. 318.*

36. В случае этой второй части церемонии, как и в случае первой, мы следуем Спенсеру и Гиллену. В этом отношении недавняя работа Штрелова лишь подтверждает наблюдения его предшественников — по крайней мере в основных моментах. В самом деле, он признает, что после первой церемонии (спустя два месяца, как он говорит на стр. 13) лидер клана в ритуальных целях употребляет в пищу тотемное животное или растение, а затем переходит к снятию запретов; он называет эту операцию «*die Freigabe des Totems zum allgemeinen Gebrauch*» [«разрешение на общее употребление тотема»] (*Op. cit. S. 7*). Он даже говорит нам, что эта операция достаточно важна, чтобы обозначаться особым словом в языке арунта.

## 3

Систему обрядов, которую мы только что описали, делает особенно интересной то, что в ней обнаруживаются — в самой элементарной из известных нам форм — все основные принципы великого религиозного института, которому было суждено стать одним из краеугольных камней позитивного культа в более развитых религиях: это институт жертвоприношения.

---

Впрочем, он добавляет, что эта ритуальная трапеза — не единственная, и что вожди и старики иногда едят священное растение или животное после первой церемонии, а участник ритуала делает это после его проведения. В этом нет ничего неправдоподобного — для участников или помощников употребление тотемных видов является средством приобретения способностей, которыми они желают обладать. Неудивительно, что их много. Но все это отнюдь не обесценивает свидетельство Спенсера и Гиллена, поскольку обряд, на котором они настаивают — и не без причины, — это «Freigabe des Totems». Штрелов оспаривает положения Спенсера и Гиллена только в двух моментах. Во-первых, он утверждает, что обряд ритуальной трапезы проводится не всегда. Этот факт не вызывает сомнений, ибо существуют несъедобные животные и растения. Тем не менее этот обряд весьма распространен — Штрелов сам приводит множество примеров (S. 13, 14, 19, 23, 33, 36, 50, 59, 67, 68, 71, 75, 80, 84, 89, 93). Во-вторых, мы видели, что по Спенсеру и Гиллену выходит так, что если вождь не съест тотемное животное или растение, то он утратит свою силу. Штрелов уверяет, что свидетельства аборигенов не подтверждают эту идею. Но этот вопрос представляется нам совершенно вторичным. Безусловный факт заключается в том, что ритуальная трапеза предписывается, следовательно, она считается полезной или необходимой. Как и у любого другого причастия, цель у нее одна — приобретение причащаемся желаемых достоинств. Из того, что аборигены (или некоторые из них) забыли об этой функции ритуала, не следует, что она никогда не была реальной. Стоит ли нам лишний раз напоминать о том, что верующие, как правило, не осведомлены о реальных причинах своих практик?

Нам известно, какой переворот вызвали работы Робертсона-Смит в традиционной теории жертвоприношения<sup>37</sup>. До него жертвоприношение считалось чем-то вроде дани или оммажа, обязательных или добровольных, аналогичных тем, которые подданные приносят своим правителям. Робертсон-Смит первым заметил, что это классическое объяснение не учитывает два существенных свойства данного обряда. Во-первых, жертвоприношение — это трапеза: ее материя — пища. Во-вторых, это пища, которую верующие, подносящие ее, разделяют со своим богом, которому она подносится. Определенные части жертвы сберегаются для божества, другие передаются жертвователям, которые употребляют их. Вот почему Библия часто говорит о жертве как о трапезе в присутствии Яхве. Итак, во множестве обществ считается, что пища, принимаемая сообща, создает искусственные узы родства между теми, кто участвует в трапезе. Действительно, родственники — это существа одной плоти и одной крови. Но пища постоянно воссоздает субстанцию организма. Следовательно, общее питание может производить тот же эффект, что и общее происхождение. Согласно Смиуту, жертвенные трапезы имеют своей целью соединение в одном теле верующего и его бога для создания уз родства между ними. С этой точки зрения жертвоприношение выглядит совершенно по-новому. Его сущностью теперь является не акт отречения, который обычно обозначается словом «жертва»: прежде всего — это акт пищевого причастия.

Разумеется, следует сделать несколько оговорок относительно деталей такого объяснения действительности жертвенных трапез. Она не следует из одного только акта совместного принятия пищи. Человек освящается не только тем, что он, так ска-

---

37. *Robertson Smith W.* Op. cit. Lect. VI–XI, а также статью «Жертвоприношение» в *Encyclopedia Britannica*.

зять, сел за один стол с богом: главную роль играет то, что он принимает на этой ритуальной трапезе пищу, которая обладает священным характером. Действительно, как уже было показано, целая серия предварительных действий (окропления, помазания, молитвы и т. д.) преобразует жертвенное животное в священную вещь, святость которой впоследствии переходит на верующего, который вкушает ее<sup>38</sup>. Тем не менее пищевое причастие — один из существенных элементов жертвоприношения. Итак, если мы вернемся теперь к ритуалу, который завершает церемонии интичиума, то обнаружим, что он также заключается в действии подобного рода. После того как тотемное животное убито, его едят только алатунжа и старики. Так они причащаются священному началу, обитающему в нем, и уподобляются ему. Единственное отличие заключается в том, что здесь животное священно по самой своей природе, тогда как обычно оно приобретает это свойство искусственным образом в ходе жертвоприношения.

Впрочем, объект этого причастия очевиден. Каждый член тотемного клана несет в себе нечто вроде мистической субстанции, которая составляет высшую часть его существа, ибо из нее создана его душа. От нее происходят все силы, которые он приписывает себе, а также его социальная роль — именно она делает его личностью. Таким образом, его жизненный интерес заключается в ее защите и в том, чтобы она, столь долго, сколь это возможно, сохранялась в состоянии вечной молодости. К несчастью, все силы, даже самые духовные, со временем иссякают, если ничто не восполняет энергию, которую они теряют при обычном ходе вещей; именно здесь пребывает та первоочередная необходимость, которая, как мы увидим, является глубинной причиной пози-

---

38. *Hubert H., Mauss M. Essai sur la nature et la fonction du sacrifice. P. 40 и далее.*



тивного культа. Следовательно, люди тотема не могут оставаться собой, если периодически не обновляют в себе тотемное начало; но поскольку они представляют это начало в виде растения или животного, то именно к соответствующим животным или растительным видам они обращаются за этими дополнительными силами, которые необходимы им для его оживления и омоложения. Человек клана Кенгуру верит, что он — кенгуру, и ощущает себя кенгуру. Именно через это качество он определяет себя — это то, что отмечает его место в обществе. Чтобы сохранить его, абориген время от времени принимает в свое тело небольшую порцию мяса этого животного. Этой небольшой порции достаточно в соответствии с правилом, что часть равна целому<sup>39</sup>.

Но чтобы эта операция дала все ожидаемые эффекты, важно, чтобы она осуществлялась в подходящий момент. Наиболее благоприятным временем является период, когда новое поколение вступает в пору зрелости, поскольку это также тот момент, когда силы, воплощенные в тотемных видах, достигают максимальной интенсивности. Они только что были извлечены из изобильных хранилищ жизни, то есть из священных деревьев и скал. Кроме того, используются различные средства, чтобы усилить их интенсивность: этому служат обряды, которые проводятся в первой части интичиумы. Далее уже одним своим видом первые плоды урожая являют содержащуюся в них энергию: здесь тотемический бог утверждает себя во всем блеске своей юности. Вот почему первые плоды во все времена считаются исключительно священной пищей, которую сберегают для наиболее священных существ. Таким образом, вполне естественно, что австралиец использует их для своего духовного возрождения. Это объясняет как время, так и обстоятельства церемонии.

---

39. Объяснение этого правила см.: кн. II, гл. VII, параграф 4.

Возможно, кто-нибудь удивится, что столь священную пищу могут вкушать обычные профаны. Но, во-первых, нет такого позитивного культа, который не маневрировал бы в рамках этого противоречия. Все священные существа избавлены от соприкосновения с профанным самим свойством, которым они отмечены; но, с другой стороны, они ничему не служили бы и не имели бы никаких причин для своего существования, если бы не вступали в отношения с теми самыми верующими, которые в то же самое время должны оставаться на почтительном расстоянии от них. В сущности, нет позитивного ритуала, который не представлял бы собой настоящее кощунство, поскольку человек не может войти в контакт со священными существами, не пересекая барьер, который обычно должен их разделять.

В этом отношении важно, чтобы кощунство сопровождалось определенными предосторожностями, которые его смягчают. Наиболее обычная из этих предосторожностей заключается в том, чтобы подготавливать переход и вводить верующего в круг священных вещей медленно и постепенно. Фрагментированное и разбавленное благодаря этому кощунство уже не так сильно оскорбляет религиозное сознание — оно не воспринимается как таковое и потому исчезает. Именно это происходит в нашем случае. Задача целой серии обрядов, предшествующих торжественному вкушению тотема, заключается в том, чтобы постепенно наделить священным характером тех, кто принимает в них активное участие. Это исключительно религиозный период, после которого религиозный статус человека не может не измениться. Посты, контакты со священными скалами и чурингами<sup>40</sup>, тотемные украшения и т. д. постепенно наделяют его свойством, которым он не обладал ранее и которое позволяет

---

40. *Strehlow* C. Op. cit. S. 3.

ему приблизиться, избежав оскорбительной и опасной профанации, к этой желанной и устрашающей пище, запретной для него в обычное время<sup>41</sup>.

Если акт, посредством которого священное существо сначала умерщвляется, а затем съедается теми, кто ему поклоняется, можно назвать жертвоприношением, то тогда и обряд, о котором мы только что говорили, имеет право на то же имя. Кроме того, значение этого обряда хорошо показывает его поразительное сходство с другими практиками, встречающимися в большом числе аграрных культов. Даже среди народов, достигших высокого уровня цивилизованности, широко распространено правило, согласно которому первые плоды используются в ритуальных трапезах, из которых наиболее известна пасхальная трапеза<sup>42</sup>. С другой стороны, поскольку аграрные обряды лежат в самой основе наиболее развитых форм культа, мы видим, что интичиума австралийских обществ значительно ближе к нам, нежели можно было бы предположить, исходя из ее очевидной грубости.

Не зная этих фактов, Смит предвидел их благодаря своей гениальной интуиции. Он считал, что на основании ряда тонких умозаключений (которые нет нужды воспроизводить здесь, поскольку сейчас они имеют только исторический интерес<sup>43</sup>) ему удалось установить, что изначально животное, приносимое в жертву, должно было считаться квазибожественным и близким родственником людей, совершающих жертвоприношение, поэтому именно эти характеристики являются определяющими для тотемных видов. Смит зашел даже

---

41. Мы не должны забывать, что у арунта запрет на употребление в пищу священных животных не является абсолютным.

42. См. другие примеры в: *Frazer J. G. The Golden Bough. Vol. I. P. 348 и далее.*

43. *Robertson Smith W. Op. cit. P. 275 и далее.*

столь далеко, что предположил, что тотемизм должен знать и практиковать некий ритуал, абсолютно аналогичный тому, который мы только что рассмотрели; более того, он был склонен видеть в таком жертвоприношении основной источник института жертвоприношения как такового<sup>44</sup>. Изначально жертвоприношение было учреждено не для того, чтобы создать некие искусственные родственные узы между человеком и его богами, но для того, чтобы сохранять и обновлять то природное родство, которое исходно соединяло их. Здесь, как и везде, рукотворное возникает лишь как подражание природе. Однако в книге Смита эта гипотеза была представлена лишь как субъективное мнение, которое весьма слабо подтверждалось известными на тот момент фактами. Редкие примеры тотемических жертвоприношений, приведенные им в подтверждение своей теории, не имеют того значения, которое он приписывал им, — фигурирующие в них животные не являются реальными тотемами<sup>45</sup>. Но сегодня мы можем сказать, что его аргументация верна по меньшей мере в одном отношении: как мы видели, тотемические жертвоприношения, как понимал их Смит, практикуются (или практиковались) в значительном числе обществ. Конечно, у нас нет доказательств того, что эта практика необходимо присуща тотемизму или что она есть то самое семя, из которого развились все прочие типы жертвоприношений. Но если даже всеобщность данного обряда является гипотетической, то его существование теперь неоспоримо. Отныне следует считать твердо установленным, что самая мистическая форма пищевого причастия обнаруживается даже в самой rudimentarной из известных нам религий.

---

44. Ibid. P. 318–319.

45. По этому поводу см.: *Hubert H., Mauss M.* «Préface» ou «Introduction à l'analyse de quelques phénomènes religieux» // *Mélanges d'histoire des religions.* 58, 1906. P. 5 и далее.

## 4

Но в другом аспекте вновь открытые факты, которыми мы теперь располагаем, опровергают теории Смита.

По его мнению, причастие было не просто существенным элементом жертвоприношения, но — изначально, по крайней мере, — оно было единственным его элементом. Ошибочно не только сводить жертвоприношение к подношению или дарению. Сама идея подношения изначально здесь отсутствовала — она появилась позже и под воздействием внешних обстоятельств; таким образом, вместо того чтобы помочь нам понять истинную природу этого ритуального механизма, она скрывает его от нас. Фактически Смит думал, что ему удалось обнаружить в самом понятии подношения бессмыслицу, которая возмутительна настолько, что не позволяет рассматривать его в качестве фундаментальной причины столь грандиозного института. Одна из важнейших функций, возлагаемых на божество, — обеспечение людей пищей, которая необходима для их жизни; следовательно, представляется невозможным, чтобы жертвоприношение, в свою очередь, могло заключаться в подношении пищи божеству. Кажется противоречивым, что боги должны ожидать свою пищу от человека, когда именно они кормят самого человека. Почему они должны нуждаться в его содействии, чтобы получить свою справедливую долю того, что он сам получает из их рук? Исходя из этого, Смит заключает, что идея жертвоприношения как подношения богам могла родиться только в великих религиях, где боги, отделенные от вещей, с которыми они изначально были смешаны, представляются своего рода царями, главными собственниками земли и всего того, что она производит. С этого момента жертвоприношение уподобилось дани, которую подданные пла-

тят своему правителю как цену за те права, которые признаются за ними. Но эта новая интерпретация на самом деле изменяет и даже искажает примитивную идею. Поскольку «идея собственности делает материальным все то, чего она касается», постольку, проникая в жертвоприношение, она извращает его и сводит к своего рода сделке между человеком и божеством<sup>46</sup>.

Но факты, изложенные нами, разрушают эту аргументацию. Обряды, которые мы описали, несомненно, входят в число наиболее примитивных из всех тех, которые когда-либо наблюдались. В них еще не появились определенные мифические личности: там нет богов или духов в собственном смысле слова, они приводят в действие только смутные анонимные и безличные силы. Однако рассуждение, которое они предполагают — именно то, которое Смит объявил невозможным в силу его абсурдности.

Давайте вернемся к первому акту интичиумы, к ритуалам, предназначенным для того, чтобы обеспечить изобильность животных или растительных видов, которые служат тотемами клана. Эти виды — священные вещи по преимуществу; они воплощают в себе то, что мы можем метафорически назвать тотемным божеством. Однако мы видели, что для сохранения им требуется помощь человека. Именно человек каждый год наделяет жизнью новые поколения — без него они никогда бы не родились. Если бы люди перестали проводить интичиуму, священные существа исчезли бы с лица земли. Таким образом, в одном смысле они получают свое существование от человека, но с другой стороны, именно от них человек получает свое: ведь когда священные существа достигают зрелости, именно они сообщают человеку силу, необходимую для поддержания и восстановления его

---

46. *Robertson Smith W.* Op. cit. P. 390 и далее.

собственной духовной сущности. Таким образом, мы можем сказать, что человек создает своих богов или, по крайней мере, поддерживает в них жизнь, но в то же время он сохраняет свое существование только благодаря богам. Таким образом, он регулярно совершает тот круг, который, согласно Сми-ту, включен в саму идею жертвы-подношения: человек отдает священным существам небольшую часть того, что получает от них, и он получает от них все то, что дает им.

Более того, подношения, которые человек вынужден таким образом делать каждый год, по своей природе не отличаются от тех, которые будут совершаться позже в обрядах жертвоприношения в собственном смысле слова. Если жертвователю умерщвляет животное, то таким образом, чтобы жизненные начала в нем были отделены от тела и отданы божеству как пища. Сходным образом частицы пыли, которую австралиец собирает со священной скалы, являются такими же началами, которые он рассеивает в пространстве, чтобы они отправились оживлять тотемные виды и обеспечить их воспроизводство. Жесты, которыми рассеивается пыль, совпадают с теми, которыми обычно сопровождаются подношения. В некоторых случаях сходство между этими двумя обрядами распространяется даже на детали совершаемых движений. Мы видели, что для вызова дождя кайтиш брызгают водой на священный камень, с той же целью у некоторых народов священнослужители окропляют водой алтарь<sup>47</sup>. Пролитие крови, которое имеет место у некоторых племен при проведении интичиумы, является настоящим подношением. Как арунта или диери окропляют кровью священную скалу или тотемные изображения, так и в более развитых культах кровь жертвы или са-

---

47. Смит сам приводит несколько таких примеров (*Robertson Smith W. Op. cit. P. 231*).

мого верующего часто проливается перед алтарем или на него<sup>48</sup>. В последнем случае ее жертвуют богам, для которых она является излюбленной пищей. В Австралии кровь отдают священным видам. Таким образом, у нас нет оснований утверждать, что идея подношения является продуктом более поздней цивилизации.

Один документ, которым мы обязаны Штрелову, ясно показывает это родство между интичиумой и подношением. Это — гимн, которым сопровождается интичиума кенгуру: в нем описывается сама церемония, а также те результаты, которых от нее ожидают. Вождь помещает кусочек жира кенгуру на опору, сделанную из веток. Текст гимна гласит, что этот жир заставит увеличиться жир кенгуру<sup>49</sup>. В этом случае, следовательно, аборигены не ограничиваются распространением священной пыли или окроплением человеческой кровью, умерщвляется, или, можно сказать, приносится в жертву, само животное, которое помещают на своего рода алтарь и предлагают виду, чью жизнь оно должно поддержать.

Теперь мы понимаем, в каком смысле можно говорить о том, что интичиума содержит в себе зачатки системы жертвоприношения. В своей завершенной форме жертвоприношение включает два существенных элемента: акт причастия и акт подношения. Верующий соединяется со своим богом, вкушая священную пищу, и в то же время он делает подношение этому богу. Оба эти действия мы обнаруживаем в интичиуме, как мы ее описали. Единственное различие в том, что обычно при жертвоприношении<sup>50</sup> они происходят одно-

48. См., например: Исход 29, 10–14; Левит 9, 8–11; жрецы Ваала проливают на алтарь именно свою собственную кровь (3 Царств 18, 28).

49. *Strehlow C.* Op. cit. S. 12.

50. По крайней мере, когда оно имеет завершенный характер, в некоторых случаях жертвоприношение может сводиться к одному из этих элементов.



временно либо непосредственно друг за другом, тогда как в австралийской церемонии они разделены. Там они являются частями одного неделимого обряда, здесь они осуществляются в разное время, и интервал между ними может быть довольно велик. Но механизм, по сути дела, один. Рассмотренная в целом, интичиума является жертвоприношением, части которого, однако, пока еще не соединены и не организованы.

Выгода от этого сравнения двойная: оно позволяет нам лучше понять природу как интичиумы, так и жертвоприношения.

Итак, мы лучше понимаем интичиуму. Действительно, концепция Фрэзера, который сделал ее простым магическим действием, лишенным всякого религиозного характера<sup>51</sup>, кажется теперь совершенно безосновательной. Мы не допускаем и мысли об исключении из религии обряда, который является предвестником столь грандиозного религиозного института.

Кроме того, мы лучше понимаем, что есть само жертвоприношение. Прежде всего, теперь установлена равная значимость обоих элементов, входящих в него. Если австралиец делает подношение своим священным существам, то нет никаких причин предполагать, что идея подношения была чужда примитивной организации института жертвоприношения и что она разрушает ее естественное устройство. В этом пункте теория Смита должна быть пересмотрена<sup>52</sup>. Несомненно, отчасти жертво-

---

51. Штрелов говорит, что аборигены «считают эти церемонии своего рода богослужением — в том же смысле, в каком христиане считают богослужением практики своей религии» (*Strehlow C. Op. cit. S. 9*).

52. Например, можно задаться вопросом, не является ли пролитие крови и подношение волос, которые Смит рассматривал как акты причастия, подношениями в собственном смысле слова (*Robertson Smith W. Op. cit. P. 320* и далее).

приношение является процедурой причастия, но в другом, не менее фундаментальном смысле оно есть дар и акт отречения. Всегда предполагается, что верующий отдает своим богам некую часть своей субстанции или имущества. Любая попытка свести один из этих элементов к другому бесполезна. Впрочем, возможно, что подношение более постоянно, нежели причастие<sup>53</sup>.

Во-вторых, как представляется, жертвоприношение в общем и жертвенное подношение в частности может быть адресовано только личностным существам. Но подношения, которые мы встречаем в Австралии не предполагают такого понятия. Иными словами, жертвоприношение не зависит от разнообразных форм, в которых представлены религиозные силы; у него более глубокие причины, изучение которых мы предпримем далее.

Так или иначе, ясно, что акт подношения естественным образом вызывает в уме идею морального субъекта, которому должно угодить это подношение. Ритуальные действия, которые мы описали, становятся более понятными, когда предполагается, что их адресатом являются личности. Следовательно, практики интичиумы, даже если они приводят в действие только безличные силы, прокладывают путь для другой концепции<sup>54</sup>. Разумеется, их одних было недостаточно для того, чтобы сформировать идею мифических персонажей с нуля; но стоило этой идее сформироваться, как сама природа этих обрядов ввела ее в культ. Одновременно она стала менее абстрактной: вовлеченная в деятель-

---

53. Пиаккулярные жертвоприношения, о которых мы расскажем подробнее в пятой главе этой книги, являются подношениями. Причастиями они являются лишь во вторую очередь.

54. Вот почему об этих церемониях часто говорят так, будто они адресованы личностным божествам (см., например: тексты Крихауфа и Кемпе, цитируемые Эйльманном: *Eylmann E. Op. cit. S. 202*).

ность и жизнь более непосредственным образом, она сразу обрела бóльшую реальность. Следовательно, мы можем полагать, что практика культа содействовала персонификации религиозных сил; несомненно, ее содействие было вторичным, но тем не менее заслуживающим внимания.

## 5

Но нам нужно еще объяснить противоречие, в котором Робертсон-Смит видел невысказанный логический конфуз.

Если бы священные существа всегда проявляли свои силы абсолютно одинаковым образом, то тогда, как представляется, невозможно, чтобы человек мечтал предложить им свои услуги, ибо непонятно, зачем они были бы нужны священным существам. Но, во-первых, поскольку они смешаны с вещами и считаются началами космической жизни, они сами подчиняются ритму этой жизни. Итак, ход жизни предполагает колебания в противоположных направлениях, которые сменяют друг друга сообразно определенному закону. Иногда жизнь утверждается во всем своем блеске, иногда она ослабевает до такой степени, что можно задаться вопросом, а не прекратится ли она совсем. Растительность умирает каждый год — возродится ли она? Животные виды имеют тенденцию к исчезновению в силу естественной и насильственной смерти — возродятся ли они в надлежащее время и надлежащим образом? Самое главное: дождь очень непостоянен; существуют длительные периоды, когда кажется, что он исчез и никогда не вернется. Эти периодические колебания природы свидетельствуют о том, что в соответствующие сезоны священные существа, от которых зависят растения, животные, дождь и т. д., сами проходят через те же критические стадии; таким образом, у них тоже

имеются свои периоды упадка сил. Но человек не может созерцать это зрелище просто как равнодушный наблюдатель. Для того чтобы продолжилась его жизнь, должна продолжаться вселенская жизнь, а потому боги не должны умирать. Соответственно, человек стремится поддержать их и помочь им — для этого он отдает им в услужение те силы, которыми обладает, и мобилизует их для этой цели. Кровь, текущая в венах человека, обладает оплодотворяющей силой — он прольет ее. От священных скал, принадлежащих клану, он возьмет семена жизни, которые там дремлют, и рассеет их в пространстве. Словом, он будет делать подношения.

Кроме того, эти внешние и физические кризисы дублируются внутренними и психологическими кризисами, которые ведут к тем же результатам. Священные существа суть священные только тогда, когда они воспринимаются человеческими умами в качестве таковых. Если мы прекращаем верить в них, они как будто и не существуют. Даже те из них, которые обладают материальной формой и даны нам в чувственном опыте, зависят в этом отношении от мышления верующих, которые поклоняются им: священный характер, который делает их объектом культа, не входит в их естественную конституцию, он добавляется благодаря вере. Кенгуру — всего лишь животное, подобное прочим; однако для людей Кенгуру он содержит в себе начало, которое выделяет его из ряда прочих существ, и это начало существует только в умах тех, кто мыслит его<sup>55</sup>. Если бы эти священные существа, однажды

---

55. В философском смысле то же самое верно для любых вещей, ибо все вещи существуют только через представления. Но, как мы уже отмечали выше (кн. II, гл. VII, параграф 4), это утверждение вдвойне верно для религиозных сил, поскольку ничто в конституции вещей не соответствует священному характеру.

представленные, не нуждались в человеке для сохранения своего существования, то было бы необходимо, чтобы представления, выражающие их, всегда оставались неизменными. Но такая стабильность невозможна. Действительно, эти представления формируются именно в общественной жизни, а так как общественная жизнь по своему существу прерывиста, то и они необходимо разделяют эту прерывистость. Они достигают максимальной насыщенности в момент, когда люди собираются вместе и находятся в непосредственной связи друг с другом, когда они все разделяют одну идею или чувство. Но когда собрание расходится и каждый человек возвращается к своей собственной жизни, они постепенно теряют свою изначальную энергию. Понемногу стираясь прибывающим потоком обыденных впечатлений, они вскоре ушли бы в область бессознательного, если бы нам не удалось обнаружить некие средства, которые способны вернуть их обратно в сознание и оживить. Итак, когда представления ослабевают, священные существа также утрачивают нечто от своей реальности, поскольку они существуют только в этих представлениях и через них. Если мы менее настойчиво думаем о них, они меньше значат для нас и мы меньше полагаемся на них — они существуют в меньшей степени. Следовательно, здесь мы снова видим, что священным существам необходима поддержка людей. Эта вторая причина оказывать им помощь даже важнее первой, ибо она актуальна для любого времени. Прерывистость физической жизни может влиять на религиозные убеждения до тех пор, пока религии не отделились от своей космической породы. С другой стороны, прерывистость общественной жизни неизбежна — даже самые идеалистические религии не могут избежать ее.

Более того, именно благодаря такому состоянию зависимости от человеческого мышления, в котором находятся боги, люди могут верить в эффек-

тивности своей поддержки. Единственный способ обновить коллективные представления, которые относятся к священным существам, — это повторно погрузить их в самый источник религиозной жизни, то есть в коллективные собрания. Итак, эмоции, возбуждаемые этими периодическими кризисами, через которые проходят внешние вещи, подталкивают наблюдающих их людей к тому, чтобы собраться вместе и решить, что с этим делать. Но уже сам факт собрания позволяет им найти поддержку друг в друге — они находят средство, потому что ищут его совместно. Общая вера вполне естественным образом оживляется в сердце этого восстановленного коллектива. Она возрождается, потому что снова попадает в те самые условия, в которых изначально была рождена. Будучи восстановленной, она с легкостью торжествует над всеми частными сомнениями, которые могли возникнуть в умах отдельных людей. Образ священных существ вновь обретает силу, достаточную для того, чтобы сопротивляться внутренним или внешним причинам, которые стремятся его умалить. Несмотря на очевидную слабость богов, люди больше не думают, что они умрут, поскольку ощущают, что они живут в их собственных сердцах. Средства, которые применяются для того, чтобы помочь богам, сколь бы грубы они ни были, не могут показаться бесполезными, ибо все происходит так, как если бы они были эффективными на самом деле. Теперь люди чувствуют себя более уверенно, потому что чувствуют себя более сильными; и они действительно сильнее, потому что силы, которые иссякали, пробудились в их сознаниях.

Следовательно, нам надо избегать ошибочного суждения Смита о том, что культ был основан исключительно ради выгоды людей и что для богов он не важен: боги не менее своих почитателей нуждаются в нем. Конечно, люди не смогли бы жить без богов, но, с другой стороны, боги умрут, если

их культ не будет отправляться. Его задача состоит не только в том, чтобы связывать священные существа с профанными субъектами, но и в том, чтобы поддерживать жизнь первых, постоянно восстанавливать и возрождать их. Конечно, это возрождение производится не собственными силами материальных подношений: его осуществляют те состояния сознания, которые обуславливают или сопровождают данные действия (сами по себе бесполезные). Подлинную причину существования культов (даже тех, которые кажутся наиболее материалистическими) следует искать не в предписываемых ими действиях, но во внутреннем и нравственном обновлении, осуществлению которого способствуют эти действия. На самом деле верующий отдает своим богам не пищу, которую он помещает на алтарь, не кровь, которую он проливает из своих вен: он отдает им свою мысль. Тем не менее между божеством и его почитателями существует обмен услугами, необходимый той и другой стороне. Правило «*do ut des*» [«даю, чтобы ты дал»], через которое иногда определяется принцип жертвоприношения, не является поздним изобретением теоретиков утилитаризма: оно всего лишь ясно выражает суть механизма системы жертвоприношений и — в более общем смысле — всего позитивного культа. Следовательно, круг, о котором говорит Смит, вполне реален, но в нем нет ничего оскорбительного для разума. Круг возникает из-за того, что священные существа, пусть они и превосходят человека, могут жить только в человеческих сознаниях.

Но этот круг покажется нам еще более естественным и мы еще лучше поймем его значение и смысл его существования, если углубим свой анализ за счет того, что заменим религиозные символы реальностями, которые они представляют, и посмотрим, как эти реальности ведут себя в ритуале. Если, как мы пытались показать, священное начало есть не что иное как гипостазированное и преобра-

зованное общество, ритуал может быть истолкован в светских и социологических терминах. И действительно, общественная жизнь, как и ритуальная, развивается циклично. С одной стороны, индивид получает от общества свою лучшую часть — все то, что дает ему особый характер и особое место среди других существ, его интеллектуальную и нравственную культуру. Если мы лишим человека его языка, науки, искусства и нравственных убеждений, то он опустится до уровня животного. Следовательно, отличительные признаки человеческой природы приходят к нам из общества. Но с другой стороны, общество существует и живет только в индивидах и только через них. Если идея общества исчезнет из умов индивидов, если верования, традиции и стремления группы больше не будут ощущаться и разделяться индивидами, то общество умрет. Мы можем сказать о нем то же самое, что сказали выше о божестве: общество реально лишь постольку, поскольку имеет место в человеческом сознании, и это место ему можем дать только мы. Теперь мы начинаем понимать глубинную причину того, почему боги не могут обходиться без своих почитателей точно так же, как и те — без своих богов: причина в том, что общество, символическим выражением которого являются боги, может существовать без индивидов не в большей степени, чем те — без общества.

Итак, здесь мы касаемся того краеугольного камня, который лежит в основе всех культов и который придает им устойчивость с момента возникновения человеческих обществ. Когда мы видим, из чего состоят обряды и на что они, как представляется, направлены, мы с изумлением спрашиваем себя, как люди смогли додуматься до них и, самое главное, как они смогли сохранить столь прочную привязанность к ним. Как могла возникнуть иллюзия, что несколько песчинок, развеянных по ветру, или несколько капель крови, пролитых на скалу



или камень алтаря, способны поддерживать жизнь животных видов или бога? Мы, несомненно, сделали определенные шаги в решении этой проблемы, когда обнаружили за этими внешними и на первый взгляд иррациональными движениями ментальный механизм, который придает им смысл и нравственное значение. Но мы все еще не можем быть уверены в том, что сам этот механизм не заключается в простой игре галлюцинаторных образов. Нам удалось показать, какой психологический процесс заставляет верующих вообразить, что обряд обуславливает возрождение вокруг них тех духовных сил, в которых они нуждаются; но из того факта, что это верование объясняется с точки зрения психологии, не следует, что оно имеет какую-либо объективную ценность. Чтобы у нас появился достойный повод увидеть в действительности, приписываемой обрядам, нечто большее, чем продукт хронического бреда, который вводит человечество в заблуждение, мы должны показать, что эффекты, производимые культом, действительно периодически обновляют нравственную сущность, от которой мы зависим так же, как и она зависит от нас. Итак, эта сущность реальна: это общество.

Действительно, сколь бы незначительными ни были эти религиозные церемонии, они приводят группу в движение: группы собираются, чтобы проводить их. Таким образом, вот их первое действие — собрать людей вместе, чтобы умножить контакты между ними и сделать их более глубокими. Тем самым изменяется содержание сознаний. В обычные дни основное место в них занимает утилитарная и частная деятельность. Каждый человек, со своей стороны, занят личными делами, поскольку для большинства людей важнее всего удовлетворение потребностей материальной жизни, а основным мотивом хозяйственной деятельности всегда был и остается личный интерес. Разумеется, общественные чувства никогда не могут отсутствовать

полностью. Мы сохраняем отношения с себе подобными и продолжаем ощущать воздействие привычек, идей и склонностей, которые внедрены в нас воспитанием и которые обычно руководят нашими отношениями с другими. Но с ними постоянно борются и им оказывают сопротивление антагонистические тенденции, порожденные и поддерживаемые необходимостью ежедневной борьбы. Те более или менее успешно сопротивляются, насколько им достает внутренней энергии: но эта энергия не восстанавливается. Они живут своим прошлым и, соответственно, исчерпаются со временем, если ничто не вернет им хотя бы частицу тех сил, которые они теряют в этих столкновениях и конфликтах.

Когда австралийцы, разбитые на мелкие группы, проводят время в охоте и рыбалке, они теряют из вида то, что касается их клана или племени; они думают только о том, чтобы добыть как можно больше дичи. В дни празднеств, напротив, эти заботы необходимо отходят на второй план; будучи профанными по своей сути, они исключаются из священных периодов. Теперь мысли аборигенов занимают их общие верования, общие традиции, воспоминания о великих предках и коллективные идеи, чьим воплощением они являются, — одним словом, общественные вещи. Даже материальные интересы, которые великие религиозные церемонии призваны удовлетворять, относятся к публичному порядку и поэтому имеют общественный характер. Общество в целом заинтересовано в том, чтобы урожай был изобилен, чтобы осадки выпадали в надлежащее время и были умеренными, чтобы животные регулярно давали приплод. Таким образом, общество находится на переднем плане каждого сознания: оно руководит и управляет поведением человека, а это значит, что оно более активно, более живо и, соответственно, более реально, чем в профанные периоды. Следовательно, люди не впадают в заблуждение, когда ощущают в такие

моменты, что вне их существует что-то, что теперь возродилось, что оживились некие силы, что вновь пробудилась жизнь. Это возрождение ни в коем случае не является воображаемым, и сами индивиды получают от этого выгоду. Ибо частица общественной сущности, которую каждый из них несет в себе, необходимо участвует в этом коллективном обновлении. Индивидуальная душа тоже обновляется, вновь погружаясь в источник своей жизни; в результате она чувствует, что стала сильнее, лучше контролирует саму себя и меньше зависит от материальных потребностей.

Мы знаем, что позитивный культ естественным образом стремится принимать циклические формы — это одна из его отличительных черт. Разумеется, существуют обряды, которые человек проводит по случаю, в ходе взаимодействия со сложившимися обстоятельствами. Но эти эпизодические практики всегда играют лишь вторую роль, и в религиях, исследуемых в данной книге, они крайне редки. Сущность культа составляет цикл празднеств, которые регулярно повторяются в определенное время. Теперь мы можем понять, откуда происходит это стремление к периодичности: ритм, которому подчиняется религиозная жизнь, всего лишь выражает ритм общественной жизни и происходит из него. Общество способно оживить чувство, которое оно имеет в себе самом, только посредством собрания своих членов. Но такое собрание не может быть постоянным. Жизненные нужды не позволяют обществу бесконечно находиться в этом состоянии, поэтому оно рассеивается, чтобы собраться опять, когда вновь почувствует в этом потребность. Именно этим необходимым колебаниям соответствует регулярное чередование священного и профанного времени. Поскольку изначально как минимум видимой целью культа является упорядочение хода природных феноменов, ритм космической жизни накладывает свой отпечаток на ритм жизни риту-

альной. Вот почему празднества в течение долгого времени имели сезонный характер. Как мы видели, эта черта присуща уже австралийской интичиуме. Однако сезоны предоставляют этой организации только внешние рамки, но не сам принцип, на котором она основана, — ведь даже культы, которые направлены исключительно на духовные цели, остаются периодическими. Таким образом, эта периодичность обусловлена другими причинами. Сезонные изменения, будучи критическими периодами для природы, вполне естественным образом становятся причинами для собраний и, соответственно, для религиозных церемоний. Но роль периодических причин могут играть — и играют на самом деле — также и некие другие события. Однако следует признать, что эти сезонные рамки, несмотря на то что они являются чисто внешними, доказали свою исключительную живучесть: их следы обнаруживаются даже в тех религиях, которые наиболее далеки от физического базиса. Некоторые христианские праздники соединяются — без разрыва преемственности — с сельскими и аграрными празднествами древних иудеев, хотя сами по себе не являются ни сельскими, ни аграрными.

Впрочем, этот ритм может варьироваться в зависимости от общества. Когда период рассеяния долг, а само рассеяние исключительно масштабно, период объединения, в свою очередь, также сильно затягивается, и тогда происходит настоящий разгул религиозной и коллективной жизни. Празднества сменяют друг друга неделями или даже месяцами, а ритуальная жизнь достигает своего рода неистовства. Так бывает в австралийских племенах и в некоторых племенах севера и северо-востока Америки<sup>56</sup>. В других местах, напротив, интервалы между

---

56. *Mauss M.* Essai sur les variations saisonnières des sociétés Eskimos. Étude de morphologie sociale // *L'Année Sociologique*. IX, 1904–1905. P. 96 и далее.

этими двумя фазами общественной жизни короче — и в этом случае они не так заметно контрастируют друг с другом. Чем более развиты общества, тем меньше, как кажется, они приспособлены к слишком длительным перерывам.

ГЛАВА III  
Позитивный культ  
(продолжение)

ПОДРАЖАТЕЛЬНЫЕ ОБРЯДЫ  
И ПРИНЦИП ПРИЧИННОСТИ

**Н**О ВОСПРОИЗВОДСТВО тотемных видов обеспечивается не только вышеописанными процедурами. Есть и другие техники, которые служат той же цели, либо сопровождая эти процедуры, либо заменяя их.

1

Помимо жертвоприношений (будь то жертвовање крови или чего-либо еще) в рамках тех же самых описанных нами церемоний часто проводятся и другие обряды, чья задача — дополнить жертвоприношения и закрепить их эффекты. Они состоят из движений и криков, которые должны имитировать (в различных отношениях и аспектах) поведение того животного, размножение которого является желательным, — поэтому мы называем эти обряды *подражательными*.

Так, интичиума клана Гусеницы вичетти у арунта не ограничивается вышеописанными обрядами, которые проводят у священных скал. Когда эти обряды завершены, аборигены отправляются обратно в лагерь; но, отойдя примерно на милю, они останавливаются и наносят на себя ритуальные украшения, после чего шествие возобновляется. Нанесе-

ние украшений подразумевает, что вскоре начнется важная церемония. И действительно, пока группа отсутствует, один из стариков, которых оставили охранять лагерь, строит из длинных и тонких веток шалаш — «умбана», который представляет кокон, из которого появляется насекомое. Все те, кто принимал участие в предыдущих церемониях, собираются около того места, где возведена эта постройка; затем они медленно приближаются к *умбана*, время от времени останавливаясь, пока не достигнут его, и наконец проникают туда. Одновременно все те из присутствующих, кто не принадлежит к той фратрии, к которой относится тотем гусеницы вичетти (они допускаются на празднество, но обязаны находиться в отдалении), ложатся на землю лицом вниз. Они должны оставаться в этом положении неподвижно, пока им не разрешат снова встать. Между тем, из *умбана* доносится пение, в котором описываются различные фазы жизненного цикла насекомого и воспроизводятся мифы о священных скалах. Когда этот гимн затихает, алатунжа на корточках выбирается из *умбана* и медленно движется вперед; его сопровождают его товарищи, которые повторяют все его движения, очевидная цель которых — изобразить насекомое, выходящее из кокона. Кроме того, гимн, который начинают исполнять в этот момент и который является устным комментарием к ритуалу, заключается в описании движений, производимых насекомым на этой стадии его развития<sup>1</sup>.

В другой интичиума<sup>2</sup> (празднуемой, кстати, в честь другого вида гусеницы, унчалка<sup>3</sup>) эта осо-

1. Gillen F. J., Spencer B. Op. cit. P. 176.

2. Gillen F. J., Spencer B. Northern Tribes of Central Australia. P. 179. Надо признать, что Спенсер и Гиллен не говорят прямо, что это именно интичиума. Но контекст не оставляет сомнений в этом вопросе.

3. В указателе названий тотемов Спенсер и Гиллен транскрибируют это имя как «унтджалра» (Gillen F. J., Spencer B. Op. cit. P. 772).

бенность еще более заметна. Участники этого ритуала украшают себя узорами, изображающими куст унчалка, на котором обитает это насекомое в первой фазе своего жизненного цикла. Затем они покрывают щит концентрическими кругами из пуха, изображающими вид другого куста, на котором насекомое откладывает яйца, когда становится имаго. Когда все эти приготовления закончены, они садятся на землю полукругом, лицом к руководителю службы. Он поочередно то склоняется к земле, то становится на колени, одновременно размахивая вытянутыми руками, которые должны представлять крылья насекомого. Время от времени он склоняется над щитом, подражая тому, как мотылек летит над деревьями, на которых откладывает свои яйца. После завершения этой церемонии начинается другая в другом месте, куда аборигены молча переходят. В этот раз они используют два щита. На одном зигзагообразными линиями представлен след гусеницы, на другом изображены концентрические круги неравных размеров, одни из которых символизируют яйца насекомого, а другие — семя куста эремофила, которым оно питается. Как и при первой церемонии, аборигены молча сидят, тогда как руководитель службы жестикулирует, подражая движению насекомого, которое покидает кокон и пытается взлететь в первый раз.

Спенсер и Гиллен отмечают у арунта и некоторые другие аналогичные факты, пусть и меньшей значимости. Так, например, в ходе интичиумы эму в определенный момент участники пытаются воспроизвести своими позами внешний вид и походку этой птицы<sup>4</sup>; в ходе интичиумы воды люди тотема издают характерные крики ржанки — звук, который в их сознаниях естественным образом ассоциируется с сезоном дождей<sup>5</sup>. Но в целом приме-

4. *Gillen F. J., Spencer B. Native Tribes of Central Australia. P. 182.*

5. *Ibid. P. 193.*



ры подражательных обрядов, которые приводят эти два исследователя, довольно малочисленны. Впрочем, едва ли можно сомневаться, что их относительное молчание по этому поводу связано с тем, что они либо не наблюдали достаточное число интичиум, либо пренебрегли этой стороной церемоний. Шульце, напротив, был поражен исключительно подражательным характером обрядов арунта. Он пишет: «Священные корробори по большей части являются церемониями, представляющими животных». Шульце называет их «тжурунга животных<sup>6</sup>», и его свидетельства теперь подтверждаются документами, собранными Штреловым. Примеры, приведенные этим последним, настолько многочисленны, что невозможно передать их все: едва ли существует церемония, на которой не были бы замечены имитационные действия. В зависимости от природы тотема, чей праздник отмечается, аборигены прыгают на манер кенгуру или подражают движениям, которые те совершают во время еды, имитируют полет крылатых муравьев, характерные звуки летучей мыши, крик дикой индейки или орла, шипение змеи, кваканье лягушки и т. д.<sup>7</sup> Если тотем — растение, то они жестами как бы собирают<sup>8</sup> или едят<sup>9</sup> его и т. д.

У варрамунга интичиума обычно принимает крайне специфическую форму (ее мы опишем в следующей главе), отличную от тех, которые мы изучали до сих пор. Тем не менее вот типичный пример чисто подражательной интичиумы у этой народности: интичиума белого какаду. Церемония, описанная Спенсером и Гилленом, начинается в десять часов вечера. Всю ночь вождь клана с унылой монотонностью подражает крику птицы. Он прекра-

6. *Schulze L.* Op. cit. P. 221; ср. P. 243.

7. *Strehlow C.* Op. cit. S. 11, 31, 36, 37, 68, 72, 84.

8. *Ibid.* S. 100.

9. *Ibid.* S. 81, 100, 112, 115.

щает это только тогда, когда совсем выбьется из сил и его сменяет его сын, потом вождь, немного передохнув, начинает снова. Эти изматывающие упражнения продолжаются без перерыва до утра<sup>10</sup>.

Аборигены пытаются подражать не только живым существам. Во многих племенах интичиума дождя заключается преимущественно в подражательных обрядах. Один из самых простых подобных ритуалов — тот, который проводят урабунна. Глава клана сидит на земле, полностью покрытой белым пухом, сжимая в руках копье. Он производит разнообразные резкие движения, вероятно, для того, чтобы стряхнуть со своего тела прилипший к нему пух, который, развеиваясь по воздуху, представляет облака. Таким образом он подражает человеку-облаку Алчеринга, который, согласно легенде, имел обыкновение всходить на небо и создавать там облака, из которых потом шел дождь. Иначе говоря, цель всего ритуала — изобразить формирование и восхождение облаков, несущих дождь<sup>11</sup>.

У кайтиш церемония гораздо сложнее. Мы уже говорили об одном из используемых ими средств: служитель культа окропляет себя и священные камни водой. Но действие такого подношения усилено другими обрядами. Считается, что радуга тесно связана с дождем: аборигены говорят, что радуга — это сын дождя, который всегда готов выйти, чтобы остановить его. Следовательно, для того чтобы вызвать дождь, нужно, чтобы радуга не появилась. Аборигены верят, что этот результат может быть достигнут следующим образом: на щите делается рисунок, изображающий радугу, затем этот щит приносят в лагерь, стараясь сделать так, чтобы его никто не видел. Аборигены считают, что, скрыв изо-

---

10. Gillen F. J., Spencer B. Northern Tribes of Central Australia. P. 310.

11. Ibid. P. 285–286. Вероятно, предполагается, что движения копья должны пронзить облака.

бражение радуги, они предотвратят ее появление. В это время глава клана, имеющий при себе *питчи*, наполненную водой, разбрасывает во все стороны комки белого пуха, которые символизируют облака. Повторяющаяся имитация крика ржанки дополняет эту церемонию, которая, как представляется, имеет особую важность: пока она длится, все, кто в ней задействован — и исполнители обряда, и простые участники, — не могут иметь никаких контактов со своими женами, они даже не могут разговаривать с ними<sup>12</sup>.

У диери подражательные процедуры имеют другой характер. Дождь представляется не через воду, но через кровь: исполнители обряда отворяют себе вены и окропляют своей кровью присутствующих<sup>13</sup>. Одновременно они разбрасывают вокруг себя пригоршни белого пуха, который символизирует облака. Затем в заранее построенный шалаш кладут два больших камня, изображающих скопления туч — предзнаменование дождя. Эти камни находятся там некоторое время, после чего их относят на определенное расстояние и размещают как можно выше на самом высоком дереве, которое только можно найти, — это способ заставить облака подняться на небо. Затем в источник бросают измельченный гипс: увидев это, дух дождя должен немедленно обеспечить появление облаков. Наконец все мужчины, старые и молодые, собираются вокруг шалаша и, опустив головы, бросаются на него: в ярости они крушат стены, продираясь сквозь них.

---

12. *Gillen F. J., Spencer B.* Op. cit. P. 294–296. Любопытно, что анула, напротив, считают, что радуга вызывает дождь (*ibid.* P. 314.).

13. Ту же процедуру применяют арунта (*Strehlow C.* Op. cit. S. 132). Разумеется, мы можем спросить, не является ли это пролитие крови подношением, предназначенным для высвобождения сил, которые производят дождь. Однако Гасон категорически утверждает, что это — способ имитации падающей воды.

Это повторяется несколько раз, пока от всей конструкции не остается ничего, кроме опорных столбов. Затем приходит и их очередь: столбы трясут и тянут, пока шалаш окончательно не развалится. Считается, что операция по проламыванию стен шалаша представляет разверзающиеся тучи, а обрушение конструкции — выпадение дождя<sup>14</sup>.

У северо-западных племен, занимающих территорию между реками Фортескью и Фицрой (эти племена изучал Клемен<sup>15</sup>), проводятся определенные церемонии, цель которых та же, что и у интичиумы арунта, и которые в большинстве своем выглядят подражательными по своей сути.

Эти народности используют имя «тарлоу» для обозначения куч камней, которые, очевидно, священны, поскольку, как мы увидим, они являются объектом важных обрядов. Каждое животное, каждое растение — то есть, по сути дела, каждый тотем или подтотем<sup>16</sup> — представлены тарлоу, который охраняется определенным кланом<sup>17</sup>. Легко заметить тождество между этими тарлоу и священными скалами арунта.

Когда уменьшается численность, например, кенгуру, глава клана, к которому относится тарлоу кенгуру, отправляется к нему с несколькими своими людьми. Там они проводят различные обряды, главные из которых заключаются в прыжках вокруг тарлоу на манер кенгуру и в питье воды

---

14. Gason S. Op. cit. P. 66–68. Ховитт (op. cit. P. 798–800) упоминает другие обряды вызывания дождя у диери.

15. Clement E. Ethnological Notes on the Western Australian Aborigines // Internationales Archiv für Ethnographie. Bd. XVI, 1903. S. 6–7. Ср.: Withnell J. G. Marriage Rites and Relationships // Science of Man. Vol. VI, 1903. P. 42.

16. Мы предполагаем, что подтотемы могут иметь тарлоу постольку, поскольку, согласно Клемену, некоторые кланы имеют несколько тотемов.

17. Клемен использует выражение «a tribal-family» [«племенная семья»].

на манер кенгуру — словом, в подражании наиболее характерным движениям этого животного. Оружие, используемое в охоте на кенгуру, играет в этих обрядах важную роль. Аборигены размахивают им, бросают его в камни и т. д. Если же речь идет об эму, то аборигены идут к тарлоу эму и расхаживают и бегают около него на манер этой птицы. Как говорят, мастерство, которое аборигены демонстрируют в имитациях такого рода, весьма примечательно.

Другие тарлоу относятся к растениям, например, к зерновым культурам. В этом случае аборигены изображают сев и помол зерна. Так как в обыденной жизни эти работы, как правило, выполняются женщинами, то они также участвуют в этом обряде, в той мере, в какой речь идет о пении и танцах.

## 2

Все эти обряды относятся к одному типу. Они опираются на один из тех принципов, которые лежат в основе того, что обычно (и некорректно) называют симпатической<sup>18</sup> магией.

Эти принципы обычно сводятся к двум<sup>19</sup>.

Первый можно изложить так: *все, что касается объекта, касается также всего того, что обладает каким-либо отношением близости или общности с этим объектом*. Таким образом, все, что влияет на часть, влияет также на целое; всякое действие, совершаемое по отношению к индивиду, переходит на его соседей, родственников и всех тех, кто каким-либо образом связан с ним. Все эти случаи суть простое приложение закона контагиозности, ко-

18. Далее (см.: Заключение) мы объясним, почему это некорректно.

19. Касательно этой классификации см.: *Frazer J. G. Lectures on the Early History of Kingship*. London, 1905. P. 37 и далее; *Hubert H., Mauss M. Esquisse d'une théorie générale de la magie*. P. 61 и далее.

торый мы уже изучали раньше. Хорошее или плохое состояние или качество контагиозно передается от одного субъекта к другому, если тот имеет какое-либо отношение к первому.

Второй принцип обычно кратко излагают в следующей формулировке: *подобное производит подобное*. Изображение некой сущности или некоего состояния производит эту сущность или это состояние. Именно эта максима инициирует те обряды, которые мы только что описали, и именно на их примере мы можем лучше всего понять ее содержание. Классический пример колдовства, о котором обычно говорят как о типичном приложении этого правила, гораздо менее значим. В самом деле, в колдовстве мы по большей части имеем дело с простым явлением переноса. Идея изображения ассоциируется в уме с идеей образца, в итоге результаты действия, которое производится над фигуркой, изображающей некоего человека, контагиозно переносятся на него самого. По отношению к оригиналу изображение играет роль части по отношению к целому — оно выступает в качестве связанного. Именно поэтому считается, что можно добиться того же результата, сжигая волосы человека, которому хотят навредить; единственное различие между этими двумя видами операций заключается в том, что в первом случае передача осуществляется на основании сходства, тогда как в другом — на основании смежности.

Интересующие нас обряды — другой случай. Они предполагают не только перенос определенного состояния или качества, переходящих с одного объекта на другой, но также и создание чего-то совершенно нового. Один только факт представления животного порождает и создает это животное, подражание звукам ветра или идущего дождя вызывает облака, которые разрешаются дождем и т. д. Разумеется, сходство играет важную роль в обоих случаях, но по-разному. В колдовстве оно все-

го лишь придает особое направление осуществленному действию: оно направляет по определенному пути силу, которой само не обладает. Напротив, в обрядах, которые мы только что рассмотрели, сходство действует самостоятельно и обладает эффективностью само по себе. Вот почему, вопреки обычным определениям, действительное различие между двумя принципами так называемой симпатической магии и соответствующих практик заключается не в том, что в первом случае действует сходство, а в другом — смежность, а в том, что в первом случае имеет место простой контагиозный контакт, тогда как в другом — производство и сотворение<sup>20</sup>.

Объяснение подражательных обрядов, таким образом, включает объяснение второго из этих принципов, и наоборот.

Мы не будем долго останавливаться на объяснении, предложенном антропологической школой, в частности Тайлором и Фрэзером. Так же, как и при попытках объяснения контагиозности священного характера, они обращаются к ассоциации идей. «Гомеопатическая магия, — пишет Фрэзер (который предпочитает это выражение выражению «подражательная магия»), — основана на ассоциации идей, возникающей на основании сходства, а контагиозная магия (*contagious magic*) основана на ассоциации идей, возникающей на основании смежности. Гомеопатическая магия заблуждается в том, что принимает вещи, которые похожи друг на друга, за тождественные»<sup>21</sup>. Но это неверное понимание специфической природы рассматриваемых практик. С одной стороны, формулировка Фрэ-

---

20. Мы не говорим ничего о том, что называют законом противоположностей, поскольку, как доказали Юбер и Мосс, противоположность производит свою противоположность только посредством подобного (*Hubert H., Mauss M. Op. cit. P. 70*).

21. *Frazer J. G. Lectures on the Early History of Kingship. P. 39.*

зера действительно может быть приложена к колдовству, хотя бы отчасти<sup>22</sup>: действительно, здесь две различные вещи — изображение и образец, который оно более или менее схематично представляет, — уподобляются друг другу на основании частичного сходства. Но в подражательных обрядах, которые мы только что рассматривали, есть одно лишь изображение; что же касается образца, то его не существует, поскольку новое поколение тотемных видов — это пока еще только надежда, даже неопределенная надежда. Следовательно, не может быть и речи об ассоциации, ошибочной или правильной: здесь мы наблюдаем сотворение в собственном смысле слова, но совершенно непонятно, как ассоциация идей могла привести к вере в такое сотворение. Как один факт представления движений животного может вызвать уверенность в том, что это животное родится, причем родится в изобилии?

Общие свойства человеческой природы не могут объяснить эти более чем специфические практики. Соответственно, вместо того чтобы рассматривать принцип, на котором они основаны, в его общей и абстрактной форме, давайте вернемся к нравственной среде, частью которой он является и в которой мы только что его наблюдали; давайте свяжем его с ансамблем идей и чувств, порождающих эти обряды, к которым он прилагается, и тогда мы сможем лучше понять обуславливающие его причины.

Люди, которые собираются для совершения этих обрядов, верят, что они на самом деле являются животными или растениями тех видов, чьи имена

---

22. Она приложима к нему в том смысле, что уподобление фигурки и околдовываемого человека действительно имеет место. Но это уподобление не является продуктом одной только ассоциации идей, возникающей на основании сходства. Как мы указывали, истинная определяющая причина этого явления — контагиозность, присущая религиозным силам.



они носят. Они ощущают в себе животную или растительную природу, и для аборигенов она является тем, что есть в них наиболее важного и превосходного. Таким образом, собравшись, они должны начать с демонстрации друг перед другом того качества, которое они себе приписывают и посредством которого себя определяют. Тотем — символ их сплоченности. По этой причине, как мы уже видели, они изображают его на своих телах. Но не менее естественно, что они будут пытаться подражать ему своими жестами, криками и позами. Поскольку они эму или кенгуру, они будут вести себя как животные, обладающие тем же именем. Этим они демонстрируют друг другу, что они являются членами одного нравственного сообщества и осознают родство, которое объединяет их. Но обряд не ограничивается одной только демонстрацией этого родства: он создает или воссоздает его, так как это родство существует лишь постольку, поскольку в него верят, а результат всех этих коллективных демонстраций заключается в поддержке верований, на которых оно основано. Поэтому прыжки, крики и всевозможные движения аборигенов, пускай странные и гротескные с виду, на самом деле имеют человеческое и глубокое значение. Австралиец стремится походить на свой тотем так же, как верующие более развитых религий стремятся походить на своего Бога. Для первого, как и для вторых, это способ приобщения к священному существу, то есть к коллективному идеалу, который оно символизирует. Это — ранняя форма *ὁμοίωσις τῷ Θεῷ* [уподобления Богу].

Тем не менее эта первая причина соотносится с тем, что является наиболее специфическим в тотемических верованиях, и если бы она действовала в одиночку, принцип «подобное производит подобное» не пережил бы тотемизм. Между тем, вероятно, не существует религии, в которой не было бы обрядов, произошедших от него. Таким образом,

необходимо, чтобы к этой причине была присоединена некая другая.

Действительно, самая общая цель церемоний, где, как мы видели, находит применение этот принцип, заключается не только в том, о чем мы говорили выше, сколь бы существенным таковое ни было. У этих церемоний есть и более близкая и осознанная задача — обеспечить воспроизводство тотемных видов. Идея этого необходимого воспроизводства владеет умами верующих: сила их воли и все их внимание сосредоточены на нем. Итак, если одна-единственная идея захватывает группу людей настолько сильно, то она не может не воплотиться в материальной форме. Поскольку все думают о животном или растении, в отношении судьб которого клан солидарен, эта общая мысль будет неизбежно проявляться вовне в виде движений. При этом наиболее подходящими для подобной роли являются те движения, которые представляют это животное или растение в их самых характерных его аспектах: не существует других движений, которые были бы столь же близки к идее, владеющей разумом каждого аборигена, ведь названные движения передают ее непосредственным образом и почти автоматически. Поэтому аборигены стараются подражать животному (кричат и прыгают так же, как это делает оно) или воспроизводят сцены обыденного использования растения. Все эти способы изображения — не что иное, как средства, позволяющие наглядно представить цель, к которой обращены все сознания, и сказать о вещи, которую желают осуществить, обозначая и призывая ее<sup>23</sup>. Эта потребность — вневременная, она не зависит от верований какой-либо определенной религии и является общечеловеческой по своей сути. Вот почему даже в религиях, сильно отличающихся

---

23. О причинах, определяющих эти внешние проявления, см.: кн. II, гл. VII, параграф 5.

от тех, которые мы изучаем, верующие, собравшиеся для того, чтобы попросить своих богов о некоей вещи, которой они страстно желают, должны изображать ее. Разумеется, речь также является способом выражения этой вещи, но жест не менее естественен: тело производит его спонтанно. Он даже предшествует речи или, во всяком случае, сопровождает ее.

Итак, теперь мы можем понять, как эти движения заняли свое место в церемонии. Нам, однако, все еще следует объяснить действенность, которую приписывают им. Если австралиец регулярно повторяет их каждый новый сезон, то потому, что верит, что они необходимы для успеха обряда. Но откуда у него появилась идея, что, подражая животному, он обеспечивает его воспроизводство?

Столь очевидное заблуждение кажется непостижимым, пока мы видим в обряде только материальную цель, к которой он явным образом обращен. Но нам известно, что, помимо своего предполагаемого воздействия на тотемные виды, обряд также сильно влияет на души верующих, которые принимают в нем участие. Он поселяет в них ощущение благополучия, причины которого они не очень хорошо понимают, но которое вполне обоснованно. Верующие чувствуют, что церемония благотворна для них, и они действительно восстанавливают, участвуя в ней, свою нравственную природу. Как может такой тип эйфории не произвести в них чувство, что обряд прошел успешно, что он был тем, чем должен быть, и что он достиг желаемой цели? Поскольку единственной сознательно преследуемой целью является воспроизводство тотемных видов, кажется, что эта цель была достигнута при помощи применявшихся средств, действенность которых таким образом подтверждается. Так люди приходят к тому, чтобы приписывать творческие силы движениям, которые сами по себе бесполезны. Нравственная эффективность обряда,

которая реальна, ведет к уверенности в его физической эффективности, которая существует только в воображении, — вера в эффективность целого приводит к вере в эффективность каждой части по отдельности. Действительно полезные результаты, производимые всей церемонией в целом, являются как бы экспериментальным подтверждением элементарных практик, из которых она состоит, хотя в реальности все эти практики никоим образом не необходимы для ее успеха. Кстати говоря, то, что эти практики не действуют сами по себе, доказывается тем, что их можно заменить другими, обладающими совсем иной природой, без изменения конечного результата. Как представляется, есть такие интичиумы, которые содержит только подношения, без подражательных обрядов, другие же полностью подражательны и не включают подношений. Тем не менее считается, что эффективностью обладает как первый, так и второй вариант. Если, следовательно, эти разные операции обладают ценностью, то не потому, что они значимы сами по себе, но потому, что являются частью сложного обряда, чья совокупная полезность вполне осознается аборигенами.

Нам тем проще понять такое состояние ума, что мы можем наблюдать его вокруг нас. Прежде всего это касается самых цивилизованных народов и соответствующей среды, где нередко встречаются верующие, которые, сомневаясь в особой действенности, приписываемой догмой каждому обряду, взятому в отдельности, тем не менее продолжают участвовать в культе. Они не уверены, что детали предписываемых ритуалов рационально обоснованы, но чувствуют, что от них невозможно освободиться, не впад при этом в состояние морального смятения, которого они боятся. Таким образом, сам факт, что для них вера утратила свои интеллектуальные корни, выявляет ее глубинные причины. Вот почему та поверхностная критика, которую

наивный рационализм иногда выдвигает против ритуальных предписаний, как правило, оставляет верующего равнодушным: так происходит потому, что истинное оправдание религиозных практик — не в видимых целях, которые они преследуют, но в невидимом воздействии, которое они оказывают на наше сознание, в их влиянии на наши ментальные состояния. Сходным образом, когда проповедник предпринимает попытку обращения, он уделяет мало внимания тому, чтобы установить посредством прямых и систематических доказательств истину какого-либо отдельного утверждения или полезность того или иного ритуала; в большей степени он стремится пробудить или обновить чувство морального комфорта, которое достигается благодаря регулярному участию в культе. Таким образом он создает предрасположенность к вере, которая опережает доказательства и ведет разум к тому, что он игнорирует нехватку логических аргументов и таким образом подготавливает его к принятию желаемого положения. Это благоприятствующее предубеждение, это стремление к тому, чтобы поверить, есть именно то, что составляет веру; и именно вера делает обряды авторитетными для верующего, кем бы он ни был — христианином или австралийцем. Единственное преимущество первого заключается в том, что он лучше осведомлен о психологическом процессе, результатом которого является его вера, ибо знает, что «спасение осуществляется только через веру».

Поскольку происхождение веры именно таково, она в некотором смысле «непроницаема для опыта»<sup>24</sup>. Если периодические неудачи интичиумы не подрывают доверие австралийца к своему обряду, то потому, что он всеми силами души поддерживает эти практики, к которым прибегает для регулярного восстановления; он не может, следовательно,

---

24. *Lévy-Bruhl L.* Op. cit. P. 61–68.

отрицать их принцип, не вызвав полного расстройства во всем своем существе, которое противится этому. Но сколь бы велика ни была эта сила сопротивления, она не может радикально отличать религиозное мышление от других форм человеческого мышления, даже от тех, которые мы обыкновенно ему противопоставляем. В этом отношении научное мышление отличается от религиозного только степенью. Если научный закон получил свой авторитетный статус благодаря многочисленным и разнообразным экспериментам, то слишком скорое его отрицание на основании открытия некоего факта, который, как кажется, его опровергает, противоречит всякому методу. Следует убедиться, что этот факт допускает только одну интерпретацию и что его нельзя объяснить, не отказавшись от положения, которое он, как кажется, опровергает. Итак, австралиец делает то же самое, когда приписывает неудачу интичиумы некоему колдуну, а обильный преждевременный урожай — мистической интичиуме, проведенной в ином мире. У него тем более нет причин сомневаться в своем обряде лишь из-за одного опровергающего факта, что его ценность установлена (или кажется, что установлена) большим количеством подтверждающих фактов. Прежде всего, моральная эффективность церемонии реальна и непосредственно ощущается всеми, кто участвует в ней; это постоянно повторяемый опыт, значимость которого не может уменьшить никакой противоположный опыт. Кроме того, физическая действенность сама по себе находит по меньшей мере кажущееся подтверждение в данных объективного наблюдения. В самом деле, тотемные виды обычно регулярно воспроизводятся; таким образом, в подавляющем большинстве случаев все происходит так, будто ритуальные движения действительно произвели ожидаемое от них действие. Неудачи являются исключениями. Поскольку обряды, особенно периодические, не тре-

буют от природы чего-то большего, чем следование обычному ходу вещей, постольку нет ничего удивительного в том, что она чаще всего, как кажется, повинуется им. Таким образом, если иногда верующий кажется неспособным усвоить некие уроки, которые преподносит ему опыт, то лишь потому, что другой опыт кажется ему более убедительным. Ученый поступает так же, только он более методичен.

Следовательно, магия не является, как считал Фрэзер<sup>25</sup>, первичным фактом, по отношению к которому религия есть не более чем производная форма. Совсем наоборот, принципы, на которых основывается магическое искусство, сформировались под влиянием религиозных идей, и только в результате вторичного распространения они стали прилагаться к чисто мирским делам. Насколько все силы вселенной представлялись по модели священных сил, настолько контагиозность, присущая последним, была распространена на первые; в результате возникло убеждение, что контагиозно могут передаваться все свойства тел. Сходным образом, как только — для удовлетворения определенных религиозных потребностей — было сформулировано правило о том, что подобное производит подобное, его отделили от его ритуальных истоков, чтобы через своего рода спонтанную генерализацию сделать это правило законом природы<sup>26</sup>. Но чтобы понять эти основополагающие

---

25. *Frazer J. G. The Golden Bough. Vol. I. P. 69–75.*

26. Мы не хотим сказать, что было время, когда религия существовала без магии. Вероятно, как только религия оформилась, некоторые из ее принципов сразу же были распространены на нерелигиозные отношения, и таким образом ее дополнила более или менее развитая магия. Но даже если этим двум системам идей и практик не соответствуют определенные исторические стадии, они тем не менее соотносятся как первичное и производное. Это все, что мы намеревались установить.

аксиомы магии, необходимо поместить их в религиозную среду, в которой они возникли и которая одна позволит нам объяснить их. Когда мы рассматриваем их как результат творчества отдельных индивидов, одиноких колдунов, мы спрашиваем, как людям в голову могло прийти нечто подобное — ведь в опыте нет ничего, что могло бы подсказать или подтвердить их; и, самое главное, мы не понимаем, как люди могли так долго доверять столь лживому искусству. Но эта проблема исчезает, когда мы осознаем, что вера, внушаемая магией, является только частным случаем религиозной веры в общем, что сама по себе магия — продукт (по меньшей мере побочный) коллективного возбуждения. Иными словами, использование выражения «симпатическая магия» для обозначения системы обрядов, о которых мы только что говорили, не вполне правильно. Симпатические обряды существуют, но они не являются исключительной собственностью магии, ибо характерны и для религии, и даже более того: магия получила их именно от религии. Таким образом, мы производим путаницу, когда, называя их указанным образом, создаем впечатление, что они есть нечто специфически магическое.

Итоги нашего анализа, таким образом, разделяют и подтверждают выводы, полученные Юбером и Моссом в ходе специального исследования магии<sup>27</sup>. Они показали, что магия — нечто весьма отличное от грубого искусства, основанного на неполноценной науке. За механизмами, которые использует колдун, с виду совершенно светскими, они обнаружили базис в виде религиозных концепций и целый мир сил, идея которых позаимствована магией из религии. Теперь мы можем понять, почему магия полна религиозных элементов: она была рождена религией.

---

27. *Hubert H., Mauss M. Op. cit. P. 108 и далее.*



## 3

Но принцип, который мы только что объяснили, не просто обладает ритуальной функцией: он имеет непосредственный интерес для теории познания. Действительно, он представляет из себя конкретную формулировку закона причинности, и, по всей вероятности, одну из самых ранних таких формулировок, когда-либо существовавших. Концепция причинных отношений целиком включена в ту силу, которая таким образом приписывается принципу «подобное производит подобное»; и эта концепция доминирует в примитивной мысли, поскольку она является основой как для культовых практик, так и для магических техник. Следовательно, объяснение происхождения принципа, на котором основываются подражательные обряды, может помочь в объяснении происхождения принципа причинности. Генезис одного должен помочь нам в понимании генезиса другого. Итак, мы показали, что первый является продуктом общественных причин: он был выработан группами, преследовавшими коллективные цели, и выражает коллективные чувства. Следовательно, мы можем предположить, что то же самое верно и для второго.

Фактически, достаточно проанализировать принцип причинности, чтобы убедиться, что различные элементы, которые его составляют, действительно имеют такое происхождение.

Прежде всего в понятие причинных отношений входит идея действенности, производительной способности, активной силы. Под причиной мы обычно понимаем нечто, способное произвести определенное изменение. Причина — это некая сила до того, как она проявит возможности, которыми обладает; следствие — это та же сила, только реализованная. Человечество всегда мыслило причинность в динамических терминах. Конечно, не-

которые философы отрицали, что эта идея имеет объективный базис: они видели в ней только производную конструкцию воображения, которой в реальности ничто не соответствует. Однако в настоящий момент нам нет нужды задаваться вопросом, есть ли у этой концепции основание в реальности или нет; нам достаточно констатировать, что она существует и составляет (и всегда составляла) элемент общего мышления — и это признают даже те, кто критикует ее. Наша непосредственная задача заключается не в том, чтобы исследовать, насколько эта концепция является логически значимой, но в том, чтобы понять, как ее объяснить.

Итак, она зависит от общественных причин. Анализ фактов уже дал нам возможность показать, что прототипом идеи силы была мана, вакан, оренда, тотемное начало — различные имена, которые были даны коллективной силе, объективированной и спроецированной на вещи<sup>28</sup>. Следовательно, первой силой, которую люди помыслили в качестве таковой, была, судя по всему, та сила, посредством которой общество воздействует на своих членов. Умозаключения подтверждают результаты наблюдений: действительно, можно установить, почему это понятие производительности, действительности или активной силы не могло произойти из какого-либо иного источника.

Во-первых, очевидно и признается всеми, что внешний опыт не мог снабдить нас этой идеей. Чувства демонстрируют нам только те явления, которые сосуществуют или следуют друг за другом, но ничто из того, что они воспринимают, не дает нам идею этого принуждающего и определяющего действия, характеризующего то, что мы называем силой или властью. Чувства могут касаться только состояний — реализованных, достигнутых и внешних по отношению друг к другу; внутрен-

---

28. См.: кн. II, гл. VI, параграф 4.

ний процесс, объединяющий эти состояния, ускользает от них. Ничто из того, что мы усвоили благодаря чувствам, не может подсказать нам идею влияния или действительности. Именно по этой причине философы-эмпирики считали эти различные концепции мифологическими заблуждениями. Но даже если предположить, что во всем этом нет ничего кроме галлюцинаций, то все равно необходимо показать, как таковое возникло.

Если внешний опыт не имеет никакого отношения к происхождению этих идей, и, с другой стороны, немислимо, чтобы они были даны нам уже полностью готовыми, то можно предположить, что мы получаем их от внутреннего опыта. Фактически понятие силы явным образом включает множество духовных элементов, которые могли быть заимствованы только из нашей психической жизни.

Нередко высказывалась идея, что моделью для этой конструкции может служить действие, посредством которого наша воля прекращает размышления, сдерживает наши желания и управляет нашим телом. Утверждалось, что именно в волевом акте мы непосредственно осознаем себя как силу в действии. Поэтому представляется, что как только человек сформулировал эту идею, ему оставалось всего лишь распространить ее на вещи, чтобы возникла концепция силы.

Пока анимистическая теория считалась доказанной истиной, могло казаться, что это объяснение находит историческое подтверждение. Если бы силы, которыми человеческая мысль изначально населила мир, действительно являлись духами, то есть личностными существами, наделенными сознанием, более или менее похожими на людей, то вполне можно было бы согласиться с тем, что нашего индивидуального опыта было достаточно для того, чтобы снабдить нас составными элементами понятия силы. Но нам известно, что первые силы, о которых люди составили представление,

были, напротив, безмянными, смутными и рассеянными, напоминающими в своей безличности космические силы и потому коренным образом отличными от в высшей степени личностной силы — человеческой воли. Следовательно, они не могли восприниматься по образу последней.

Более того, есть одно фундаментальное свойство безличных сил, которое нельзя объяснить в рамках этой гипотезы: это их сообщаемость. Всегда считалось, что силы природы способны переходить с одного объекта на другой, смешиваться, совмещаться и трансформироваться друг в друга. Именно это свойство придает им объяснительную ценность, поскольку именно благодаря ему следствия могут соединяться со своими причинами без нарушения непрерывности. Между тем, «Я» обладает прямо противоположной характеристикой: оно несообщимо. Оно не может изменить свой субстрат или распространиться с одного на другое; распространяется оно только в метафорическом смысле. То, как «Я» принимает и осуществляет свои решения, не могло подсказать нам идею энергии, которая может сообщаться и даже смешиваться с другими, порождая новые следствия при помощи этих комбинаций и сочетаний.

Поэтому идея силы — такой, которую подразумевает концепция причинных отношений, — должна обладать двойственным характером. Во-первых, мы можем получить ее только из нашего внутреннего опыта — единственными силами, которые мы можем знать непосредственным образом, неизбежно оказываются нравственные силы. Но в то же время они должны быть безличными, поскольку первым сформировалось понятие безличной силы. Итак, этим двум условиям удовлетворяют только те силы, которые высвобождаются в ходе общественной жизни, то есть коллективные силы. Действительно, с одной стороны, эти силы всецело психические: они состоят исключительно

но из объективированных идей и чувств. Но с другой стороны, по определению безличны, поскольку они — продукт кооперации. Будучи произведением всех членов коллектива, они не принадлежат никому лично.

Эти силы столь слабо связаны с личностями субъектов, в которых пребывают, что никогда не закрепляются там. Они как входят в них извне, так и готовы покинуть их в любой момент. По самой своей природе они стремятся к дальнейшему распространению и вторжению в новые области: мы не знаем ничего более контагиозного и, соответственно, более приспособленного к переходу с одного на другое. Разумеется, физические силы обладают таким же свойством, но у нас нет непосредственного знания об этом; поскольку эти силы пребывают вне нас, мы даже не можем постичь их в качестве как таковых. Когда я наталкиваюсь на некое препятствие, у меня возникает ощущение неудобства и дискомфорта; но сила, вызывающая это ощущение, находится не во мне, а в этом препятствии и, соответственно, вне круга моего восприятия. Мы замечаем следствия этой силы, но не можем постичь ее саму. С общественными силами дело обстоит иначе. Они являются частью нашей внутренней жизни, поэтому мы знакомы не только с результатами их действий: мы видим, как они действуют. Сила, изолирующая священное существо и удерживающая все профанное на расстоянии от него, на самом деле находится не в этом существе: она живет в сознаниях верующих. Таким образом, они осознают эту силу в тот самый момент, когда она воздействует на их волю, чтобы воспрепятствовать одним движениям или предписать совершение других. Одним словом, это обязывающее и принуждающее действие, которое ускользает от нас, когда оно производится внешним объектом, в данном случае ощущается живо, потому что целиком осуществляется внутри нас. Разумеется, мы не всегда истолко-

ываем его должным образом, но, по крайней мере, не можем не осознавать его.

Более того, идея силы несет на себе отчетливый знак своего происхождения. В самом деле, она включает идею власти, которая, в свою очередь, не обходится без идей авторитета, господства и превосходства, а также зависимости и подчинения. Итак, отношения, выражаемые всеми этими идеями, являются исключительно социальными. Именно общество разделяет существ на вышестоящих и нижестоящих, на приказывающих руководителей и подчиненных-исполнителей; именно общество сообщает первым исключительное свойство, которое делает приказание действенным и которое составляет *власть*. Таким образом, все свидетельствует о том, что первые силы, о которых человеческий ум составил некое представление, были теми, что сформировали общества по мере своей организации: именно по их образу мыслились силы физического мира. Кроме того, человек никогда не смог бы вообразить себя силой, которая управляет телом, в котором обитает, не используя концепций, заимствованных из общественной жизни. Действительно, ему нужно было отделить себя от своего физического двойника и приписать себе некое превосходное — сравнительно с ним — достоинство; одним словом, ему нужно было помыслить себя как душу. Фактически, люди всегда мыслили те силы, которыми они, по их собственному мнению, являлись, в форме души. Но мы знаем, что душа сильно отличается от того имени, которое дается отвлеченной способности движения, мышления и ощущения; прежде всего это религиозное начало, частный аспект коллективной силы. В конечном счете человек ощущает, что у него есть душа и, соответственно, сила постольку, поскольку он — социальное существо. Хотя животное, так же, как и мы, движет своими членами и имеет над своими мускулами ту же власть, что и мы, у нас нет

никаких оснований для предположения, что оно осознает себя как активную и действующую причину. Дело в том, что животное не имеет, или, говоря точнее, не приписывает себе души. Но если оно не приписывает себе души, то потому, что не участвует в общественной жизни, сопоставимой с человеческой. У животных нет ничего, что напоминало бы цивилизацию<sup>29</sup>.

Однако принцип причинности не исчерпывается понятием силы. Он заключается в суждении, утверждающем, что любая сила развивается определенным образом и что состояние, в котором она пребывает в каждый определенный момент своего становления, предопределяет следующее состояние. Первое называется причиной, второе — следствием, и причинное суждение утверждает существование необходимых связей между этими двумя моментами для любой силы. Разум устанавливает эту связь еще до того, как получит какое-либо доказательство ее существования, под давлением своего рода принуждения, от которого не может освободиться, — он предполагает ее, так сказать, *a priori*.

Эмпиризм никогда не мог полностью понять этот априоризм и эту необходимость. Философы эмпирической школы не могли объяснить, как ассоциация идей, усиленная привычкой, может произвести нечто большее, чем ожидание, более или менее сильную предрасположенность к тому, чтобы идеи появлялись в определенном порядке. Дело, однако, в том, что характер принципа причинности совершенно иной. Он не является всего лишь имманентной склонностью нашей мысли разворачиваться определенным образом, он — внешняя норма, пребы-

---

29. Разумеется, общества есть и у животных. Однако это слово имеет совершенно разный смысл, когда оно используется применительно к животным и к людям. Институты — характерное явление человеческого общества; у животных их нет.

вающая выше потока наших представлений, на которые он влияет и которыми решительно управляет. Он наделен властью, которая связывает разум и превосходит его; иначе говоря, разум не является его создателем. В этом отношении нет смысла заменять индивидуальную привычку наследственной, поскольку природа привычки не изменится, если она будет существовать дольше, чем длится человеческая жизнь, — в этом случае она просто будет более сильной. Инстинкт не является нормой.

Обряды, которые мы только что изучили, позволяют нам увидеть еще один источник этой власти, который до настоящего момента редко оказывался в поле зрения. Давайте вспомним, как родился закон причинности, который подражательные обряды осуществляют на практике. Группа собирается, охваченная единственной заботой: если вид, чье имя она носит, не воспроизводится, то это касается всего клана. Общее чувство, которое таким образом воодушевляет всех его членов, внешне выражается определенными движениями, которые при одних и тех же обстоятельствах всегда одни и те же; и по изложенным выше причинам после завершения церемонии создается впечатление, что желаемый результат достигнут. Таким образом возникает ассоциация между идеей этого результата и идеей движений, предваряющих его; и эта ассоциация не различается у разных субъектов: она едина для всех участников ритуала, поскольку есть продукт коллективного опыта. Однако без вмешательства дополнительного фактора результатом было бы только коллективное ожидание: завершив подражательные действия, все ожидали бы, с большей или меньшей уверенностью, что в ближайшее время произойдет желаемое событие. Но таким образом императивное правило мышления никогда не было бы установлено. Однако, поскольку решается проблема огромной общественной значимости, общество не может пустить вещи на самотек:



оно активно вмешивается, чтобы направить их ход сообразно своим потребностям. Оно требует, чтобы эта церемония, без которой нельзя обойтись, повторялась всякий раз, когда это необходимо, и, соответственно, чтобы движения, являющиеся условием ее успеха, регулярно производились: оно делает их обязательными. Итак, эти действия предполагают определенное состояние ума, которое, в свою очередь, разделяет с ними тот же самый обязательный характер. Предписание, согласно которому нужно подражать животному или растению, чтобы оно воспроизводилось, равнозначно утверждению не подлежащей сомнению аксиомы, что подобное производит подобное. Общественное мнение не может позволить людям отрицать этот принцип на теоретическом уровне, одновременно не позволяя им нарушить его на уровне своего поведения. Следовательно, оно навязывает этот принцип так же, как навязывает следующие из него практики; и таким образом ритуальное предписание дублируется логическим, которое является всего лишь его интеллектуальным аспектом. Авторитет обоих этих предписаний исходит из одного источника — общества. Почтение, которое внушает общество, переходит на образ мышления, которому оно придает значимость, так же, как и на образ действия. Человек не может отклониться от одного или от другого, не столкнувшись с сопротивлением общественного мнения. Вот почему первое должно приниматься разумом без предварительного исследования, точно так же как второе требует незамедлительного подчинения воли.

Этот пример является лишним свидетельством того, как социологическая теория идеи причинности и категорий вообще отступает от классических доктрин, касающихся этого вопроса, при этом примиряя их. Вместе с априоризмом она поддерживает априорный и необходимый характер причинных отношений, но не ограничивается простым

его утверждением — она объясняет этот характер, не уничтожая его в ходе объяснения, как это делает эмпиризм. С другой стороны, здесь не ставится вопрос об отрицании той части, которая обусловлена личным опытом. Нет никаких сомнений, что индивид сам по себе замечает регулярную последовательность явлений и таким образом получает определенное *ощущение* регулярности. Но это ощущение не является *категорией* причинности. Ощущение — индивидуальное, субъективное, несообщаемое. Мы создаем его самостоятельно на основе наших личных наблюдений. Категория — произведение группы, оно дается нам уже в готовом виде. Это внешняя структура, которая наполняется нашими эмпирическими наблюдениями и которая позволяет нам мыслить их, то есть рассматривать в таком аспекте, который дает нам возможность понимать друг друга настолько, насколько речь идет о данном предмете. Разумеется, структура может налагаться на свое содержимое только потому, что она имеет отношение к материи, которую содержит, однако она не смешивается с ней. Структура превосходит свое содержимое и доминирует над ним. Дело в том, что у них разное происхождение. Структура — не просто сумма личных воспоминаний; она создана главным образом для того, чтобы удовлетворить запросы общественной жизни.

В итоге: ошибка эмпиризма заключалась в том, что он видел в причинных связях только замысловатую конструкцию спекулятивной мысли и продукт более или менее систематического обобщения. Итак, сама по себе чистая спекуляция рождает только предварительные, гипотетические и более или менее вероятные точки зрения, к которым, однако, всегда следует подходить с осторожностью, поскольку мы никогда не можем быть уверены в том, что в будущем их не опровергнет некое новое наблюдение. Следовательно, аксиома, которую ум принимает и должен принимать без проверки

и оговорок, не могла произойти из этого источника. Только необходимость действия — особенно, коллективного действия — может выражаться и выражается в категорических формулах, решительных и отчетливых, не допускающих возражений, поскольку коллективные движения возможны только при условии, что они согласованы и, следовательно, упорядочены и определены. Они не приемлют слепых поисков, источников анархии; они по своей природе стремятся к организации, которая, однажды установившись, навязывает себя индивидам. И так как деятельность не может обойтись без участия разума, часто бывает так, что разум также ступает на этот путь и принимает без исследования теоретические постулаты, требуемые практикой. Императивы мышления, возможно, являются всего лишь другой стороной императивов действия.

Впрочем, следует принять во внимание, что мы далеки от того, чтобы предложить вышеизложенные наблюдения в качестве полной теории понятия причинности. Вопрос слишком сложен, чтобы его можно было решить таким образом. Принцип причинности понимался по-разному в разное время и в разных местах. Даже в одном обществе он варьируется в зависимости от общественной среды и от тех царств природы, к которым применяется<sup>30</sup>. Следовательно, невозможно достаточно точно определить причины и условия, от которых зависит это принцип, рассмотрев только одну из форм,

---

30. Идея причины не является одной и той же для ученого и для человека, незнакомого с научной культурой. Кроме того, многие наши современники понимают принцип причинности по-разному, в зависимости от того, к чему он применяется — к общественным или к физико-химическим явлениям. В случае общественной сферы мы нередко сталкиваемся с концепцией причинности, сильно напоминающей ту, на которой долгое время основывалась магия. Можно также задаться вопросом, а не представляют ли физик и биолог причинную связь сходным образом.

которые он принимал в ходе истории. Изложенные нами взгляды следует рассматривать только как некие рекомендации, которые должны проверяться и дополняться. Однако поскольку закон причинности, который мы только что рассмотрели, несомненно, входит в число самых первых из всех существовавших законов и сыграл значительную роль в развитии человеческой мысли и искусства, он являет собой исключительный опыт, и, соответственно, допустимо предположить, что замечания, которые были сделаны по его поводу, можно в определенной мере обобщить.

ГЛАВА IV  
Позитивный культ  
(продолжение)

Репрезентативные,  
или памятные, обряды

**Н**АШЕ объяснение позитивных обрядов, представленных в двух предшествующих главах, приписывает им главным образом нравственное и общественное значение. Физическая действительность, которую атрибутируют им верующие, является продуктом интерпретации, скрывающей основную причину их существования: эти обряды служат для нравственного возрождения индивидов и групп, и как раз поэтому считается, что они оказывают влияние на вещи. Но даже если данная гипотеза и способна объяснить факты, нельзя сказать, что в ее пользу были приведены прямые доказательства; на первый взгляд кажется даже, что она плохо согласуется с природой проанализированных нами ритуальных механизмов. Заключаются ли эти механизмы в подношения или в подражательных практиках, действия, которые их составляют, направлены на чисто материальную цель: они решают (или кажется, что решают) только одну задачу — воспроизводство тотемных видов. Разве при данных обстоятельствах не удивительно, что их подлинное назначение заключается в служении нравственным целям?

Надо признать, что их физическая функция могла быть преувеличена Спенсером и Гилленом даже в тех случаях, когда она совершенно беспорна.

По мнению этих авторов, каждый клан проводит интичиуму с целью обеспечить другие кланы необходимым пропитанием, а культ в целом заключается в своего рода экономической кооперации различных тотемных групп — каждая работает для других. Но, согласно Штрелову, такая концепция австралийского тотемизма совершенно чужда ментальности аборигенов. Он пишет: «Если члены некоей тотемной группы стремятся к умножению числа животных или растений священного вида и, как кажется, стараются ради своих сотоварищей, принадлежащих к другим тотемам, то нам все же следует воздержаться от того, чтобы рассматривать это сотрудничество как основополагающий принцип тотемизма арунта или лоритжа. Сами чернокожие никогда не говорили мне, что это было целью их церемоний. Конечно, когда я предлагал и объяснял им эту идею, они понимали ее и соглашались. Но меня не следует винить за определенные сомнения по отношению к ответам, полученным таким образом». Штрелов замечает также, что подобной интерпретации обряда противоречит то, что не все тотемные животные и растения съедобны или полезны: некоторые ни к чему не пригодны, а некоторые даже опасны. Таким образом, церемонии, которые относятся к ним, не могут иметь подобной пищевой цели<sup>1</sup>.

Наш автор заключает: «Когда у аборигенов спрашивают, какова определяющая причина их церемоний, они дают один и тот же ответ: „Дело в том, что наши предки установили вещи таким образом. Вот почему мы поступаем так, а не иначе“»<sup>2</sup>. Но сказать, что обряд соблюдается потому, что он получен

---

1. Разумеется, эти церемонии не сопровождаются пищевым причастием. Согласно Штрелову, они имеют другое родовое название, по крайней мере, когда связаны с несъедобными растениями; они называются не «мбатжалкатиума», а «кнужилелама» (*Strehlow C. Op. cit. S. 96*).

2. *Ibid. S. 8.*

от предков, — значит признать, что его авторитет смешан с авторитетом традиции, которая является первостепенной социальной вещью. Люди проводят обряд, чтобы сохранить верность прошлому, сохранить моральный облик группы, а не ради физических результатов, которые он может произвести. Таким образом, то, как объясняют обряды сами верующие, позволяет нам выявить глубинные причины их проведения.

Однако имеются случаи, когда этот аспект церемоний виден самым непосредственным образом.

1

Наиболее очевиден данный аспект у варрамунга<sup>3</sup>.

У этого племени считается, что каждый клан происходит от одного предка, который, родившись в определенном месте, посвятил свое земное существование странствиям по всей земле. Именно этот предок в ходе своих путешествий придал земле ту форму, которой она сейчас обладает: он создал горы и равнины, источники и ручьи и т. д. Одновременно он сеял на своем пути семена жизни, которые сперва отделились от его тела, а затем, после многих последовательных воплощений, стали нынешними членами клана. Итак, церемония варрамунга, которая в точности соответствует интичиуму арунта, имеет своей целью вспомнить и представить мифическую историю этого предка. Здесь нет и речи о подношениях или — за единственным ис-

---

3. Интичиума принимает описываемую мною форму не только у варрамунга. Ее можно обнаружить у тжингилли, умбайя, вулмала, валпари и даже у кайтиш, хотя у последних некоторые черты ритуала напоминают обряд арунта (*Gillen F. J., Spencer B. Op. cit. P. 291, 309, 311, 317*). Мы рассматриваем варрамунга как типичный пример потому, что они были лучше всего изучены Спенсером и Гилленом.

ключением<sup>4</sup> — о подражательных практиках. Обряд заключается лишь в воспоминаниях о прошлом и, так сказать, в его перенесении в сегодняшний день через самое настоящее театральное представление. Это выражение наиболее точно, поскольку в данной церемонии исполнитель ни в коем случае не рассматривается как воплощение предка, которого он представляет; он — актер, играющий определенную роль.

Вот, например, как выглядит интичиума черной змеи, согласно наблюдениям Спенсера и Гиллена<sup>5</sup>.

Начальная церемония, как кажется, не обращается к прошлому — по крайней мере, имеющееся у нас описание не позволяет интерпретировать ее в этом смысле. Она заключается в бегании и прыжках двух участников<sup>6</sup>, украшенных рисунками, изображающими черную змею. Когда они наконец в изнеможении падают на землю, другие участники медленно проводят руками над эмблематическими рисунками, которыми покрыты спины двух актеров. Как говорят, эти жесты радуют черную змею. Только после этого начинается серия памятных церемоний.

Аборигены разыгрывают мифическую историю предка Тхалауалла с того момента, когда он появился из-под земли, и до того, как он в нее окончательно возвратился. Они следуют за ним во всех его путешествиях. Согласно мифу, Тхалауалла проводил тотемические церемонии в каждой местности, где задерживался на определенное время; теперь аборигены воспроизводят их в том же порядке, в котором, как предполагается, они прошли в первый раз. Движения, которые они совершают в ходе

---

4. Это случай интичиумы белого какаду (см.: гл. III, параграф 1).

5. *Gillen F. J., Spencer B.* Op. cit. P. 300 и далее.

6. Один из этих актеров принадлежит не к клану Черной Змеи, а к клану Ворона. Дело в том, что ворон считается «товарищем» черной змеи, другими словами, он — подтотем.



церемоний чаще всего, заключаются в чем-то вроде размеренных и резких колебаний всего тела — поскольку предок делал то же самое в мифические времена, чтобы исторгнуть семена жизни, которые пребывали в нем. Тела участников покрыты пухом, который при этих движениях отделяется и отлетает в сторону. Так изображается полет этих мистических зародышей и их рассеивание в пространстве.

Можно вспомнить, что у арунта место проведения церемонии ритуально определено: это место, где находятся священные скалы, деревья и источники. Для отправления культа верующие должны отправиться туда. У варрамунга, напротив, церемониальная местность выбирается произвольно по соображениям удобства. Это — условное место действия. Единственно, они представляют то место, где происходили события, чье воспроизведение составляет предмет обряда, при помощи изображений. Иногда это рисунки, выполненные на телах самих актеров. Например, небольшой красный круг, изображенный на спине и животе, представляет источник<sup>7</sup>. В других случаях изображение наносится на землю. На земле, предварительно увлажненной и покрытой красной охрой, чертят кривые линии, образованные пунктиром из белых точек, которые символизируют ручей или гору. Это — первичные декорации.

В дополнение к собственно религиозным церемониям, которые, как считается, некогда проводил предок, аборигены представляют также и простые эпизоды его земного пути, эпические или комические. Например, в определенный момент, пока на сцене находятся три актера, занятые в важном обряде, еще один скрывается за группой деревьев, находящейся в некотором отдалении. К его шее привязан сверток с пухом, который должен изображать кенгуру-валлаби. Как только основная церемо-

---

7. Gillen F. J., Spencer B. Op. cit. P. 302.

ния заканчивается, старик начинает чертить на земле линию, которая ведет к тому месту, где скрылся четвертой актер. Остальные идут за ним, следя глазами за этой линией, как если бы они шли по следу. Когда они находят человека, то изображают крайнее удивление, и один из них бьет его своей дубинкой. Все это должно представлять некое событие из жизни великой Черной Змеи. Однажды его сын отправился на охоту, поймал *валлаби* и съел его, не оставив ничего отцу. Тот отправился по его следам, застал врасплох и заставил изрыгнуть пищу (на это намекает избиение в конце представления)<sup>8</sup>.

Мы не будем пересказывать здесь все последовательно представляемые мифические события. Приведенных примеров достаточно, чтобы показать характер этих церемоний: это представления, но представления особого рода — они воздействуют (или, по крайней мере, считается, что воздействуют) на ход природных процессов. Когда поминовение Тхалауалла закончено, варрамунга убеждены, что черные змеи должны прибывать и размножаться. Таким образом, эти представления являются обрядами, и даже такими обрядами, которые по природе своего воздействия всецело сопоставимы с интичиумой арунта.

Таким образом, первые и вторые обряды могут прояснить друг друга. Сравнение их тем более законно, что между ними нет радикального разрыва. В обоих случаях не только преследуются одинаковые цели, но и более того: самые характерные черты обряда варрамунга в зародыше обнаруживаются в обряде арунта. В самом деле, интичиума, как она обычно проводится у арунта, содержит в себе своего рода скрытое поминовение. Места, где ее проводят, это обязательно те места, которые были прославлены предком. Пути, по которым проходят верующие в своих благочестивых паломничествах,

---

8. Ibid. P. 305.

являются путями, которыми следовали герои Алчеринга: аборигены останавливаются для проведения обрядов в тех местах, где останавливались сами предки, где они ушли под землю и т. д. Следовательно, все это вызывает воспоминания о предках в умах участников обряда. Более того, к физическим обрядам часто добавляются гимны, в которых описываются деяния предков<sup>9</sup>. Если устное изложение этих историй будет заменено на их представление в лицах, и эта новая форма разовьется вплоть до того, что станет важнейшей частью церемонии, то мы получим церемонию варрамунга. Но и более того: в некотором отношении интичиума арунта уже своего рода представление. Участник ритуала фактически является предком, от которого он произошел и который в нем воплотился<sup>10</sup>. Движения, которые он производит, — те же, что производил предок в сходных обстоятельствах. Строго говоря, конечно, он не играет роль предка, как это делает актер, — он является им самим. Но тем не менее в некотором смысле верно, что он — персонаж на сцене. Чтобы усилить репрезентативный характер обряда, достаточно того, чтобы дуализм предка и участника церемонии стал более заметным. Именно это происходит у варра-

---

9. *Gillen F. J., Spencer B.* Native Tribes of Central Australia. P. 188; *Strehlow C.* Op. cit. S. 5.

10. Штрелов сам признавал это: «Тотемный предок и его потомок, то есть тот, кто изображает его (*der Darsteller*), в этих священных гимнах представлены как одно целое» (*Ibid.* S. 6). Поскольку этот неопровержимый факт противоречит тезису, согласно которому души предков не перевоплощаются, Штрелов действительно добавляет в примечании: «Во время церемонии, строго говоря, нет подлинного воплощения предка в том человеке, который его представляет». Если Штрелов хотел сказать, что во время церемонии не происходит воплощение, то это совершенно верно. Но если он имел в виду, что нет вообще никакого воплощения, то мы не понимаем, как участник ритуала и предок могут смешиваться.

мунга<sup>11</sup>. Даже у арунта обнаруживается по крайней мере одна интичиума, в ходе которой отдельные лица, изображающие предков, не связаны с ними мистическим происхождением и которая, соответственно, является настоящим театральным представлением, — это интичиума эму<sup>12</sup>. Кажется также, что в этом случае, вопреки обычаям этого племени, место действия этой церемонии является рукотворным<sup>13</sup>.

Из того факта, что, невзирая на различия, эти два типа церемоний обладают, так сказать, духом родства, не следует, что между ними существует определенное отношение преемственности и что один трансформируется в другой. Вполне может быть, что означенные сходства обусловлены тем, что оба эти типа происходят из одного источника, то есть из одной первоначальной церемонии, двумя дивергентными модусами которой они являются; мы увидим, что эта гипотеза и в самом деле наиболее правдоподобна. Однако даже без вынесения решения по этому вопросу, из сказанного выше должно быть ясно, что природа этих обрядов одинакова. Таким образом, у нас есть основания для их сравнения и мы можем использовать один, чтобы лучше понять другой.

- 
11. Возможно, это различие отчасти обязано тому факту, что варрамунга считают, что каждый клан произошел от одного предка, вокруг фигуры которого сосредоточена легендарная история клана. Это тот предок, которого вспоминают в ритуале, однако участник ритуала не обязательно должен происходить от него. Можно даже задаться вопросом, действительно ли перевоплощаются эти мифические вожди, своего рода полубоги.
12. В этой интичуме три участника представляют предков «значительной древности» — они действительно играют роль (*Gillen F. J., Spencer B. Op. cit. P. 181–182*). Да, это верно, что Спенсер и Гиллен добавляют, что эти предки жили уже после времени Алчеринга. Тем не менее это мифические персонажи, которых представляют в ходе ритуала.
13. Нам ничего не сообщают о священных скалах и источниках. Центром церемонии является изображение эму, которое нанесено на землю и которое можно создать где угодно.

Итак, характерная черта церемоний варрамунга, которая была отмечена выше, заключается отнюдь не в движениях, которые должны помочь воспроизводству тотемных видов или непосредственно обуславливать его<sup>14</sup>. Если мы проанализируем совершаемые аборигенами движения, равно как и говорящиеся ими слова, то не найдем ничего, что демонстрировало бы намерения подобного рода. Все, что здесь есть, — это представления, чья единственная задача заключается в том, чтобы воскресить в умах мифическое прошлое клана. Но мифология группы — это система верований, общих для этой группы. Традиции, чью память увековечивает мифология, выражают то, как общество представляет человека и мир; это мораль и космология — в той же мере, в какой и история. Таким образом, обряд служит и может служить только для того, чтобы поддерживать жизнеспособность этих верований, препятствуя тому, чтобы они стирались из памяти, то есть в итоге для того, чтобы оживлять наиболее существенные элементы коллективного сознания. С помощью обряда группа периодически обновляет чувство самоосознания и единства. В то же самое время укрепляется природа индивидов как общественных существ. Славные воспоминания, связь с которыми они ощущают и которые оживают перед их глазами, дают им чувство силы и уверенности: человек укрепляется в своей вере, когда видит, в сколь далеком прошлом она укоренена и на какие великие вещи она вдохновляла. Это свойство церемонии делает ее назидательной. Она имеет тенденцию воздействовать исключительно на разум. Стало быть, если при этом считается также, что вера воздействует на вещи и обеспечивает процветание вида, то это может быть лишь реакци-

---

14. Мы не хотим сказать, впрочем, что все церемонии варрамунга относятся к этому типу. Пример белого какаду, рассмотренный выше, показывает, что имеются исключения.

ей на то моральное воздействие, которое им производится и которое, по всей видимости, является единственным реальным воздействием. Таким образом, предложенная нами гипотеза подтверждается значимым экспериментом. И это подтверждение тем более убедительно, что, как мы уже показали, между ритуальными системами варрамунга и арунта различий в отношении природы не существует; просто одна с большей ясностью демонстрирует то, что мы уже предположили, исследуя другую.

## 2

Но существуют церемонии, в которых этот репрезентативный и идеалистический характер выражен еще сильнее.

В тех церемониях, о которых говорилось выше, театральное представление разыгрывается не ради него самого: оно является всего лишь средством для достижения исключительно материальной цели — воспроизводства тотемного вида. Но есть и другие церемонии, которые, не имея какого-то специфического отличия от предыдущих, тем не менее не решают никаких подобных задач. Прошлое здесь воспроизводят единственно ради того, чтобы оно было представлено и прочнее запечатлелось в умах, тогда как никакого воздействия на природу от обряда не ожидается. По крайней мере, физические эффекты, иногда приписываемые ему, являются всецело вторичными и не имеют отношения к той литургической значимости, которая атрибутируется этому обряду.

Это случай в том числе церемоний, которые проводят варрамунга в честь змея Воллункуа<sup>15</sup>.

---

15. *Gillen F. J., Spencer B. Northern Tribes of Central Australia*. P. 226 и далее. Ср. посвященные этому предмету пассажи у Эйльманна, которые явно отсылают к тому же мифи-

Как мы уже говорили, Воллункуа — крайне специфический тотем. Это не животный или растительный вид, но уникальное существо: есть только один Воллункуа. Более того, Воллункуа — чисто мифическое существо. Аборигены представляют его как колоссального змея, чья длина такова, что, когда он встает на хвост, его голова теряется в облаках. Они верят, что он обитает в озере Тхапауерлу, скрытом где-то в глубине пустынной долины. Но хотя Воллункуа в чем-то отличается от обычных тотемов, он тем не менее обладает всеми отличительными свойствами тотема. Воллункуа служит коллективным именем и эмблемой для целой группы индивидов, которые считают его своим общим предком, а отношения, которые эти индивиды поддерживают с этим мифическим животным, не отличаются от отношений, которые члены других тотемов, как им представляется, поддерживают с основателями своих соответствующих кланов. Во времена Алчеринга<sup>16</sup> Воллункуа странствовал по всей стране. В различных местах, где он останавливался, он рассеивал *spirit-children* [духов-детей] — духовные начала, которые все еще служат душами для ныне живущих людей. Воллункуа даже считается своего рода главным тотемом. Варрамунга подразделяются на две фратрии: улууру и кингилли. Почти все тотемы первой являются змеями разных видов. Итак, все улууру верят, что произошли от Воллункуа; они говорят, что он был их дедом<sup>17</sup>. Исходя из этого, мы можем

---

ческому существу (*Eylmann E. Op. cit. S. 185*). Штрелов также упоминает мифическую змею у арунта (Кулайя, водяная змея), которая, возможно, не слишком отличается от Воллункуа (*Strehlow C. Op. cit. T. I. S. 78; ср. T. II. S. 71*, где Кулайя находится в списке тотемов).

16. Мы используем слово из языка арунта, чтобы не усложнять нашу терминологию; варрамунга называют эти мифические времена словом «Вингара».

17. Спенсер и Гиллен пишут: «Нелегко выразить словами то, что у аборигенов является скорее смутным чувством,

предположить, как, вероятно, возник миф о Воллункуа. Чтобы объяснить наличие столь большого числа похожих тотемов в одной фратрии, аборигены вообразили, что все они произошли от одного и того же тотема; единственно, нужно было наделить Воллункуа огромными размерами, чтобы самим своим внешним видом он соответствовал той важной роли, которую ему определили в истории племени.

Итак, Воллункуа является объектом церемоний, не отличающихся по своей природе от тех, которые мы уже изучили: это представления, изображающие основные события его легендарной жизни. Аборигены показывают, как Воллункуа появляется из земли и переходит из одного места в другое, представляют различные эпизоды из его путешествий и т. д. Спенсер и Гиллен присутствовали на пятнадцати церемониях такого рода, последовательно проходивших с 27 июля по 23 августа; эти церемонии были связаны друг с другом в определенном порядке — таким образом, что составляли настоящий цикл<sup>18</sup>. Если говорить о деталях обрядов, составляющих это долгое празднество, то оно не отличается от обычной интичиумы варрамунга, что признают и сами авторы, которые описали его для нас<sup>19</sup>. Но, с другой стороны, это такая интичиума, которая не имеет задачи обеспечить плодovitость некоего животного или растительного вида, ибо Воллункуа — единственный представитель своего вида и не воспроизводится.

но после тщательных наблюдений различных церемоний, у нас создалось довольно четкое впечатление, что в умах аборигенов Воллункуа соответствует идее главного тотема» (*Gillen F. J., Spencer B. Op. cit. P. 248*).

18. Одной из наиболее торжественных церемоний является та, которую мы имели случай описать ранее (кн. II, гл. VII, параграф 3). В ходе этой церемонии образ Воллункуа изображают на своего рода кургане, который затем при общем возбуждении разваливают на части.

19. *Gillen F. J., Spencer B. Op. cit. P. 227, 248.*



Он существует, и аборигены, как кажется, не думают, что он нуждается в культе, который поддерживал бы его существование. Эти церемонии не только не обладают действенностью классической интичиумы, судя по всему, они вообще не оказывают ни на что никакого физического воздействия. Воллункуа не является божеством, которое поставлено управлять определенным порядком природных явлений, поэтому аборигены не ожидают от него каких-либо услуг в обмен на поклонение. Действительно, они говорят, что если ритуальные предписания соблюдаются плохо, то Воллункуа сердится, покидает свое убежище и мстит своим почитателям за их небрежность; и наоборот, когда все делается правильно, аборигены склонны думать, что им улыбнется удача и произойдет некое благоприятное событие. Но достаточно очевидно, что эти вероятные санкции появились постфактум, чтобы объяснить обряд. После того как церемония учреждена, кажется вполне естественным, что она должна чему-то служить и, соответственно, что несоблюдение предписанных правил должно подвергать человека определенной опасности. Однако она была учреждена не для того, чтобы предупредить эти мифические опасности или обеспечить некие особые преимущества. Более того, аборигены имеют о них лишь весьма смутное представление. Например, когда церемония завершается, старейшины объявляют, что если Воллункуа доволен, он пошлет дождь. Но празднество проходит не ради дождя<sup>20</sup>. Аборигены проводят его постоль-

---

20. Вот что конкретно пишут Спенсер и Гиллен в том единственном пассаже, где говорится о возможной связи между Воллункуа и явлением дождя. Через несколько дней после обряда, проводившегося на кургане, «старейшины заявили, что они слышали голос Воллункуа: он был доволен произошедшим и обещал послать дождь. Основанием для этого пророчества было то, что они, как и мы сами, услышали раздающиеся вдалеке раска-

ку, поскольку так делали их предки, ибо они привязаны к нему как к высокочтимой традиции и по завершении его они обретают чувство морального комфорта. Другие соображения играют лишь вторичную роль — они могут служить для укрепления верующих в следовании установкам, которые предписывает обряд, но не являются причиной существования этих установок.

Таким образом, у нас есть целая группа церемоний, чья единственная цель — пробудить опре-

ты грома». Вызывание дождя настолько далеко от непосредственной цели этой церемонии, что оно было приписано Воллункуа только спустя несколько дней после завершения церемонии и в связи со случайными обстоятельствами. Другой факт демонстрирует, насколько смутны представления аборигенов об этом вопросе. Несколькими строчками ниже гром предстает уже не как знак удовлетворенности Воллункуа, а наоборот. Несмотря на предсказания, продолжают авторы, «дождь не выпадает. Но несколькими днями позже снова слышится отдаленный гром. Старейшины говорят, что Воллункуа ворчит, поскольку он недоволен» тем, как был проведен обряд. Таким образом, одно и то же явление — звук грома — иногда расценивается как знак благорасположенности, а иногда — как признак недобрых намерений. Есть, впрочем, одна деталь обряда, которая, если мы примем объяснение Спенсера и Гиллена, могла бы обладать непосредственным воздействием. Согласно этим авторам, разрушение кургана осуществляется для того, чтобы напугать Воллункуа и, воздействуя на него магическим образом, не дать ему покинуть его убежище. Но эта интерпретация кажется нам весьма сомнительной. Действительно, в описанной выше ситуации, когда было объявлено, что Воллункуа недоволен, это недовольство объяснялось тем, что участники церемонии позабыли убрать то, что осталось от кургана. Следовательно, осуществления этой уборки требовал сам Воллункуа и она ни в коей мере не была связана с запугиванием или принуждающим воздействием на него. Вероятно, это просто частный случай более общего правила, которое действует у варрамунга: инструменты культа должны уничтожаться после каждой церемонии. Так, например, сразу после завершения обряда с его участников грубо срывают ритуальные украшения (*Gillen F. J., Spencer B. Op. cit. P. 205*).

деленные идеи и чувства, чтобы связать прошлое и будущее, индивида и группу. Они не только не могут служить каким-либо иным целям, но от них ничего другого не требуют и сами верующие. Это еще одно доказательство того, что психическое состояние, в котором пребывает группа, когда она собирается вместе, является единственной прочной и устойчивой основой того, что можно называть ритуальным мышлением. Что же касается верований, которые приписывают обрядам то или иное физическое воздействие, то они суть вещи случайные и вторичные, поскольку их может и вовсе не быть, но сущность обряда от этого не изменится. Соответственно, церемонии Воллункуа даже лучше тех, о которых говорилось выше, обнажают, так сказать, суть основополагающей функции позитивного культа.

Впрочем, если мы делаем особый акцент на этих празднествах, то по причине их исключительной значимости. Но существуют и другие, которые имеют точно такой же характер. Так, например, у варрамунга есть тотем «смеющийся мальчик». Спенсер и Гиллен утверждают, что клан, носящий это имя, имеет такую же организацию, что и прочие тотемные группы. Как и у них, у него есть свои священные места (мунгаи), где в легендарные времена проводил церемонии предок — основатель клана, и где он оставил своих *spirit-children*, которые впоследствии стали людьми клана; обряды, связанные с этим тотемом, не отличаются от обрядов, связанных с животными и растительными тотемами<sup>21</sup>. Однако очевидно, что они не могут иметь никакой физической действительности. Эти обряды включают серию из четырех церемоний, которые более или менее повторяют друг друга; их единственная цель заключается в том, чтобы развлекать, чтобы посредством смеха вызывать смех, то есть в ито-

---

21. Gillen F. J., Spencer B. Op. cit. P. 207–208.

ге поддерживать веселость и хорошее настроение в группе, которая как бы специализируется на этих духовных аспектах<sup>22</sup>.

У самих арунта мы также находим не один тотем, где проводятся только подобные интичиумы. Как мы уже видели, у этого племени тотемами иногда служат неровности и углубления в земле, которые отмечают места, где останавливались некие предки<sup>23</sup>. Церемонии, связанные с этими тотемами, очевидно, не могут производить никаких физических эффектов. Они могут состоять только из представлений, чья задача — напоминать о прошлом; и никаких других целей, кроме этой, у них быть не может<sup>24</sup>.

Позволяя нам лучше понять природу культа, эти ритуальные представления также выявляют такие важные элементы религии, как развлекательный и эстетический.

У нас уже была возможность показать, что они весьма близки к театральным представлениям<sup>25</sup>. Это родство еще более очевидно в случае тех церемоний, о которых мы говорили только что. Они не просто задействуют те же самые техники, что и настоящая драма, но и преследуют цели того же рода: чуждые всем утилитарным задачам, они заставляют людей забыть реальный мир и переносят их в другой, где их воображение чувствует себя более комфортно, — они отвлекают. Иногда доходит даже до того, что они приобретают внешний

---

22. Ibid. P. 210.

23. См.: № 432–442 в списке тотемов, составленном Штреловым (*Strehlow C. T. II. S. 72*).

24. Ibid. T. III. S. 8. Также у арунта есть тотем *ворра*, который очень похож на «смеющегося мальчика» — тотем варрамунга (ibid. S. 8, 124). «Ворра» означает «юноша». Задача церемонии — сделать так, чтобы молодые люди получили больше удовольствия от игры *лабара* (об этой игре см.: ibid. T. I. S. 55, n. 1).

25. См.: параграф 1.

вид развлечения: их участники могут открыто веселиться и забавляться<sup>26</sup>.

Репрезентативные обряды и коллективные развлечения настолько схожи между собой, что можно перейти от одного рода к другому без разрыва последовательности. Характерная черта собственно религиозных церемоний состоит в том, что они должны проводиться на освященной земле, куда не допускаются женщины и неинициированные<sup>27</sup>. Но есть и другие церемонии, в которых этот религиозный характер несколько стерся, хотя и не исчез полностью. Они проходят в местах, удаленных от церемониальной земли, что доказывает, что они уже в некоторой степени секулярны; но тем не менее профанные личности — женщины и дети — на них не допускаются. Таким образом, эти церемонии находятся на границе между двумя сферами. Как правило, они относятся к легендарным персонажам, но таким, которые не имеют постоянного места в рамках тотемной религии. Это духи, чаще всего зловредные, с которыми общаются больше колдуны, чем обычные верующие, — что-то вроде страшилищ, в которых люди верят не столь серьезно и твердо, как в собственно тотемные существа и предметы<sup>28</sup>. По мере того как ослабевают узы, посредством которых представляемые события и персонажи связываются с историей племени, те принимают все более фантастический вид, а природа соответствующих церемоний меняется. Таким об-

---

26. Пример такого рода можно найти у Спенсера и Гиллена (Op. cit. P. 204).

27. *Gillen F. J., Spencer B. Native Tribes of Central Australia.* P. 118, п. 2, P. 618 и далее; *Northern Tribes of Central Australia.* P. 716 и далее. Есть, впрочем, такие священные церемонии, от которых женщины отстранены не полностью (см., например: *ibid.* P. 375 и далее), но это исключения.

28. *Gillen F. J., Spencer B. Native Tribes of Central Australia.* P. 329 и далее; *Northern Tribes of Central Australia.* P. 210 и далее.

разом мы постепенно вступаем в область фантазии и переходим от памятного обряда к обычному корробори, заурядному публичному празднеству, которое не содержит в себе ничего религиозного и в котором могут принимать участие все люди без различия. Возможно даже, что некоторые из современных представлений, чья единственная задача заключается в развлечении, являясь древними обрядами, чей характер изменился. Действительно, граница между двумя видами церемоний настолько подвижна, что невозможно точно установить, к какому из них они относятся<sup>29</sup>.

Хорошо известно, что игры и основные формы искусства были, судя по всему, рождены религией и долгое время сохраняли религиозный характер<sup>30</sup>. Причины этого понятны: хотя культ непосредственным образом направлен на другие цели, он также является для людей своего рода развлечением. Религия сыграла эту роль не случайно и не благодаря счастливому совпадению, но по необходимости своей природы. Хотя, как мы установили выше, религиозное мышление есть нечто совершенно иное, нежели система фикций, тем не менее реальности, которым оно соответствует, выражаются в религиозной форме только тогда, когда их трансформирует воображение. Между обществом — таким, каково оно объективно, — и священными вещами, которые символически выража-

---

29. Таков, например, корробори молонга у питта-питта Квинсленда и соседних племен (*Roth W. E. Ethnological Studies among the North-Central Queensland Aborigines*. P. 120 и далее). Сведения об обычном корробори можно найти в: *Report on the Work of the Horn Scientific Expedition to Central Australia / ed. by Spencer B.* Part IV. London, 1896. P. 72; *Roth W. E. Op. cit.* P. 117 и далее.

30. По этому вопросу см. в том числе великолепную работу: *Culin S. Games of the North American Indians // Annual Report of the Bureau of Ethnology. Rep. XXVI.* Washington, 1908.

ют его, довольно большое расстояние. Необходимо, чтобы чувства, которые действительно ощущают люди и которые служат сырьем для этой конструкции, были проинтерпретированы, разработаны и преобразованы до неузнаваемости. Таким образом, мир религиозных вещей, хотя бы только и в его внешней форме, отчасти является воображаемым миром, который по этой причине легко становится объектом свободного творчества человеческого духа. Кроме того, поскольку интеллектуальные силы, которые задействуются при его создании, сильны и беспокойны, одной задачи выражения реальности посредством подходящих символов недостаточно, чтобы занять их. Как правило, остается определенный излишек этих сил, который стремится занять себя созданием добавочных и избыточных предметов роскоши, то есть произведений искусства. С практиками дело обстоит так же, как и с верованиями. Состояние возбуждения, в котором пребывают верующие, когда собираются вместе, необходимо выражается вовне энергичными движениями, которые трудно поставить в рамки слишком узко определенных целей. Частично они выходят за них, не ставя перед собой никакой задачи, проявляясь только ради удовольствия от самого проявления, и развлекают себя всеми видами игр. Впрочем, в той мере, в какой существа, к которым обращен культ, являются вымышленными, они не могут сдерживать и упорядочивать этот излишек; требуется давление со стороны осязаемых и прочных реальностей, чтобы придать действиям точные и экономичные формы. Поэтому мы допустили бы ошибку, если бы, объясняя обряды, решили, что каждый жест имеет конкретную цель и определенную причину своего существования. Есть такие движения, которые не служат ничему; они всего лишь удовлетворяют потребность в действии, движении и жестикляции, которую испытывают верующие. Мы ви-

дим, как они прыгают, кружатся, танцуют, кричат и поют, но далеко не всегда возможно указать смысл этой активности.

Таким образом, религия не была бы религией, если бы в ней не находилось места свободным сочетаниям мысли и деятельности с игрой и искусством — со всем тем, что освежает человеческий дух, утомленный тяжелым обыденным трудом. Те же самые причины, которые вызвали искусство к жизни, делают его необходимым. Это не только внешние украшения, в которые рядится культ, чтобы скрыть некоторые свои черты, выглядящие подчас слишком сурово или грубо, — скорее, в самом культе есть нечто эстетическое. Благодаря хорошо известной связи, соединяющей мифологию с поэзией, некоторые хотели бы исключить первую из религии<sup>31</sup>, но истина в том, что поэзия присуща любой религии. Репрезентативные обряды, которые мы только что исследовали, делают этот аспект религиозной жизни очевидным; но едва ли существуют обряды, которые не представляли бы его в той или иной степени.

Безусловно, будет серьезной ошибкой видеть в религии только этот единственный аспект или даже просто преувеличивать его значение. Если обряд служит только для развлечения, это уже не обряд. Нравственные силы, выражающиеся в религиозных символах, являются реальными силами, с которыми мы должны считаться и из которых не можем делать все, что нам захочется. Даже если культ не направлен на создание физических эффектов, но сознательно ограничивается воздействием на умы, характер его действий все равно отличен от того, который свойственен творениям чистого искусства. Представления, которые он должен пробуждать и сохранять в наших умах, не являются пустыми образами, которые не соот-

---

31. См.: кн. I, гл. III, параграф 2.



ветствуют ничему реальному и которые мы вызываем в памяти без какой-либо цели, но лишь ради удовольствия, получаемого от созерцания того, как они появляются и комбинируются друг с другом. Они необходимы для должного функционирования нашей духовной жизни — так же, как пища необходима для жизни физической, — ибо через них группа утверждает и сохраняет себя, а нам известно, насколько группа необходима индивиду. Следовательно, обряд является чем-то отличным от игры — это часть серьезной жизни. Но даже если его нереальный и воображаемый элемент не является существенным, он тем не менее играет довольно важную роль. Он причастен к формированию того чувства покоя, которое обретается верующими по окончании ритуала, ведь отдых — это одна из форм нравственного восстановления, являющегося главной целью позитивного обряда. Выполнив свои ритуальные обязанности, мы возвращаемся к профанной жизни, усилив свое рвение и упорство не только за счет того, что вступили в отношения с высшим источником энергии, но также и благодаря тому, что наши силы были восстановлены несколькими моментами менее напряженной, более свободной и легкой жизни. Благодаря этому религия обретает не самую последнюю по значимости привлекательную черту.

Вот почему сама идея хоть сколь-нибудь важной религиозной церемонии естественным образом пробуждает идею праздника. И наоборот, любой праздник, даже если он имеет чисто светские истоки, обладает определенными характеристиками религиозной церемонии, поскольку в любом случае его действие заключается в том, чтобы собрать людей вместе, привести массы в движение и таким образом вызвать состояние возбуждения и иногда даже исступления, имеющего определенное родство с религиозным состоянием. Человек выходит

из себя и отвлекается от обыденных занятий и забот. Соответственно, в обоих случаях наблюдаются одни и те же проявления: крики, песни, музыка, неистовая жестикуляция, танцы, тяга к возбуждающим средствам, которые обостряют жизненные ощущения и т. д. Часто отмечалось, что массовые празднества ведут к эксцессам, когда люди перестают видеть границу, отделяющую дозволенное от недозволенного<sup>32</sup>; но есть и религиозные церемонии, которые вызывают нечто вроде потребности в нарушении норм, которые обычно соблюдаются строже других<sup>33</sup>. Конечно, это не значит, что у нас нет никаких оснований для различения этих двух форм публичной активности. Простое веселье, профанное корробори не ставит перед собой никаких серьезных задач, тогда как ритуальная церемония, взятая в целом, всегда имеет важную цель. Однако следует помнить, что, вероятно, нет такого развлечення, в котором так или иначе не отражается серьезная жизнь. Пожалуй, разница состоит скорее в различии пропорций, в которых сочетаются эти два элемента.

---

32. Особенно это касается сексуального поведения. Во время рядового корробори половая распущенность является обычным делом (*Gillen F. J., Spencer B. Native Tribes of Central Australia. P. 69–97; Northern Tribes of Central Australia. P. 136–137*). О половой распущенности на массовых празднествах вообще см.: *Hagelstrange A. Süd-deutsches Bauernleben im Mittelalter. Leipzig, 1898. S. 221* и далее.

33. Так, в ходе некоторых религиозных церемоний должны нарушаться экзогамные нормы (кн. II, гл. VII, параграф 3). Возможно, не следует искать в этих эксцессах особый ритуальный смысл. Это всего лишь автоматические следствия состояния сверхвозбуждения, вызванного церемонией. Это пример тех обрядов, которые сами по себе не имеют никакой иной задачи, кроме простого высвобождения энергии (см. выше этот параграф). Сами аборигены не приписывают им какой-то особой цели, они говорят только, что без этого распутства обряд не достигнет результата, церемония не удастся.

## 3

Представленные выше идеи подтверждаются более общим фактом.

В своей первой книге Спенсер и Гиллен представляли интичиуму как вполне определенную ритуальную сущность: они говорили о ней как о процедуре, предназначенной исключительно для обеспечения воспроизводства тотемных видов. Как представляется, без этой своей единственной функции интичиума должна была бы потерять всякое значение. Но в работе «Северные племена Центральной Австралии» те же авторы используют иной язык, хотя, возможно, сами не замечают этого. Они признают, что одни и те же церемонии могут проходить как в рамках собственно интичиум, так и в рамках обрядов инициации<sup>34</sup>. Таким образом, эти церемонии служат равным образом и для создания животных или растений тотемных видов, и для наделяния неофитов качествами, необходимыми для того, чтобы они стали полноправными членами мужского сообщества<sup>35</sup>. С этой точки зрения интичиума предстает в новом свете. Она больше не является отдельным ритуальным механизмом, опирающимся на свои собственные принципы, теперь это частное приложение более общих церемоний, которые могут применяться для очень разных задач. По этой

---

34. Вот собственные слова Спенсера и Гиллена: «Они [церемонии, связанные с тотемами] часто, хотя далеко не всегда, ассоциируются с теми церемониями, которые связаны с инициацией молодых людей или же составляют часть интичиумы» (*Gillen F. J., Spencer B. Op. cit. P. 178*).

35. Мы не будем касаться вопроса о том, каков может быть их характер, поскольку его рассмотрение потребовало бы весьма специального и очень объемного исследования, которое лучше провести отдельно. Кроме того, этот вопрос никак не затрагивает те положения, которые были сформулированы в настоящей работе.

причине в своей новой работе Спенсер и Гиллен предварили рассмотрение интичиумы и инициации особой главой, посвященной тотемным церемониям вообще, абстрагируясь от разных форм, которые они могут принимать в соответствии с целями, для которых используются<sup>36</sup>.

Это сущностная неопределенность тотемных церемоний была только обозначена Спенсером и Гилленом, причем скорее косвенным образом. Но недавно Штрелов представил ее в более ясных выражениях: «Когда юных неофитов проводят через различные празднества инициации, в их присутствии исполняется серия обрядов; и хотя эти обряды воспроизводят — в самых характерных подробностях — обряды культа в собственном смысле слова [читай: обряды, которые Спенсер и Гиллен называют „интичиума“], тем не менее у них нет задачи обеспечить умножение и процветание соответствующего тотема»<sup>37</sup>. Одна и та же церемония применяется в обоих случаях, отличие только в названии. Когда специальная задача церемонии — воспроизводство видов, аборигены называют ее «мбатжалкатиума», а когда она представляет собой процедуру инициации, используется название «интичиума»<sup>38</sup>.

Кроме того, у арунта эти два типа церемоний отличаются друг от друга некоторыми вторичными деталями. Хотя структура обряда одинакова в обоих случаях, нам известно, что пролитие крови (и в более широком смысле — подношение), характеризующее интичиума арунта, отсутствует в церемониях

36. См. главу VI, которая называется «Церемонии, связанные с тотемами».

37. *Strehlow C. T.* III. S. 1–2.

38. Это объясняет ту ошибку, в которой Штрелов обвиняет Спенсера и Гиллена: последние прилагают к одному типу церемоний термин, который в большей мере подходит другому. Но при таких обстоятельствах ошибка не выглядит столь серьезной, как то считает Штрелов.

инициации. Кроме того, у этой народности интичиума обычно проходит в некоем постоянном месте, которое закреплено традицией и к которому требуется совершать паломничество, тогда как место действия церемоний инициации чисто произвольно<sup>39</sup>. Но когда, как это бывает у варрамунга, интичиума заключается только в простом театральном представлении, различия между двумя обрядами отсутствуют полностью. Как в одном, так и в другом случае аборигены вспоминают прошлое, актуализируют миф и разыгрывают его, но миф нельзя разыгрывать двумя совершенно разными способами. Таким образом, в зависимости от обстоятельств одна и та же церемония осуществляет две разные функции<sup>40</sup>.

Эта церемония может применяться также и для других целей. Мы знаем, что кровь — священ-

---

39. Иначе и быть не может. Действительно, поскольку инициация — племенное празднество, посвящение проходят одновременно неопиты из разных тотемов. Церемонии, которые таким образом сменяют друг друга в одном и том же месте, всегда соотносятся с несколькими тотемами, а потому должны проходить вдалеке от тех мест, к которым те привязаны мифом.

40. Теперь мы можем объяснить, почему не исследовали обряды инициации как таковые: они не являются некоей ритуальной сущностью, но формируются сочетанием обрядов разного вида. Здесь есть запреты, аскетические обряды и репрезентативные церемонии, не отличающиеся от тех, которые производятся во время интичиумы. Следовательно, мы должны были расчленивать эту сложную систему и исследовать отдельно каждый из составляющих ее элементарных обрядов, определяя их в соответствующие классы вместе со сходными обрядами, с которыми их требовалось соотнести. Кроме того, мы видели (кн. II, гл. IX, параграф 4), что инициация стала отправной точкой для новой религии, которая имела тенденцию к выходу за пределы тотемизма. Но нам было достаточно показать, что тотемизм содержит зародыш этой новой религии, — у нас не было необходимости проследить его развитие. Задача этой книги — изучение элементарных верований и практик, а потому мы должны остановиться в тот самый момент, когда они порождают более сложные формы.

ная вещь, а потому женщины не должны видеть, как она течет. Тем не менее иногда в их присутствии вспыхивают конфликты, которые заканчиваются кровопролитием. Таким образом, совершается ритуальное преступление. У арунта человек, чья кровь пролилась первой, чтобы искупить свою вину, должен «провести церемонию, связанную с тотемом либо его отца, либо его матери»<sup>41</sup>; такая церемония имеет особое название «алуа упарилима», что значит «смывание крови». Но сама по себе она не отличается от тех церемоний, которые проводятся во время инициации или интичиумы, так как представляет события из истории предков. Соответственно, она равным образом может служить для инициации, воздействия на тотемные виды или искупления кощунства. Мы увидим далее, что тотемная церемония может также заменять похоронный ритуал<sup>42</sup>.

Г-да Юбер и Мосс уже отмечали подобную функциональную двойственность в случае жертвоприношения, в частности жертвоприношения у индустов<sup>43</sup>. Они показали, что жертвоприношения, связанные с причастием, искуплением, принесением обетов и соглашениями, являются всего лишь разновидностями одного и того же механизма. Теперь мы видим, что этот факт гораздо более примитивен и что он никоим образом не ограничивается институтом жертвоприношения. Возможно, нет такого обряда, который не демонстрировал бы подобной неопределенности. Месса служит как для свадеб, так и для похорон, она искупает грехи мертвых, подтверждает благоволение Бога к живым и т. д.

41. *Gillen F. J., Spencer B.* Native Tribes of Central Australia. P. 463.

Если индивид может выбрать, какую церемонию — отцовского или материнского тотема — ему проводить, то потому, что он принадлежит к обоим этим тотемам, по причинам, которые мы указали выше (кн. II, гл. V, параграф 3).

42. См.: гл. V, параграф 1.

43. *Hubert H., Mauss M.* Essai sur la nature et la fonction du sacrifice. P. 83.

Пост является искуплением и епитимией, но это также подготовка к причастию — он даже наделяет позитивными способностями. Эта двойственность показывает, что действительная функция обряда состоит не в достижении специальных и определенных результатов, на которые он, как кажется, ориентирован и посредством которых он обычно характеризуется, но в общем действии, которое, оставаясь всегда и везде подобным себе самому, тем не менее способно принимать различные формы в зависимости от обстоятельств. Итак, именно это предполагает сформулированная нами теория. Если действительная роль культа заключается в том, чтобы пробуждать в верующих определенное состояние души, укреплять их нравственные силы и уверенность, и если различные эффекты, которые приписываются обрядам, имеют место только благодаря некоей вторичной и меняющейся направленности этого основополагающего состояния, то неудивительно, что один и тот же обряд, полностью сохраняя свой состав и структуру, выглядит как производящий различные эффекты. В любом случае те психические состояния, формирование которых — его постоянная функция, остаются одинаковыми: они зависят от самого факта собрания группы, а не от особых причин, по которым она собралась. Однако, с другой стороны, они по-разному истолковываются в соответствии с обстоятельствами, к которым прилагаются. Участники обряда желают достичь физического результата? Ощущение уверенности убеждает их, что желаемый результат достигнут или будет достигнут благодаря примененным средствам. Некто совершил проступок, который желает искупить? То же самое состояние нравственной уверенности ведет к приписыванию искупительной силы тем же самым ритуальным жестам. Таким образом, кажется, что видимое воздействие изменяется, хотя реальное остается неизменным; кажется, что обряд осуществляет различ-

ные функции, хотя на самом деле он осуществляет только одну, которая всегда одинакова.

И наоборот, точно так же, как один обряд может служить для нескольких целей, несколько обрядов могут производить один и тот же результат и заменять друг друга. Чтобы обеспечить воспроизводство тотемных видов, можно равным образом использовать подношения, подражательные практики или памятные представления. Эта способность обрядов заменять друг друга еще раз — наряду с их пластичностью — доказывает самую высокую общность того полезного действия, которое они производят. Наиболее существенным здесь является то, что аборигены собираются, сообща испытывают некие чувства и сообща выражают их в действиях; но что касается особой природы этих чувств и действий, то она — относительно вторичная и случайная вещь. Чтобы осознать себя, группе не нужно совершать какие-то определенные действия, которые подходят для этого лучше, чем другие. Требуется, чтобы группа была едина в мысли и действии, а видимые формы, в которых проявляется это единство, имеют небольшое значение. Несомненно, эти внешние формы возникают не случайно, и у них есть причины, но эти причины не затрагивают сущность культа.

Таким образом, все возвращает нас к той же идее: в первую очередь эти обряды являются средствами, при помощи которых социальная группа периодически утверждает себя. Исходя из этого, мы, вероятно, можем осуществить гипотетическую реконструкцию возникновения тотемического культа. Люди, ощущающие, что они связаны друг с другом — отчасти благодаря узам крови, но в большей степени благодаря общности интересов и традиции, — собираются вместе и осознают свое нравственное единство. По причинам, которые мы указали выше, они должны представлять это единство в форме весьма специфического вида единосушно-



сти: они считают себя причастными природе некоего определенного животного. При таковых обстоятельствах у них есть только один способ утвердить свое коллективное существование: он заключается в том, чтобы самим утверждаться в качестве животных этого вида, причем не только в тиши своего сознания, но и через физические действия. Эти действия составят культ, и очевидно, что они могут заключаться только в движениях, посредством которых человек подражает животному, с которым отождествляет себя. Как только мы поймем это, имитационные обряды предстанут перед нами как первая форма культа. Скажут, что это — приписывание весьма важной исторической роли практикам, которые, на первый взгляд, производят впечатление детских игр. Но, как мы показали, эти наивные и неуклюжие жесты, эти грубые способы представления выражают и поддерживают чувство гордости, уверенности и благоговения, полностью сопоставимое с чувством, которое испытывают верующие самых идеалистических религий, когда они, собравшись вместе, провозглашают себя детьми всемогущего Бога. Действительно, в одном и в другом случае это чувство состоит из одних и тех же ощущений защищенности и почтения, которые пробуждает в индивидуальных сознаниях великая нравственная сила, господствующая над ними и укрепляющая их, и это — коллективная сила.

Другие исследованные нами обряды являются, судя по всему, всего лишь разновидностями этого основного обряда. Как только было признано наличие тесной связи между животными и людьми, люди ощутили настоятельную потребность в обеспечении регулярного воспроизводства тотемного вида, и это воспроизводство сделалось главным объектом культа. Таким образом эти подражательные практики, которые изначально, судя по всему, преследовали только нравственные цели, были подчи-

нены утилитарным и материальным задачам и стали считаться средствами, позволяющими достичь желаемого результата. Но в ходе развития мифологии герой-предок, который изначально смешивался с тотемным животным, стал все отчетливее от него отделяться; и по мере того как он приобретал все более личные черты, подражание предку заменило собой подражание животному (или заняло место рядом с ним), а репрезентативные церемонии заменили или дополнили подражательные обряды. Наконец, чтобы обрести большую уверенность в достижении желаемой цели, люди решили, что нужно использовать все средства, которые имелись в их распоряжении. У них под рукой были запасы жизненных сил, накопленные в священных скалах, поэтому они задействовали их; и поскольку человеческая кровь имеет ту же природу, что и кровь животных, они стали использовать с теми же целями свою кровь и проливать ее. И наоборот, из-за этого же родства люди стали использовать плоть животных для восстановления своей собственной субстанции. Отсюда происходят обряды жертвоприношения и причастия. Однако в конце концов все эти различные практики являются лишь вариациями на одну и ту же тему: везде в основе лежит сходное состояние разума, которое по-разному интерпретируется в соответствии с обстоятельствами, историческими периодами и склонностями верующих.

## ГЛАВА V

# Пиакпулярные обряды и двойственность понятия священного

**С**КОЛЬ БЫ сильно ни различались по своей природе те действия, которые предполагаются только что рассмотренными позитивными обрядами, у них есть одно общее свойство: все они осуществляются в состоянии уверенности, радости и даже энтузиазма. Хотя ожидание будущего и контингентного события всегда связано с некоей неопределенностью, тем не менее дождь обычно выпадает, когда наступает соответствующий сезон, а животные и растительные виды регулярно воспроизводятся. Много раз повторенный опыт подтверждает, что обряды обычно производят ожидаемые от них эффекты, являющиеся причиной их существования. Эти обряды проводятся с уверенностью, с радостным ожиданием счастливого события, которое они подготавливают и возвещают. Осуществляемые действия также вносят свой вклад в такое состояние умов. Разумеется, они отмечены той серьезностью, которую всегда предполагает религиозное торжество, но эта серьезность не исключает ни воодушевления, ни радости.

Это — радостные празднества. Но существуют также и печальные празднества, задача которых заключается в том, чтобы либо противостоять некоему несчастью, либо просто напомнить о нем или выразить свою скорбь по его поводу. Эти обряды имеют свою особую черту, которую мы собираемся охарактеризовать и объяснить. Изучить их

отдельно тем более необходимо, что они смогут открыть для нас новый аспект религиозной жизни.

Мы предлагаем называть церемонии такого рода пиакулярными. Термин «*piaculum*» имеет то преимущество, что, предполагая идею искупления, он обладает гораздо более широким значением. Любое несчастье, все зловещие предзнаменования, все, что внушает чувства тревоги или страха, требует «*piaculum*», и поэтому называется пиакулярным<sup>1</sup>. Итак, представляется, что это слово очень хорошо подходит для обозначения обрядов, которые совершаются в состоянии тревоги или печали.

## 1

Траур предлагает нам первый и важный пример пиакулярных обрядов.

Однако необходимо провести различие между разными обрядами, которые составляют траур. Некоторые из них заключаются только в запретах: запрещено произносить имя покойного<sup>2</sup> или находиться вблизи места, где произошла смерть<sup>3</sup>; родственники, особенно женского пола, дол-

---

1. «*Piacularia auspicia appellabant quae sacrificantibus tristia portendebant*» [«Пиакулярными предзнаменованиями называют такие, которые возвещают несчастья жертвователям»] (Pauli Diaconi excerpta ex libris Festi de significatione verborum // Sexti Pompei Festi De verborum significatione quae supersunt: cum Pauli epitome. Lipsiae, 1839. P. 244). Слово «*piaculum*» иногда даже используется как синоним несчастья. Плиний пишет: «*Vetonica herba tantum gloriae habet ut domus, in qua sata sit, tuta existimetur a piaculis omnibus*» [«Трава ветоника имеет такую славу, что дом, где она посажена, считается защищенным от всех несчастий»] (Naturalis Historia. XXV, 8, 46).

2. Gillen F. J., Spencer B. Northern Tribes of Central Australia. P. 526; Eylmann E. Op. cit. S. 239. См.: гл. I, параграф 1.

3. Brough Smyth R. Op. cit. P. 106; Dawson J. Op. cit. P. 64; Eylmann E. Op. cit. S. 239.

жны воздерживаться от всякого общения с чужаками<sup>4</sup>; обыденные занятия прекращаются, так же, как во время празднеств<sup>5</sup>, и т. д. Все эти практики относятся к негативному культу и объясняются так же, как и другие обряды этого рода, а потому в данный момент не должны нас занимать. Они обусловлены тем, что мертвец является священным существом. Соответственно, все то, что связано или было связано с ним, из-за контагиозности священного приобретает религиозный характер, исключаящий любые контакты с вещами профанной жизни.

Но траур не состоит только в соблюдении запретов. Необходимы также и позитивные действия, по отношению к которым родственники являются как исполнителями, так и объектами.

Очень часто эти обряды начинаются сразу же, как только становится очевидной неизбежность смерти. Вот сцена, которую Спенсер и Гиллен наблюдали у варрамунга. Только что завершилась тотемная церемония, компания исполнителей и зрителей уже покидала священную землю, когда из лагеря донесся пронзительный крик — там умирал человек. Тотчас же все побежали туда — так быстро, как только можно; при этом большинство кричали на ходу. «Между нами и лагерем, — пишут наблюдатели, — находился глубокий ручей: на его берегу тут и там сидели несколько человек, опустив головы к коленям, — они рыдали и стонали. Пересекая ручей, мы обнаружили, что лагерь был разгромлен, как того требует обычай. Некоторые из женщин, которые собрались отовсюду, лежали на теле умирающего, другие стояли на коленях или в полный рост вокруг него, вонзая острия палок-копалок себе в макушки; из нанесенных ран по их лицам

4. Dawson J. Op. cit. P. 66; Eylmann E. Op. cit. S. 241.

5. Gillen F. J., Spencer B. Native Tribes of Central Australia. P. 502; Dawson J. Op. cit. P. 67.

стекала кровь, при этом они издавали непрерывный вой. Тут к телу подбежали несколько мужчин — они повалились на него, тогда как женщины начали подниматься. Несколько минут мы не видели ничего, кроме копошащейся массы смешавшихся тел. Сбоку, повернувшись спинами к умирающему, сидели три человека, принадлежавшие к классу тхапунгарты: на них все еще были церемониальные украшения, и они пронзительно стонали. Через минуту или две еще один человек этого же класса устремился к месту событий, вопя от боли и размахивая каменным ножом. Достигнув лагеря, он нанес себе глубокие раны, перерезав мышцы на бедрах, и, неспособный стоять, в конце концов упал на землю прямо посреди собравшихся вокруг тела людей; оттуда его вытащили две или три родственницы, и пока он без сил лежал на земле, они касались своими губами его зияющих ран». Большой умер только поздно вечером. Как только он испустил дух, та же сцена повторилась снова, только в этот раз крики были еще громче. Мужчин и женщин обуяло настоящее безумие, они бегали, металлись, наносили себе раны ножами и острыми палками; женщины били друг друга, причем никто не пытался уклониться от ударов. Наконец спустя примерно час аборигены, взяв факелы, отправились через равнину к дереву, чтобы разместить на его ветвях тело покойного<sup>6</sup>.

Сколь бы жестокими ни были эти действия, они строго регулируются этикетом. Те люди, которые наносят себе кровавые раны, определены обычаем: они должны находиться в определенных родственных отношениях с покойным. Так, в случае, который Спенсер и Гиллен наблюдали у варрамунга, теми, кто резал себе бедра, были дед и дядя покойного по материнской линии, а также брат его

---

6. *Gillen F. J., Spencer B. Northern Tribes of Central Australia.*  
P. 516–517.

жены и ее дядя по материнской линии<sup>7</sup>. Другие родственники должны состричь свои бороды и волосы, а затем покрыть кожу черепа белой глиной. Обязательства, налагаемые на женщин, особенно суровы. Они должны состричь волосы и покрыть все тело белой глиной. Кроме того, в течение всего периода траура, который может длиться до двух лет, им предписывается полное молчание. У варрамунга нередко наблюдается ситуация, когда вследствие этого запрета все женщины, находящиеся в лагере, не имеют права разговаривать. Они настолько привыкают к этому, что даже после истечения периода траура добровольно отказываются от устной речи и предпочитают общаться жестами, в которых, впрочем, демонстрируют завидную сноровку. Спенсер и Гиллен знали одну старую женщину, которая не говорила более двадцати четырех лет<sup>8</sup>.

Церемония, которую мы описали выше, начинает долгую серию обрядов, которые сменяют друг друга неделями и даже месяцами. В течение следующих дней она возобновляется в разнообразных формах. Группы мужчин и женщин сидят на земле, рыдая и причитая, в определенные моменты они обнимают друг друга. Эти ритуальные объятия часто повторяются во время периода траура. Кажется, что люди ощущают необходимость в сближении и в более тесных контактах; можно увидеть, как они сжимают друг друга в объятиях, сплетаясь между собой та-

---

7. *Gillen F. J., Spencer B.* Op. cit. P. 520–521. Авторы не указывают, были ли они племенными или кровными родственниками. Первое наиболее вероятно.

8. *Ibid.* P. 525 и далее. Хотя запрет на вербальное общение, налагающийся только на женщин, заключается лишь в воздержании, он обладает всеми признаками пиакулярного обряда: это способ самоограничения. Поэтому мы упоминаем о нем здесь. Пост также — в зависимости от обстоятельств — может быть пиакулярным или аскетическим обрядом. Все зависит от условий, в которых он имеет место, и от преследуемой цели. О различиях между этими двумя видами обрядов будет сказано ниже (параграф 2).

ким образом, что образуют единую массу, испускающую громкие стоны<sup>9</sup>. Тем временем женщины снова принимаются терзать свои головы и доходят даже до того, что прижигают их остриями тлеющих папок, чтобы нанести себе более тяжелые раны<sup>10</sup>.

Практики подобного рода широко распространены в Австралии. Погребальные обряды, то есть ритуальное обращение с телом, способы погребения и т. д. различаются в разных племенах<sup>11</sup>; кроме того, в одном и том же племени они варьируются в зависимости от возраста, пола и общественной значимости покойного<sup>12</sup>. Но непосредственно траурные церемонии везде воспроизводят ту же тему — различия имеются только в деталях. Повсюду мы обнаруживаем то же молчание, прерываемое стенаниями<sup>13</sup>, ту же обязанность состригать волосы и бороду<sup>14</sup> и покрывать голову белой глиной или золой (или даже экскрементами)<sup>15</sup>, наконец, везде мы находим то же иступленное самоистязание, нанесение себе ударов, ран и ожогов. В центральных районах штата Виктория, «когда смерть неожиданно посещает племя, женщины рыдают и причитают,

9. Иллюстрация из книги Спенсера и Гиллена дает живое представление об этом обряде (*ibid.* P. 525).

10. *Ibid.* P. 522.

11. Об основных типах погребальных обрядов см.: *Howitt A. W.* Native Tribes of South-East Australia. P. 446–508 (обряды племен Юго-Запада); *Gillen F. J., Spencer B.* Op. cit. P. 505; Native Tribes of Central Australia. P. 497 и далее (обряды племен Центральной Австралии); *Roth W. E.* North Queensland Ethnography. Bulletin No. 9. Burial Ceremonies, and Disposal of the Dead // Records of the Australian Museum 6 (5), 1909. P. 365 и далее.

12. См., например: *Roth W. E.* Op. cit. P. 368; *Eyre E. J.* Op. cit. P. 344 и далее.

13. *Gillen F. J., Spencer B.* Op. cit. P. 500; Northern Tribes of Central Australia. P. 507, 508; *Eylmann E.* Op. cit. S. 241; *Langloh Parker K.* Op. cit. P. 83 и далее; *Brough Smyth R.* Op. cit. P. 118.

14. *Dawson J.* Op. cit. P. 66; *Howitt A. W.* Op. cit. P. 466; *Eylmann E.* Op. cit. S. 239–240.

15. *Brough Smyth R.* Op. cit. P. 113.



большинство из них раздирает ногтями кожу на своих висках. Родственники умершего яростно терзают себя, особенно если это родители, оплакивающие потерю сына. Отец бьет себя по голове томагавком, испуская горькие стоны; мать, взяв из костра горящую палку, прижигает себе грудь и живот... Иногда эти ожоги оказываются настолько серьезными, что влекут за собой смерть»<sup>16</sup>. По свидетельству Броу-Смита, в южных племенах того же штата происходит следующее. Как только тело опущено в могилу, «вдова приступает к похоронным церемониям. Она состригает волосы с передней части головы, а затем, впав в неистовство, хватая горящую палку и начинает прижигать себе грудь, руки, ноги и бедра. Она как будто находит наслаждение в пытках, которым подвергает себя. Останавливать ее было бы рискованно и бесполезно. Измученная до такой степени, что едва может ходить, она все еще пытается пинать ногами угли костра и раскидывать их в разные стороны. Упав на землю, она собирает руками пепел и натирает им свои раны, а затем царапает лицо (единственную часть тела, которой не коснулся огонь). Течет кровь, которая смешивается с пеплом, покрывающим ее раны; продолжая царапать лицо, она кричит и причитает»<sup>17</sup>.

Описание траурных обрядов у курнай, которое приводит Ховитт, очень похоже на предыдущие. После того как тело обернут в шкуры опоссума и оденут в саван, сделанный из коры, строится хижина, где собираются родственники покойного. «Там, распростершись на земле, они сетуют на судьбу, например, в следующих выражениях: „Зачем ты покинул нас?“ Время от времени их скорбь усиливается тем, что кто-нибудь издает пронзительный крик. Например, вдова кричит: „Мой супруг умер!“

16. *Stanbridge W. E.* Transactions of Ethnological Society of London. Vol. I. London, 1861. P. 286.

17. *Brough Smyth R.* Op. cit. P. 104.

Или мать: „Мой ребенок умер!“. Все остальные повторяют тот же крик, изменяя слова в соответствии с тем, в каких родственных отношениях они находились с покойным; затем они начинают бить и резать себя томагавками и острыми камнями, пока из тел и голов не потечет кровь. Эти скорбные крики и плач продолжаются всю ночь»<sup>18</sup>.

Печаль — не единственное чувство, выражаемое во время этих церемоний, к ней примешивается своего рода гнев. Родственники ощущают необходимость как-нибудь отомстить неожиданной смерти. Мы видим, как они бросаются друг на друга и пытаются нанести друг другу раны. Иногда они делают это всерьез, иногда только создают видимость<sup>19</sup>. В некоторых случаях поединки такого рода могут даже специально организовываться. У кайтиш волосы покойного по праву переходят его зятю. Но тот, со своей стороны, должен в сопровождении нескольких родственников и друзей пойти и бросить вызов одному из своих племенных братьев (то есть человеку, который принадлежит к тому же брачному классу, что и он, и который поэтому мог бы жениться на дочери покойного). Этот вызов не может быть отклонен, и соперники наносят друг другу серьезные раны в бедра и плечи. Когда поединок завершается, зачинщик передает противнику волосы, которыми временно распорядился по праву наследования. Затем этот последний бросает вызов еще одному из своих племенных братьев и сражается с ним — теперь уже тот становится владельцем драгоценных останков, но тоже только на время. Таким образом эти волосы переходят из рук в руки и от группы к группе<sup>20</sup>. Впро-

---

18. *Howitt A. W.* Op. cit. P. 459. Похожие сцены можно найти в: *Eyre E. J.* Op. cit. P. 255, n., 347; *Roth W. E.* Op. cit. P. 394, 395 в качестве примера; *Grey G.* Op. cit. P. 320 и далее.

19. *Brough Smyth R.* Op. cit. P. 104, 112; *Roth W. E.* Op. cit. P. 382.

20. *Gillen F. J., Spencer B.* Op. cit. P. 511–512.

чем, в тот тип ярости, с которой родственники покойного бьют, прижигают и режут себя, уже входит нечто от названных чувств: скорбь, достигшая такого пароксизма, не может выражаться без гнева. Нельзя не поразиться сходству этих практик с кровной мезтью. И первые, и вторая происходят из одного принципа: смерть требует пролития крови. Единственное различие состоит в том, что в одном случае жертвами являются родственники, тогда как в другом — чужаки. Нам нет необходимости специально рассматривать здесь кровную мезть, исследование которой относится к вопросу о правовых институтах, тем не менее нужно было показать, как кровная мезть связана с траурными обрядами, чье окончание она возвещает<sup>21</sup>.

В некоторых обществах траур заканчивается церемонией, на которой возбуждение достигает того же уровня, что характерен для начальных церемоний, или даже превосходит его. У арунта этот завершающий обряд называется урпмилчима. Спенсер и Гиллен присутствовали на двух таких обрядах. Один проводился в честь мужчины, другой — в честь женщины. Вот описание последнего<sup>22</sup>.

Аборигены начинают с того, что делают особые украшения, которые мужчины называют чимури-лиа, а женщины — арамурилиа. Чем-то вроде смолы они скрепляют ранее собранные и сохраненные мелкие кости животных с волосами, предоставленными родственниками покойной. Полученные кулоны, к которым добавляются перья белого какаду и других попугаев, прикрепляются к головным повязкам, которые обычно носят женщины. Когда эти приготовления закончены, женщины собираются в своем лагере. Они окрашивают свои тела в различные цвета, в соответствии со степенью род-

21. *Dawson*, p. 67; *Roth W.E.* Op. cit. P. 366–367.

22. *Gillen F.J., Spencer B.* Native Tribes of Central Australia. P. 508–510.

ства с покойной. Около десяти минут они обнимают друг друга, издавая тяжкие стоны, после чего отправляются к могиле. На некотором расстоянии от нее они встречаются с кровным братом покойной, которого сопровождают несколько его племенных братьев. Все садятся на землю, и плач возобновляется. Затем старшему брату преподносят питчи<sup>23</sup>, которая содержит чимурилия, и он прижимает ее к своему животу — считается, что это смягчает его скорбь. После этого вынимают одну из чимурилия, и мать покойной ненадолго укрепляет ее на своей голове; затем украшение убирают обратно в питчи, и остальные мужчины по очереди прижимают сосуд к груди. Наконец брат укрепляет чимурилия на головах двух старших сестер, и они продолжают путь к могиле. По дороге мать несколько раз бросается на землю и пытается порезать свою голову заостренной палкой. Каждый раз какая-нибудь женщина поднимает ее и, как кажется, следит за тем, чтобы она не слишком сильно повредила себе. Добравшись до могилы, мать бросается на погребальную насыпь и пытается разрушить ее своими руками, в то время как некоторые другие женщины в буквальном смысле танцуют на ней. Племенные матери и тетки (сестры отца покойной) следуют ее примеру: они также бросаются на землю, бьют и царапают друг друга, пока их тела не начинают истекать кровью. Через некоторое время их оттаскивают прочь. Потом старшие сестры покойной делают углубление в могильной насыпи и кладут туда чимурилия, предварительно разломав их на части. И снова племенные матери кидаются на землю и ранят друг другу головы. В этот момент «плач и вой женщин, которые стоят вокруг, доводят их, как кажется, до высшей степени возбуждения, а кровь, струящаяся по их телам,

---

23. Небольшой деревянный сосуд, о котором мы уже говорили выше (см.: гл. II, параграф 2).

обмазанным белой глиной, придает им вид призраков. Наконец на могиле остается только старая мать, совершенно обессиленная и издающая слабые стоны». Тогда остальные участники поднимают ее и счищают глину, которой она была покрыта; это — конец церемонии и окончание траура<sup>24</sup>.

У варрамунга обряд, завершающий траур, имеет довольно специфический характер. Здесь, судя по всему, нет пролития крови, а коллективное возбуждение выражается по-другому.

У этой народности тело покойного перед окончательным захоронением выставляют на помосте, расположенном в ветвях деревьев; там оно медленно разлагается, пока не остается ничего, кроме костей. Затем их собирают, и — за исключением плечевой кости — помещают в муравейник. Плечевую кость убирают в футляр из коры, который украшается разнообразными способами. Затем футляр приносят в лагерь под плач и стоны женщин. В течение последующих дней аборигены проводят серию тотемных церемоний, связанных с тотемом покойного и мифической историей предков, от которых произошел клан. Когда все эти церемонии окончены, переходят к завершающему обряду.

В месте, где проводится церемония, выкапывают канаву глубиной в один фут и длиной в пятнадцать. Неподалеку заранее рисуют изображение, представляющее тотем покойного и определенные места, где останавливался его предок. Рядом с этим изображением в земле выкапывают небольшую яму. Затем выходят десять мужчин в церемониальных украшениях, они становятся друг за другом, скрестив руки за головами и широко расставив ноги

---

24. *Gillen F. J., Spencer B.* Op. cit. P. 508–510. Другой завершающий обряд, на котором присутствовали Спенсер и Гиллен, описан на стр. 503–508 той же работы. Он существенно не отличается от того, который мы только что проанализировали.

по обеим сторонам канавы. По сигналу из лагеря в полном молчании выбегают женщины. Приблизившись, они становятся гуськом, причем последняя держит в руках футляр с плечевой костью. Затем они бросаются на землю и ползут на четвереньках между ног мужчин по всей длине канавы. Сцена изображает состояние сильного сексуального возбуждения. Как только проползает последняя женщина, у нее забирают футляр и относят к яме, рядом с которой его уже ждет старик; одним ударом топора он раздробляет кость, после чего осколки поспешно закапывают. При этом женщины стоят в стороне, отвернувшись, поскольку им запрещено смотреть на происходящее. Но услышав звук удара, они убегают, издавая крики и стоны. Обряд завершен — траур окончен<sup>25</sup>.

2

Эти обряды относятся к совершенно иному типу, нежели те, которые мы изучали ранее. Это не значит, что между теми и другими нельзя найти значительного сходства, которое мы еще отметим, однако различия куда более заметны. Вместо радостных танцев, песен и театральных представлений, которые развлекают и дают отдохновение человеческому духу, всю сцену заполняют рыдания и стоны — иными словами, самые разнообразные проявления мучительной скорби и чего-то вроде взаимной жалости. Разумеется, кровопролитие присутствует и в интичиуме, но там эта жертва совершается в порыве благочестивого энтузиазма. Даже если действия и похожи, выражаемые ими чувства — разные, даже противоположные. Сходным образом аскетические обряды, конечно же, включают лишения,

---

25. *Gillen F. J., Spencer B. Northern Tribes of Central Australia.*  
Р. 531–540.

воздержания и членовредительство, но их следует переносить с невозмутимой стойкостью и своего рода безмятежностью. Здесь же, напротив, подавленность, крики и слезы являются правилом. Аскет претерпевает мучения, чтобы доказать себе и своему окружению, что он находится выше страданий. Во время траура люди причиняют себе боль, чтобы доказать, что они страдают. По всем этим признакам опознаются характерные черты пиакульярных обрядов.

Но как их объяснить?

Константой остается один первичный факт: траур не является спонтанным выражением индивидуальных эмоций<sup>26</sup>. Если родственники рыдают, стонут и наносят себе раны, то не потому, что лично потрясены смертью близкого человека. Разумеется, вполне возможно, что в некоторых случаях они выражают скорбь, которую действительно ощущают<sup>27</sup>. Но более распространенной является ситуация, когда связь между чувствами и действиями, которые производит участник ритуала, отсутствует<sup>28</sup>. Если в тот самый момент, когда кажется, что плакальщики совершенно раздавлены своим горем, некто обращается к ним с какой-нибудь обыденной проблемой, их лица и тон часто сразу же меняются, и они вступают в разговор, излучая вселенскую радость<sup>29</sup>. Траур не является естественным движением личной чувственности, которая задета ужасной потерей, — это обязанность, налагаемая группой. Человек горюет не просто потому, что испытывает грусть,

---

26. Вопреки тому, что говорит Джевонс (*Jevons F. B.* Op. cit. P. 46 и далее).

27. Это привело Доусона к заключению, что траур соблюдается вполне искренне (*Dawson J.* Op. cit. P. 66). Но Эйльманн уверяет нас, что ему известен только один случай, когда ранения наносились из-за подлинной скорби (*Eylmann E.* Op. cit. S. 113).

28. *Gillen F. J., Spencer B.* Native Tribes of Central Australia. P. 510.

29. *Eylmann E.* Op. cit. S. 238–239.

но потому, что он обязан это делать. Это — ритуальная установка, которую он должен принять из уважения к обычаю, но которая в значительной степени независима от его эмоционального состояния. Более того, пренебрежение этой обязанностью влечет за собой мифические и общественные санкции. Например, считается, что если родственник не будет соблюдать траур должным образом, то душа покойного выследит его и убьет<sup>30</sup>. В иных случаях общество не ждет, когда такое пренебрежительное отношение будет наказано религиозными силами: оно вмешивается и само карает за ритуальные прегрешения. Если зять не исполняет траурных обязательств по отношению к своему покойному тестю и не наносит себе предписываемых ран, то его племенные тести забирают у него жену и отдают другому<sup>31</sup>. Поэтому, чтобы соответствовать нормам обычая, человеку иногда приходится вызывать у себя слезы искусственными средствами<sup>32</sup>.

Но откуда появилась эта обязанность?

Этнографам и социологам, как правило, достаточно того ответа на этот вопрос, который дают сами аборигены. Они говорят, что мертвец желает, чтобы его оплакали, что если ему отказать в дани скорби, на которую он имеет право, то он оскорбится, и что единственный способ предотвратить его гнев — подчиниться его желаниям<sup>33</sup>.

Однако эта мифологическая интерпретация только изменяет термины проблемы, но не решает ее; необходимо еще понять, почему мертвец столь настоятельно требует, чтобы о нем скорбели. Могут ответить, что это в природе человека — желать, чтобы о нем горевали и скорбели. Но объ-

---

30. Gillen F. J., Spencer B. Northern Tribes of Central Australia. P. 507; Native Tribes of Central Australia. P. 498.

31. Ibid. P. 500; Eylmann E. Op. cit. S. 227.

32. Brough Smyth R. Op. cit. P. 114.

33. Gillen F. J., Spencer B. Op. cit. P. 510.



ясняя этим чувством сложную систему обрядов, которые составляют траур, мы приписываем австралийцам эмоциональные потребности, которые не обнаруживает даже цивилизованный человек. Давайте примем отнюдь не очевидное *a priori* допущение, что мысль о том, что его не слишком быстро забудут, приятна человеку, который размышляет о будущем. Однако все еще нужно показать, что эта идея некогда занимала в сердцах живых достаточно важное место — такое, чтобы у них были основания приписывать мертвым состояние ума, практически полностью обусловленное этой озабоченностью. Но кажется совершенно невероятным, что подобное чувство могло захватить и увлечь людей, у которых нет привычки думать о том, что выходит за рамки текущего момента. Предположение, что желание остаться в памяти живых является источником траура, настолько далеко от истины, что нам следует скорее задаться вопросом, а не может ли быть так, что это сам траур, однажды учрежденный, пробудил идеи о посмертном оплакивании и вкус к нему.

Классическая интерпретация покажется еще более несостоятельной, если вспомнить о том, что именно примитивный траур включает в себя. Он состоит не только из благочестивых сожалений, относящихся к человеку, которого больше нет, но также из суровых ограничений и жестоких жертв. Обряд требует не только того, чтобы люди с грустью вспоминали покойного, но и того, чтобы они били, резали, терзали и прижигали себя. Мы видели, что скорбящие иногда заходят в самоистязании столь далеко, что умирают от ран. Какой смысл покойному подвергать их таким мучениям? Подобная жестокость с его стороны означает нечто большее, чем желание не быть забытым. Чтобы покойный находил удовольствие в созерцании страданий своих близких, нужно, чтобы он ненавидел их и жаждал их крови. Такая свирепость, несо-

мненно, покажется естественной тем, кто считает, что любой дух необходимо является злой и опасной силой. Но мы знаем, что существуют духи разного типа. Почему же душа мертвеца обязательно должна быть злым духом? Пока человек жив, он любит своих родственников и строит с ними отношения на основе принципа взаимопомощи. Не странно ли, что его душа сразу после освобождения от тела забывает о своих прежних чувствах и становится злым гением-мучителем? Есть общее правило, что после смерти человек сохраняет ту личность, которую имел при жизни: у него остается тот же характер, те же объекты ненависти и привязанности. Следовательно, эта метаморфоза должна объясняться сама собой. Действительно, аборигены имплицитно признают это, когда объясняют обряд потребностями умершего, но сейчас речь идет именно о том, откуда у них появилась эта концепция. Крайне далекая от того, чтобы считаться трюизмом, она так же непонятна, как сам обряд, и, соответственно, не может объяснить его.

Наконец, даже если бы удалось найти причины такой удивительной трансформации, нам все еще нужно было бы объяснить, почему она носит временный характер — ведь она длится не дольше, чем период траура: после того как обряды завершены, покойный становится тем, кем он был во время жизни, то есть любящим и преданным родственником. Он ставит на службу своим близким те новые силы, которые получает благодаря своему новому состоянию<sup>34</sup>. С этого момента он рассматривается как добрый гений, всегда готовый помочь тем, кого он недавно мучил. Какова же причина этих последовательных превращений? Если дурные намерения, приписываемые душе, обусловлены од-

---

34. Несколько примеров этого верования можно найти у Ховитта (*Howitt A. W.* Op. cit. P. 435). См.: *Strehlow C.* Op. cit. T. I. S. 15-16; T. II. S. 7).

ним лишь тем фактом, что она больше не является живой, то они должны оставаться неизменными; и если траур соблюдается из-за них, то он должен быть бесконечным.

Эти мифические объяснения передают идеи аборигенов об обряде, но не сам обряд. Таким образом, мы можем ими пренебречь и обратиться к реальности, которую они отражают, пусть даже и в искаженном виде. Хотя траур отличается от других форм позитивного культа, он напоминает его в одном аспекте: траур, как и позитивный культ, состоит из коллективных церемоний, которые приводят в состояние возбуждения тех, кто в них участвует. Чувства, которые он вызывает, — иные, но возбуждение — такое же. Следовательно, можно предположить, что объяснение, которое было дано радостным обрядам, можно применить и к скорбным обрядам при условии перестановки терминов.

Когда умирает человек, семейная группа, к которой он принадлежит, осознает свое сокращение и собирается, чтобы отреагировать на эту потерю. Общее несчастье производит тот же самый эффект, что и приближение счастливого события: оно оживляет коллективные чувства, которые в итоге склоняют людей к тому, чтобы найти друг друга и сблизиться между собой. Мы уже видели, что эта потребность в сближении нередко утверждает себя весьма энергичным образом: люди обнимают друг друга и как можно крепче прижимаются друг к другу. Но то эмоциональное состояние, в котором оказывается группа, лишь отражает обстоятельства, через которые она проходит. Дело не только в том, что родственники, которые затронуты самым непосредственным образом, приносят в собрание свою личную боль; общество также осуществляет моральное давление на своих членов, чтобы те привели свои чувства в гармонию с ситуацией. Позволить им безразлично относиться к удару, который обрушился на общество и сократил его численность,

значит объявить, что общество не занимает в их сердцах то место, которое должно занимать, — это было бы отрицанием самого себя. Семья, которая позволила бы одному из своих членов умереть неоплаканным, показала бы этим, что она испытывает нехватку морального единства и сплоченности: она отрекается, отказывается существовать. В свою очередь, индивид, если он прочно привязан к обществу, членом которого является, чувствует себя морально обязанным разделять его горе и радость. Устраниться от этой обязанности — значит разорвать узы, соединяющие его с общностью, отказаться от желания общности и вступить в противоречие с самим собой. Если христианин во время Страстной недели или иудей в годовщину падения Иерусалима постится и умерщвляет свою плоть, то не для того, чтобы дать ход спонтанно испытываемой скорби. В этих обстоятельствах внутреннее состояние верующего несоразмерно с теми строгими лишениями, которым он подвергает себя. Если он скорбит, то главным образом потому, что принуждает себя к скорби, — он делает это для того, чтобы утвердить свою веру. Поведение австралийца во время траура объясняется таким же образом. Если он рыдает и стонет, то не просто потому, что он таким образом выражает свою личную скорбь: он делает это также для того, чтобы исполнить свой долг, выразив то чувство, о котором окружающее общество не преминет напомнить ему при случае.

С другой стороны, мы знаем, как усиливаются человеческие чувства, если они подтверждаются коллективно. Скорбь, как и радость, умножается и усиливается, когда передается от сознания к сознанию, и потому выражается вовне в виде буйных и неистовых движений. Но это уже не радостное волнение, которое мы наблюдали раньше, это вопли и крики боли. Каждый вовлекается всеми остальными — и в результате возникает настоящая

паника скорби. Когда скорбь достигает этого уровня интенсивности, к ней примешиваются своего рода гнев и ожесточение. Человек чувствует потребность что-нибудь разрушить или уничтожить. Он выплескивает это чувство либо на себя, либо на других. Он бьет, прижигает и ранит себя или же атакует других людей, бьет, прижигает и ранит их. Так возник обычай предаваться настоящим оргиям пыток в период траура. Вполне возможно, что кровная месть и охота за головами имеют такое же происхождение. Если каждая смерть приписывается неким магическим чарам и если поэтому аборигены считают, что покойный должен быть отомщен, то люди должны пытаться любой ценой найти жертву, на которую можно излить коллективный гнев. Естественно, эта жертва должна находиться вне группы. Чужак является субъектом *minoris resistentiae* [менее способным к сопротивлению]: поскольку он не защищен чувствами симпатии, обычными по отношению к родственнику или соседу, то в нем нет ничего, что подавляло бы или нейтрализовало дурные и разрушительные чувства, вызванные смертью. Несомненно, именно поэтому женщины чаще мужчин служат пассивными объектами наиболее жестоких траурных обрядов: обладая меньшей общественной значимостью, они чаще назначаются на роль непосредственных козлов отпущения.

Мы видим, что это объяснение траура полностью абстрагировано от идеи души или духа. Единственные силы, которые реально действуют в этом случае, обладают исключительно безличной природой: они суть эмоции, вызванные у группы смертью одного из ее членов. Но первобытному человеку неизвестен психологический механизм, обуславливающий эти практики. Следовательно, когда он пытается объяснить их, ему приходится выдумывать совершенно иное объяснение. Все, что он знает, — это то, что обязан, скорбя, умерщ-

влять свою плоть. И поскольку любая обязанность рождает идею о воле, налагающей эту обязанность, он оглядывается вокруг себя в поисках источника принуждения, которому он подвергается. И так, есть одна нравственная сила, в чьей реальности он уверен и которая, как кажется, очень хорошо подходит на эту роль: это душа, которую освободила смерть. Ибо что или кто может больше интересоваться характером воздействия, которое смерть человека оказывает на живых, чем сама его душа? Следовательно, возникает идея, что если живые ведут себя как-то необычно, то они делают это для того, чтобы выполнить ее требования. Таким образом, идея души должна была войти в мифологию траура задним числом. Кроме того, поскольку душе таким образом приписываются нечеловеческие потребности, то можно предположить, что, оставив тело, которое она одушевляла, она отбрасывает все человеческие чувства. Так объясняется метаморфоза, которая превращает вчерашнего родственника в опасного врага. Эта трансформация не является источником траура, скорее, она — его следствие. Она выражает изменение в эмоциональном состоянии группы: мертвых оплакивают не потому, что их боятся, их боятся, потому что их оплакивают.

Но такое изменение эмоционального состояния может быть только временным, поскольку траурные церемонии как происходят из него, так и прекращают его. Мало-помалу они нейтрализуют сами причины, которые их породили. Основание траура — ощущение потери, которое испытывает группа, когда она теряет своего члена. Но само это ощущение является причиной того, что индивиды сближаются друг с другом, устанавливают тесные взаимоотношения, обретают единство в общем психическом состоянии. Все это дает чувство поддержки, которое компенсирует изначальную потерю. Поскольку они скорбят все вместе, то под-

держивают друг друга, и группа не ослабевает, несмотря на удар, который на нее обрушился. Разумеется, людей объединяют не только печальные эмоции, но объединение в скорби остается объединением, а любое единство сознаний, какой бы вид оно ни принимало, повышает жизнеспособность общества. Исключительная жестокость действий, в которых необходимым и обязательным образом выражается общая скорбь, даже свидетельствует о том, что в этот момент общество живо и активно как никогда. Действительно, когда общественное чувство получает болезненную рану, оно реагирует с большей силой, чем обычно: сильнее всего мы дорожим своей семьей тогда, когда она подвергается испытанием. Этот избыток энергии более полно устраняет эффекты от воздействия изначально ощущавшейся потери и этим рассеивает ощущение холода, которое всегда приносит с собой смерть. Группа чувствует, что ее сила постепенно возвращается к ней — она снова живет и надеется. Траур завершается, и он завершается благодаря самому трауру. Но поскольку то представление, которое люди формируют о душе, отражает нравственное состояние общества, оно должно измениться вместе с изменением этого состояния. В период уныния и страдания люди наделяют душу чертами злобного существа, чье единственное занятие — преследовать людей. Но когда люди снова чувствуют уверенность и безопасность, они должны предположить, что душа вернула себе первоначальную природу и первичные чувства благожелательности и солидарности. Таким образом можно объяснить то, почему душа насколько по-разному воспринимается в различные моменты своего существования<sup>35</sup>.

---

35. Могут спросить, зачем для достижения покоя, который следует за трауром, нужны повторяющиеся церемонии. Во-первых, похороны длятся иногда очень долго;

Траурные обряды не только определяют некоторые из вторичных характеристик, приписываемых душе, возможно, они связаны с формированием представления о том, что она переживает тело. Чтобы понять практики, которым он подчиняется после смерти родственника, человек должен верить, что они небезразличны для покойного. Пролитие крови, которое широко распространено в период траура, является подлинной жертвой, приносимой мертвецу<sup>36</sup>. Следовательно, какая-то часть покойного продолжает жить, но это не тело, которое явно не движется и разлагается, соответственно, это может быть только душа. Разумеется, нельзя сказать точно, какую роль сыграли эти соображения в становлении идеи бессмертия. Но, вероятно, влияние культа здесь было тем же, что и везде. Обряды легче объяснить, если представить себе, что их адресатом является личностное существо. Соответственно, люди неизбежно должны были расширять влияние мифических личностей на религиозную жизнь. Чтобы объяснить траур, они продлили существование души за могильную черту. Это — еще один пример того, как обряды воздействуют на верования.

---

они включают множество процедур, которые растягиваются на несколько месяцев. В этом смысле они продлевают и поддерживают нравственные страдания, вызванные смертью (*Hertz R. Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort // L'Année Sociologique. X, 1907. P. 48 и далее*). Во-вторых, смерть подразумевает радикальное изменение статуса, которое оказывает длительное и масштабное воздействие на группу. Для устранения этого воздействия требуется время.

36. В случае, о котором сообщает Грей, основывающийся на наблюдениях Бассела, обряд имеет все черты жертвоприношения, когда на тело покойного проливают кровь (*Grey G. Op. cit. P. 330*). В других случаях имеет место нечто вроде подношения бороды: мужчины, пребывающие в трауре, отрезают части своих бород и бросают их на труп (*ibid. P. 335*).



## 3

Но смерть — не единственное событие, которое может привести общину в расстройство. У людей есть множество других поводов для беспокойства и печали. Поэтому мы вполне можем ожидать, что даже австралийцы знают и проводят помимо траурных также и другие пиакулярные церемонии. Следует заметить, однако, что в рассказах наблюдателей обнаруживается лишь небольшое число примеров таких церемоний.

Один из обрядов этого рода очень сильно напоминает те, которые мы только что рассмотрели. Вспомним, что у арунта каждая локальная группа приписывает исключительную важность своему собранию чуринг: это их коллективный палладий, с которым связана судьба сообщества. Например, когда врагам или белым людям удастся украсть одно из этих религиозных сокровищ, данная потеря расценивается как общественная катастрофа. Это несчастье — повод для проведения обряда, имеющего все черты траура: мужчины покрывают свои тела белой глиной и в течение двух недель не покидают лагерь, скорбя и рыдая<sup>37</sup>. Это еще одно свидетельство в пользу того, что траур обуславливается не способом понимания души умершего, а безличными причинами, моральным состоянием группы. Фактически здесь мы наблюдаем обряд, который по своей структуре не отличается от реального траура, но при этом не зависит ни от каких представлений о духах или злых демонах<sup>38</sup>.

37. *Gillen F. J., Spencer B.* Op. cit. P. 135–136.

38. Конечно, каждая чуринга считается связанной с предком. Но аборигены оплакивают утрату чуринги не в связи с тем, что они хотят умиротворить духов предков. Как мы уже показали (кн. II, гл. I, параграф 3), идея предка вошла в концепцию чуринги во вторую очередь и задним числом.

Другое обстоятельство, которое дает повод для церемонии той же природы, — это бедственное положение, в котором оказывается общество вследствие неурожая. Эйльманн пишет: «Аборигены, живущие в окрестностях озера Эйр, также пытаются предотвратить нехватку пищи посредством тайных церемоний. Но некоторые из ритуальных практик, наблюдаемых в этом регионе, отличаются от тех, которые рассматривались выше: аборигены пытаются воздействовать на религиозные силы или силы природы не символическими танцами, подражательными движениями или ослепительными украшениями, но страданиями, которые люди причиняют самим себе. На северных территориях они также пытаются умиротворить нерасположенные к людям силы пытками, такими, как длительный пост, бдения, танцы, которые не прекращаются до полного истощения танцоров, и разнообразные физические страдания»<sup>39</sup>. Мучения, которым аборигены подвергают себя с этой целью, иногда приводят их в состояние такого истощения, что они не могут охотиться на протяжении нескольких дней<sup>40</sup>.

Эти практики используются главным образом для того, чтобы противодействовать засухе, поскольку нехватка воды ведет к нехватке всего. Чтобы устранить это бедствие, они прибегают к жестоким методам. Один из этих методов — извлечение зуба. Кайтиш, например, выдергивают у человека резец, после чего зуб подвешивается на дерево<sup>41</sup>. У диери идея дождя тесно связана с идеей глубоких порезов, которые наносятся на кожу груди и рук<sup>42</sup>.

39. *Eylmann E.* Op. cit. S. 207; см.: S. 116.

40. *Ibid.* S. 208.

41. *Ibid.* S. 211.

42. *Howitt A. W.* The Dieri and other Kindred Tribes of Central Australia//The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. Vol. XX, 1891. P. 93.

У этой же народности, когда засуха очень сурова, собирается большой совет, на который созывают все племя. Это настоящее племенное событие. Во всех направлениях рассылают женщин, чтобы они известили людей о назначенном времени и месте. Собравшись, аборигены начинают причитать: они кричат пронзительными голосами о бедственном состоянии земли и умоляют мура-мура (мифических предков) наделить их силой, достаточной для того, чтобы вызвать обильный дождь<sup>43</sup>. В случаях (весьма редких, впрочем), когда выпадает чрезмерное количество осадков, аналогичная церемония проходит для того, чтобы остановить дождь. Старики впадают в настоящее неистовство<sup>44</sup>, а крики, которые издает толпа, трудно переносить<sup>45</sup>.

Спенсер и Гиллен под именем интичиумы описали церемонию, которая вполне может иметь ту же цель и то же происхождение, что и описанные выше: физическое страдание используется для того, чтобы обеспечить воспроизводство животных видов. У урабунна есть один клан, чей тотем — вид змеи, называемый ваднунгадни. Вот что делает глава клана, чтобы предотвратить снижение численности этой рептилии. Надев украшения, он становится на колени, высоко подняв руки. Затем помощник пальцами сжимает и слегка оттягивает кожу его правой руки, а исполнитель протыкает образовавшуюся складку пятидюймовой заостренной костью. То же самое делают и с левой рукой. Предполагается, что это членовредительство произведет желаемый результат<sup>46</sup>. У диери аналогичный обряд применяют для того, чтобы заставить

43. *Howitt A. W.* Native Tribes of South-East Australia. P. 394.

44. *Ibid.* P. 396.

45. См. корреспонденцию Гасона, опубликованную в: *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland.* Vol. XXIV, 1895. P. 175.

46. *Gillen F. J., Spencer B.* *Op. cit.* P. 286.

несть диких кур: исполнители прокалывают себе мошонки<sup>47</sup>. В некоторых других племенах озера Эйр для обеспечения урожайности батата прокалывают уши<sup>48</sup>.

Но эти частичные или общие неурожаи — не единственные бедствия, которые могут обрушиться на племя. Более или менее регулярно происходят другие события, которые представляют собой действительную или кажущуюся угрозу существованию группы. Таково, например, южное полярное сияние. Курнай считают, что это огонь, который зажигается в небесах великим богом Мунган-нгауа. Поэтому, увидев его, они пугаются, что огонь может перекинуться на землю и пожрать их всех, — из-за этого в лагере происходит великое возбуждение. Аборигены потрясают высохшей рукой мертвеца, которой они приписывают разнообразные полезные свойства, и выкрикивают: «Убери его! Не дай нам сгореть!» Одновременно по указанию старейшин происходит обмен женами, который всегда является знаком большого возбуждения<sup>49</sup>. Такое же снятие сексуальных запретов отмечается у виимбайо всякий раз, когда то или иное бедствие кажется неизбежным, в частности, во время эпидемий<sup>50</sup>.

Под влиянием этих идей членовредительство и пролитие крови иногда рассматриваются как действенные средства для лечения болезней. Если ребенок диери получает травму, его родственники бьют себя по головам дубинками или бумерангами, пока кровь не начинает течь по их лицам. Они полагают, что это облегчит страдания ребенка<sup>51</sup>. Оби-

47. *Gason S.* The Manners and Customs of the Dieyerie Tribe of Australian Aborigines. P. 68.

48. *Ibid.*; *Eylmann E.* Op. cit. S. 208.

49. *Howitt A. W.* Op. cit. P. 217, 430.

50. *Ibid.* P. 195.

51. *Gason S.* Op. cit. P. 69. Та же самая процедура используется для того, чтобы загладить неловкость. Если абориген своей неловкостью или чем-то еще вызвал смех у окружающих

татели другого региона верят, что могут добиться того же результата с помощью дополнительной тотемической церемонии<sup>52</sup>. Мы можем сопоставить эти факты с приведенным выше примером церемонии, задачей которой является устранение последствий ритуального проступка<sup>53</sup>. Конечно, в двух последних случаях нет ни ран, ни ударов, ни физического страдания любого рода, тем не менее по своей природе ритуал не отличается от описанного выше: везде речь идет о том, чтобы предотвратить зло или искупить вину с помощью дополнительной ритуальной повинности.

Таковы единственные — помимо траура — примеры пиакулярных обрядов, которые мы смогли обнаружить в Австралии. Вполне может быть, конечно, что некоторые такие обряды ускользнули от нашего внимания, также мы вполне допускаем, что какие-то другие остались незамеченными наблюдателями. Но если на сегодняшний день число обнаруженных обрядов такого типа невелико, то, вероятно, потому, что они не играют большой роли в культе. Вы видим, как далеки первобытные религии от того, чтобы быть порождениями тревоги и страха — потому что обряды, выражающие эти болезненные эмоции сравнительно редки. Несомненно, дело обстоит так потому, что австралиец, хотя он и влачит жалкое — по сравнению с другими, более цивилизованными народами, — существование, требует от жизни столь немногого, что удовлетворяется малым. Все, что ему нужно, — это чтобы природа следовала своим обычным курсом, чтобы сезоны регулярно сменяли друг друга, чтобы дождь выпадал в обычное время и осадки были обильны-

---

щих, он просит одного из них бить его по голове, пока не пойдет кровь. С этого момента все приходит в порядок и объект насмешек включается в общее веселье (ibid. P. 70).

52. *Eylmann E.* Op. cit. S. 212, 447.

53. См.: гл. IV, параграф 3.

ми, но не чрезмерными; но масштабные нарушения космического порядка носят исключительный характер. Кроме того, следует отметить, что большинство обычных пиакулярных обрядов, примеры которых были приведены выше, наблюдалось у племен Центральной Австралии, где засуха — нередкое явление, представляющее собой настоящую катастрофу. Что действительно вызывает удивление, так это то, что пиакулярные обряды, предназначенные специально для искупления грехов, как кажется, полностью отсутствуют. Однако австралиец, как и любой другой человек, должен совершать ритуальные ошибки и иметь интерес в их искуплении. Соответственно, мы можем задаться вопросом, а не является ли молчание текстов по этому поводу следствием неполноты наблюдений.

Но сколь бы малочисленными ни были факты, которые нам удалось собрать, они тем не менее весьма поучительны.

Когда мы изучаем пиакулярные обряды в более развитых религиях, в которых религиозные силы индивидуализированы, складывается впечатление, что они тесно связаны с антропоморфными концепциями. Если верующий подвергает себя лишениям и жестоким испытаниям, то для того, чтобы смягчить недоброжелательность, приписываемую им определенным священным существам, от которых, по его мнению, он зависит. Чтобы смягчить их ненависть или гнев, он идет навстречу их требованиям; он бьет себя, чтобы не получить удар от них. Следовательно, как кажется, эти практики могли возникнуть только тогда, когда боги и духи стали восприниматься как моральные личности, подверженные страстям, напоминающим человеческие. По этой причине Робертсон-Смит решил, что появление искупительных жертвоприношений, равно как и жертвенных подношений, можно отнести к более или менее позднему времени. С его точки зрения, пролитие крови, кото-

рое характеризует эти обряды, сначала было простым процессом причащения: человек проливал свою кровь на алтарь, чтобы укрепить связь между собой и своим богом. Обряд приобрел пиакулярный и карательный характер лишь тогда, когда его первоначальное значение забылось и когда сформировалось новое понимание священных существ, что и позволило людям приписать ему другую функцию<sup>54</sup>.

Но поскольку пиакулярные обряды встречаются даже в австралийских обществах, им невозможно приписывать столь позднее происхождение. Более того, все, что мы рассмотрели выше, за единственным исключением<sup>55</sup>, не зависит ни от каких антропоморфных представлений: там нет ни духов, ни богов. Воздержание и пролитие крови прекращают голод и исцеляют болезни сами по себе и непосредственным образом. Здесь нет никакого духовного существа, чье действие вклинивалось бы между обрядом и эффектом, который, как предполагается, он производит. Следовательно, мифические личности появляются на сцене лишь позднее. Они служат для того, чтобы механизм уже учрежденного ритуала лучше воспринимался человеческим разумом, но не являются причинами его существования. Этот механизм был учрежден по другим мотивам и обязан своей эффективностью иной причине.

Он действует посредством коллективных сил, которые приводятся им в движение. Над группой нависла опасность, которая кажется неизбежной? Группа собирается вместе, как она делает это в случае траура, при этом, естественно, в собравшейся группе господствуют чувства беспокойства и тревоги. Как всегда, чувства, становясь коллективными,

---

54. *Robertson Smith W.* Op. cit. Lect. XI.

55. Это тот случай, когда диери, согласно Гасону, призывают мура-мура воды во время засухи.

усиливаются. Утвердившись, они оживляются и обостряются, достигая высокой интенсивности, которая находит свое выражение в соответствующей интенсивности действий, передающих эти чувства. Как и в случае смерти родственника, аборигены издают ужасные крики, впадают в ярость и ощущают потребность ломать и разрушать; чтобы удовлетворить эту потребность, они бьют и терзают себя и пускают себе кровь. Когда эмоции столь живы, они, даже будучи болезненными, не угнетают, напротив, они указывают на состояние возбуждения, которое подразумевает мобилизацию всех наших активных сил и даже приток внешней энергии. Не столь важно, что это воодушевление вызвано печальным событием, ведь оно не менее реально, чем то, которое наблюдается во время радостных празднеств, и не отличается от него в каком-либо специфическом аспекте. Иногда оно даже выражается в движениях, которые имеют такую же природу: это то же самое неистовство, которое охватывает верующих, и та же склонность к сексуальным излишествам — верный признак сильного нервного возбуждения. Робертсон-Смит уже отмечал это любопытное влияние печальных обрядов в семитских культах: «В тяжелые времена, когда мысли людей были обычно мрачны, они прибегали к физическому возбуждению религиозной природы — так же, как сейчас люди находят убежище в вине... У семитов, как правило, если культ начинался с причитаний и жалоб (например, в случае плача по Адонису или больших искупительных церемоний, которые распространились в более поздние времена), то затем происходила молниеносная смена настроения, и мрачная часть службы вскоре сменялась взрывом веселого разгула»<sup>56</sup>. Короче говоря, даже когда отправной точкой религиозных церемоний являются тревожные или печальные события, они все равно

---

56. *Robertson Smith W.* Op. cit. P. 262.



оказывают стимулирующее влияние на эмоциональное состояние группы и индивидов. Они повышают жизненный тонус просто потому, что являются коллективными. Когда человек ощущает в себе жизнь — будь то болезненное раздражение или радостный энтузиазм, — он не верит в смерть. Он успокаивается, к нему возвращается смелость, и с субъективной точки зрения все выглядит так, как будто обряд действительно устранил угрожающую ему опасность. И вот он уже приписывает лечебные или защитные свойства движениям, которые совершает, крикам, которые издает, крови, которую проливает, ранам, которые наносит себе и другим; но так как эти разнообразные мучения причиняют страдания, в конце концов страдание само по себе начинает рассматриваться как средство для предотвращения зла или излечения болезни<sup>57</sup>. Позже, когда большинство религиозных сил приняло форму личностных духов, действенность этих практик стали объяснять тем, что их задачей является умилоствление злого или разгневанного бога. Но эти концепции отражают только сам обряд и те чувства, которые он вызывает; они являются его интерпретацией, а не определяющей причиной.

Небрежность, допущенная при проведении обряда, действует таким же образом. Она также является угрозой для коллектива: она затрагивает коллектив в его нравственном бытии, поскольку затрагивает его в его верованиях. Но если гнев, который она вызывает, будет проявлен открыто и энергично, то он компенсирует урон, причинен-

---

57. Возможно, впрочем, что определенную роль здесь играет также и вера в способность страдания облагораживать в нравственном отношении (см.: гл. I, параграф 2). Поскольку скорбь освящает и повышает религиозный статус верующего, она может возвысить его также и тогда, когда он опустился ниже нормы.

ный небрежностью. Ведь если все остро ощущают ее, то потому, что допущенное нарушение является исключением, и общая вера остается целой. Соответственно, моральное единство группы находится в безопасности. Итак, наказание, налагаемое в качестве искупления, — всего лишь проявление общественного гнева, материальное доказательство того, что группа единодушна в этом отношении. Таким образом, оно действительно имеет восстанавливающий эффект, который ему приписывается. По сути дела, чувство, лежащее в основании искупительных обрядов как таковых по своей природе не отличается от того, которое мы обнаружили в основе других пиакулярных ритуалов: это, так сказать, разгневанная скорбь, которая склонна проявлять себя в разрушительных действиях. Иногда ее утоление связано с нанесением ущерба тому, кто ее ощущает, а иногда ее утоляют за счет третьей, непричастной стороны. Но психологический механизм в обоих случаях по существу один и тот же<sup>58</sup>.

#### 4

Одна из величайших услуг, которую Робертсон-Смит оказал науке о религии, это его указание на двойственность понятия священного.

Религиозные силы бывают двух типов. Одни — благожелательные хранители физического и нравственного порядка, податели жизни, здоровья и всех тех качеств, которые ценятся людьми, — таковы, например, тотемное начало, рассеянное по всему виду, мифический предок, животное-защитник, культурные герои и покровительствующие божества всех видов и уровней. Не важно,

---

58. См. сказанное нами по поводу искупления в нашей статье:  
*Durkheim E. Division du Travail social. P. 64 и далее.*

считают ли их отдельными личностями или рассеянными энергиями: что в одной, что в другой форме они осуществляют одинаковые функции и одинаково воздействуют на сознание верующих. Почтение, которое они внушают, смешивается с любовью и благодарностью. Вещи и лица, которые связаны с ними на регулярной основе, разделяют те же чувства и тот же характер: это святые вещи и святые лица. Таковы места, посвященные культу, объекты, которые используются в обычных обрядах, священники, аскеты и т. д. Помимо этого есть злые и нечистые силы, разрушающие порядок, причиняющие смерть или болезнь, подстрекающие к кощунству. Единственное чувство, которое человек испытывает по отношению к ним, — страх, который обычно сопровождает ужас. Таковы силы, на которые воздействует колдун и посредством которых действует он сам — те силы, которые извлекаются из трупов или менструальной крови, которые высвобождаются посредством любой профанации священных предметов и т. д. Духи мертвых и злые гении любого типа суть их персонифицированные формы.

Контраст между этими двумя категориями сил и существ радикален настолько, насколько это вообще возможно — вплоть до самого резкого антагонизма. Благие и доброжелательны силы удерживают на расстоянии другие силы, которые отрицают их и противоречат им. По этой причине вторые запретны для первых: любой контакт между ними считается худшей из профанаций. Это архетип тех запретов на контакт между священными вещами различных видов, о существовании которых мы уже говорили выше<sup>59</sup>. Женщины в период менструации, особенно в его начале, являются нечистыми, поэтому в это время они подвергаются строгой изоляции — мужчины не могут иметь с ними никаких

---

59. См.: гл. I, параграф 1.

дел<sup>60</sup>. *Bull-roarers* и чуринги не должны соприкасаться с мертвым телом<sup>61</sup>. Кошунники исключены из общества верующих — доступ к культу им запрещен. Таким образом, вся религиозная жизнь вращается вокруг двух противоположных полюсов, которые противопоставляются как чистое и нечистое, священное и кошунственное, божественное и дьявольское.

Но хотя эти два аспекта религиозной жизни противоположны друг другу, между ними существует близкое родство. Во-первых, они одинаково соотносятся с профанными существами: те должны воздерживаться от контактов как с нечистыми, так и с наиболее священными вещами. Первые запретны в той же степени, что и вторые, они также изъяты из обращения. Иными словами, они тоже священны. Разумеется, чувства, внушаемые теми и другими, не тождественны: в одном случае это почтение, в другом — отвращение и страх. Тем не менее для того чтобы действия были тождественными в обоих случаях, чувства, внушаемые тем и другим типом, не должны различаться по своей природе. И действительно, в религиозном почтении присутствует ужас, особенно если оно высокой интенсивности, а страх, внушаемый магическими силами, как правило имеет отчасти благоговейный характер. Оттенки, которыми отличаются эти два отношения, настолько мимолетны, что иногда сложно понять, в каком именно из двух эмоциональных состояний нахо-

---

60. *Gillen F. J., Spencer B.* Native Tribes of Central Australia. P. 460; Northern Tribes of Central Australia. P. 601. *Roth W. E.* Superstition, Magic and Medicine. P. 24. Нет нужды умножать ссылки в поддержку этого хорошо известного факта.

61. Впрочем, Спенсер и Гиллен рассказывают об одном случае, когда чуринга помещалась на голову мертвеца (*ibid.* P. 156). Но они признают, что это уникальный и аномальный факт (*ibid.* P. 157), а Штрелов категорически отрицает его (II, p. 79).

дятся верующие. У некоторых семитских народов запрещена свинина, но не всегда можно с уверенностью сказать, запрещена ли она как нечистая или же как священная вещь<sup>62</sup>. То же самое относится к очень многим пищевым запретам.

Более того, очень часто бывает так, что нечистая вещь или злая сила становится священной вещью или покровительственной силой (и наоборот), не меняя при этом своей природы, исключительно вследствие простого изменения внешних обстоятельств. Мы видели, как душа покойного, которая сперва является зловещим началом, преобразуется в гения-покровителя сразу после завершения траура. Сходным образом труп, который сначала внушает ужас и отвращение, позже становится почитаемой реликвией; погребальный каннибализм, который широко практикуется в австралийских сообществах, является свидетельством этой трансформации<sup>63</sup>. Тотемное животное есть в высшей степени священное существо, но для того, кто употребит его мясо незаконно, оно станет началом смерти. Как правило, кощунник — это всего лишь профан, который был заражен благожелательной религиозной силой. С изменением среды обитания эта сила меняет свою природу: теперь она скорее оскверняет, чем освящает<sup>64</sup>. Кровь, истекающая из детородных органов женщин, явно считается нечистой как собственно менструальная кровь, но она же часто применяется как лекарство от болезней<sup>65</sup>. Жертва, умерщвляемая в ходе испускательного жертвоприношения, запят-

62. *Robertson Smith W.* Op. cit. P. 153; ср.: P. 446, дополнительное примечание под заголовком «Holiness, Uncleaness and Taboo».

63. *Howitt A. W.* Op. cit. P. 448–450; *Brough Smyth R.* Op. cit. P. 118, 120; *Dawson J.* Op. cit. P. 67; *Eyre E. J.* Op. cit. P. 251; *Roth W. E.* North Queensland Ethnography. Bulletin No. 9. Burial Ceremonies, and Disposal of the Dead. P. 367.

64. См.: гл. I, параграф 3.

65. *Gillen F. J., Spencer B.* Op. cit. P. 599; *Native Tribes of Central Australia.* P. 464.

нана скверной, поскольку на ней сконцентрированы искупаемые грехи. Тем не менее после того как она умерщвлена, ее мясо и кровь используются в самых благочестивых целях<sup>66</sup>. Напротив, причастие, хотя оно и является религиозной операцией, чья обычная функция заключается в освящении, иногда производит те же эффекты, что и кощунство. В некоторых случаях люди, совместно приобщившиеся некоей священной вещи, должны избегать друг друга словно зараженных чумой. Можно сказать, что они становятся друг для друга источником опасной заразы: священные узы, объединяющие их, одновременно их разделяют. В Австралии мы найдем множество примеров причастий подобного типа. Один из наиболее типичных примеров наблюдался у нарриньери и соседних племен. После того как ребенок появится на свет, родители бережно сохраняют его пуповину, которая, как считается, содержит часть его души. Два человека, которые обменялись сохраненной таким образом пуповиной, самим фактом этого обмена приобщаются друг к другу, как если бы они обменялись своими душами. Но в то же самое время им запрещено соприкасаться, разговаривать и даже смотреть друг на друга. Все выглядит так, как будто они ужасно боятся друг друга<sup>67</sup>.

Таким образом, чистое и нечистое являются не двумя отдельными родами, но двумя разновидностями одного рода, который включает все священные предметы. Существует два типа священного, благоприятное и неблагоприятное, и между

---

66. Например, у иудеев алтарь окропляется кровью искупительной жертвы (Левит 4, 5-7), ее мясо сжигается, а пепел используется для изготовления очищающей воды (Чис 19).

67. *Taplin G.* Op. cit. P. 32-34. Если два человека, которые обменялись пуповинами, принадлежат к различным племенам, то они используются как посланники при взаимодействии между этими племенами. В этом случае обмен пуповинами происходит сразу после их рождения при посредничестве их родителей.

этими противоположными формами не только нет разрыва, но один и тот же объект может переходить из одного типа в другой, не меняя своей природы. Именно в возможности этих трансформаций и заключается двойственность священного.

Хотя Робертсон-Смит живо ощущал эту двойственность, он, тем не менее не дал ей ясного объяснения. Он ограничился замечанием, что поскольку все религиозные силы без различия интенсивны и контагиозны, разумно приближаться к ним с почтительными предосторожностями, вне зависимости от того, в каком направлении может осуществляться их воздействие. Ему представлялось, что он может таким образом объяснить дух родства, который демонстрируют все эти силы, не взирая на контрасты, которые в то же самое время противопоставляют их друг другу. Но, во-первых, это всего лишь переформулирование проблемы: по-прежнему необходимо объяснить, как получилось, что силы зла обладают той же интенсивностью и контагиозностью, что и другие силы. Иными словами, как вышло, что они также имеют религиозную природу? Во-вторых, энергия и летучесть, которыми обладают как первые, так и вторые силы, не дают нам понимания того, как, несмотря на разделяющий их конфликт, они могут трансформироваться друг в друга и замещать друг друга в осуществлении своих соответствующих функций — как чистое иногда может загрязнять, а нечистое — освящать<sup>68</sup>.

---

68. Надо признать, что Смит не допускал реальности этих трансформаций и замещений. По его мнению, если искупительная жертва служит для очищения, то лишь потому, что она не имеет в себе ничего нечистого. Сначала это была священная вещь — она была предназначена для того, чтобы восстанавливать посредством причастия узы родства, связывающие верующего с его богом, если ритуальный проступок ослаблял или уничтожал их. Для этой операции выбирали исключительно священное животное, чтобы причащение было настолько эффективно, на-

Объяснение пиакулярных обрядов, предложенное нами выше, позволит ответить на этот двойной вопрос.

В самом деле, мы видели, что злые силы являются продуктом этих обрядов и символизируют их. Когда общество переживает события, которые его печалят, тревожат или приводят в гнев, оно оказывает на своих членов давление, чтобы они показательными действиями засвидетельствовали свою скорбь, беспокойство или злость. Оно налагает на них обязательство рыдать, причитать и наносить раны себе или другим, поскольку эти коллективные демонстрации и та нравственная общность, которую они утверждают и усиливают, восстанавливают энергию группы, которую эти события грозят отнять, и таким образом помогают группе прийти в себя. Это тот самый опыт, который люди интерпретируют, когда воображают, что вне их самих имеются некие злые существа, чью враждебность, природную или временную, можно успокоить только человеческим страданием. Но эти существа есть не что иное, как объективированные коллективные состояния — они суть само общество в одном из своих аспектов. Но мы знаем, что благожелательные силы возникли точно таким же образом: они тоже произошли из коллективной жизни и отражают ее, они тоже представляют общество, но в совершенно

---

сколько это возможно, и чтобы оно как можно полнее устранило последствия проступка. Только когда люди перестали понимать смысл этого обряда, священное животное стало считаться нечистым (*Robertson Smith W. Op. cit. P. 357 и далее*). Однако невозможно, чтобы столь универсальные верования и практики, как те, которые были обнаружены нами в основе искупительного жертвоприношения, могли быть всего лишь продуктом неверной интерпретации. Действительно, нет никакого сомнения в том, что искупительная жертва нагружена скверной греха. Кроме того, мы только что показали, что эти трансформации чистого в нечистое и наоборот обнаруживаются даже в самых неразвитых из известных нам обществ.



ином его состоянии, а именно в тот момент, когда оно уверенно утверждает себя и страстно пытается поставить реальность на службу тем целям, к которым стремится. Поскольку эти два типа сил имеют один источник, то нет ничего удивительного в том, что они, даже будучи разнонаправленными, должны обладать одинаковой природой, интенсивностью и контагиозностью, а потому быть запретными и священными.

Из этого мы можем понять, как эти силы трансформируются друг в друга. Поскольку они отражают эмоциональное состояние, в котором находится группа, для изменения их направленности достаточно того, чтобы изменилось это состояние. После завершения траура семейное сообщество успокаивается благодаря самому трауру и вновь обретает уверенность. Болезненное давление, которое оказывалось на индивидов, снимается, и они чувствуют себя более комфортно. Соответственно, им кажется, будто дух покойного забыл о своих враждебных чувствах и стал благожелательным защитником. Другие трансформации, примеры которых мы приводили, объясняются таким же образом. Как мы уже указывали, вещь получает священный характер благодаря коллективному чувству, объектом которого она является. Если при нарушении запретов, которые изолируют ее, священная вещь входит в контакт с профанным лицом, то это же самое чувство контагиозно распространяется на данное лицо, отмечая его особым качеством. Но распространившись, это чувство оказывается в положении, весьма отличном от того, в котором оно пребывало изначально. Уязвленное и разгневанное профанацией, которую предполагает это незаконное и противоестественное распространение, оно становится агрессивным и склонным к буйным и разрушительным действиям, стремясь отомстить за нанесенное оскорбление. По этой причине кажется, что зараженный субъект захвачен враждебной и пагубной силой, которая опасна для все-

го, что к нему приближается; поэтому он внушает только неприязнь и отвращение, как будто отмечен каким-то уродством или клеймом. Однако причиной этого клейма является то же самое психическое состояние, которое при других обстоятельствах благословляет и освящает. Но если возникший в результате этого гнев находит свое удовлетворение в искупительном обряде и, постепенно стихая, проходит, то оскорбленное чувство успокаивается и возвращается к своему изначальному состоянию. Соответственно, оно вновь действует так, как действовало изначально: вместо того чтобы пятнать, оно освящает. Поскольку же чувство продолжает заражать тот объект, с которым оно связано, он уже не может снова стать профанным и религиозно индифферентным. Но смысл религиозной силы, которая, как кажется, его наполняет, трансформировался: из нечистого он стал чистым и инструментом очищения.

В качестве резюме: два полюса религиозной жизни соответствуют двум противоположным состояниям, через которые проходит вся общественная жизнь. Между благоприятно-священным и неблагоприятно-священным такой же контраст, как между состоянием коллективной эйфории и коллективной дисфории. Но так как оба состояния являются коллективными в равной степени, то и между символизирующими их мифологическими конструкциями имеется внутреннее природное родство. Хотя чувства, совместно разделяемые индивидами, могут варьироваться от крайнего уныния до предельной радости, от болезненного раздражения до восторженного энтузиазма — в любом случае наблюдается общность сознаний и взаимное утешение, происходящие из этой общности. Основополагающий процесс везде один и тот же, лишь обстоятельства окрашивают его в разные цвета. В конечном итоге, следовательно, именно единство и разнообразие общественной жизни создают одновременно единство и разнообразие священных существ и вещей.

Эта двойственность, впрочем, характерна не только для идеи священного, нечто от этого свойства обнаруживается во всех изученных нами обрядах. Разумеется, их необходимо различать: смешение приведет к неправильному пониманию разносторонних аспектов религиозной жизни. Но, с другой стороны, как бы сильно они ни различались, между ними нет разрыва. Напротив, они накладываются друг на друга и могут даже заменять друг друга. Мы уже показали, как обряды подношения и причастия, подражательные и памятные обряды нередко выполняют одну и ту же функцию. Можно было бы предположить, что по крайней мере негативный культ должен быть более четко отделен от позитивного. Тем не менее мы видели, что первый может произвести позитивные эффекты, тождественные тем, которые производит второй. Одних и тех же результатов можно достичь как постом, воздержанием или членовредительством, так и причастием, подношением или поминовением. Подношения и жертвы, в свою очередь, предполагают разнообразные лишения и отречения. Непрерывность между аскетическими и пиакулярными обрядами даже более заметна: те и другие заключаются в страданиях, которые могут причиняться другим или же себе, но при этом обладают одинаковой действительностью. Таким образом, практики, как и верования, не разделяются на два различных рода. Насколько бы сложны ни были внешние проявления религиозной жизни, в своей основе она едина и проста. Она везде отвечает одной и той же потребности и везде происходит из одного и того же состояния духа. Какие бы формы она ни принимала, ее цель — возвысить человека над самим собой и сделать так, чтобы он вел жизнь более превосходную, нежели та, которую он вел бы, следуя только своим индивидуальным капризам. Верования выражают эту жизнь в представлениях, обряды организуют и регулируют ее функционирование.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В начале этой работы мы сказали, что религия, исследование которой мы предпринимаем, содержит наиболее характерные элементы религиозной жизни. Теперь мы можем проверить истинность этого утверждения. Сколь бы простой ни была система, которую мы изучали, мы нашли в ней все великие идеи и все главные ритуальные установки, которые лежат в основе даже самых развитых религий: деление вещей на сакральные и профанные, понятия души, духов и мифических личностей, национальные или даже межнациональные божества, негативный культ с аскетическими практиками, которые являются его крайней формой, обряды жертвоприношения и причастия, подражательные, памятные и пиакулярные обряды — все существенное присутствует. Поэтому у нас есть все основания надеяться, что результаты, которых мы достигли, характерны не только для тотемизма и смогут оказать нам помощь в понимании того, что есть религия вообще.

Нам могут возразить, что одна религия, сколь бы широко она ни была распространена, является слишком узкой базой для такой индукции. Конечно, мы вовсе не склонны недооценивать то, что может добавить к авторитету теории ее расширенная проверка. Но не менее верно, что когда закон подтверждается одним правильно проведенным экспериментом, это доказательство приобретает универсальную значимость. Если бы ученому удалось разгадать тайну жизни только в одном случае, и это

был бы случай самого простого существа, которое только можно вообразить, то обнаруженные истины можно было бы применить ко всем живым существам, даже самым развитым. Если, следовательно, мы действительно смогли найти в изученных нами простейших обществах некоторые из элементов, образующих наиболее фундаментальные религиозные понятия, то нет причин не распространять самые общие результаты наших исследований на другие религии. Действительно, не может быть такого, чтобы одно следствие в зависимости от обстоятельств производилось то одной, то другой причиной, если только две эти причины не являются по сути одной. Одна идея не может выражать здесь одну реальность, а там — другую, если только эта двойственность не является кажущейся. Если у некоторых народов идеи священного, души и богов можно объяснить с социологической точки зрения, то в соответствии с научным методом следует предположить, что то же объяснение, как правило, верно для всех народов, у которых обнаруживаются те же самые идеи с такими же основными характеристиками. Следовательно, если допустить, что мы не заблуждались, то по крайней мере некоторые из наших заключений с полным на то основанием могут быть обобщены. Пришло время представить их. И подобного рода индукция, основанная на правильно проведенном эксперименте, является менее смелой, чем многие поспешные обобщения, которые, стремясь мгновенно достичь сущности религии без опоры на скрупулезный анализ какой-либо частной религии, сильно рискуют затеряться в пустоте.

## 1

Чаще всего теоретики, пытавшиеся объяснить религию в рациональных терминах, видели в ней преимущественно систему идей, соответствующую

щих некоему определенному объекту. Этот объект представляли разными способами — как природу, бесконечное, непознаваемое, идеал и т. д., но эти различия не слишком важны. В любом случае основными элементами религии считались представления, то есть верования. Что же касается обрядов, то с этой точки зрения они предстают лишь как внешняя, контингентная и материальная трансляция тех внутренних состояний, которые считаются единственными обладающими подлинной ценностью. Эта концепция столь широко распространена, что дискуссии, темой которых является религия, вращаются главным образом вокруг вопроса, можно ли примирить ее с наукой или нет, то есть существует ли рядом с нашим научным знанием место для другой формы мышления, которая была бы специфически религиозной.

Но верующие — люди, которые живут религиозной жизнью и обладают непосредственным пониманием того, что она такое, — отрицают эту точку зрения, утверждая, что она не соответствует их повседневному опыту. Действительно, они чувствуют, что истинная функция религии не в том, чтобы заставить нас думать, чтобы обогатить наше знание или добавить к нашим представлениям, которыми мы обязаны науке, некие другие, иного происхождения и характера, но в том, чтобы заставить нас действовать, чтобы помочь нам жить. Верующий, который пребывает в общении со своим богом, это не просто человек, узревающий новые истины, недоступные неверующему, — он *сильнее*. Он чувствует в себе большую силу, чтобы выносить тяготы бытия или преодолевать их. Он как бы возвысился над человеческими несчастьями, поскольку возвысился над своим статусом обычного человека; он верит, что обрел защиту от зла, как бы оно им ни понималось. Первая статья любого верования — вера в спасение через веру. Но сложно понять, как простая идея может обладать такой действен-

ностью. И правда, идея — это всего лишь часть нас самих, тогда как же она наделяет нас силами, превосходящими те, которые есть у нас благодаря нашей природе? Как бы богата ни была идея в эмоциональном отношении, она не может добавить ничего к нашей естественной витальности; она может только приводить в действие те эмоциональные силы, которые уже есть внутри нас, но не может ни создавать их, ни усиливать. Благодаря одному тому, что мы вообразили себе некий объект, который достоин любви и стремления, мы не почувствуем себя сильнее — необходимо также, чтобы этот объект высвобождал энергии, более мощные, чем те, которые находятся в нашем распоряжении, и чтобы у нас были средства, позволяющие ввести эти энергии в нас и соединить с нашей внутренней жизнью. Итак, для этого недостаточно, чтобы мы просто думали о них, необходимо также, чтобы мы оказались в сфере их действия и разместились так, чтобы наилучшим образом ощутить их влияние. Одним словом, необходимо, чтобы мы действовали и повторяли определенные действия всякий раз, когда возникает потребность в обновлении их эффектов. Отсюда легко понять, как обретает свою значимость тот ансамбль регулярно повторяемых действий, который составляет культ. Действительно, любой человек, который всерьез практикует религию, хорошо знает, что именно культ вызывает те чувства радости, внутренней гармонии, безмятежности и энтузиазма, которые для верующего являются экспериментальным подтверждением его убеждений. Культ — не просто система знаков, посредством которых вера выражается вовне, это набор средств, с помощью которых она создается и периодически воссоздается. Состоит ли культ из физических действий или из ментальных операций, действенность всегда присутствует именно в нем.

Наше исследование целиком основано на том постулате, что единодушное чувство верующих всех

времен не может быть чистой иллюзией. Вместе с современными апологетами веры<sup>1</sup> мы признаем, что религиозные убеждения основаны на специфическом опыте, чья доказательная ценность в некотором смысле не уступает доказательной ценности научных экспериментов, хотя и отличается от них. Мы также считаем, что «всякое дерево познается по плоду своему»<sup>2</sup> и что плоды лучше всего свидетельствуют о том, чего стоят корни. Но из того, что «религиозный опыт» — пусть он называется так, если угодно — существует и у него есть некое основание (а у какого опыта, между прочим, его нет?), не следует, что реальность, на которой он основывается, объективно соответствует тем представлениям, которые имеют о ней верующие. Одного того факта, что способ, которым она постигалась, беспрестанно менялся в разные времена, достаточно, чтобы показать, что ни одна из этих концепций не выражает ее адекватным образом. Если ученый принимает в качестве аксиомы, что чувства тепла и света, испытываемые людьми, соответствуют некоей объективной причине, он не заключает из этого, что данная причина такова, как ее представляют чувства. Точно так же, даже если впечатления, испытываемые верующим, не являются иллюзорными, они тем не менее вовсе не составляют некую привилегированную интуицию; нет причин считать, что они доносят до нас природу своего объекта лучше, чем обычные ощущения — природу тел и их свойств. Чтобы понять, из чего состоит этот объект, мы должны подвергнуть их обработке, аналогичной той, которая в свое время заменила чувственную картину мира на концептуальную и научную.

Именно это мы и попытались сделать, и увидели, что реальность, которую мифологии пред-

---

1. *James W.* Les formes multiples de l'expérience religieuse. Paris, 1906.

2. *Ibid.* P. 19.



ставляют в столь различных формах, но которая является объективной, универсальной и вечной причиной тех ощущений *sui generis*, из которых состоит религиозный опыт, — это общество. Мы выяснили, какие нравственные силы оно развивает и как оно пробуждает чувство поддержки, покоя и покровительственной опеки, которое привязывает верующего к его культуре. Это общество возносит верующего над самими собой, и даже более того: оно его создает. Действительно, человека создает ансамбль интеллектуальных ценностей, образующих цивилизацию, а цивилизация — произведение общества. Этим объясняется доминирующая роль культа во всех религиях, какими бы они ни были. Дело в том, что общество осуществляет свое влияние только тогда, когда действует, но оно действует только тогда, когда образующие его индивиды собираются вместе и действуют сообща. Именно через общее действие общество осознает и утверждает себя — оно есть главным образом активное взаимодействие. Даже коллективные идеи и чувства возможны только благодаря этим внешним движениям, которые, как мы установили, символизируют их<sup>3</sup>. Следовательно, именно действие доминирует в религиозной жизни — потому что общество является его источником.

Ко всем тем основаниям, которые уже приводились в подтверждение этой концепции, можно добавить еще одно, последнее, которое является общим итогом нашего труда. В ходе нашего исследования мы установили факт, что основополагающие категории мысли и, соответственно, науки имеют религиозное происхождение. Мы видели, что то же самое верно для магии и, следовательно, для различных техник, которые берут в ней свое начало. С другой стороны, уже давно известно, что вплоть до сравнительно поздних этапов

---

3. См.: кн. II, гл. VII, параграф 5.

эволюции, нормы морали и права не отличались от ритуальных предписаний. Одним словом, можно сказать, что почти все великие общественные институты родились из религии<sup>4</sup>. Итак, для того чтобы эти основные аспекты коллективной жизни могли начать свое существование в качестве различных аспектов жизни религиозной, очевидно необходимо, чтобы религиозная жизнь была принципиальной формой всей коллективной жизни, ее, так сказать, концентрированным выражением. Если религия породила все, что есть существенного в обществе, то потому, что идея общества — душа религии.

Следовательно, религиозные силы — это человеческие силы, нравственные силы. Нет никаких сомнений, что поскольку коллективные чувства осознают себя только тогда, когда фиксируются на внешних объектах, они не могли сформироваться, не переняв некоторые характеристики от вещей. Именно так религиозные силы обрели нечто вроде физической природы и стали смешиваться с жизнью физического мира; возникло представление, что именно они могут объяснить то, что в нем происходит. Но когда они рассматриваются только с этой точки зрения и только в этой роли, мы видим только их внешнюю сторону. На самом же деле важнейшие элементы, составляющие эти силы, заимствованы у сознания. Обычно считается, что они имеют человеческий характер

---

4. Только один вид общественной деятельности еще не был однозначно связан с религией — это экономическая деятельность. Тем не менее техники, которые являются производными от магии, уже в силу одного этого косвенным образом происходят из религии. Затем, экономическая ценность — это вид могущества или действительности, а мы знаем о религиозных источниках идеи могущества. Кроме того, мана может обеспечить богатство, следовательно, богатство также обладает маной. Из этого очевидно, что идеи экономической ценности и религиозной ценности связаны между собой. Однако вопрос о природе этой связи пока не изучен.

только тогда, когда мыслятся в человеческой форме<sup>5</sup>, но даже самые безличные и анонимные из них суть не что иное, как объективированные чувства.

Мы сможем понять истинное значение религий только если будем рассматривать их с этого ракурса. Когда обряды рассматриваются с внешней стороны, они обычно выглядят как чисто физические операции: помазание, омовение, принятие пищи. Чтобы освятить вещь, ее необходимо ввести в контакт с источником религиозной энергии, точно так же, как сегодня тело вводят в контакт с источником тепла или электричества, чтобы нагреть или наэлектризовать его. Процедуры, используемые в обоих этих случаях по существу не отличаются. С этой точки зрения религиозная техника кажется своего рода мистической механикой. Но такие физические манипуляции — всего лишь внешняя оболочка, под которой скрыты операции психические. В конечном счете речь идет не о физическом принуждении слепых и к тому же воображаемых сил, но, скорее, о проникновении в индивидуальные сознания, их укреплении и дисциплинировании. Низшие религии иногда называли материалистическими. Это выражение неточно. Все религии, даже самые грубые, в определенном смысле являются духовными: они задействуют прежде всего духовные силы, и, кроме того, их главная задача — воздействовать на нравственную жизнь. Таким образом, ясно, что все, что делалось от имени религии, не могло делаться впустую, так как плоды этих действий необходимым образом пожинало именно человеческое общество, само человечество.

Но, могут спросить нас, из какого именно общества подобным образом создается субстрат религиозной жизни? Это реальное общество, такое, ко-

---

5. Именно по этой причине Фрэнгер и даже Пройс помещают безличные религиозные силы вне религии (или, по крайней мере, на ее пороге), чтобы соотнести их с магией.

торое существует и функционирует перед нашими глазами, со своей правовой и нравственной организацией, которые оно старательно формировало в ходе истории? Но оно полно недостатков и несовершенств. В нем зло идет рука об руку с добром, несправедливость часто торжествует, а истина нередко затмевается заблуждением. Как может нечто, настолько грубо организованное, внушать любовь, пылкий энтузиазм и дух самоотверженности — те чувства, которые все религии требуют от своих приверженцев? Совершенные существа, которыми являются боги, не могут перенимать свои черты от такой заурядной, порой даже низменной реальности.

Или, напротив, речь идет о некоем совершенном обществе, где правила бы справедливость и истина, и из которого было бы изгнано зло во всех его проявлениях? Никто не станет отрицать, что такое общество тесно связано с религиозным чувством, ведь нам говорят, что все религии стремятся к его реализации. Но оно не является эмпирическим фактом, определяемым и измеряемым, — это химера, мечта, при помощи которой люди облегчали свои страдания, но в которой они никогда по-настоящему не жили. Это всего лишь идея, которая переводит на уровень сознания наши более или менее смутные стремления к благому, прекрасному и идеальному. Итак, эти стремления укоренены в нас, они исходят из самых глубин нашего существа, следовательно, вне нас нет ничего, что может объяснить их. Более того, сами по себе они уже являются религиозными; таким образом, представляется, что идеальное общество предполагает религию, но отнюдь не способно объяснить ее<sup>6</sup>.

Следует, однако, сразу отметить, что рассматривать религию только с ее идеалистической стороны — значит произвольно упрощать положение ве-

---

6. *Boutroux E.* Science et religion dans la philosophie contemporaine. Paris, 1907. P. 206–207.

щей: религия по-своему реалистична. Нет таких физических или моральных уродств, нет таких пороков или изъянов, которые не были бы обожествлены. Есть боги воровства и обмана, похоти и войны, болезни и смерти. Даже христианству, сколь бы возвышенным ни было его представление о божестве, пришлось предоставить место духу зла в своей мифологии. Сатана — существенная часть христианской системы: даже будучи нечистым, он не является профанным существом. Антибог является богом. Конечно, он — низший и подчиненный бог, но тем не менее наделенный значительной властью; он даже является объектом обрядов, по крайней мере негативных. Таким образом, религия отнюдь не игнорирует реальное общество и не абстрагируется от него, она — его образ, отражающий все его аспекты, даже самые заурядные и отталкивающие. В религии обнаруживается все. И если в большинстве случаев мы видим там торжество добра над злом, жизни над смертью, сил света над силами тьмы, то потому, что в реальности дело обстоит так же. Если бы отношения между этими противоположными силами были бы обратными, жизнь была бы невозможна, но в реальности она сохраняется и даже стремится к развитию.

Даже если реальность и просвечивает — более или менее явственно — сквозь эти мифологии и теологии, абсолютной истиной остается то, что она представлена в них в трансформированной, облагороженной и идеализированной форме. В этом отношении самые примитивные религии не отличаются от самых современных и утонченных. Например, мы видели, что арунта помещают в начало времен мифическое общество, чья организация в точности воспроизводит ту, которая все еще существует сегодня: оно состоит из тех же кланов и фратрий, подчиняется тем же брачным правилам и практикует те же обряды. Но персонажи, которые составляют ее, являются идеальными существа-

ми, наделенными силами и способностями, на которые не могут претендовать обычные смертные. Их природа не просто выше, она иная, поскольку одновременно и животная, и человеческая. Силы зла претерпевают здесь сходную трансформацию: само зло как бы возвышается и идеализируется. Соответственно, возникает вопрос: где источник этой идеализации?

Нам ответят, что люди обладают природной способностью к идеализации, то есть к замещению реального мира другим, идеализированным, куда они мысленно переносятся. Но такой ответ всего лишь заменяет термины проблемы, не решая ее и даже не способствуя решению. Эта систематическая идеализация является неотъемлемым свойством религий. Объяснять его природной способностью к идеализации — это значит всего лишь заменить одно слово другим, эквивалентным первому, это все равно что сказать, что люди создали религии, потому что у них религиозная природа. Тем не менее животным известен только один мир: мир, который они постигают посредством опыта, как внешнего, так и внутреннего. Только люди имеют способность придумывать идеальное и добавлять его к реальному. Но откуда взялась такая исключительная привилегия? Прежде чем объявлять ее первичным фактом, таинственным свойством, которое ускользает от науки, мы должны убедиться, что оно не зависит от эмпирически определяемых условий.

Предложенное нами объяснение религии как раз обладает тем преимуществом, что дает ответ на этот вопрос — поскольку священное определяется нами как нечто добавленное к реальному. Но идеальное определяется точно так же, следовательно, мы не можем объяснить одно, не объясняя другое. Действительно, мы видели, что если коллективная жизнь, достигнув определенной степени насыщенности, порождает религиозное мышление, то потому, что она вызывает состояние

возбуждения, которое изменяет условия психической деятельности. Жизненные силы перевозбуждены, страсти интенсивней, ощущения острее, более того, некоторые из них рождаются только в этот момент. Человек не узнает себя — он чувствует, что преобразился и, соответственно, преобразует окружающую среду. Чтобы объяснить весьма специфические впечатления, которые получает, он приписывает вещам, с которыми непосредственно контактирует, качества, которых у них нет, особенные силы и достоинства, которыми не обладают объекты повседневного опыта. Другими словами, над реальным миром, где проходит его профанная жизнь, он надстраивает другой, который в некотором смысле существует только в его мысли, но которому он приписывает нечто вроде более высокого — сравнительно с первым — достоинства. Следовательно, этот второй мир является идеальным в обоих смыслах.

Итак, формирование идеального мира не является нередуцируемым фактом, который ускользает от науки; оно зависит от условий, которые поддаются наблюдению, — это естественный продукт общественной жизни. Чтобы общество могло осознавать себя и поддерживать необходимый уровень интенсивности этого самоосознания, оно должно собираться и сосредотачиваться. Итак, это сосредоточение вызывает возбуждение нравственной жизни, что выражается в ряде идеальных концепций, где изображается новая жизнь, пробудившаяся таким образом. Эти идеальные концепции соответствуют притоку психических сил, добавляющихся к тем, которыми мы располагаем для решения повседневных жизненных задач. Общество не может ни создавать, ни воссоздавать себя, не создавая одновременно что-то идеальное. Это создание не является своего рода сверхдолжным делом, посредством которого общество, будучи уже сформированным, чем-то дополняется: это

акт, посредством которого общество периодически производит и воспроизводит себя. Поэтому когда идеальное общество противопоставляют реальному как две антагонистические сущности, влекущие нас в противоположных направлениях, материализуют и противопоставляют абстракции. Идеальное общество не находится вне реального — оно является его частью. Отнюдь не разделенные между ними, как между двумя полюсами, которые отталкивают друг друга, мы не можем держаться одного, не держась другого. Общество состоит не только из массы образующих его индивидов, территории, которую они занимают, вещей, которыми они пользуются, и движений, которые они производят, прежде всего оно состоит из своего представления о самом себе. И нет никаких сомнений, что иногда общество колеблется в отношении того, каким образом ему следует представлять себя: его как будто тянет в разные стороны. Но эти конфликты вспыхивают не между идеалом и реальностью, а между двумя различными идеалами, вчерашним и сегодняшним, между тем, что обладает авторитетом традиции, и тем, что только начинает существовать. Здесь, конечно, обнаруживается повод для исследования вопроса о том, что является причиной эволюции идеалов, но как бы ни был решен этот вопрос, неизменным остается то, что все это происходит в идеальном мире.

Итак, коллективный идеал, который выражает религия, обусловлен отнюдь не какой-то непонятной врожденной способностью индивида, но скорее школой коллективной жизни, которая обучает индивида идеализации. Индивид обретает способность создавать идеалы как раз благодаря усвоению идеалов, выработанных обществом. Именно общество, введя его в сферу своего действия, дало ему потребность в возвышении над миром опыта, одновременно снабдив средствами для того, чтобы он мог вообразить другой мир. Поскольку общество



создает этот новый мир, создавая себя, то именно общество он и выражает. Таким образом, в том, что как индивиды, так и группы обладают способностью к идеализации, нет ничего загадочного. Она является не какой-то роскошью, без которой человек мог бы обойтись, но условием самого его существования. Он не мог бы быть общественным существом, то есть человеком, если бы не обрел эту способность. Конечно, воплощаясь в индивидах, коллективные идеалы сами индивидуализируются. Каждый воспринимает их по-своему, оставляет на них свой отпечаток, отбрасывая одни элементы и добавляя другие. Таким образом, личный идеал отдалается от общественного в той мере, в какой индивидуальная личность развивается и становится автономным источником действия. Но если мы желаем понять эту, столь уникальную на вид, способность жить вне реальности, то нам достаточно будет соотнести ее с общественными условиями, от которых она зависит.

Таким образом, следует воздержаться от того, чтобы видеть в данной теории религии всего лишь обновление исторического материализма: это означало бы совершенно неправильное понимание нашей мысли. Показывая, что религия является исключительно социальной вещью, мы не имеем в виду, что она ограничивается переводом на другой язык материальных форм общества и его непосредственных жизненных потребностей. Конечно же, мы принимаем как очевидный факт, что общественная жизнь зависит от своего материального базиса и несет на себе его отпечаток — точно так же, как ментальная жизнь индивида зависит от его головного мозга и вообще от всего его организма. Но коллективное сознание является чем-то иным, нежели просто эпифеноменом его морфологической основы — точно так же, как индивидуальное сознание является чем-то иным, чем просто продуктом нервной системы. Для его возникно-

вения нужно, чтобы произошел *sui generis* [особого рода] синтез индивидуальных сознаний. Итак, этот синтез имеет своим следствием высвобождение целого мира чувств, идей и образов, которые, однажды родившись, подчиняются своим собственным законам. Они притягиваются друг к другу, оттачиваются друг от друга, объединяются, сегментируются и размножаются, но ни одно из этих сочетаний не предписывается и не обуславливается непосредственным образом состоянием базисной реальности. Возникающая в результате этого жизнь пользуется такой независимостью, что иногда позволяет себе игру бесцельных или бесполезных форм — ради чистого удовольствия самоутверждения. Как мы показали, именно это часто происходит в случае ритуальной активности и мифологического мышления<sup>7</sup>.

Но если религия является продуктом социальных причин, то как мы можем объяснить индивидуальный культ и универсальный характер некоторых религий? Если религия рождается *in foro externo* [во внешнем мире], то как она может проникнуть во внутренний мир индивида и пустить свои корни даже еще глубже? Если религия — произведение определенных и частных обществ, то как она может выходить за их пределы настолько, чтобы считаться чем-то вроде общего достояния всего человечества?

В ходе наших исследований мы встретились с зачатками индивидуальной религии и религиозного космополитизма и увидели, как они сформировались, поэтому у нас имеются наиболее общие составляющие ответа, который следует дать на этой двойной вопрос.

Мы показали, как религиозная сила, которая одушевляет клан, индивидуализируется, когда во-

---

7. См.: гл. IV, параграф 2. О том же предмете см. нашу статью: Durkheim E. Représentations individuelles et représentations collective.

площадется в индивидуальных сознаниях. Так формируются священные сущности второго порядка. У каждого индивида есть своя такая сущность, созданная по его образу, связанная с его личной жизнью, переплетенная с его собственной судьбой, — это душа, индивидуальный тотем, предок-покровитель и т. д. Эти сущности являются объектами обрядов, которые человек может проводить сам, вне какой-либо группы, следовательно, это первая форма индивидуального культа. Разумеется, это все еще крайне неразвитый культ, но дело в том, что, поскольку индивидуальная личность выделена пока что не до конца и поскольку ей приписывается небольшая ценность, то и от культа, который ее выражает, едва ли стоит ожидать серьезного развития. Но по мере того как индивиды различаются все больше, а ценность личности возрастает, соответствующий культ получает все большее место в ансамбле религиозной жизни и в то же время все герметичнее закрывается от внешнего воздействия.

Таким образом, существование индивидуальных культов не подразумевает ничего, что могло бы противоречить или препятствовать социологическому объяснению религии, ведь религиозные силы, к которым они отсылают, являются всего лишь индивидуализированными формами коллективных сил. Таким образом, даже когда кажется, что религия всецело пребывает в глубине сознания индивида, все же именно в обществе находится тот живой источник, который питает ее. Теперь мы можем сказать, чего стоит тот радикальный индивидуализм, который хотел бы сделать религию чем-то чисто индивидуальным: он не понимает основополагающих условий религиозной жизни. Если он до сих пор находится в стадии неосуществленных теоретических устремлений, то потому, что эти устремления нереализуемы. В тишине внутреннего размышления вполне может выработаться философия, но не вера. Ибо вера прежде

всего есть энергия, жизнь, энтузиазм, возбуждение всей ментальной активности, вознесение индивида над самим собой. Как бы он мог увеличить свою энергию, не выходя из себя? Как бы он мог презойти себя только собственными силами? Единственный источник огня, который может воспламенить нас нравственным пылом, — тот, который создается обществом наших собратьев. Единственные нравственные силы, которыми мы можем подпитывать и увеличивать свои собственные, — те, которые мы получаем от других. Давайте представим себе, что на самом деле есть существа, более или менее подобные тем, которые изображаются в мифологиях. Чтобы они могли оказывать на души полезное воздействие, которое является смыслом их существования, нужно, чтобы в них верили. Итак, верования активны только тогда, когда их разделяют многие. Человек может какое-то время поддерживать их только личным усилием, но не так они возникли и не так приобретаются. Сомнительно даже, что они могут сохраниться в таких условиях. Действительно, человек, который обладает подлинной верой, испытывает непреодолимую потребность в ее распространении — поэтому он оставляет свое уединение, идет к другим людям и пытается их убедить; и пыл той убежденности, которую он производит в других, укрепляет его собственную. Если она останется в одиночестве, то быстро ослабнет.

С религиозным универсализмом дело обстоит так же, как с индивидуализмом. Это отнюдь не исключительная черта некоторых великих религий. Мы нашли ее в австралийской системе — пускай не в основе, а на вершине. Бунжил, Дарамулун или Байаме — не просто племенные боги, каждый из них признается многими различными племенами. В некотором смысле их культ интернационален. Таким образом, эта концепция весьма близка к той, которую мы находим в самых современных

теологиях. Вот почему некоторые авторы считают своим долгом отрицать ее аутентичность, сколь бы очевидной она ни была.

Итак, мы смогли выяснить, как она была образована.

Соседние племена, принадлежащие к одной цивилизации, не могут не поддерживать постоянные отношения друг с другом. Поводы для этих контактов дают различные обстоятельства: помимо торговли, которая до сих пор пребывает в зачаточном состоянии, это браки — такие интернациональные браки весьма распространены в Австралии. Встречаясь, люди, естественно, осознают нравственное родство, существующее между ними. У них одна и та же общественная организация, одно и то же деление на фратрии, кланы и брачные классы, они проводят одни и те же или очень похожие обряды инициации. Взаимные одолжения и соглашения ведут к усилению этого спонтанного сходства. Боги, с которыми связываются эти явно тождественные институты, едва ли могут оставаться разделенными в мыслях людей. Все сближает их, и, соответственно, даже если предположить, что каждое племя выработало понятие о божестве независимо, они должны обязательно стремиться к тому, чтобы смешаться друг с другом. Кроме того, вполне возможно, что эти боги зародились именно на межплеменных собраниях: они являются прежде всего богами инициации, а на церемониях инициации обычно представлены разные племена. Если, следовательно, появились священные существа, не связанные ни с каким географически определенным обществом, то не потому, что их происхождение имело внесоциальный характер. Дело в том, что сверх географически определенных обществ существуют другие группы, чьи контуры довольно расплывчаты: они не имеют четких границ, но включают всевозможные соседние и родственные племена. Таким образом возника-

ет весьма специфическая общественная жизнь, которая имеет тенденцию распространяться по области, не имеющей определенных границ. Вполне естественно, что мифические персонажи, которые ей соответствуют, обладают тем же свойством: сфера их влияния не ограничена, они выходят за рамки отдельных племен и их территории. Это великие интернациональные боги.

Итак, в этой ситуации нет ничего, присущего исключительно австралийским обществам. Нет народа и нет государства, которые не являлись бы частью другого общества, практически неограниченного, которое включает все народы и государства, с которым они входят в контакт, прямо или опосредованно. Нет национальной жизни, над которой бы не господствовала коллективная жизнь интернациональной природы. С ходом истории эти интернациональные группы приобретали все бóльший масштаб и все бóльшую значимость. Теперь мы понимаем, что в некоторых случаях эта универсалистская тенденция смогла развиться до такой степени, что затронула не только высшие идеалы религиозной системы, но даже те принципы, на которых она основана.

## 2

Таким образом, в религии есть нечто вечное, чему суждено пережить все те частные символы, в которые последовательно облекалось религиозное мышление. Не может быть такого общества, которое не испытывало бы потребности в том, чтобы регулярно поддерживать и укреплять коллективные чувства и идеи, которые обеспечивают его единство и его индивидуальность. Итак, это нравственное восстановление может осуществляться только с помощью собраний, сходов и встреч, где индивиды, теснее сближаясь друг с другом, вместе заново

утверждают свои общие чувства; отсюда возникают церемонии, которые по своей природе не отличаются от собственно религиозных церемоний ни в отношении цели, ни в отношении результатов, которые они производят, ни в отношении используемых для этого процедур. В чем принципиальная разница между христианами, отмечающими важные события из жизни Христа, или иудеями, вспоминаящими исход из Египта или обнаружение десяти заповедей, и собраниями граждан, отмечающих провозглашение новой нравственной или правовой хартии или какое-либо другое важное событие в жизни нации?

Если сегодня нам несколько затруднительно представить себе, из чего могут состоять эти будущие празднества и церемонии, то потому, что мы пребываем в стадии перехода и моральной заурядности. Великие вещи прошлого, которые воспламеняли сердца наших отцов, не вызывают у нас никакого энтузиазма: во-первых, они настолько глубоко вошли в нашу повседневность, что мы перестали их замечать, во-вторых, они больше не отвечают нашим текущим стремлениям. Тем не менее нам все еще нечем их заменить. Нас больше не увлекают те принципы, во имя которых христианство советовало господам гуманно обращаться со своими рабами; с другой стороны, сегодня нам кажется, что идея человеческого равенства и братства, сформулированная христианством, оставляет слишком много места для несправедливого неравенства. Ее жалость к отверженным кажется нам слишком платонической, мы хотим другую идею, более действенную, но пока не можем понять, ни того, чем именно она должна быть, ни того, как она может быть реализована на практике. Иначе говоря, прежние боги постарели или уже умерли, а новые еще не родились. Вот что обусловило провал попытки Конта создать религию посредством искусственного пробуждения старых исторических воспоминаний: живой

культ может произвести сама жизнь, но не мертвое прошлое. Однако такое состояние неуверенности и смутного беспокойства не может длиться вечно. Придет день, и наши общества вновь познают моменты созидательного возбуждения, когда рождаются новые идеалы и находятся новые формулы, которые на некоторое время становятся проводниками человечества. И когда эти моменты останутся в прошлом, люди спонтанно почувствуют потребность вновь проживать их время от времени в своих мыслях, то есть сохранять свои воспоминания при помощи торжеств, регулярно воспроизводящих плоды этих моментов. Мы знаем, что Великая французская революция учредила целый цикл празднеств, чтобы сохранить принципы, которыми она вдохновлялась, в состоянии вечной молодости. Если этот институт быстро пришел в упадок, то потому, что революционная вера жила недолго: первоначальный энтузиазм скоро сменился разочарованием и унынием. Но хотя предприятие потерпело неудачу, оно позволяет нам представить, что могло бы случиться при других обстоятельствах; и все заставляет нас верить в то, что рано или поздно это предприятие возобновится. Нет бессмертного евангелия, но есть все основания предполагать, что человечество сможет придумать новое. Что же касается вопроса о том, какие символы будут выражать эту новую веру, будут ли они напоминать символы прошлого или нет и будут ли лучше соответствовать реальности, отражение которой является их задачей, то ответ на него выходит за рамки имеющихся у человека возможностей предвидения и, кроме того, не затрагивает сути вещей.

Но празднества и обряды, одним словом, культ — еще не вся религия. Религия — не только система практик, но также и система идей, чья задача — объяснить мир. Мы видели, что даже простейшие религии обладают своей космологией. Сколь бы тесно ни были связаны эти два элемента религиозной



жизни, они тем не менее весьма сильно отличаются друг от друга. Один обращен на действие, к которому он склоняет и которое упорядочивает; другой — на мысль, которую он обогащает и организовывает. Итак, они не зависят от одних и тех же условий, и, соответственно, мы можем поставить вопрос: отвечает ли второй элемент настолько же универсальным и постоянным потребностям, что и первый.

Если некто приписывает религиозному мышлению особые характеристики и утверждает, что его функция заключается в том, чтобы выражать посредством присущих ему методов ту сторону реальности, которая ускользает от обыденного знания и науки, тогда, естественно, он не признает, что религия когда-нибудь сможет утратить свою спекулятивную роль. Но, как нам кажется, анализ фактов не выявил у религии такой специфики. Религия, которую мы рассмотрели, — одна из тех, чьи символы являются наиболее обескураживающими для разума. Здесь все кажется таинственным. На первый взгляд, существа, которые одновременно принадлежат к совершенно разным царствам, умножаются в числе, сохраняя уникальность, и фрагментируются, не уменьшаясь, относятся к миру, который полностью отличен от нашего; некоторые заходят столь далеко, что утверждают даже, что создавшая их мысль пребывала в полном неведении относительно законов логики. Возможно, контраст между разумом и верой никогда не был столь острым. Следовательно, если в истории был такой момент, когда их гетерогенность проявилась со всей очевидностью, то это как раз он. Но, как мы уже установили, вопреки тому, что может показаться, реальности, к которым прилагается религиозная спекуляция, суть те же самые, что позже стали объектами рефлексии ученых: это природа, человек, общество. Таинственность, которая, как кажется, окружает их, исключительно внешняя. Стоит присмотреться присталь-

нее — и она рассеивается, достаточно всего лишь снять завесу, которой их покрыло мифологическое воображение, и они предстанут такими, какие они есть на самом деле. Религия старается перевести эти реальности на доступный язык, который по своей природе не отличается от языка, используемого наукой; обе пытаются соотнести вещи друг с другом, найти внутренние связи между ними, классифицировать и систематизировать их. Мы видели, что основные понятия научной логики имеют религиозное происхождение. Конечно, для того чтобы пользоваться этими понятиями, наука по-новому перерабатывает их: она очищает их от разного рода случайных элементов и сообразно некоему общему подходу привносит во все свои дела критический дух, неизвестный религии; она окружает себя мерами предосторожности, чтобы «избежать поспешности и предвзятости» и исключить эмоции, предубеждения и любые субъективные влияния. Но подобных усовершенствований, относящихся к методу, недостаточно для того, чтобы отличить науку от религии. В этом отношении обе они преследуют одну цель. Научная мысль — всего лишь более совершенная форма религиозной мысли. Таким образом, кажется естественным, что вторая должна постепенно уступать свои позиции первой, по мере того как та становится все более успешной в выполнении своей задачи.

И действительно, нет никакого сомнения в том, что такое замещение имело место в ходе истории. Выделившись из религии, наука стремится заменить ее во всем, что касается познавательных и мыслительных функций. Христианство к настоящему моменту уже окончательно одобрило это замещение, насколько речь идет о материальных явлениях. Видя в материи прежде всего профанный предмет, оно легко передало ее изучение другой дисциплине, *tradidit mundum hominum disputationi* [оставило мир людским спорам] — таким образом

естественные науки смогли утвердить себя и добиться признания своего авторитета без серьезных затруднений. Но христианство не могло столь же легко отступить от мира душ, ибо христианский бог стремится царствовать прежде всего над душами. Вот почему идея о подчинении науке психической жизни долгое время расценивалась как нечто вроде профанации, и даже сегодня многие умы считают ее неприемлемой. Однако же экспериментальная и сравнительная психология были учреждены, и сегодня мы вынуждены считаться с ними. Тем не менее мир религии и нравственной жизни до сих пор находится под запретом. Подавляющее большинство людей продолжают верить, что там имеется такой порядок вещей, в который человеческий ум может проникнуть только крайне специфическими путями. Поэтому любые попытки научного истолкования религиозных и духовных явлений встречают активное сопротивление. Но, несмотря на такое противодействие, эти попытки повторяются, и сама эта настойчивость возвещает о том, что в конце концов этот последний барьер падет и наука станет хозяйкой даже в этой заповедной области.

Вот в чем на самом деле заключается конфликт между наукой и религией, о котором часто составляют неверное мнение. Говорят, что наука отрицает религию в принципе. Но религия существует, это система определенных фактов. Словом, это — реальность. Как может наука отрицать реальность? Кроме того, поскольку религия есть действие и поскольку она способна вдохнуть в человека жизнь, наука не может занять ее место, ведь даже если она и отражает жизнь, она не создает ее. Наука вполне может пытаться объяснить веру, но тем самым она предполагает ее как данность. Поэтому конфликт между ними имеет место только в одном ограниченном аспекте. Из двух функций, которые изначально осуществляла религия, одна, и только одна,

все больше и больше ускользает от нее — это спекулятивная функция. Наука отказывает религии не в праве на существование, но в праве распространять свои догматы на природу вещей и в заявляемых ею претензиях на обладание особыми компетенциями в познании человека и мира. На самом деле религия не знает себя. Она не знает ни того, из чего она состоит, ни того, каким потребностям отвечает. Религия сама является объектом научного исследования, как же может она формулировать законы для науки! С другой стороны, поскольку вне реальности, являющейся объектом научного исследования, религиозная спекуляция не имеет никакого собственного объекта, постольку очевидно, что религия не сможет играть в будущем ту же роль, какую она играла в прошлом.

Однако, как нам кажется, ей предстоит скорее измениться, нежели исчезнуть.

Мы сказали, что в религии есть нечто вечное — культ и вера. Но люди не могут проводить церемонии, если не видят причин для их существования, и они не могут принять веру, если совершенно ее не понимают. Для того чтобы распространять или хотя бы просто поддерживать религию, ее нужно оправдать, то есть, так сказать, создать ее теорию. Теория такого типа, несомненно, должна опираться на различные науки (с того момента, как те начинают существовать): прежде всего — на общественные науки (ибо источником религиозной веры является общество), затем на психологию (поскольку общество — синтез человеческих сознаний) и, наконец, на науки о природе (так как человек и общество являются частью вселенной и могут быть отделены от нее только искусственным образом). Но сколь бы важными ни были эти заимствования из сформировавшихся наук, их одних недостаточно, поскольку вера — это прежде всего порыв к действию, тогда как наука, вне зависимости от того, как далеко она продвинулась,

всегда держится в стороне от действий. Наука отрывочна и неполна, она развивается, но медленно, и никогда не будет завершена, а жизнь не может ждать. Теории, чья задача состоит в том, чтобы побудить людей жить и действовать, обязаны поэтому обогнать науку и досрочно завершить ее. Они возможны только тогда, когда практические нужды и жизненные потребности, которые мы ощущаем, но не осознаем со всей отчетливостью, выталкивают мысль за рамки того, что позволяет нам утверждать наука. Таким образом, религии, даже самые рациональные и секуляризированные, не могут и никогда не смогут обойтись без особого вида спекуляции, которая, даже имея тот же самый объект, что и наука, не может быть подлинно научной: смутные интуиции ощущений и чувств часто занимают в этом случае место логических аргументов. Следовательно, с одной стороны, эта спекуляция напоминает ту, с которой мы встречаемся в религиях прошлого, но с другой стороны, она отличается. Заявляя о своем праве выходить за пределы науки, она должна прежде всего изучить ее и вдохновиться ею. С тех пор как авторитет науки признан, его следует принимать в расчет: под давлением необходимости можно выйти за ее пределы, но отталкиваться следует именно от нее. Нельзя утверждать то, что она отрицает, отрицать то, что она утверждает, и формулировать то, что прямо или косвенно не основывается на почерпнутых из нее принципах. С этого момента вера уже не обладает такой, как раньше, властью над системой представлений, которые мы можем по-прежнему называть религиозными. Перед религией возникает конкурирующая сила, которая, будучи ее порождением, отныне подвергает ее критике и проверкам. И все говорит о том, что эти проверки будут становиться все более масштабными и действенными при отсутствии возможности положить предел будущему влиянию этой силы.

## 3

Но если основополагающие научные понятия имеют религиозное происхождение, то как религия смогла породить их? На первый взгляд, невозможно понять, что связывает религию и логику. Или — поскольку реальностью, которую выражает религиозная мысль, является общество — вопрос можно сформулировать в следующих терминах, которые еще лучше демонстрируют его сложность: что могло сделать общественную жизнь столь важным источником логической жизни? Кажется, ничто не могло поручить обществу такую роль, поскольку совершенно очевидно, что люди собираются вместе отнюдь не для удовлетворения своих спекулятивных потребностей.

Возможно, нашу попытку решения столь сложного вопроса сочтут слишком дерзкой. Чтобы подойти к нему должным образом, социологические условия познания должны быть известны гораздо лучше, чем они известны сейчас: мы лишь начинаем понимать некоторые из них. Однако вопрос так важен и столь непосредственным образом вовлечен во все предшествующее, что нам следует постараться и все-таки дать на него ответ. Кроме того, пожалуй, даже в настоящий момент мы можем установить некоторые общие принципы, которые способны по крайней мере пролить свет на эту проблему.

Материя логического мышления состоит из понятий. Следовательно, вопрос о том, какую роль сыграло общество в происхождении логической мысли, сводится к вопросу о том, каким образом оно приняло участие в формировании понятий.

Если, как это обычно происходит, мы скажем, что понятие является всего лишь общей идеей, то проблема окажется нерешаемой. Индивид своими собственными силами может сопоставлять свои восприятия, или образы, выделяя то, что в них

имеется общего, одним словом, обобщая их. Следовательно, сложно понять, почему это обобщение может быть возможно только в обществе и только через него. Но, во-первых, недопустимо, чтобы логическое мышление характеризовалось только широким объемом представлений, которые его составляют. Если частные идеи не содержат ничего логического, почему с общими должно быть иначе? Общее существует только в частном, оно и есть частное, упрощенное и обедненное. В таком случае первое не может обладать достоинствами и привилегиями, которых нет у второго. И наоборот: если понятийная мысль может прилагаться к роду, виду или множеству, сколь бы ограниченным оно ни было, то почему она не может распространиться на индивида, то есть расширяться до того предела, к которому стремится понятие, пропорционально тому, как сужается его объем? Действительно, существует множество понятий, в объем которых входят только индивиды. В религии любого типа боги суть индивидуальности, отличные друг от друга, тем не менее они постигаются на понятийном уровне, а не ощущаются. Каждый народ представляет своих исторических или легендарных героев вполне определенным образом, который варьируется в зависимости от исторических обстоятельств, и эти представления являются понятийными. Наконец, каждый из нас формирует понятия об индивидах, с которыми контактирует, — об их характерах, внешнем виде, отличительных чертах и нравственных и физических темпераментах, это — подлинные понятия. Несомненно, они, как правило, сформулированы довольно грубо, но много ли есть понятий, даже научных, которые в совершенстве соответствуют своим объектам? В этом отношении различие между теми и другими только в степени.

Следовательно, понятие надлежит определять через другие характеристики. Оно противопоставляется чувственным представлениям любого поряд-

ка — чувствам, ощущениям или образам — посредством следующих свойств.

Чувственные представления пребывают в непрерывном потоке: они накатываются одно за другим — как волны реки, и даже в течение времени своего существования они не остаются одними и теми же. Каждое из них — производное от того момента, когда оно имеет место. Мы никогда не можем быть уверены, что ощущение, каким мы его пережили в первый раз, повторится снова, ибо даже если не изменилась воспринимаемая нами вещь, то мы сами уже не те, что раньше. Понятие, напротив, как будто пребывает вне времени и становления, оно избавлено от всей этой суеты. Можно сказать, что оно находится в другой области сознания — более спокойной и невозмутимой. Оно не движимо само по себе внутренней и спонтанной эволюцией, но, напротив, сопротивляется изменениям. Это образ мысли, который зафиксирован и кристаллизован в любой момент времени<sup>8</sup>. В той мере, в какой оно есть то, чем должно быть, понятие неизменно. Если оно изменяется, то не в силу своей природы, а потому, что мы находим в нем определенный недостаток: потому, что оно подлежит исправлению. Система понятий, которую мы используем при мышлении в обыденной жизни, — та, которую выражает словарь нашего родного языка, где каждое слово передает понятие. Итак, язык есть нечто фиксированное, он меняется, но медленно, и, соответственно, то же верно для понятийной системы, которую он выражает. Ученый находится в таком же положении по отношению к специальной терминологии, используемой наукой, которой он посвятил себя, и, соответственно, по отношению к особой системе понятий, которой соответствует эта терминология. Конечно, он может внести новшества, но такие нововведения

---

8. *James W. Principles of Psychology. Vol. I. New York, 1890. P. 464.*



всегда являются своего рода насилием над установившимся образом мысли.

Будучи сравнительно неизменным, понятие одновременно является универсальным или, по крайней мере, потенциально универсальным. Понятие — не мое понятие: оно общее для меня и других людей, или, по крайней мере, я могу сообщить его им. Я не могу передать ощущение из своего сознания в сознание другого человека: оно тесно связано с моим организмом и моей личностью и не может быть отделено от них. Все, что я могу сделать, — предложить другому стать лицом к лицу с тем же объектом и испытать его воздействие, как это было в моем случае. Напротив, общение и интеллектуальная коммуникация между людьми заключаются в обмене понятиями. Понятие по своей сути — безличное представление, именно через него сообщаются человеческие разумы<sup>9</sup>.

Природа понятия, определенная таким образом, свидетельствует о его происхождении. Если оно обще для всех, то оно является производением общности. Поскольку понятие не несет на себе отпечаток какого-либо отдельного сознания, ясно, что оно было выработано единым сознанием, в котором сходятся все остальные и от которого они, так сказать, подпитываются. Если понятие более стабильно, чем чувства и образы, то потому, что коллективные представления более стабильны, чем индивидуальные, ибо индивид чувствителен даже к незначительным изменениям внутрен-

---

9. Эту универсальность понятия не следует смешивать с его общностью: это совершенно разные вещи. Под универсальностью мы понимаем свойство понятия, благодаря которому оно сообщается множеству умов (потенциально — всем умам), но эта способность сообщения никак не зависит от объема понятия. Понятие, которое прилагается только к одному объекту и чей объем, таким образом, минимален, может быть универсальным в смысле общности всем. Таково, например, понятие божества.

ней или внешней среды, а ментальное состояние общества могут затронуть только события величайшей важности. Всегда, когда мы наблюдаем *тип*<sup>10</sup> мышления или действия, единообразно навязываемый разумам или волям индивидов, это оказываемое на них давление выдает вмешательство коллектива. Кроме того, как мы уже говорили, обычно мы мыслим понятиями, которые присутствуют в нашем словаре. Итак, нет никаких сомнений, что язык и, соответственно, система понятий, которую он транслирует, являются продуктом коллективного творчества. Язык выражает то, как общество в целом представляет себе объекты опыта. Следовательно, идеи, которые соответствуют различным элементам языка, являются коллективными представлениями.

Само содержание этих идей свидетельствует о том же. Действительно, едва ли среди слов, даже среди тех, которые используются нами особенно часто, имеются такие, значение которых не выходит, в большей или меньшей степени, за границы нашего личного опыта. Часто термин обозначает вещи, которые мы никогда не воспринимали, или опыт, который мы никогда не получали и свидетелями которого никогда не были. Даже когда нам известны некоторые из объектов, к которым он отсылает, мы знаем их как частные примеры, которые служат иллюстрацией некоей идеи, но ко-

---

10. На это могут возразить, что зачастую образы мысли и действия индивида фиксируются и кристаллизуются благодаря одному лишь повторению в виде привычки, противящейся изменениям. Но привычка — всего лишь склонность воспроизводить действие или идею всякий раз, когда складываются одинаковые обстоятельства; она не подразумевает того, что идея или действие учреждены в виде образцового типа, предлагаемого или навязываемого разуму или воле. Общественное действие может и должно предполагаться только тогда, когда учрежден такой тип, то есть когда установлено правило или норма.

торых не хватило бы для того, чтобы мы могли сформулировать ее самостоятельно. Таким образом, в языке сконцентрирована целая наука, в создании которой я не участвовал, которая не является индивидуальной; она превосходит меня настолько, что я никогда не смог бы полностью присвоить все ее результаты. Кто из нас знает все слова того языка, на котором говорит, и все значения каждого слова?

Это замечание позволяет нам определить тот смысл, в каком мы говорим, что понятия являются коллективными представлениями. Если они являются общими для всей социальной группы, то не потому, что представляют собой простое среднее значение соответствующих индивидуальных представлений, ведь в этом случае их интеллектуальное содержание было бы бедней, тогда как на самом деле они содержат знания, сильно превышающие знания среднего индивида. Понятия являются не абстракциями, которые обладают реальностью только в частных сознаниях, но столь же конкретными представлениями, как те, которые индивиды формируют относительно своей собственной среды: они соответствуют тому, как эта специфическая сущность — общество — постигает вещи своего собственного опыта. Если фактически понятия почти всегда являются общими идеями и если они выражают скорее категории и классы, нежели частные объекты, то потому, что уникальные и изменчивые свойства вещей редко интересуют общество. Из-за его масштабов воздействие на него могут оказывать только наиболее общие и постоянные свойства. Следовательно, именно эта сторона привлекает его внимание — природа общества такова, что обычно оно рассматривает вещи большими массами и в наиболее общем для них аспекте. Но это не обязательно, и в любом случае, даже когда эти представления имеют обобщенный характер, что для них наиболее обычно, они являются произведением общества и обогащены его опытом.

Именно это, кстати, делает понятийное мышление столь ценным для нас. Если бы понятия были всего лишь общими идеями, они не настолько обогащали бы наше знание, ибо, как мы уже заметили, общее не содержит ничего сверх того, что содержит частное. Но если понятия суть главным образом коллективные представления, то они прибавляют к тому, что мы можем узнать из нашего личного опыта, всю мудрость и все научное знание, которые коллектив накапливал столетиями. Мыслить в понятиях — это не просто рассматривать реальность в ее наиболее общем аспекте, это значит проецировать на чувства поток света, который наполняет, проясняет и преобразует их. Постигать вещь в понятии — лучше узнавать ее сущностные элементы и одновременно помещать ее в систему, поскольку каждая цивилизация имеет свою организованную систему понятий, которые характеризуют ее. По отношению к этой системе индивидуальный разум занимает то же положение, что и платоновский *νοῦς* [ум] — по отношению к миру идей. Он стремится усвоить их, поскольку это необходимо ему для общения с себе подобными, но это усвоение всегда несовершенно. Каждый из нас видит их по-своему. Есть такие понятия, которые полностью ускользают от нас и остаются вне поля нашего зрения. Есть такие, которые мы постигаем только в определенных аспектах. Есть такие, и их много, которые мы искажаем, когда мыслим их: поскольку понятия являются коллективными по своей природе, они не могут индивидуализироваться без каких-либо доработок, преобразований и, следовательно, искажений. Именно поэтому нам настолько сложно понимать друг друга, что мы иногда ненамеренно обманываем друг друга: это происходит потому, что мы все используем одинаковые слова, не придавая им одинаковое значение.

Теперь мы начинаем понимать, каково участие общества в происхождении логического мышления.

Последнее стало возможным только с того момента, когда сверх мимолетных представлений, которыми мы обязаны чувственному опыту, человеку удалось обрести восприятие целого мира неизменных идей, некоего общего места всех разумов. Действительно, логическое мышление всегда является — в определенной степени — безличным мышлением, а также мышлением *sub specie aeternitatis* [в аспекте вечности]. Безличность и постоянство — вот два свойства истины. Итак, логическая жизнь очевидно предполагает, что человек хотя бы смутно знает, что существует истина, отличная от воспринимаемой чувствами видимости. Но как он смог прийти к этой концепции? Чаще всего об этом говорят так, как будто она спонтанно явилась ему в тот самый момент, когда он впервые взглянул на мир. Однако в непосредственном опыте нет ничего, что могло бы ее подсказать, более того, все противоречит ей. Поэтому дети и животные даже не подозревают о ней. История показывает, что понадобились века для того, чтобы эта концепция сложилась и утвердилась. В нашем западном мире только с появлением великих греческих мыслителей она впервые четко осознала себя, а также то, что потенциально из нее следует. Когда открытие свершилось, оно вызвало глубокое изумление, великолепно переданное Платоном. Но если данная идея была выражена в философских терминах только в эту эпоху, то раньше она необходимо существовала на уровне смутного ощущения. Философы пытались разъяснить это ощущение, оно не было ими создано. Для того чтобы они могли отразить и проанализировать его, они должны были его получить, и вопрос заключается в том, откуда они получили это ощущение, то есть на каком опыте оно основано. Это — коллективный опыт. Безличная мысль впервые открылась человечеству именно в форме коллективной мысли — мы не видим никакого другого способа, которым она могла быть открыта. Благодаря одному факту суще-

ствования общества помимо индивидуальных ощущений и образов существует также целая система представлений, обладающих удивительными свойствами. С их помощью люди понимают друг друга, а умы получают способность к взаимопроникновению. Они сами по себе обладают своего рода моральной силой или властью, благодаря которой могут навязывать себя индивидуальным разумам. Поэтому индивид осознает, хотя бы и смутно, что помимо его личных представлений существует мир понятий-типов, в соответствии с которыми он должен регулировать свои собственные идеи, — так человек соприкасается с целым интеллектуальным царством, которому он причастен, но которое больше, чем он сам. Это первая интуиция царства истины. Несомненно, с того самого момента, когда человек впервые постиг эту высшую интеллектуальность, он старался проникнуть в ее природу, пытаясь понять, откуда эти возвышенные представления получили свои prerogatives. И он обретал уверенность в том, что обнаружил их причины, по мере того как пытался поставить эти причины себе на службу, чтобы самостоятельно получать производимые ими результаты, то есть он присвоил себе право формировать понятия. Таким образом способность к формированию понятий индивидуализировалась. Но чтобы понять происхождение этой функции, ее надо связать с общественными условиями, от которых она зависит.

Нам могут возразить, что мы представляем понятие только в одном его аспекте, тогда как его уникальная роль заключается не только в согласовании одного ума с другим, но также — причем даже в большей степени — в согласовании умов с природой вещей. Представляется, что смысл существования понятия реализуется только при условии, что оно истинно, то есть объективно, а его безличность является следствием одной лишь его объективности. Умы должны сообщаться именно по поводу вещей, постигнутых настолько адекватно, насколько воз-

можно. Мы не отрицаем, что понятийная эволюция частично шла именно в этом направлении. Понятие, которое впервые было признано истинным постольку, поскольку было коллективным, утрачивает коллективный характер, если не признается истинным: перед тем как оказать ему доверие, мы требуем подтверждений. Однако мы не должны упускать из виду тот факт, что даже сегодня подавляющее большинство понятий, которыми мы пользуемся, сформированы без обращения к методологии: мы получили их из нашего языка, то есть из нашего общего опыта, не подвергнув предварительному критическому разбору. Понятия, разработанные и подвергнутые критике на научном уровне, всегда составляют незначительное меньшинство. Кроме того, между этими понятиями и теми, которые черпают весь свой авторитет из одного того, что являются коллективными, разница только в степени. Объективность коллективных представлений гарантируют уже тем самым, что они коллективные: они не смогли бы приобрести всеобщий характер и сохраняться сколь-нибудь долго без достаточной на то причины. Если бы эти представления диссонировали с природой вещей, они не смогли получить масштабную и длительную власть над умами. По существу, доверие, которое внушают научные понятия, обусловлено тем, что они могут быть подвергнуты методической проверке. Но коллективные представления необходимо проходят проверку, которая повторяется бесчисленное количество раз; люди, которые признают их, утверждают их своим собственным опытом. Поэтому они не могут быть полностью неадекватными своему объекту. Несомненно, они могут выражать его при помощи несовершенных символов, но научные символы также довольно приближительны. Именно этот принцип лежит в основе метода, которого мы придерживаемся при изучении религиозных явлений: мы принимаем как аксиому, что религиозные убеждения, насколько бы стран-

ными они порой ни казались, по-своему истинны, и эту истину надлежит обнаружить<sup>11</sup>.

И наоборот, неверно, что понятия, даже сформированные в соответствии со всеми научными нормами, обретают авторитет исключительно благодаря своей объективной ценности. Их истинности еще недостаточно, чтобы им верили. Если они не гармонируют с другими убеждениями и мнениями — иначе говоря, со всем ансамблем коллективных представлений — их отвергнут, умы останутся для них закрытыми — они будут как бы не существовать существуя. Если сегодня, как правило, достаточно повесить на них ярлык научности, чтобы они получили, так сказать, льготный кредит доверия, то лишь потому, что мы верим в науку. Но эта вера по существу не отличается от религиозной веры. В конце концов, ценность, приписываемая нами науке, зависит от идеи, которую мы коллективно формируем о ее природе и ее роли в жизни, иными словами, она отражает состояние общественного мнения. Дело в том, что все в общественной жизни, включая науку, основано на мнении. Конечно же, мы можем сделать это мнение объектом исследования, и в основном именно этим занимается социология. Но наука о мнениях не создает мнения, она может только просветить их и сделать так, чтобы они лучше сознавали себя. Действительно, посредством этого наука может заставить их измениться, но сама она продолжает зависеть от мнения даже тогда, когда она, как кажется, устанавливает для него закон: ведь, как мы уже выяснили, именно от мнения она получает силу, необходимую, чтобы воздействовать на него<sup>12</sup>.

---

11. Мы видим, таким образом, сколь далеко от истины утверждение о том, что представление должно быть лишено объективной ценности просто потому, что оно имеет общественное происхождение.

12. См.: кн. II, гл. VII, параграф 2.



Сказать, что понятия выражают то, как общество представляет вещи, значит сказать, что понятийное мышление является ровесником самого человечества. Мы отказываемся, следовательно, видеть в понятии продукт более или менее поздней культуры. Человек, который не мыслит понятиями, не может быть человеком, ибо он не является общественным существом. Ограниченный только индивидуальными восприятиями, он не будет отличаться от животных. Противоположного тезиса можно держаться только тогда, когда понятие определяется через то, что не является для него существенным. Понятие отождествляли с общей идеей<sup>13</sup> или с четко определенной и очерченной общей идеей<sup>14</sup>. В этих условиях может сложиться впечатление, что низшие общества не обладают понятиями в собственном смысле слова, поскольку они владеют только зачаточными процедурами обобщения, а понятия, ими используемые, обычно не слишком хорошо определены. Но большинство наших нынешних понятий также не определены — мы можем принудить себя к их определению разве что в ходе дискуссий или научной работы. Мы видим также, что формирование понятий не тождественно обобщению. Понятийное мышление — это не просто выделение и объединение общих характеристик определенного числа объектов, это также подведение изменчивого под постоянное, а индивидуального под общественное. И поскольку логическое мышление начинается с понятий, из этого следует, что оно существовало всегда; в истории не было периода, когда человек проживал всю свою жизнь в неизбывной путанице и противоречиях. Разумеется, трудно преувеличить расхождения между теми характерными особенностями, которые определяли логику в разные периоды истории: она разви-

---

13. *Lévy-Bruhl L.* Op. cit. P. 131–138.

14. *Ibid.* P. 446.

валась вместе с самим обществом. Но сколь бы реальными ни были эти различия, они не должны приводить нас к пренебрежению сходствами, которые не менее существенны.

## 4

Теперь мы можем приступить к последнему вопросу, который уже обсуждался во Введении<sup>15</sup> и который имплицитно присутствовал на всем протяжении этого труда. Мы видели, что по крайней мере некоторые из категорий являются общественными вещами. Итак, вопрос заключается в том, чтобы понять, как они приобрели этот характер.

Несомненно, что поскольку категории суть понятия, мы легко можем понять, что они являются производением коллектива. Более того, нет других понятий, которые столь же явственно демонстрировали бы те признаки, по которым узнаются коллективные представления. Действительно, их устойчивость и безличность таковы, что они часто воспринимаются как абсолютно универсальные и неизменные. Кроме того, поскольку они выражают основополагающие условия для взаимопонимания между умами, кажется очевидным, что они были разработаны обществом.

Но, поскольку речь идет о категориях, проблема более сложна, ибо они социальны в другом смысле и как бы в более высокой степени. Они не просто пришли из общества: сами вещи, которые они выражают, также имеют общественную природу. Речь не только о том, что они учреждены обществом — их содержание суть разнообразные аспекты общественного бытия. Категория рода изначально не отличалась от понятия человеческой группы, в основе категории времени находится ритм общественной

---

15. См.: Введение, параграф 2.

жизни. Территория, которую занимало общество, снабдила ее материалом для категории пространства, а коллективная сила была прототипом понятия действующей силы, существенного элемента категории причинности. Однако категории созданы не только для использования в общественной сфере, они распространяются на всю реальность. Как же тогда получилось, что модели, по которым они строились, были заимствованы из общества?

Дело в том, что категории суть исключительные по значимости понятия, играющие фундаментальную роль в нашем познании. Фактически функция категорий — определять и охватывать остальные наши понятия: они являются перманентными рамками ментальной жизни. Итак, для того чтобы они могли содержать такой объект, им необходимо опираться на реальность равного масштаба.

Несомненно, отношения, которые они выражают, имплицитно существуют в индивидуальных сознаниях. Человек живет во времени, и, как мы уже говорили, у него есть некое чувство временной ориентации. Он располагается в определенной точке пространства, и можно не без оснований придерживаться мнения, что все ощущения обладают неким пространственным аспектом<sup>16</sup>. У него есть чувство подобного: подобные представления выявляются и сводятся вместе, и новые представления, сформированные благодаря их сведению, уже обладают определенным родовым характером. У нас также есть ощущение некоторой периодичности в порядке последовательности явлений: животные не могут ее воспринимать. Однако все эти отношения являются персональными для того индивида, который вовлечен в них; соответственно, понятие, которое он может сформировать на их основании, никоим образом не будет выходить за рамки его собственного узкого кругозора. Родовые образы, которые

---

16. *James W. Op. cit.* P. 134.

формируются в моем сознании через слияние подобных образов, представляют только те объекты, которые я воспринимал непосредственным образом; нет ничего, что могло бы дать мне идею класса, то есть рамок, способных охватить *всю* группу всех возможных объектов, которые отвечают одному и тому же критерию. Кроме того, предварительно нам нужна еще и идея группы, которую никогда не смог бы пробудить в нас один лишь спектакль нашей внутренней жизни. Но прежде всего индивидуальный опыт — сколь бы длительным и масштабным он ни был — не может дать нам даже намека на существование некоего всеобщего рода, который охватывает всю совокупность сущих и по отношению к которому другие роды являются всего лишь видами, согласующимися между собой или подчиненными друг другу. Эта идея *всего*, которая лежит в основе классификаций, о которых мы говорили, не могла быть сформирована самим индивидом, который является всего лишь частью по отношению к целому и который контактирует лишь с бесконечно малой частицей реальности. Но, вероятно, не существует более важной категории, поскольку роль категорий заключается в том, чтобы охватывать все прочие понятия, главная категория, как представляется, должна быть самым понятием *совокупности*. Теоретики познания обычно постулируют это понятие как самоочевидное, тогда как на самом деле оно бесконечно превосходит содержание каждого индивидуального сознания, взятого отдельно.

По тем же причинам пространство, которое я познаю своими чувствами, в центре которого нахожусь и где все расположено в определенном порядке по отношению ко мне, не может быть совокупным пространством, которое содержит все частные пространства и в котором, кроме того, эти частные пространства скоординированы по отношению к безличным ориентирам, общим для всех индивидов. Сходным образом определенная дли-

тельность, которая, как я ощущаю, проходит во мне и со мной, не может дать мне идею времени как такового: первая выражает только ритм моей индивидуальной жизни, второе должно соответствовать ритму жизни, которая не принадлежит никому в отдельности, но в которой участвуют все<sup>17</sup>. Наконец, равным образом те закономерности, которые я могу обнаружить в том, как мои ощущения сменяют друг друга, вполне могут обладать ценностью для меня: они объясняют, почему, если мне дан antecedent пары явлений, постоянство связи которых я испытал, я склонен ожидать консеквент. Но это личное состояние ожидания не следует путать с концепцией универсального порядка последовательности, которая налагается на все разумы и на все события.

Поскольку мир, выражаемый всей системой понятий — это мир, который представляет себе общество, только оно одно может снабдить нас наиболее общими понятиями, в которых он должен быть представлен. Такой объект может быть охвачен только субъектом, который содержит в себе всех индивидуальных субъектов. Так как вселенная существует поскольку, постольку она мыслится, и так как в своей совокупности она мыслится только обществом, то она занимает место внутри общества. Вселенная становится частью его внутренней жизни, и, соответственно, общество, в свою очередь, оказывается самым общим родом, вне которого не существует ничего. Понятие совокупности — всего лишь абстрактная форма понятия общества — это

---

17. О времени и пространстве часто говорят так, будто они являются всего лишь конкретными пространством и длительностью — такими, которые могут восприниматься индивидуальным сознанием, но обедненными через абстрагирование. В действительности же время и пространство — представления совершенно иного рода, составленные из других элементов, в соответствии с иным планом и иными целями.

целое, которое включает все вещи, высший класс, включающий все остальные классы. Таков фундаментальный принцип, на котором основываются все те первобытные классификации, где существа всех царств определяются в классы и размещаются в структуре общества на том же основании, что и люди<sup>18</sup>. Но если мир находится внутри общества, то пространство, которое занимает последнее, начинает смешиваться с пространством вообще. Действительно, мы видели, что каждая вещь обладает определенным местом в общественном пространстве; и то, насколько это совокупное пространство отличается от конкретных пространств, которые мы воспринимаем посредством чувств, хорошо демонстрируется тем фактом, что данная локализация полностью идеальна и никоим образом не похожа на то, как она могла бы выглядеть, если бы ее диктовал нам только чувственный опыт. По той же самой причине ритм коллективной жизни включает в себя ритмы всех элементарных жизней, из которых он происходит, и господствует над ними — соответственно, время включает в себя все частные отрезки времени и господствует над ними. Это — совокупное время. Долгое время история мира была всего лишь одним из аспектов истории общества. Одна начиналась вместе с другой, периоды первой определялись периодами второй. То, что измеряет эту безличную и общую длительность, и то, что устанавливает ориентиры, по отношению к которым она делится и организуется, суть движения концентрации и рассеивания общества, или, в более общем смысле, периодическая потребность в коллективном обновлении. Если подобные критические моменты чаще всего связывались с некими физическими явлениями (такими

---

18. По всей вероятности, понятия совокупности, общества и божества являются по сути дела лишь разными аспектами одного и того же понятия.

как периодическое появление той или этой звезды или смена сезонов), то потому, что для того, чтобы сделать эту по своей сути общественную организацию осязаемой для всех, требовались объективные знаки. Сходным образом причинно-следственная связь, с тех пор как она коллективно учреждается группой, становится независимой от всех индивидуальных сознаний — она парит над всеми отдельными умами и событиями. Это закон, чья ценность не зависит ни от какой личности. Мы уже показали, что, судя по всему, именно так он и появился.

Другая причина, объясняющая, почему конституирующие элементы категорий необходимо заимствовались из общественной жизни, заключается в том, что отношения, которые они выражают, могли осознаваться только в обществе и через общество. Даже если они в некотором смысле имманентны жизни индивида, то у него нет ни причины, ни средств для того, чтобы усваивать их, размышлять о них, эксплицировать их и сформировать из них отчетливые понятия. Чтобы лично сориентироваться в пространстве и понять, в какой момент необходимо удовлетворить свои физиологические потребности, индивиду не нужны раз и навсегда созданные понятийные представления о времени и пространстве. Многие животные способны найти дорогу, которая приводит их в знакомые места; они возвращаются туда в нужный момент, не обладая никакими категориями, ибо им достаточно чувств, которые автоматически ориентируют их. Человеку также было бы достаточно чувств, если бы его движения удовлетворяли только его индивидуальные потребности. Для понимания того, что одна вещь схожа с другой, той, которую мы уже знаем из опыта, совершенно не обязательно располагать их по родам и видам: того, как сходные образы вызывают друг друга и смешиваются друг с другом, достаточно для возникновения чувства подобия. Впечатление уже увиденного и уже

испытанного, не подразумевает классификации. Для того чтобы провести различие между теми вещами, к которым мы должны стремиться, и теми, которых мы должны избегать, не нужно соединять их следствия с их причинами логическими связями — речь идет лишь об индивидуальных удобствах. Столь же надежными ориентирами для воли могут быть чисто эмпирические последовательности и прочные связи между конкретными представлениями. Чем-то бóльшим не обладают не только животные: наше собственное поведение нередко также не предполагает ничего другого. Мудрый человек — тот, у кого есть четкое ощущение, что следует делать; но, как правило, он не может перевести это ощущение на уровень всеобщего закона.

С обществом дело обстоит иначе. Общество возможно только тогда, когда индивиды и вещи, которые его составляют, делятся на различные группы, так сказать, на классы, и когда эти группы сами классифицируются по отношению друг к другу. Таким образом, общество предполагает самосознающую организацию, которая есть не что иное, как классификация. Такая организация общества естественным образом сообщается пространству, которое занимает общество. Для исключения каких-либо столкновений необходимо, чтобы каждая отдельная группа обладала определенным пространством, закрепленным за ней; другими словами, необходимо, чтобы все пространство было разделено, расчленено и распределено и чтобы все эти деления и наделы были известны каждому. С другой стороны, любое собрание в связи с празднеством, охотой или военным походом подразумевает определенную и согласованную дату и, соответственно, учреждение общего времени, которое всеми воспринимается одинаково. Наконец, сотрудничество многих людей для решения единой задачи возможно только тогда, когда они согласны друг с другом относительно той связи, которая су-



шествует между ней и средствами для ее решения, то есть когда одна причинно-следственная связь признается всеми участниками этого предприятия. Поэтому неудивительно, что общественное время, общественное место, общественное пространство, общественные классы и коллективная причинность должны являться основой соответствующих категорий: ведь эти различные отношения были впервые более или менее ясно осознаны людьми именно в их общественных формах.

Резюмируя: общество отнюдь не является нелогичной или алогичной, неупорядоченной и фантастической сущностью, которой его часто считают. Совсем наоборот, коллективное сознание — это наивысшая форма психической жизни, поскольку это сознание сознаний. Находясь вне и выше индивидуальных и локальных контингентностей, оно видит вещи только в их неизменных и сущностных аспектах, которые оно воплощает в сообщимых понятиях. Наблюдая вещи свыше, оно также видит их шире: в любой момент оно охватывает всю известную реальность. Поэтому только оно способно дать разуму те рамки, которые могут прилагаться ко всей совокупности вещей и которые дают возможность их мыслить. Рамки, которые создает общество, не являются искусственными: оно находит их в себе, оно не делает ничего, кроме того, что просто осознает их. Они передают те модусы бытия, которые обнаруживаются на всех уровнях реальности, но усматриваются во всей своей ясности только с высшей точки, поскольку предельная сложность разворачивающейся там психической жизни требует высочайшего развития сознания. Следовательно, приписывать общественное происхождение логическому мышлению не значит принижать его, умалять его ценность или сводить его только к системе искусственных комбинаций, напротив, это означает соотносить его с причиной, которая естественным образом его подразумевает. Конечно, мы не имеем

в виду, что понятия, выработанные таким образом, сразу же соответствуют их объекту. Даже если общество есть нечто универсальное по отношению к индивиду, оно само не перестает быть индивидуально-стью, которая обладает своим собственным лицом и своими специфическими особенностями; это частный субъект, и, соответственно, он придает частный характер всему тому, о чем мыслит. Следовательно, коллективные представления также содержат субъективные элементы, и таковые должны неуклонно искореняться, чтобы эти представления стали ближе к реальности. Но сколь бы грубы они ни были изначально, факт в том, что вместе с ними был дан зачаток нового мышления, до которого индивид никогда бы не поднялся лишь собственными усилиями. С этих пор был открыт пусть к устойчивому, безличному и организованному мышлению, которому затем оставалось только развивать свою собственную природу.

Кроме того, причины, которые определили это развитие, как представляется, не отличаются по своей природе от тех, которые придали ему первоначальный импульс. Если логическое мышление склонно все больше и больше освобождаться от субъективных и личностных элементов, которые были привнесены в него изначально, то не потому, что вмешиваются внесоциальные факторы; совсем наоборот, это происходит из-за того, что постепенно развилась общественная жизнь иного рода: речь идет об интернациональной жизни, которая уже привела к унификации религиозных верований. По мере того как она распространяется, расширяется коллективный кругозор, и общество перестает казаться единственным целым — оно становится частью гораздо большего целого, границы которого не определены и непрерывно раздвигаются. Соответственно, вещи не могут больше содержаться в тех общественных рамках, в которых они были изначально классифицированы, — они должны

организовываться в соответствии с принципами, присущими им самим: так логическая организация отделяет себя от общественной и становится автономной. Подлинное собственно человеческое мышление не является примитивной данностью: оно — продукт истории; это идеальный предел, к которому мы подступаем все ближе, но которого, по всей вероятности, никогда не достигнем.

Таким образом, неверно, что между наукой с одной стороны, и моралью и религией — с другой, существует тот вид противоречия, о котором обычно говорят. В действительности эти разные виды человеческой деятельности произошли от одного и того же источника. Кант это очень хорошо понимал и поэтому считал теоретический и практический разум двумя разными аспектами одной и той же способности. По его мнению, их объединяет то, что оба они направлены на всеобщее. Рациональное мышление есть мышление в соответствии с законами, которые обязательны для всех разумных существ; нравственное действие есть поведение, сообразующееся с теми максимами, которые без противоречия могут быть распространены на все воли. Другими словами, наука и мораль подразумевают, что индивид способен подняться над своей собственной точкой зрения и жить безличной жизнью. И на самом деле, нет никаких сомнений, что здесь обнаруживается черта, присущая всем высшим формам мышления и деятельности. Однако кантианство не объясняет происхождение противоречия, которое таким образом находит свое воплощение в человеке. Почему он вынужден совершать над собой насилие, чтобы возвыситься над своей индивидуальностью, или, с другой стороны, почему безличный закон ослабевает, воплощаясь в индивиде? Нам ответят, что есть два противоборствующих мира, которым мы равным образом причастны — мир материи и чувств, с одной стороны, и мир чистого и безличного разума — с дру-

гой. Но это всего лишь переформулирование вопроса при помощи слегка отличных терминов, ибо по сути мы спрашиваем о том, что заставляет нас вести эти два существования одновременно. Почему эти два мира, которые, как кажется, противоречат один другому, не остаются разделенными и почему они должны проникать друг в друга, несмотря на их антагонизм? Единственное объяснение, которое когда-либо давалось этой исключительной необходимости, — гипотеза грехопадения вместе со всеми сложностями, которые она подразумевает, но нет нужды упоминать ее здесь. С другой стороны, вся тайна исчезает с того момента, когда мы признаем, что безличный разум — это всего лишь другое имя коллективной мысли. Она возможна только через объединение индивидов: она предполагает их и, в свою очередь, они предполагают ее, поскольку могут сохраняться только объединяясь. Царство безличных целей и истин может быть реализовано только через взаимодействие частных волей и восприятий, и причины, по которым они соучаствуют, суть те же, по которым они сотрудничают. Иначе говоря, в нас есть нечто безличное потому, что в каждом из нас есть нечто общественное, и поскольку общественная жизнь охватывает одновременно и представления, и практики, то эта безличность естественно распространяется на идеи так же, как и на действия.

Возможно, некоторые удивятся тому, что мы связываем высшие формы человеческого мышления с обществом: причина представляется довольно низменной по сравнению с той ценностью, которую мы приписываем следствию. Между миром чувств и страстей, с одной стороны, и миром разума и морали — с другой, столь большое расстояние, что кажется, что второе могло быть добавлено к первому только актом творения. Но приписывать обществу такую определяющую роль в происхождении нашей природы не значит отрицать это творение, ибо об-

щество обладает творческой силой, равной которой не может обладать никакая другая наблюдаемая сущность. Любое творение, если только это не мистическое действие, ускользящее от науки и понимания, является на самом деле продуктом синтеза. Итак, если синтезы частных представлений, которые осуществляются в сознании каждого индивида, уже сами по себе производят новшества, то насколько действеннее те грандиозные синтезы завершенных сознаний, которые суть общество! Общество — это самое могущественное сочетание физических и нравственных сил, которое мы можем наблюдать в природе. Нигде еще нельзя найти такого богатства различных материй, представленных в такой степени концентрации. Итак, нет ничего удивительного в том, что из этого возникает высшая жизнь, которая, воздействуя на элементы, продуктом которых она является, переводит их на более высокий уровень существования и преобразует их.

Представляется, что призвание социологии заключается в том, чтобы открыть новый путь для науки о человеке. Вплоть до сего момента имелась следующая альтернатива: либо объяснять высшие и специфические способности людей, сводя их к низшим формам бытия — разум к чувствам или дух к материи, — что влечет за собой отрицание их уникальности, либо возводить их к некоей надэмпирической реальности, существование которой постулируется, притом что его нельзя установить при помощи наблюдения. Разум оказывался в этом затруднительном положении потому, что отдельный человек подавался как *finis naturae* — высшее творение природы; казалось, что нет ничего выше его или, по крайней мере, выше его нет ничего, что могла бы рассматривать наука. Но когда мы признаем, что над индивидом есть общество и что оно является не номинальной сущностью, созданной разумом, но системой активных сил,

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

тогда становится возможным новый способ объяснения человека. Чтобы сохранить его отличительные характеристики, больше не нужно помещать его вне опыта. В любом случае, прежде чем дойти до такой крайности, неплохо бы посмотреть, а не приходит ли то, что пребывает в индивиде, одновременно превосходя его, из той данной нам в опыте надындивидуальной реальности, которой является общество. Разумеется, сейчас нельзя сказать, сколь далеко нас могут завести подобные объяснения и смогут ли они разрешить все вопросы. Но в равной мере нельзя заранее указать тот предел, за который они не смогут выйти. То, что нам следует делать, — критически рассматривать эту гипотезу и подвергать ее настолько методично, насколько это возможно, проверке фактами. И это то, что мы попытались сделать.

*Научное издание*

Эмиль Дюркгейм

**ЭЛЕМЕНТАРНЫЕ ФОРМЫ  
РЕЛИГИОЗНОЙ ЖИЗНИ**

**Тотемическая система в Австралии**

Главный редактор В.В. Анашвили  
Заведующая редакцией Ю.В. Бандурина  
Выпускающий редактор Е.В. Попова  
Корректоры М.А. Карнович,  
Л.Ф. Королева, С.В. Кошеварова  
Художник В.П. Вертинский  
Верстка Я.Д. Агеев

Подписано в печать 28.05.2018. Формат 60×90<sup>1</sup>/<sub>16</sub>  
Гарнитура Baskerville. Усл. печ. л. 46  
Тираж 1000 экз. Изд. № 565.

Издательский дом «Дело» РАНХиГС  
119571, Москва, пр-т Вернадского, 82  
Коммерческий центр — тел. (495) 433 2510, (495) 433 2502  
[delo@ranepa.ru](mailto:delo@ranepa.ru)  
[www.ranepa.ru](http://www.ranepa.ru)  
Интернет-магазин — [www.delo.ranepa.ru](http://www.delo.ranepa.ru)

Отпечатано в соответствии с предоставленными материалами  
в ООО «ИПК Парето-Принт», 170546, Тверская область,  
Промышленная зона Боровлево-1, комплекс № 3А,  
[www.pareto-print.ru](http://www.pareto-print.ru)  
Заказ № 4537/18

ISBN 978-5-7749-1370-1



9 785774 913701

## ИЗДАТЕЛЬСКИЙ ДОМ «ДЕЛО» РАНХиГС

Москва, проспект Вернадского, д. 82  
Тел.: (495) 433-25-02  
delo@ranepa.ru

### Вышли в свет книги:

*В серии «Интеллектуальный бестселлер»:*

Энтони Аткинсон. Неравенство: как с ним быть?

Нильс Лунинг Прак. Язык архитектуры.

Стив Фуллер. Социология интеллектуальной жизни:  
карьера ума внутри и вне академии.

Хайдеггер, «Черные тетради» и Россия. Сборник статей.

Александр Павлов. Бесславные ублюдки, бешеные псы.  
Вселенная Квентина Тарантино.

Майкл Манн. Источники социальной власти: в 4 т.

Квентин Скиннер. Истоки политической мысли  
Нового времени: в 2 т.

Дневник Е. А. Перетца, государственного секретаря (1880–1883).

Ицхак Гильбоа. Как принять наилучшее решение?  
Теория принятия решений на практике.

Кеннет Померанц. Великое расхождение:

Китай, Европа и создание современной мировой экономики.

Пьер Бурдьё. О государстве: курс лекций  
в Коллеж де Франс (1989–1992).

Митчелл Дин. Правительственность: власть и правление  
в современных обществах.

Ян де Фрис. Революция трудолюбия: потребительское поведение  
и экономика домохозяйства с 1650 года до наших дней.

Джон Урри. Офшоры.

Стейн Ринген. Народ дьяволов:

демократические лидеры и проблема повиновения.

Энтони Гидденс. Неспokoйный и могущественный континент:  
что ждет Европу в будущем?

Ричард Лахман. Что такое историческая социология?

Доминик Перлер. Теории интенциональности в Средние века.

Науки о языке и тексте в Европе XIV–XVI вв.

Малкольм Булл. Анти-Ницше.

Юрген Клаубе. Макс Вебер: жизнь на рубеже эпох.

Рюдигер Сафрански. Ницше: биография его мысли.

Георгий Старостин. К истокам языкового разнообразия.

Десять бесед о сравнительно-историческом языкознании  
с Е. Я. Сатановским.

Максим Кронгауз. Слово за слово: о русском языке и не только.



Александр Мещеряков. Terra Nirronica: среда обитания и среда воображения.

Осмысление природы в японской культуре. Сборник статей.

Александр Генис. Конь в кармане: лирическая культурология.

Борис Парамонов, Иван Толстой. Бедлам как Вифлеем. Беседы любителей русского слова.

*В серии «Интеллектуальная биография»:*

Бенуа Петерс. Деррида.

Ховард Айленд, Майкл Дженнингс. Вальтер Беньямин: критическая жизнь.

### **Готовятся к печати:**

*В серии «Интеллектуальная биография»:*

Рэй Монк. Людвиг Витгенштейн: долг гения.

Рюдигер Сафрански. Гёте: жизнь как искусство.

Роберт Каниджел. Глаза на улице: жизнь Джейн Джекобс.

Тифен Самойо. Ролан Барт.

*В серии «Технологии/инновации/дизайн»:*

Джон Урри. Как выглядит будущее?

Ричард Болдуин. Великая конвергенция:  
информационные технологии и новая глобализация.

Адам Гринфилд. Радикальные технологии:  
устройство повседневной жизни.

Роберто Верганти. Инновации, управляемые дизайном.

Аарон Пержановски, Джейсон Шульц. Конец владения:  
личная собственность в цифровой экономике.

*В серии «Государства и власть»*

Дэниел Хедрик. Власть над людьми: техника, окружающая среда  
и западный империализм с 1400 г. до наших дней.

Ричард Лахман. Государства и власть.

Боб Джессоп. Государство: прошлое, настоящее, будущее.

*В серии «Интеллектуальный бестселлер»*

Элайджа Уолд. Как The Beatles уничтожили рок-н-ролл:  
альтернативная история популярной музыки.

Айван Моррис. Мир блистательного принца:  
придворная жизнь в древней Японии.

Алекс Месуди. Культурная эволюция: как дарвиновская теория  
может объяснить человеческую культуру и привести  
к синтезу в общественных науках.

«Элементарные формы религиозной жизни» (*Les formes élémentaires de la vie religieuse*) — классическая работа по социологии религии, принадлежащая перу Эмиля Дюркгейма (1858–1917), одного из основоположников современной социологии. В этой книге, впервые опубликованной в 1912 году, автор предпринял новаторское для своего времени исследование религии как социального феномена. По мнению Дюркгейма, религия производится обществом в процессе осознания им самого себя: религию составляют коллективные представления, которые отражают коллективную реальность, и коллективные же практики, которые постоянно создают и воссоздают эту реальность. Он считает, что, обратившись к наиболее простым и «примитивным» религиям (таким как австралийский тотемизм), можно эксплицировать фундаментальные принципы, которые лежат в основе любой религиозной системы и составляют сущностный и неустранимый аспект человеческой природы.

Книга предназначена для широкого круга читателей, интересующихся социологией, религиоведением и антропологией.