
ВВЕДЕНИЕ

В работе исследуются материалы этнографии гималайских народов, народов североассамской группы, качинов, бодо, нага, куки-чинов, народов группы лоло, а также каренов, обитающих в Непале, Северо-Восточной Индии, Бангладеш, Бирме (ныне - Мьянма), Таиланде, Лаосе и Вьетнаме¹.

Данная монография не содержит описаний религиозных обрядов тибето-бирманских народов (исключение сделано для обрядов и ритуалов, связанных с охотой за головами у нага), не повторяет данных фундаментальных монографий и специальных работ. Автор не ставил перед собой задачу представить вниманию читателей претендующее на полноту и законченность описание религиозно-мифологических представлений указанных народов².

Работа посвящена изучению представлений о человеке. Как справедливо отмечает С. Н. Булгаков, “Человеческое вовсе не значит непременно субъективно-психологическое, что можно и следует отмыть гносеологическими щелочами, оно есть и субстанциальное”³. “Вообще о том, что человек есть субстанция в том или другом смысле, и не может быть спора, - пишет мыслитель. - Речь может идти лишь о том, как осуществляется эта причастность его к субстанции и каков ее характер”⁴. В свое время, при обсужде-

нии проспекта данной работы, М. А. Членов высказал мнение о применимости к основным выделенным категориям мировоззрения тибето-бирманцев (в первую очередь это касается представления о жизненных силах) понятия "субстанция". Солидаризируясь с М. А. Членовым в такой оценке, я считаю возможным перенести акцент на исследование аспекта субстрата этой субстанции, на выявление специфического понимания субстрата - конкретного носителя силы. Как справедливо отмечает И. С. Ключков, возвращению исторической науке, долгие годы занимавшейся социальными и экономическими абстракциями, главной исторической реальности - человека помогают, при всех неизбежных ошибках и неудачах, попытки "вживания" в мир чужой культуры реконструкции архаического сознания⁵. Предпринимаемая в некоторых местах работы реконструкция первоначальных представлений (понимания ряда категорий) связана с определенными трудностями. Один из крупнейших исследователей культуры нага, Дж. Г. Хаттон, указывал: "...опасность, которую следует избегать при описании каких-либо представлений ангами [одна из групп нага. - В. Ш.] о сверхъестественном, заключается прежде всего в попытках уточнить то, что является смутным; придать форму тому, что лишено всяких очертаний; определить то, что не является определенным"⁶. Со своей стороны могу лишь сказать, что я пытался построить первоначальную модель, скажем, представлений о судьбе, в рамках системы религиозно-мифологических воззрений нага, следя за тем, чтобы домысел не превращался в вымысел.

Большую работу по восстановлению картины архаических представлений о душе проделала на основе анализа традиционных похоронно-поминальных обрядов К. М. Герасимова⁷. В данной работе в качестве источника для реконструкции ранних форм представлений о человеке выбраны ритуалы, связанные с охотой за головами. Следует особо оговорить то обстоятельство, что охота за головами входит в так называемый "комплекс плодородия" или "мегалитический комплекс". Опираясь на труды Дж. Г. Хаттона, Р. Хайне-Гельдерна и других исследователей культуры нага, об этом комплексе считает возможным говорить американский географ Ф. Й. Симунс. В центре комплекса, включающего, помимо обрядов охоты за головами, и "празднества заслуг", погребальные обряды и

ритуалы установки каменных монолитов, находятся представления о получении и использовании жизненных сил магическим путем для достижения всеобщего плодородия⁸.

Таким образом, при воссоздании и анализе понимания человеческой индивидуальности главное внимание уделено анимистическим и, в ряде случаев, аниматическим представлениям. Хотя они принадлежат к числу коллективных, выработанных обществом (т.е. это не представления индивида о себе самом), не исключено, что индивид мыслил и характеризовал самого себя в рамках понятий, связанных с анимистическими представлениями. Конечно, неверно было бы останавливаться на описании представлений, принимая осознание феномена в качестве научного его объяснения⁹. Но все же воззрения тибето-бирманцев на природу души (душ) человека, на источники престижа и авторитета позволяют выявить доминанты представления о личности¹⁰.

В целях удобства анализа материал распределяется тематически, но следует заметить, что в реальной жизни тибето-бирманских народов рассматриваемые представления (категории) тесно переплетаются. С подобного рода проблемами сталкиваются и исследователи других народов и эпох. Так, отмечая явное противоречие между синкретичным по существу мировосприятием древнерусского человека и аналитической формой изложения материала в своей книге, В. В. Колесов пишет: "Дискурсивность современного мышления не дает автору другого способа изложения"¹¹.

Постоянное поступление новых данных и научной информации, вместе с тем отсутствие сведений о направлениях исследовательской деятельности и результатах активности местных ученых - все это затрудняет написание историографического раздела в том объеме, который соответствовал бы задачам исследования. Представляется, что история изучения тибето-бирманских народов и обзор литературы, посвященной им, - тема отдельного исследования.

Основным народам этнолингвистических групп бодо, нага, куки-чин, качин, карен Северо-Восточной Индии и Бирмы (Мьянмы) посвящен целый ряд монографий, созданных еще в период колониального господства англичан (т.е. до 1947-1948 гг.). Многие из них содержат уникальный материал и могут рассматриваться как этнографические по данным народам. Назову их авторов: Т.Ч. Ход-

сон (книги о мейтхях и нага Манипура), Дж. Г. Хаттон (ангами и сема нага), Дж. Ф. Миллз (лхота, ао, ренгма нага), Г. Э. Кауффманн (сангтам нага), К. Фюрер-Хаймендорф (коньяки и другие малоизученные группы нага), Т. П. Девар (бирманские нага). Дж. Шейкспир (лушей-мизо), У. Шоу (тхадю куки), Н. Э. Перри (лакхеры), Т. Ч. Дас (пурум куки), Г. Й. Верли, О. Хансон, П. Ш. Жильод (качины), А. Роуз и Дж. Браун (лису), А. Плейфер (гаро).

Традиция создания монографических описаний отдельных народов продолжается ныне как на Западе (работы К. Фюрер-Хаймендорфа о коньяках и апатани, Ф. К. Лемана о чинах, П. У. Льюиса об акха и другие), так и в Индии (работа П. Датты о тангса и нокте Аруначал-Прадеша, Р. Синхи об ака, С. Роя об ади, Б. К. Шуклы о дафла, Р. Р. П. Шармы о шердукпен, Т. К. М. Баруа - об иду мишми, Т. Ао об обычном праве ао нага, Л. Р. Н. Сриваставы о галлонгах и ванчо, Л. Б. Тханги о мизо, П. Н. Бхаттачарджи о джаматия Трипуры) и Мьянме (многотомная серия "Культура, обычаи и традиции национальных меньшинств Бирмы", книга У Чжо Вина о науо нага).

В раздел источников следует, безусловно, включить материалы переписей населения Индии. Так, в материалах переписи 1931 г. имеется специальный том, посвященный этнографии и антропологии Индии и Бирмы (Мьянмы). Перепись 1961 г. включает и серию монографических описаний деревень различных штатов. В работе использованы те из них, которые посвящены ао, земи и кабуи нага, хмар, мизо, пои и лакхерам.

В колониальный период создавались не только монографические описания отдельных народов, но и работы, посвященные отдельным сторонам жизни тибето-бирманцев. Таковы исследования Г. Н. Стивенсона об обществе и хозяйстве центральных чинов, Маунг Тет Пью - об обычном праве чинов, Г. Э. Кауффманна о хозяйстве народов Ассама и Бирмы, К. Фюрер-Хаймендорфа о социальной организации коньяков.

После второй мировой войны наметилась (а в последние годы углубилась) тенденция к созданию проблемных работ, материал которых не дублирует фундаментальные монографии традиционного типа. Так, например, Э. Р. Лич исследовал систему ценностей качинов (отношение к собственности, рангу); Г. Ю. Шпильман,

проанализировав социальные аспекты одежды, праздников, жертвоприношений, показал изменения в традиционной культуре у христианской общины народа бом (группа чин); цикл работ Р. Нидэма является собой опыты "тотального структурного анализа" общества куки, монография Р. Бэрлинга посвящена исследованию семейно-родственных отношений в одной из деревень гаро. Следует отметить работы индийских авторов, в которых наметился отход от прежней дескриптивности и переход к аналитичности. Таковы работы Б. Б. Госвами о современном состоянии общества мизо, Х. Камкхентханга (он сам по этнической принадлежности - паите) - об обществе паите, Н. К. Сьямчоудхури и М. М. Даса - о лалунг, Р. С. Манна (ладакхи), М. К. Раха и С. Н. Махато (киннаури). Особо следует выделить монографии П. К. Бандьопадхьяя "Лидерство у мизо", Т. К. Баруа "Сингпхо и их религия", работу А. Р. Фонинга (он - лепча) о культуре и истории своего народа.

В кратком обзоре литературы по тибето-бирманским народам Непала ограничусь перечислением авторов, работы которых я использовал. Это Н. Дж. Аллен (тхулунг-раи), Д. Геллнер (невары), М. Гэнсцеле (меваханг-раи), Д. Р. Дахал (атхпахария-раи), П. Левдин (невары), А. Д. Дж. Макфарлэй, С. Р. Мамфорд, Д. А. Мессершмидт (гурунги); М. Оппитц (кхам-магары), Ш. Б. Ортнер (шерпа), Б. Пиньед (гурунги), Ф. Саган (лимбу), Ж. Тоффен (невары, таманги), Ф. В. Функе (шерпа), А. Фурнье (сунувар), К. Фюрер-Хаймендорф (шерпа), Ш. Хардман (лохорунг-раи), Д. Х. Холмберг (таманги), а также К. Жест, С. Г. Кармай, Н. Е. Левайн (тибетцы), Дж. Горер (лепча Сиккима). В 1985 г. на русском языке была опубликована книга французского исследователя М. Габорио "Непал и его жители".

В последнее время все большее внимание исследователей привлекают акха, лаху, лису и карены Тайланда. Э. П. Дюрренбергер - автор ряда статей по духовной культуре лису и монографии о религии этого народа. Среди обобщающих исследований выделяется работа Э. Р. Уокера об обществе и хозяйстве лаху. Этот исследователь является автором интересных и обстоятельных комментариев к опубликованным им же текстам - образцам ритуальной поэзии красных лаху (всего таких работ насчитывается несколько десятков), а также монографии о праздновании лаху Нового года. Много ценных сведений о культуре лаху содержат работы лингвиста

Дж. А. Матисова. Материалы по этнографии акха и исследования различных сфер культуры этого народа опубликованы П. У. Льюисом, И.-Л. Ханссон, Л. Альтингом фон Геусау, Д. Тукер и многими другими авторами. Каренам посвящены работы Дж. У. Хэмилтона, П. Хинтона, сборник "Этническая адаптация и идентичность". Обстоятельную монографию о религиозных представлениях каренов Таиланда написал Р. Мишунг.

Интересные выводы, наблюдения и интерпретации содержит обобщающая глава о религиозных представлениях тибето-бирманцев Северо-Восточной Индии и Индокитая в томе "Религии Юго-Восточной Азии", написанная А. Хефером. Он же является автором работы об охотничьих культах и ритуалах у народов Северо-Восточной Индии и Западного Индокитая.

Сведения о верованиях тибето-бирманских народов Юго-Западного Китая почерпнуты мной в работах Ж. Пруннера, Д. К. Грэма и монографии Э. Джексона о религии наси.

Интересна полемика по проблеме ликантропии (оборотничества) у нага, развернувшаяся между Я. Овесеном и Дж. Фридманом.

Из числа работ вьетнамских исследователей тибето-бирманских народов, обитающих в СРВ, в данной монографии использованы: обобщающее исследование Нгуен Ван Зуя о культуре народов группы лоло, сборник народных песен лоло и статья Ло Зянг Пао (лоло по национальности) о роли бронзовых барабанов в ритуалах лоло.

Из числа российских ученых, занимавшихся вопросами этнографии и этнополитической ситуации народов Северо-Восточной Индии, Бангладеш, Мьянмы и Таиланда, следует отметить А. Г. Гаврилову, В. И. Гохмана, Г. М. Григорьеву, А. А. Зуева, Е. В. Иванову, А. А. Празаускаса. Круг научных интересов С. А. Маретиной во многом связан с изучением матрилинейных народов гаро и кхаси, но этнограф рассматривает социальную организацию и других народов Северо-Восточной Индии. В статье "О культе камней у нага" С. А. Маретина предприняла попытку выделения исторических пластов религиозных представлений нага, связанных с культом камней.

Кандидатская диссертация И. К. Лопатниковой посвящена охоте и рыболовству у нага.

Много ценных работ по религиозным представлениям народов Мьянмы и Индокитая в целом принадлежит перу Г. Г. Стратановича. Следует отметить большую обобщающую работу Я. В. Чеснова по исторической этнографии стран Индокитая. Особый интерес вызывает ряд работ С. А. Симакина об анимистических представлениях тибето-бирманцев Мьянмы.

В своей монографии о традиционных верованиях тибетцев К. М. Герасимова приводит большой объем разнообразных материалов, предлагает интересные интерпретации, ставит целый ряд важных проблем.

Резюмируя, можно сказать, что огромный фактический материал, данные о традиционных религиозных представлениях интересующих нас народов, все еще слабо систематизированы, не во всех случаях должным образом осмыслены и ждут новых исследователей. В целом, несмотря на обилие литературы остается еще много проблем, требующих изучения и более детального рассмотрения, некоторые концепции могут быть оспорены.

Следует особо оговорить, что выбор литературы и источников, которые использованы мною в предлагаемой вниманию читателя работе, определялся в первую очередь их доступностью. Воспользуюсь случаем, чтобы упомянуть здесь тех людей, благодаря которым я смог в значительной степени утолить свои "информационные голод и жажду", получив возможность познакомиться с ранее неизвестными и недоступными исследованиями. Это Н. Ф. Алиева, И. А. Андреев, Ш. Т. Апридонидзе, Т. Ф. Аристова, С. А. Арутюнов, А. Асанканов, А. К. Байбурун, К. Л. Банников, М. М. Барцыц, В. Н. Башилов, В. Б. Белов, М. С. Бердыев, Ю. Г. Бухаев, В. И. Гохман, Н. Р. Гусева, Н. Я. Дараган, Р. Ш. Джарылгасинова, А. А. Дмитриева, О. В. Егоров, М. М. Елканидзе, В. Н. Елкин, Н. Л. Жуковская, Л. А. Иванова, М. Д. Каракетов, В. Б. Касевич, И. Г. Косиков, В. И. Кочнев, И. И. Крупник, В. М. Крюков, М. В. Крюков, А. И. Кузнецов, В. М. Кулемзин, Б. Х. Кучмезов, Т. А. Листова, В. В. Малявин, А. Т. Марутян, Л. В. Никулина, Г. А. Носова, Е. А. Окладникова, В. А. Попов, Н. С. Попов, А. М. Решетов, Е. Н. Романова, Н. Е. Руденский, А. К. Салмин, А. Н. Седловская, И. М. Семашко, С. Я. Серов, Е. С. Соболева, Л. Т. Соловьева, О. А. Тимофеева, Д. Д. Тумаркин, С. П. Тюхтенева, О. Д. Фаис-Леутская, Я. В. Чеснов,

М. А. Членов, А. Г. Шайхулов, А. Е. Шинкуба, Р. А. Янсон; Л. Г. Леффлер (Швейцария), Г. Пфеффер (Германия), П. Хинтон (Австралия), Дж. А. Матисов, Т. Р. Радко, Х. Зулайка (все - США), М. П. Басу (Индия), Бе Куинь Нга, Буй Куанг Зунг, Буй Минь Дао, Буй Суан Динь, Данг Ть Тхань, До Тхи Бинь, Зиеп Динь Хоа, Као Тхе Чинь, Ле Хонг Ли, Ло Зянг Пао, Май Тхань Шон, Нго Дык Тхинь, Нгуен Ван Зуй, Фам Куанг Хоан, Фан Буй Кхой, Фан Суан Бьен, Фан Тхи Йен Туйэт, Чан Мань Кат, Чан Хонг Льен, Чинь Тхань Тху (все - Вьетнам), Ян Цзехуа (Китай).

Автор благодарен за содействие в работе сотрудникам библиотек Москвы и Санкт-Петербурга.

В мае 1996 г. мне посчастливилось принять участие в работе Второй Международной Конференции по изучению культуры хани/акха (Чиангмай и Чианграй, Таиланд). Я признателен Московскому представительству Института “Открытое Общество” (Travel-программа) за предоставленный грант на покрытие дорожно-транспортных расходов для посещения этой Конференции (Грант № MW-96-1003-030496-1095). Я считаю своим приятным долгом поблагодарить специалистов по социальной антропологии народов акха и хани, щедро делившихся со мной своими знаниями: П. Льюиса, Л. Альтинга фон Геусау, Ф. Шольца, Д. Тукер, Бай Бибо, П. Дорренштейна, Дж. Р. Хэнкс и многих других. Интересную информацию о некоторых обычаях каренов и лису мне удалось получить от представителей этих народов [в роли информаторов выступили Тхом Нитикорн (Лар Тан Му) и Апитан (Алепа) Синьенг]. Сердечную благодарность я приношу оказавшим мне неоценимую помощь Мике Тойота (Япония), Чжан Мань (Китай), Дуангта Сривутхивонг (Таиланд), представителю народа лису Апитану (Алепа) Синьенгу, а также многочисленным друзьям акха: Аджу Джупо, Чаййоту Кукэвасену (А Дже) и другим.

Хочу выразить искреннюю благодарность и глубокую признательность преподавателям: Г. Е. Маркову, С. П. Полякову, Л. П. Лашуку, Г. Г. Громову, А. А. Никишенкову, К. И. Козловой, А. А. Вигасину, Г. А. Шпажникову, О. А. Тимофеевой, Нгуен Тхи Май Хонг, В. И. Мещерякову, коллегам и учителям: О. Ю. Артемовой, С. А. Арутюнову, А. А. Берновой,

Р. Ш. Джарылгасиновой, Н. Л. Жуковской, Л. А. Ивановой, В. Б. Касевичу, М. В. Крюкову, Л. Е. Куббелю, В. В. Малявину, Л. В. Никулиной, Е. С. Новик, А. Н. Седловской, Я. В. Чеснову, М. А. Членову, за ценные замечания и советы (разумеется, ответственность за ее недостатки я не собираюсь делить ни с кем).

Большую помощь в работе оказали автору Н. Р. Гусева, Г. А. Сергеева, Т. В. Яковлева, а также индийские граждане Б. Р. Ризви, М. Пхайхоулал (по этнической принадлежности он - хмар), П. Кхумантхем (мейтхей).

Я в неоплатном долгу перед моей доброй мамой - Шинкаревой Екатериной Васильевной; ее безграничное терпение, понимание и поддержка во многом способствовали завершению этой книги.

Души

"Онтологические представления о соотношении тела и духа, о существовании души и возможности ее влияния на жизнь и судьбу человека - ключевая категория духовной культуры различных стадий развития общества до начала XX в.", - отмечает К. М. Герасимова, автор работы о традиционных верованиях тибетцев, в разделе, посвященном исследованию внутренней структуры человека¹. Необходимость и важность изучения представлений тибето-бирманцев о душах не вызывает сомнения. С. А. Симакин справедливо полагает, что представление качинов об универсальном жизненном начале, самостоятельном и независимом от тела средоточии жизни - душе - "пронизывает весь комплекс их анимистических воззрений"². Именно веру в душу следует, по мнению С. А. Симакина, принять "за точку или плоскость отсчета, узловой момент всей системы" анимистических верований качинов: "Этот изначально наивно-материалистический, гносеологический корень анимизма, отражающий основное противоречие «житейской философии» между жизнью и смертью, питает и воспроизводит как верхний, идеалистический уровень качинских верований (в конечном счете - теологический), так и его нижележащий субстрат, в своей основе аниматический, т.е. соответствующий первобытному вос-

приятию природы в качестве «живого целого», когда человек еще не выделяет себя из окружающей природы" ³.

Но и само понятие «душа» «должно рассматриваться... в аспекте исторических систем онтологических воззрений об основах жизни, характере витальных сил биологического существования человека" ⁴. Авторы второй части исследования "Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири" исходят из того, что "в мировоззрении жизнедеятельность человека (а именно она описывается термином «душа») выступает как сложное переплетение анатомических характеристик, физиологических процессов, менталитета и все это дополняется социальными характеристиками" ⁵. Вполне обоснован поэтому и вывод исследователей: "... для того чтобы по-новому интерпретировать «душу», нам следует реконструировать *мифологическую анатомию и физиологию человека*...: представления о костях, волосах, отдельных органах тела и их взаимодействии" ⁶.

В этой главе я счел возможным уделить основное внимание представлениям тибето-бирманских народов о природе душ, их местопребывании, числе, характере связи с телом.

Представления непальских гурунгов о душах человека описаны в книге Б. Пиньеда ⁷; отдельные сведения об этих верованиях гурунгов сообщают в своих работах А. Макфарлэйн, Д. А. Мессершмидт, С. Стрикленд ⁸. Б. Пиньед отмечает, что, по представлениям этого народа, у человека - девять душ (plah-ku; plah "душа", ku "девять") ⁹. Следует, однако, уточнить: девятью душами обладает мужчина, женщина имеет семь душ. Об этом пишет А. Макфарлэйн ¹⁰; кроме того, сам Б. Пиньед сообщает о том, что гурунги число девять считали мужским, а число семь связывали с женским полом ¹¹. Человек рождается с одной душой. Душа (души), наделяющие тело жизнью, движением, невидимы; они передвигаются по телу человека (внутри его) и перемещаются в воздухе. Гурунги отличают души от "дыхания" (so) ¹², но могут употреблять термин so-plah ("душа дыхания") ¹³. Если одна из душ выходит из тела человека, этот человек заболевает; если же с телом расстанутся все девять душ, человек (мужчина) умирает. Сны, образы, из которых складываются сновидения спящего человека, объясняют странствованиями одной из душ, покинувшей человека: все то, что видит эта душа, снится хозяину ¹⁴. По мнению Б. Пиньеда, нет фактов, которые по-

зволюли бы говорить о том, что животное имеет душу. Гурунги полагают, что животное наделено жизнью, под которой понимают кровь (ko) и дыхание (so)¹⁵.

Тхакали слово gohk применяют для обозначения “принципа жизни (жизненного начала)”, понятия, отличного от “души” (bla) и “mind” - “сознания”, “ума”, разума”^{15a} (sem)^{15b}.

По мнению тамангов, человеческое тело (lhi) состоит из органов и костей, мягких тканей, крови, дыхания и внутреннего тепла. Каждый человек также наделен "сердцем-умом", или sem, считающимся обителью сознания, и - вместе с сердцем (ting) и желудком (животом - rho) - чувств. "Отношение lhi к sem, или тела к сознанию, сходно с отношением so к bla, посредством которых таманги выражают идеи жизни и смерти", - отмечает Д. Х. Холмберг¹⁶. По представлению тамангов, у каждого человека девять¹⁷ душ-теней (bla). Таманги связывают эти души с сознанием и чувствами¹⁸. Все они, за исключением одной, могут выходить из тела живого человека и бродить на значительном удалении от него. Такая потеря, пропаша, которую может вызывать и испуг, приводит к болезни человека. Эти блуждающие, странствующие, бродячие души-тени, по мнению тамангов, имеют самое непосредственное отношение к сновидениям¹⁹.

В отличие от душ-теней (bla) жизненная сила (so)²⁰ неразрывно связана с телом и умирает вместе с ним²¹. Помимо этой внутренней жизненной силы, у взрослого человека²² есть so dungma, или "дерево жизненной силы". По представлениям тамангов, оно растет на небесном холме и непосредственно связано с состоянием жизненной силы в теле, отражая его²³.

Судя по данным, которые приводит А. Хефер, “лексика витальности” у тамангов гораздо разнообразнее. Помимо so, значение “жизнь”/“жизненная сила” имеют слова go и che:^{23a} А. Хефер, указывая на тесную связь слов so, со и go, ро, которые он переводит соответственно как “vital principle” [“принцип жизнедеятельности” (?)] и life-principle [“жизненное начало” (?)]; отмечает сложность установления четкой, ясно очерченной разницы между двумя понятиями, выражаемыми этими словами^{23b}. Ro может восходить к тибетским словам sgo “страсть”, “пыл”, “пылкость”; “рвение”, “энтузиазм”; “жара”, “жар”; “гнев”, “сильное душевное волнение” или go “тело”. Не исключено, что по аналогии со словом из языка тхакали

gohk “жизненный принцип, жизненное начало” оба тамангских термина - со и ро - следует связывать с тибетским sdog “жизнь, жизненность” и устанавливать их происхождение от этого тибетского слова ^{23в}.

“Созревание” и развитие со в туловище человека (подрастающего ребенка) Д. Х. Холмберг сравнивает с ростом дерева ^{23г}.

А. Хефер сообщает, что синонимом тамангских слов ro.dunma / so.dunma “балка (брус) жизни” и che.darsyin “столб (шест) жизни” является слово из языка непали gunasing, этимология которого неясна ^{23д}. Материальным воплощением и вещественным проявлением гунасинг считается очень тонкий кусок мяса длиной примерно 2 см, который расположен где-то во внутренностях людей и животных. Таманги полагают, что изменение гунасингом своего обычного, вертикального (прямого) положения приводит к смерти обладателя ^{23е}.

Как полагают сурел, человек наделен многими душами, число которых варьирует от пяти до восьми. Когда шаман находится в состоянии транса, его душа (tung) ²⁴ путешествует. По мнению одних, эта душа пребывает в дыхании, сердце, голове или половых органах; как полагают другие, она находится в волосах ²⁵, в левой подмышечной впадине... ²⁶.

Saya, “сущность (субстанция), полученная от предков” (ancestral substance), находится, по представлениям лохорунг-раи, в голове. Ею наделены все люди: мужчины, женщины, дети ²⁷. Лохорунг-раи считают, что сайя имеет изменчивую натуру; они мыслят ее неустойчивой. Положение сайя в теле человека с течением времени претерпевает изменения и отражает силу, энергию и степень сопротивляемости владельца злым силам ²⁸. По представлениям этой группы, сайя разных людей отличаются друг от друга по силе (интенсивности). Эти различия зависят от общественного положения, статуса, прав и обязанностей, пола и познаний, опыта обладателей сайя ²⁹. Лохорунг-раи убеждены в том, что этой субстанцией наделены многие объекты материального мира: сайя присутствует в некоторых растениях и деревьях и определенных частях дома. Все перечисленные объекты являются физическими предметами, связанными с исконным порядком вещей, который установили первопред-

ки³⁰. "Все, что имеет сайя, наделено большой потенциальной энергией и силой", - отмечает Ш. Хардман³¹.

Если с сайя, обеспечивающей поддержание физических (материальных, вещественных, телесных ? - physical) и психических (mental) уз с предками, связаны сила, смелость (мужество, храбрость, отвага - courage) и жизненность (жизненная сила, жизнеспособность, энергия - vitality)³²; то другая психофизическая субстанция, lawa, одушевляет физическое тело человека. Ш. Хардман называет ее life-principle ("основа, источник жизни"), essence of life ("сущность жизни"), integral life-giving force ("внутренняя жизнетворная сила")³³. Форма лава зависит от пола владельца. Лава мужчины уподобляется стреле, а ее "размеры" сравнимы с величиной указательного пальца. Лава женщины походит своей формой на большой палец и символически уподобляется пчеле. Лохорунг считают лава женщин и детей менее сильными и крепкими, чем мужские лава³⁴. Основным отличительным качеством лава является "кочующий, перелетный" (migratory) характер, относительная самостоятельность и независимость от ощущающего тела, которому она принадлежит. Этот "бродячий (блуждающий) дух или душа" странствует во время сна владельца; выходит из тела для того, чтобы навестить прошлые пристанища, или предупредить (оповестить) о грядущих событиях. Лава может быть похищена или уничтожена. Прожить без лава больше двух или трех недель нельзя. По мнению лохорунг-раи, человек, лишившийся лава, теряет "присутствие духа"³⁵.

"Понятия сайя и лава особенно тесно связаны с головой, вследствие чего лохорунг-раи часто смешивают их или используют в качестве синонимов для описания состояния того, кто испытывает недостаток силы, энергии, жизненных сил и жизнеспособности, - отмечает Ш. Хардман. - Различие между двумя этими концепциями может быть резюмировано с точки зрения их существенных свойств: сайя мыслится в основном сильным, в то время как лава - нерешительна (робка, пуглива - timid). Сочетание этих двух идей выполняет функцию объяснения двух фундаментальных и общепризнанных свойств человеческой природы: потребность в силе и неминуемость определенных слабостей. Обе сущности могут изменяться с течением времени, хотя сайя действует только внутри

[человека], тогда как лава находится в движении между внутренним и внешним" ³⁶.

Представление лохорунг-раи о сознательной природе человека сконцентрировано в идее *piwa*, которая в известной степени соответствует нашему понятию "разума" ³⁷. Нива в основном располагается в животе, хотя она находится также и в голове ³⁸. Нива возникает постепенно. Человек не рождается с нива, он постепенно приобретает эту сущность (к 4-5, 7 или 12 годам). По достижении человеком примерно семидесятилетнего возраста нива начинает медленно исчезать, угасать (по крайней мере, та часть нива, которую мы называем "память"). Те, кто еще не обрел нива, и те, чье нива начало терять свою силу, т.е. маленькие дети и престарелые люди, считаются антисоциальными существами и сближаются с богами, которые не имеют нива ³⁹.

Сходные с представлением лохорунг-раи о сайя представления о жизненных силах бытуют и у ряда других народов Восточного Непала, объединяемых под общим названием кираты (киранти), - у меваханг-раи (*saya*) ⁴⁰ и у лимбу (*mukuma sam*) ⁴¹.

Представления лимбу о душах подробно рассматривает в одной из своих работ Ф. Саган ⁴². Лимбу словом *sam* обозначают душу вообще. У каждого человека, согласно их верованиям, есть "душа-цветок" (*phung sam*) и жизненная сила (*mukuma sam*). *Phung sam*, "растительный двойник" (Ф. Саган), является внешней душой ⁴³. Сопоставление представлений о "душе-цветке" (лимбу) и "душе-дереве", *bla-sing* (таманг) позволило Ф. Сагану сделать вывод об их соответствии ⁴⁴.

Mukuma sam, жизненная сила, энергия, пребывает, по представлениям лимбу, в верхней части головы ("на макушке" - *au sommet de la tete*). Мукума сам - своего рода знак присутствия в теле человека божества *Nahangma*, связанного с охотой и войной ⁴⁵. Лимбу не проводят четкой границы между мукума сам и Нахангмой; информаторы Ф. Сагана в попытках выразить идею "жизненной силы" часто смешивают мукума сам и Нахангму ⁴⁶. "И выпрямить голову [см. об этом ниже. - В. Ш.] для лимбу означает восстановить присутствие бога в человеческом теле", - пишет французский исследователь ⁴⁷. По его мнению, жизненная сила по своей природе является мужской ⁴⁸.

К числу достоинств исследования Ф. Сагана следует, безусловно, отнести сопоставления представлений лимбу с концепциями

других тибето-бирманских народов. Он высказывает предположение о родстве таких представлений, как мукума сам и жизненная сила (sgog) древних тибетцев, особо подчеркивая связь последней с кровью. По мнению исследователя, нельзя исключать и связь мукума сам с soul force нага⁴⁹.

М. Гэнссле дает представлениям меванг-раи о душах краткую, но емкую характеристику⁵⁰. Сайя - это своего рода жизненная сила (Lebenskraft, Vitalkraft). Другая душа - lawa (это слово переводят на непали как sato "душа"⁵¹) - маленькая, потенциально летучая (улетучивающаяся); она сравнивается с москитом, бабочкой или пчелой. Представление о pungwa относится к сфере сознания, а смысл его может быть передан словами "дух", "ум", "совесть" и др. Используя терминологию О. Хюльгкранца, М. Гэнссле считает возможным назвать сайя "душой-жизнью", лава - "свободной душой", а нунгва - "душой-эго".

Особый интерес представляет понятие same. Исследователь так определяет его: "... лежащий в основе этих душ субстрат, который переходит к человеку от его предков... Так как она [same - В. Ш.] устанавливает прямую ... связь с трансцендентным миром предков, ее можно назвать "душой предков" или "субстанцией предков". Same - не тело (хотя некоторые локализуют ее в нем), но она "имеет" тело"⁵².

В представлениях киратов Восточного Непала о жизненных силах выделим один момент. Как полагают лохорунг-раи, сайя может занимать низкое положение (упав, опустившись) и высокое положение (будучи поднятой, или выпрямленной). Сайя, занимающая высокое положение (позицию), считается сильной и способной не поддаваться болезням и несчастьям, невзгодам. Если сайя падает, человек может стать слабым, апатичным ко всему и заболеть. Тело такого человека перестает быть надежным пристанищем для души (лава). Человек, сайя которого упала, а лава - покинула тело, умрет, если сайя не будет поднята и лава не вернется. Таким образом, сайя постоянно нуждается во внимании, уходе, заботе; ревитализации (придании энергии) и поднятии⁵³. Для обозначения очень важной для понимания многих ритуалов идеи восстановления этой "души" у раи существует выражение "поднимать сайя"(saуа рокме - лохорунг, saуа рокта - меванг); лимбу употребляют словосочетание sam rhungma ("поднимать душу"). Смысл этих выражений передается

также при помощи непальского⁵⁴ словосочетания *sir uthaunu*, шир ут^хауну "поднимать голову", "выпрямлять (восстанавливать) голову"⁵⁵. Противоположный смысл имеют выражения *sir toliyo/sir tolinu*, *sir khasnu* (непали); *sam mumma*, *sirin mumma* (лимбу). *Sir toliyo* означает "он потерял голову, лишился головы", "он обессилен, угнетен, потрясен, приведен в расстройство"; *sir khasnu* выражает идею падения, сползания, сдвига, провала (неудачи). Первое выражение на лимбу означает "иметь расшатанную (пошатнувшуюся, дрогнувшую), мятущуюся, беспокойную душу"; а второе призвано передать состояние тревоги, беспокойства⁵⁶.

По представлениям многих народов Непала, для излечения больного человека необходимо вернуть пропавшую душу-тень и восстановить (оживить) ослабленные жизненные силы⁵⁷. Особый интерес, на мой взгляд, представляет осмысление восстановления жизненных сил. Как полагают, жизненные силы нуждаются в постоянном обновлении, реставрации. Каждая такая "подпитка" осуществляется (букв. "покупается") путем жертвоприношений⁵⁸. По сообщению Ф. Сагана, во время ритуала "восстановления" жрец держит в руках тюрбан человека, приносящего жертву. Совершая путешествие в иной мир, царство Нахангмы, священнослужитель уносит с собой туда душу, мукума сам, жертвователя "подобно тому, как як несет свой груз". "Именно в тюрбане, приносимом обратно из другого мира, находится "энергия", "душа", "жизненная сила", мукума сам, восстановившая свою первоначальную силу"⁵⁹. Мне представляется возможным дополнить и уточнить это описание. Жизненные силы, пусть и истощенные, нуждающиеся в "подпитке", остаются в теле хозяина дома - устроителя ритуала ("спонсора" жертвоприношения). Это телесная душа, а точнее - субстрат, никогда не покидающий тела (головы) человека. Тюрбан же "насыщается" энергией в другом мире. То количество энергии, которое приносит жрец в тюрбане, закрепляют в субстрате.

Согласно другому описанию представлений лимбу, каждый человек обладает семью душами, или жизненными сущностями (*sam samma*). Жизнь человека, отождествляется с его дыханием. Дыхание, являющееся частью человека, оставляет тело владельца, когда он умирает. Каждое из пяти чувств - обоняние, вкус, осязание, зрение, слух - рассматривается в качестве отдельной, особой души. Все эти

души исчезают с разложением тела умершего человека. Седьмая душа - это та часть индивидуума, которую он оставляет в различных местах. Именно с ней связывается представление о путешествии шамана, впавшего в транс. В то время как она странствует, тело вместе с дыханием и пятью чувствами остается на земле⁶⁰.

По мнению Я. Овесена, общим для всех нага является представление о двух разновидностях души. Одна душа уходит после смерти человека в страну мертвых, а другая поселяется в бабочке или другом насекомом⁶¹. Думается, что такая обобщенная картина анимистических представлений нага своим появлением обязана исключительному вниманию автора к формам посмертного существования человека, а также пониманию души как нематериальной части человека⁶². Но обращение к конкретным материалам не позволяет во всем согласиться с исследователем. Лхота, как утверждает Я. Овесен, тоже верят, что человек имеет две разных души. По описанию представлений лхота, содержащемуся в монографии Дж. Ф. Миллза, душа, называемая *омон* (омон), имеет облик тени и в случае серьезной болезни покидает тело незадолго до смерти "хозяина", отправляясь в мир умерших. Другая душа, *mongui*, оставляет тело в момент смерти и следует туда же, присоединяясь к уже находящейся там омон. Некоторые лхота не видят разницы между этими душами⁶³. Мне же представляется, что различие налицо. Первую душу, омон ("душу - тень"), можно отнести к числу т.н. свободных душ (термин немецкого психолога и философа В. Вундта). К определению второй души мы обратимся ниже. Представления, сходные с воззрениями лхота на природу души омон, отмечены у многих нага. В их числе верования сема об *aghongu*⁶⁴, чангов о *уетро*⁶⁵, коньяков о *уаха*⁶⁶, ао о *tanela*⁶⁷.

По представлениям коньяков, в результате "неестественной", насильственной смерти человека возникает (проявляется) такой компонент, как *hiba*. К. Фюрер-Хаймендорф предлагает называть его духом⁶⁸. Умершие насильственной смертью (например, жертвы охоты за головами) в форме (если только это слово уместно по отношению к невидимому духу, которым являлся хибя) хибя возвращались на места своей прежней деятельности. Коньяк верят, что иногда слышно, как хибя бродит возле дома, где жил умерший

(убитый). Живые родственники не очень стремились вступать в контакт с таким духом⁶⁹.

Нага опасались духов мертвых. Это относится к представлениям о духах мертвых у чанг (sou), сема (kitimi), лхота (nyok). Тангса дистрикта Тирап (штат Аруначал-Прадеш), как и все нага, верили в благотворное воздействие трофеев охоты за головами. Вместе с тем они полагали, что враги, головы которых не были взяты в качестве трофеев, могли обратиться в злых духов - chawthang (термин йогли)⁷⁰. Духовная субстанция человека, умершего насильственной смертью, превращается в злого духа и по воззрениям мосанг и лунгри; они называют этого духа manga⁷¹.

Заслуживают внимания представления лхота о nyok (ньок). Они обозначают этим словом своего рода дурную, пагубную судьбу. Когда лхота смотрят на труп человека, погибшего насильственной смертью, они держат перед своими лицами пучки листьев, чтобы воспрепятствовать ньоку умершего оказать воздействие на них⁷². Это сообщение о лхота может служить подтверждением того, что происхождение веры в душу умершего как злого духа связано с олицетворением опасности, исходящей от трупа, в виде демона трупа⁷³. Следует учесть и мнение Г. П. Снесарева, который на среднеазиатском материале показал, что в представлении о нечистоте трупа заложена не боязнь мертвеца как потенциального носителя зла и что понятие осквернения не связано с физиологическими свойствами трупа: "... представление о нечистоте мертвого проявляется через связанную с явлением смерти веру в сверхъестественные силы"⁷⁴.

Особо следует выделить сема. У них мы уже встречаемся с совпадением обозначений духа убитого и всякого мертвого⁷⁵.

Духи умерших неестественной, насильственной смертью (люди, растерзанные дикими животными; убитые во время ведения военных действий и в результате набегов охотников за головами, задавленные упавшими деревьями, утонувшие и т.д.), составляют особую категорию духов. Сородичи опасались умерших неестественной смертью потому, что не всегда имели возможность правильно и точно провести погребальные обряды для этой категории умерших (убитых). Дж. Г. Хаттон так пишет о нага: "Сфера действия страдания, вызванного убийством, ни в коей мере не усложняется идеями

моральной вины, а зависит от склонности духов убитых и обезглавленных мстить за свою преждевременную смерть тем, кто убил их, или тем, кто не смог отомстить за их смерть" ⁷⁶. Именно эту категорию духов и следует обозначать термином "демон". Распространение же его на всех умерших ⁷⁷ представляется не совсем верным. Нагский материал убедительно доказывает, что умерших не только опасались, но и считали "подателями" изобилия и процветания ⁷⁸.

При описании отношения нага к человеку, жизни и смерти исследователи, за редким исключением, упоминали лишь "свободную" душу (выступавшую чаще всего в форме тени, отражения) и духа (причем последнего, как правило, если человек погибал неестественной "дурной" смертью). Рассматривая обычай охоты за головами, ученые сообщали и о понятии "жизненные силы".

Исследователи культуры нага при обозначении понятия "жизненные силы" использовали различные термины. В числе последних фигурируют: "жизненный принцип" (life-principle) ⁷⁹, "жизненная субстанция" (life-substance) ⁸⁰, "жизненная сущность" (life-essence) ⁸¹, "душевное вещество" ("душа-материя"? - soul-matter) ⁸², "душевная сущность" ("душа-субстанция"? - soul-substance) ⁸³, "энергия" ⁸⁴, "добродетель" ("достоинство, сила, эффективность"? - virtue) ⁸⁵, "душевная сила" ("душа-сила"? - soul-force) ⁸⁶, "магическая сила" (magical power, magical virtue, magical forces, magische Kraft) ⁸⁷, "силы, способствующие (дарующие) плодородию" (fruchtbarkeitfordernden Krafte, fertility-granting powers) ⁸⁸, "плодородие" ⁸⁹, "жизненная сущность большой силы" (vital essence of great power) ⁹⁰, "сила-вещество" ("энергия-вещество" ? - Kraftstoff) ⁹¹, "поток силы (энергии)" ⁹², "благодетельная сила" ⁹³, и даже такие, как "душа" ⁹⁴ и "личность" ⁹⁵.

Но все ученые сходились в том, что для нага были характерны следующие представления, связанные с жизненными силами.

1. Вместилищем жизненных сил человека нага считали голову.

2. Большинство нага не усматривало разницы между жизненными силами людей и животных. Так, рассматривая проблему пищевых табу, Дж.Г. Хаттон приходит к выводу, что в отдельных локальных группах нага не едят мясо тигров, леопардов и некоторых других животных, так как верят в их "родство" с людьми. Но это родство якобы носит материальный и физический характер, а не базируется на признании идентичности жизненных сил человека и живот-

ненных силам лишь тех животных, чье мясо табуируется, при исключении всякой возможности подобной тождественности телесной души человека с жизненными силами всех остальных видов животных ⁹⁶.

3. Среди нага бытовало представление о возможности "передачи" этой субстанции после смерти человека, ею обладавшего, в пользу всей общины для обеспечения в будущем плодородия и благополучия. Р. Хайне-Гельдерн, рассматривая охоту за головами, выделял такой "признак" жизненных сил, как их эмануирующее воздействие на другие объекты. В 1917 г. он писал о магии эманации (излучения) ⁹⁷. Позднее исследователь отмечал, что в основе эманизма лежит представление о воздействии, оказываемом предметом посредством магического излучения своих качеств, а также о том, что добытая голова придает зданию-новостройке прочность и устойчивость магическим путем ⁹⁸. Можно предположить, что Р. Хайне-Гельдерн присоединяется к теории немецкого этнографа Рихарда Карутца (не делая прямых ссылок на его работу), который называл безличные силы, сконцентрированные в отдельных объектах и предметах, "эманациями", а свое учение - эманизмом ⁹⁹. В работе Карутца термин "эманация" употребляется как синоним благотворного воздействия, в качестве обозначения процесса излучения безличной силы. Мне кажется, что главным должен быть вопрос о том, что же представляет собой эта излучаемая добытой головой сила. Теория "эманизма" на этот вопрос не дает ответа, указывая только, что "эта сила обладает физическим свойством текучести" ¹⁰⁰. С выводами Р. Хайне-Гельдерна перекликаются и сообщения Дж. Ф. Миллза ¹⁰¹ и К. Фюрер-Хаймендорфа ¹⁰² об убежденности нага в том, что процветание "проистекает" (emanates) от трофеев войны. По этому же признаку Дж. Г. Хаттон ставит в один ряд с охотой за головами и "празднества заслуг", составной частью которых являются церемонии и магические обряды, предназначенные для передачи селению плодородия того индивидуума, чьи дела, "урожай и скот процветают так, что он способен устроить праздник" ¹⁰³.

4. Исследователи верований нага отмечают тесную связь плодородия сельскохозяйственных культур и благосостояния деревни с умершими, чья жизненная субстанция передается злакам, а от них

через съеденное людьми зерно или мясо животных возвращается человеку¹⁰⁴.

Рассмотрим некоторые из признаков более подробно. Следует сразу отметить, что из изложенного неясно, о какой из "душ" человека идет речь. Создается впечатление, что эта схема круговорота жизненного начала обязана своим появлением скорее интуиции ученых или их обращению к представлениям других народов (например, каренов)¹⁰⁵, нежели реальным воззрениям нага на сущность человека: описывая представления различных групп нага о жизненных силах, исследователи не приводят местных названий этой силы. Выгодно отличается от других работ статья К. Фюрер-Хаймендорфа, опубликованная в 1953 г. В центре внимания автора - представления малых народов Индии о душах человека, об его посмертном, загробном существовании. В своих выводах он опирается и на данные по эсхатологическим воззрениям коньяков. В этой работе появляется слово *miu*. Этим словом коньяки обозначают одну из трех душ человека, которая якобы остается "прикрепленной" к черепу человека и после его смерти (две другие души - *uaŋa*, тень, и *hiba*, дух). Именно эта "духовная материя" способна приносить пользу оставшимся в живых. К. Фюрер-Хаймендорф определяет эту категорию религиозных воззрений коньяков и сходные представления ряда индийских "племен" следующим образом: "безличная жизненная субстанция, которая оживляет человека от рождения до смерти"¹⁰⁶. Можно считать, что представление о *мио* является верой в наличие у человека своего рода телесной души (см. ниже). *Мио* лишь обеспечивает жизнедеятельность человека, но не придает ему качеств личности. Представление коньяков о *мио* убедительно доказывает, что жизненные силы - не плод творческой фантазии исследователей, а категория религиозно-мифологической системы самих нага.

Описание и анализ К. Фюрер-Хаймендорфом этого представления наметили критерии, по которым можно попытаться выявить сходные концепции. В воззрениях других нага на характер душ человека имеется ряд аналогий представлениям коньяков о *мио*. Так, по Дж. Ф. Миллзу, ао верят, что одна из трех душ никогда не покидает человека и обитает в голове¹⁰⁷. Есть основания думать,

что лхота одну из душ - *mongyi* - мыслили неразрывно связанной с телом живого человека¹⁰⁸.

По представлениям науо-нага, живущих в Мьянме, смерть человека наступает в результате захвата натом (духом) безымянной души. Другая душа, называемая "эван" ("эвун"), покидает тело умершего¹⁰⁹. Для нас же, думается, небезынтересно было бы узнать, какая из душ связана с телом неразрывно, может ли какая-нибудь из них покидать тело "обладателя" при его жизни. Пока что приходится ограничиться догадками. Так, казалось бы, безымянность одной из душ может указывать на ее безличность и позволяет характеризовать ее как безличную жизненную силу. Но не исключено, что жертвой духов становится именно душа, покинувшая тело (вышедшая "гулять"). В таком случае безымянная душа должна быть причислена к свободным душам. Ее пленение вызывает смерть обладателя, и только после этого эван (эвун), оставшаяся все время в теле телесная душа, покидает труп. С большей степенью определенности, на мой взгляд, можно говорить о жизненной силе применительно к волосам человека¹¹⁰.

В пользу существования общего для всех нага представления о жизненных силах, оживляющих тело, наделяющих человека способностью двигаться, могут быть истолкованы верования сема, связанные с практикой ликантропии (оборотничества). По представлениям сема, человек, душа-тень которого вселилась в леопарда, может жить и даже работать. В этом случае на поле идет человеческое тело и следует заведенному, обычному порядку как механизм, не будучи, однако, способно к мыслительной деятельности¹¹¹. Таким образом, представление о жизненных силах в известной мере включает в себя идею, момент движения (в форме роста, развития организма); за счет запаса жизненных сил можно жить. Но движения, жизнедеятельность человека не следует путать с подвижностью души-тени, свободно покидающей тело¹¹².

У других групп нага не отмечено наличие представления о душе, неразрывно связанной с телом и обитающей в голове (впрочем, обитание в голове - не главный критерий жизненных сил, или телесной души. - см. об этом ниже). Возможно, эта связь (представление) была утрачена из-за запрета охоты за головами¹¹³ и прекращения набегов, практиковавшихся ранее этими группами нага. Память

об обрядах сохранялась дольше, чем осмысление обрядовых действий. Нага, территория расселения которых подпала под административный контроль¹¹⁴, не всегда формулировали связь своих действий с идеей жизненных сил, но можно предположить, что объектом некоторых ритуальных актов служили именно жизненные силы. Основная же часть этнической территории коньяков находилась вне сферы контроля британской колониальной администрации, и охотники за головами продолжали совершать свои набеги, что способствовало сохранению веры в безличные жизненные силы.

Слабая сохранность веры в жизненные силы у ряда народов может быть объяснена следующим. У некоторых ангам было запрещено говорить о воздействии умерших на плодородие сельскохозяйственных культур по тем соображениям, что "для людей умирать - плохо"¹¹⁵.

Резюмируя вышеизложенное, следует отметить, что едва ли не все исследователи культуры нага подчеркивали главным образом "силовой" характер жизненных сил, заключавшийся в "оплодотворяющем" воздействии добытой головы врага. Если же и говорилось о субстанции, то она объявлялась "невидимой". Так, Дж. Г. Хаттон писал, что нага представляли жизнь как субстанцию (сущность? - В. Ш.) невидимую, но конкретную, ограниченную пределами головы и расположенную в ней¹¹⁶.

По представлениям качинов, каждый человек обладает по меньшей мере двумя душами (minla, или tsu)¹¹⁷. Одна из этих душ считается совершенной или законченной (krin), а другая - несовершенной и незаконченной. После смерти человека думса¹¹⁸ посылает последнюю (derniere) в страну предков или в другое место. Первая¹¹⁹ остается в доме, питается подношениями и со временем превращается в ната или реинкарнируется в маленьком ребенке. Если же ей не хватает терпения (дождаться рождения ребенка), она входит в тело какого-нибудь домашнего животного. Качины допускают, что некоторые люди обладают большим числом душ, чем две (оно может доходить до шести). Наличие семи душ делает человека колдуном (phyi)¹²⁰.

Материалы по этнографии каренов (в том числе и сведения об анимистических представлениях) достаточно часто использовали в своих трудах классики этнологии. В этом можно убедиться, обратившись, например, к труду Э. Б. Тайлора "Первобытная культура"¹²¹.

Мне хотелось бы выделить две работы, посвященные каренам группы сго. Вот что сообщает Р. Мишунг, автор фундаментального монографического исследования религии каренов-сго, о воззрениях представителей этой группы на природу и характер душ. Каждый человек наделен тридцатью низшими, или "плохими", и тремя "хорошими" k'la. Первая группа, по мнению Р. Мишунга, символизирует отношение человека к природе, его многочисленные связи с внешним миром; вторая же, которую составляют главная "душа" k'la hko hti и две ее помощницы, олицетворяет человека как независимый, автономный и противостоящий природе организм¹²².

Если из тела выходит много "низших" к'ла, и они не возвращаются в течение долгого времени (заблудившись или попав в плен к лесным духам), то человек заболевает. По мнению Р. Мишунга, в этом случае человек теряет часть своей жизненности, следствием чего и является болезнь¹²³. Три "хорошие" души, как полагают сго, почти постоянно пребывают в теле человека¹²⁴. Смерть не грозит человеку, если k'la hko hti находится в теле. Эта главная душа может даже на короткое время покидать своего владельца; такая кратковременная отлучка не влечет за собой никаких изменений в личности (Personlichkeit) человека¹²⁵. Рассматривая представления сго о душах водяных буйволов и слонов, исследователь упоминает о жизненности (силе, энергии и выносливости) - качестве, важном как для этих животных, так и для человека. У слонов и буйволов только одна душа (k'la). Если она покидает тело, владелец слабеет и заболевает и, в конце концов, умирает¹²⁶.

А. Раджа посвятил свою статью культу семейных духов - покровителей у каренов-сго деревни Палокхи. Большинство информаторов полагает, что каждый человек имеет тридцать семь душ (koela). Эти души размещаются в различных частях тела. Наиболее важной душой считается koela kho thi, расположенная в голове. Потеря ее приводит к смерти человека¹²⁷. По сообщению Э. и П. Льюисов, шесть наиболее важных душ (kala) расположены в глазах, ушах, носу, языке, уме и теле. Карены полагают, что если эти 'жизненные силы' покинут тело, человек может заболеть и даже умереть¹²⁸.

По представлениям лаосских пхуной, жизнь каждого отдельного человека является следствием присутствия душ в его теле. Отсутствие одной или нескольких душ вызывает болезнь; уход же всей совокупности душ ведет к смерти. Души рассматриваются только как "жизнен-

ные дыхания"; им не приписывают никакой формы. Мужчины обладают девятью душами. В их число входят следующие души: головы, рта, сердца, глаз, груди (de la poitrine), (костей) рук, ушей, спины, (ступней) ног. Женщины, кроме всех вышеперечисленных душ, имеют душу груди (des seins). Пхуной верят, что после смерти человека души, которыми он был наделен при жизни, образуют три группы:

- 1) души головы, ушей и глаз продолжают жить в доме умершего;
- 2) души ног, рук и спины (если умерла женщина, - то и груди) остаются на кладбище;
- 3) души сердца, рта и груди переселяются в загробный мир (рай или ад)¹²⁹.

Акха Лаоса полагают, что живой человек состоит из двух элементов: совокупности, комплекта душ (song la) и тела (yo go)¹³⁰. И мужчина, и женщина имеют три души. Эти три души должны всегда находиться в теле. Отсутствие одной из них вызывает недомогание; если тело покидают одновременно две души, болезнь осложняется. Уход сразу трех душ вызывает смерть¹³¹. Song la имеют форму человека, которому принадлежат. Ныне души невидимы, но так было не всегда¹³². Интересно сравнить эти данные с материалами, приведенными П. Льюисом в его работе об акха Мьянмы. Акха полагают, что душа (sa la^v) наполняет тело и остается в теле до тех пор, пока оно не разрушится (разложится, сгниет). Затем душа присоединяется к предкам¹³³. Считается, что душой наделены рис, домашний скот, деньги. Если душа каждого из этих объектов будет обижена чем-то (кем-то), то она может уйти¹³⁴.

По представлениям лаху-нхи ("красных лаху") Северного Таиланда, человек наделен несколькими душами. Как сообщает Э. Р. Уокер, мнения информаторов по вопросу о количестве душ разошлись; человеку приписывалось обладание 2, 4, 17, 32 душами. Исследователь полагает, что информаторы, которые называли в качестве точного числа душ 32, вероятно, повторяли мнение своих соседей к(х)он муанг (кхон-мыанг, северных таев), обитающих в долинах и на равнине¹³⁵. Единственный информатор, который сообщил о семнадцати душах, - уважаемый старейшина, а в прошлом - староста деревни, - настаивал на том, что это - традиционное представление лаху. Следует заметить, что ни один из опрошенных не смог ничего сообщить о местоположении душ в теле.

Все собеседники Э. Р. Уокера были единодушны в том, что главными являются две души: 1) *geh_v ja^v ve aw_v ha* - "быстро передвигающаяся (перемещающаяся) душа" и 2) *ma^v geh_v ve aw_v ha* - "медленно двигающаяся душа". Остальные души безымянны. "Быстро передвигающаяся душа", как полагают красные лаху, склонна выходить из тела владельца и оставлять его (странствия этой души вызывают болезнь человека). "Медленно двигающаяся душа" покидает тело хозяина только тогда, когда он умирает¹³⁶.

По представлениям лису, душа (*ts'aw⁴-h'a⁴*) связывается с энергией, дыханием, силой¹³⁷. Имеется в виду не обязательно мускульная сила, но также и деловая энергия, сила (умение) руководить [managing power], или, говоря иными словами, физическая сила и мыслительные способности¹³⁸.

У мужчины - 9 душ, у женщины - 7. Мужчина имеет больше силы. Добавочные души, большее количество душевного вещества необходимы мужчине для защиты домохозяйства и домочадцев, для охоты и общения с духами¹³⁹. Как полагают лису, души находятся в верхней части головы, на макушке. Зримым воплощением излишка душевной субстанции у мужчин является небольшой пучок волос, похожий на косу (его оставляют здесь при стрижке)¹⁴⁰.

Анимистические представления (в том числе и верования о душах) народов лоло-бирманской подгруппы, обитающих во Вьетнаме, рассматривает в своей работе "Культура и быт народов группы хани-лоло" вьетнамский исследователь Нгуен Ван Зуй. Хани обозначают душу словами *h'la, tha*; лаху - *h'la*; фула - *hena, dina*; сила - *alo*; конг - *ang la*; лоло - *duy tha*¹⁴¹. Нгуен Ван Зуй отмечает, что эти народы приписывают обладание душой тем объектам, которые наделены жизненной силой¹⁴² и имеют близкое отношение к человеку. Помимо людей, душа есть у культурных и дикорастущих растений (в частности, у таких зерновых, как рис и кукуруза), домашних (свиньи, куры, буйволы, коровы) и диких животных, птиц. По словам вьетнамского исследователя, "душа живет только в тех предметах (телах), которые способны рождаться, развиваться и расти, т.е. в живых предметах"¹⁴³.

Собранные у тибето-бирманцев Вьетнама материалы позволили Нгуен Ван Зую выделить две разновидности представлений о душе (душах). Согласно первой, душа является единой субстанцией (сис-

темой) силы, мощности¹⁴⁴. При этом все души, составляющие этот единый комплекс, имеют одно и то же месторасположение и играют одинаковую роль, выполняют одинаковые функции. Примером представления о недифференцированных душах, в равной степени ответственных за жизнеспособность и состояние здоровья человека, является, по мнению Нгуен Ван Зуя, представление хани о двадцати душах¹⁴⁵.

Иного рода представления распространены у лаху, фула и других групп: одна душа считается главной, основной, а все остальные - вспомогательными, дополнительными, выполняющими второстепенную роль. По представлениям этих народов, главная душа оказывает решающее воздействие на жизнь человека. Если человек лишится главной души, он умрет; если же уходит, покидая тело, второстепенная душа - человек заболевает¹⁴⁶.

Интересны суждения тибето-бирманцев Вьетнама о местонахождении душ человека. Фула уезда Бао Тханг (провинция Хоангльеншон) верят, что местами обитания девяти душ являются переносица, уши, макушка головы, плечи, лоб, подмышки. Душа, обитающая в переносице, является самой ленивой и, в то же время, самой важной: если она уйдет из тела, то человек умрет. Фула полагают, что души, проживающие в голове и плечах, приглашают душу, обитающую в переносице, прогуляться, но эта ленивая душа никуда не хочет идти. Когда человек умирает, все души покидают тело, и только душа переносицы, как и прежде, остается вместе с трупом (костяком)¹⁴⁷.

По представлениям лаху, человек наделен несколькими душами, самой важной из которых является душа, находящаяся в очаге. Одна из душ всегда следует за человеком (не покидая его тела? - В. Ш.), другие же гуляют, входят (вселяются) в различные объекты. У лаху отмечено существование необычного представления. Всякий раз, когда человек курит или спит, его душа (души?) возвращается в тело ("приходит обратно и входит в человека"). Стараясь подчеркнуть, что это верование лаху стоит особняком, Нгуен Ван Зуй справедливо отмечает: "... другие народы считают, что именно во время сна души выходят из тела"¹⁴⁸.

Сила считают, что души обычно пребывают в плечах, затылке, глазах. Представители этого народа стараются уклоняться от по-

хлопываний по плечам или ударов по спине, так как опасаются, что испуганная душа может выйти из тела ¹⁴⁹.

Представление о том, что за исключением главной души, всегда пребывающей в теле человека, остальные души обычно могут покидать его и выходить гулять; существует не только у лаху и фула, но также и у лоло ¹⁵⁰.

Судя по вышеприведенным описаниям, представления тибето-бирманцев Вьетнама обнаруживают немало сходства с воззрениями других тибето-бирманцев, например, тибетцев, считающих плечи с подмышками (наряду с некоторыми другими частями тела) местами особенной концентрации жизненных сил человека ¹⁵¹, или наси, полагающих, что божество жизни, тесно связанное с одной из душ человека, обитает в районе очага ¹⁵². Особенно показательно в этом плане сопоставление представления фула о "ленивой" душе и представления лаху о "медленно двигающейся" душе (англ. "slow-moving soul"; следует заметить, что одним из значений английского слова slow является "лентяй").

Хотелось бы сделать одно уточнение. Нгуен Ван Зуй пытается решить вопрос, связано ли представление сила и баотхангских фула о том, что у мужчины девять душ, а у женщины - семь, с верованиями вьетов о семи "духах" (via) мужчины и девяти - женщины ¹⁵³. Думаю, что на этот вопрос следует ответить отрицательно. Гораздо более показательно (и чревато выводами) совпадение представлений сила и фула о числе душ с представлениями других тибето-бирманцев - дони (одна из ветвей хани Юго-Западного Китая), лису Чиангмая (Северный Таиланд) и гурунгов далекого от Вьетнама Непала ¹⁵⁴.

Хани Юго-Западного Китая (Юньнань) верят, что каждый человек обладает 12-ю душами (sullal или shala), обитающими в различных частях тела ^{154a}.

Мао Юцюань так описывает представления китайских хани о душах. Каждый человек, согласно их верованиям, является обладателем 12-и душ (yela). Первая душа, которую называют latang, считается главной. Как полагают хани, она наиболее тесно связана с телом: оставление ею тела человека влечет за собой неминуемую смерть "обладателя". Эта главная душа, по представлениям хани, никогда не оставляет тело первой. Очередность выхода душ из тела такова: первой выходит 12-ая, последняя по значимости и связан-

ная с телом наименее тесными узами т.н. "малая душа"; второй оставляет тело 11-ая душа, затем - 10-ая, и т.д.¹⁵⁴⁶.

По представлениям наси, обитающих в Юго-Западном Китае, тремя основными душами человека являются: ангел-хранитель, тень и телесная душа. Первая душа может покидать владельца в случае его смерти или болезни, вторая - исчезает с его смертью, а третья в конце концов становится предком. Наси верят, что между первой душой и Ssu, богом жизни, существует тесная связь. Душу-тень называют о; это слово является синонимом слова, обозначающего "кости" и "клан"¹⁵⁵.

Некоторые исследователи религиозных представлений проявляют определенное "безразличие" к числу душ, которыми, по мнению верующих, обладает отдельный человек. Позволю себе привести достаточно пространную цитату из книги одного из таких исследователей. "Этнологи, находящиеся под влиянием древнеегипетской схемы, старались пересчитать, сколько «душ» имеют некоторые народы Африканского континента. Но для нас в данном конкретном случае не имеет большого значения, что бамбара имеют две, йоруба - три и фон - четыре "души". Для понимания интересующей нас проблемы в ее философской сущности надо рассматривать человека в двух состояниях: одно будет представлено поддающейся разрушению плотью, а другое - бессмертной психической субстанцией"¹⁵⁶. Ср.: "главный интерес (заботу) хмонгов вызывает не столько число или природа душ, сколько их благополучие, сказывающееся на теле и жизни"¹⁵⁷.

С предложенной Б. Оля (Б. Холасом) интерпретацией верований африканских народов сближаются и взгляды некоторых исследователей тибето-бирманских народов, а также описания представлений ряда чинских народов, лоло, народов группы бодо и других тибето-бирманцев¹⁵⁸. Но в большинстве случаев анимистические представления тибето-бирманских народов характеризуются верой во множественность душ живого человека, большинство народов "наделяет" человека несколькими душами. Вместе с тем, следует иметь в виду, что "...для пра-логического мышления нет ничего проще и легче, чем представить себе то, что мы называем душой, как нечто одновременно и единое, и множественное"¹⁵⁹.

Как отмечает Г. Н. Грачева, в основе большинства точек зрения на верования о душе или душах лежит "представление о наличии свобод-

ной от тела души, связанной с тенью или иной субстанцией, которую часто рассматривают как "двойника" человека" ¹⁶⁰. Необходимо, однако, иметь в виду, что представление о душе, как тени (или отражении), продолжающей еще сохранять подобие телесному облику, является, по определению К. М. Герасимовой, "частичной спиритуализацией архаичных понятий о витальных силах, когда само тело наделялось сверхъестественными свойствами жизненности, когда еще не сложилось само понятие души как духовного фактора жизни" ¹⁶¹. "Неприемлемость русского термина "душа" для научного описания анимистических понятий в традиционной духовной культуре сибирских народов, - пишет исследовательница, - обосновывается тем, что он обозначает только сверхъестественного духовного двойника человека, а этнограф чаще встречается с представлениями о телесных, материальных жизненных силах живого организма, о физиологических функциях органов" ¹⁶². Справедлив и другой вывод К. М. Герасимовой: "В процессе накопления и осмысления этнографических наблюдений по всем регионам мира у многих исследователей-этнографов и религиоведов сложилось убеждение в том, что исходными были представления о телесной природе витальных сил, но в исследованиях эти представления обозначались неадекватным термином "душа" ¹⁶³.

Большое внимание анализу проблемы "души"(в том числе и на основе материалов по интересующим нас народам) уделил в своей монографии Г. Г. Стратанович. Приведу только одно суждение исследователя. "Представление о "душе" и "одухотворенности", как и другие верования, у народов Индокитая и Юго-Восточной Азии в целом не утратили своей "вещности", конкретности, образной оформленности. Даже в тех случаях, когда душе придается способность становиться невидимкой, она все равно считается конкретно-образной", - подчеркивает Г. Г. Стратанович ¹⁶⁴.

Представления тибето-бирманских народов о душах могут быть достаточно точно описаны и охарактеризованы при помощи двух терминов: "свободная душа" и "телесная (связанная) душа". Немецкий психолог, физиолог, философ и языковед, Вильгельм Вундт (1832-1920), выдвинувший эти термины, писал: "В тех многообразных явлениях, которые мы охватываем названием веры в душу, мы встречаем понятие "душа" в двух существенно различных формах. Одно из этих понятий души мы можем назвать понятием о связан-

ной душе, так как в этом случае душа есть свойство самого живого тела. Ему мы противопоставим понятие о свободной, отделимой от тела, душе... Из указанных выше двух представлений о душе, более первичное... это представление о связанной душе" ¹⁶⁵. Свободная душа (основными проявлениями которой являются душа-тень, двойник, душа-дыхание) и телесная (связанная) душа представляют два разных типа сущности человека. Душа-тень может свободно покидать живого человека, когда он спит, а долгое ее отсутствие приводит к болезни хозяина. Телесная душа мыслится неразрывно связанной с телом. По мнению С. Хуммеля, сосуществование телесной и свободной души, отмеченное в верованиях народов мира, характерно и для представлений тибетцев. Но исследователь полагает, что вместо термина "телесная душа" (Körperseele) следует употреблять термин "жизненная сила (энергия)" (Vitale Lebenskraft) ¹⁶⁶. Позволю себе высказать несколько слов в защиту "телесной души". Понятие "телесная душа", введенное В. Вундтом, имеет гораздо меньшую историю, чем категория "жизненные силы" (имеется предположение, что понятие "жизненные силы" впервые было выдвинуто неоплатоником Плотинем (III в.) ¹⁶⁷). Сравнивая эти два понятия, можно заметить, что первое, в отличие от второго, не столь многозначно и не допускает множества трактовок, порой кардинально различающихся. Употреблять термин "жизненные силы" надо с большой осторожностью, всякий раз оговаривая его содержание. Не может поэтому не вызывать некоторое недоумение попытка В. М. Кулемзина (предпринятая, кстати сказать, в его очень интересной работе) заменить термин "душа" понятием "жизненные силы" ¹⁶⁸. Для этого исследователю духовной культуры хантов пришлось ввести два новых понятия: 1) внутренняя жизненная сила (для обозначения души - дыхания) и 2) внешняя жизненная сила (тень) ¹⁶⁹. Прежде всего замечу, что при таком подходе "теряется" телесная душа (что, впрочем, может быть объяснено спецификой представлений хантов) ¹⁷⁰. Если переложить эту схему (дихотомию) на язык вундтовского противопоставления телесной и свободной душ друг другу, то возникает парадокс: телесной душе, по мнению В. М. Кулемзина, соответствует тень ("внешняя жизненная сила"), а свободная душа представлена душой-дыханием ("внутренняя жизненная сила") ¹⁷¹. Но, как показывают исследова-

ния других авторов, тень является разновидностью свободной души¹⁷².

Понятию "телесная душа" имеется ряд соответствий в представлениях тибето-бирманских народов. Отметим некоторые из них. Акха, живущие на севере Лаоса, верят, что у мужчин десять душ, а у женщин - девять. У женщин отсутствует душа головы, или головная душа, которая мыслится обитающей в косе мужчины. Отсюда и вера в концентрацию мужской силы в волосах. Если эту косу отрезать, мужчина заболит и умрет¹⁷³. В преданиях акха Мьянмы упоминается могущественный правитель Jaw^v bah. Он никогда не срезал волосы¹⁷⁴, и можно предположить, что именно они являлись источником его силы и мощи.

По мнению бирманиста С. А. Симакина, отдельные элементы чинских свадебных и сельскохозяйственных обрядов указывают на то, что чины считали раньше основой жизни кровь¹⁷⁵. Связь между душой и кровью признавали карены¹⁷⁶. Представление о телесной душе существует у наси, обитающих в Юго-Западном Китае¹⁷⁷. К телесным душам следует относить т.н. медленно двигающуюся душу (лаху) и "ленивую" душу (фула), жизненные силы со и ро (таманги), srog (тибетцы), мукума сам (лимбу), латанг (китайские хани), представления о которых рассмотрены выше. Как телесную душу можно определить и представление лохорунг-раи (а также меванг-раи) о сайя (смущает лишь сравнительно "позднее" вселение сайя в тело человека). По представлениям димаса (штат Ассам, Индия), душа (bese) не разрушается с физической смертью человека, а превращается в духа (simung). Подчеркивая различие между ними, димаса связывают дух с костями умершего¹⁷⁸. Не имея возможности проверить точность этих трактовок (да и не имея права усомниться в верности этих данных), позволю себе лишь предположить, что душа до превращения в духа в представлениях этой группы ассоциировалась с мягкими тканями и была неразрывно связана с телом человека.

Характеристикам телесной души (жизненных сил) отвечают, на мой взгляд, представления гурунгов о "жизни" (ко и со) животных¹⁷⁹, каренов - о душах слонов и водяных буйволов¹⁸⁰, паите - о жизненно важных органах жертвенных животных¹⁸¹. Такого рода жизненность присуща и людям. В этом ряду следует рассматривать и упомянутое выше утверждение Нгуен Ван Зуя о том, что тибето-

бирманцы Вьетнама считают наличие жизненных сил у объекта необходимым условием для приписывания ему души.

Анализ конкретных материалов показывает, что такая характеристика, как местонахождение в голове, не входит в число обязательных и неотъемлемых признаков, атрибутов телесной души, присущих только ей; напротив, в голове могут пребывать и свободные души. Примером могут служить рассмотренные выше представления лохорунг-раи о лава (эта свободная душа мыслится обитающей в голове). Чанг нага полагают, что дух *sou* находится в нижней челюсти. Они объясняют зевоту активностью *sou* (соответствующее выражение чангов - *sou sai-ta* - означает "дух танцует")¹⁸². С этими воззрениями, по мнению Дж. Г. Хаттона, связано другое представление чангов о том, что душа оставляет тело человека во время сна хозяина и возвращается при пробуждении его (местами выхода и входа души являются ноздри, уши и рот)¹⁸³. *Soу*, по представлениям чангов, проявляется после смерти человека в качестве злобного духа, имеющего внешнее сходство с умершим. "Дух этот затем умирает, подобно телу", - писал Дж. Г. Хаттон¹⁸⁴. Остается непонятным, связывается ли в умах чангов эта смерть духа с разложением тела. Но даже если это и так, то называть *sou* телесной душой (жизненными силами) мешает мнение Дж. Г. Хаттона о возможности сближения *sou* со свободной душой.

Не должна вводить в заблуждение и терминология: более строгий отбор "претендентов" на причисление к ряду соответствий концепции телесной души (жизненных сил) предполагает и осторожное отношение к терминологии. Так, использование некоторыми учеными словосочетаний "жизненная сила", "жизненная сущность" и других, подобных им, далеко не всегда означает, что речь идет о телесных душах (жизненных силах). Это следует иметь в виду, встречаясь с обозначениями лава как "life-principle", "essence of life", "integral life-giving force" (см. выше). Описывая анимистические представления гаро Бангладеш, Али Наваз, как синонимичные, использует слова "душа", "душевное вещество" (*soul-matter*) и "жизненная сущность" (*life essence*)¹⁸⁵. В своей работе он прямо не говорит о том, приписывают ли гаро Бангладеш душе способность временно покидать тело живого человека (например, во время сна). Тем не менее, спешить с зачислением представления бангладешских гаро о душе в разряд телесных душ

не следует: материалы по индийским гаро не позволяют сделать вывод о бытовании у них представления о телесных душах¹⁸⁶.

По мнению В. Вундта, первоначально телесная душа понималась как наполняющая все тело. Двумя важными видоизменениями этого представления об общей телесной душе он считает верования: 1) о душе, обитающей в одной отдельной части тела, локализованной в одном из органов, и 2) о парциальных душах¹⁸⁷. Представления о парциальных душах (душах, обитающих в разных частях тела человека) характерны, судя по описаниям Нгуен Ван Зуя, для тибето-бирманцев Вьетнама¹⁸⁸. Что касается души, местом обитания которой считалась голова, не исключено, что такая тесная связь между ними обязана своим происхождением взгляду охотников за головами на голову как на заменитель всего тела (по принципу *pars pro toto*).

Г. Н. Грачева, изучая нганасанский материал (их представления о человеке как о живом существе, возможности существования "души" или "душ" человека, их "местопребывании"), пришла к выводу о неточности терминов "душа-тело", "душа-дыхание", "душа-кровь", "душа-двойник", "душа-тень" и т.п. "В употреблении этих двойных названий, - пишет она, - проступает обычай, ведущий к известному психологу В. Вундту, который постоянно пользовался такой терминологией"¹⁸⁹. С религиозными представлениями народов других регионов терминология В. Вундта, наоборот, не вступает в противоречие. Так, у нас нет особых оснований считать ряд терминов австроазиатских (бахнары, ма) и австронезийских (тямы, пенаны) народов Юго-Восточной Азии, образованных соединением слов, обозначающих "душу" и "тело", изобретением ученых и усомниться в правомерности употребления этих конструкций¹⁹⁰. Но, как справедливо отмечает В. М. Кулемзин, "вероятно, Г. Н. Грачева права, когда ставит под сомнение существование теории плюрализма и парциальности душ для более ранних представлений человека о себе"¹⁹¹.

Э. Г. Арбман по поводу вундтовского понятия "телесной души" отметил следующее: "Кажется, что и самому Вундту не удалось придать телесной душе определенную самостоятельность по отношению к ее физическому субстрату"¹⁹². На мой взгляд, то, что вменяется В. Вундту в вину, считается недостатком его теории, составляет, скорее, заслугу последнего. Гораздо более серьезным аргументом не в пользу тео-

рии В. Вундта являются те представления народов мира, в которых грань между свободной и телесной душой проводится не всегда четко. Таковы, например, верования батаков о тонди. Тонди, по их представлениям, находится в голове, крови, печени, плаценте, волосах, ногтях, зубах, выделениях человека. Но в то же время, у тонди нет мяса и костей, он(о) похож(е) на тень. О тонди сообщаются, казалось бы, взаимоисключающие сведения (имеет непостоянную, изменчивую, бродячую натуру и, с другой стороны, никогда не покидает человека¹⁹³). Тонди, вернее, его разнообразные качества, часто рассматривают в ряду других мана-подобных представлений¹⁹⁴. В таком случае, вышеприведенные характеристики становятся понятнее. Но как нам быть, например, с представлением джукун о "душе" динди (адиди), сочетающей черты свободной и телесной души¹⁹⁵? Верования куна о нига подходят под определение телесной души, но растение, камень, труп не имеют нига, у ребенка нига развивается с возрастом (в то же время эти объекты, как и каждая часть тела, наделены пурба, которая может быть похищена, т.е. способна оставлять тело)¹⁹⁶.

Сознавая, что продолжение выискивания "противоречий" может увести далеко, ограничусь лишь одним выводом: полное совпадение теории, схемы и реальных представлений наблюдается далеко не всегда¹⁹⁷. Сближение понятий "свободная душа"(может временно покидать тело) и "жизненные силы", или "телесная душа"(неразрывно связаны с телом), характерно и для представлений ряда тибето-бирманских народов. Это сближение становится возможным благодаря такому атрибуту категории "жизненные силы", как количественные параметры.

"Карены в Бирме считают, что в верхней части головы обитает существо по названию тсо и что, пока оно там находится, семь келаров - олицетворения страстей - не могут причинить человеку вреда. Но если тсо станет невнимательным или слабым, этот факт возымеет дурные последствия для человека. Поэтому карены тщательно следят за головой и делают все возможное, чтобы прической и головным убором угодить тсо"¹⁹⁸. Можно предположить, что слабость тсо является следствием ухода, эманации части жизненных сил. Упомянутая выше интерпретация верований каренов, которую предложил Р. Мишунг (уход нескольких душ из тела означает потерю части жизненных сил), заставляет затронуть (хотя бы в самой общей форме) проблему соотношения числа душ и количества жизненных сил, принадлежащих человеку.

Косвенным аргументом в пользу отождествления покидающих тело человека душ с лишением его части жизненности могут служить представления других тибето-бирманцев. Несмотря на то, что хани и лису приписывают каждому человеку обладание несколькими душами, тем не менее исследователи считают возможным характеризовать эти ансамбли, "комплекты" душ как нечто единое и целое¹⁹⁹.

Сближение представлений о свободной и телесной душах может проявляться и в осмыслении болезней как потери, утраты человеком некоторого количества жизненных сил (волос, например²⁰⁰). Кхам-магары (Непал) считают, что болезнь может вызвать отсутствие одной из трех душ. Если тело покинула душа, называемая "одеждой плоти", ее нетрудно забрать от злых духов или ведьм. Примечательно, что "одежда плоти" материализуется в "кусочках кожи, обрезках ногтей и волос, завернутых в край одежды"²⁰¹. Этот пример показывает, что телесная душа мыслится способной временно покидать тело своего обладателя (что более характерно для представлений о свободной душе), но эти "путешествия" (отделение от тела и возвращение владельцу) невозможны без перемещений субстрата телесной души²⁰².

Кровь (по словам В. Вундта, главный носитель телесной души)²⁰³ могла образовывать определенное единство с другими сущностями. Так, бирманцы считают, что с кровью тесно связана свободная душа (лейпбья). Эта душа имеет вид бабочки; во время сна человека лейпбья покидает тело владельца²⁰⁴. По сообщению Дж. Скотта (Швей Йоу, Схвей Йо), "бабочка" может совершать эти путешествия благодаря (согласно? в соответствии с?) ее существованию в виде *thwe seit*, или души крови (*through its existence as thwe seit, or soul of the blood*); и именно состояние этой крови делает "бабочку" склонной к странствиям и управляет ее действиями (перемещениями). "Если кровь возбужденная или взволнованная, бабочка становится беспокойной и блуждает более или менее быстро и в более или менее незнакомых местах, в соответствии со степенью взволнованности..."²⁰⁵.

Связь представлений о телесной и свободной душах друг с другом может проявляться не только в наделении жизненных сил (телесной души) некоторыми свойствами свободной души²⁰⁶; существование представления о телесной душе может, в свою очередь,

оказывать "обратное" воздействие на осмысление свободной души. Чтобы обезвредить злых духов, умиловать ведьм, раджи²⁰⁷ приносят им жертвы. Считается, что к месту совершения ритуала приходит *chaya* ("душа-тень, shadow-soul) ведьмы и забирает "сущность" жертвы. Некоторые раджи полагают, что душа человека, включая даже и душу ведьмы, не может оставлять тело²⁰⁸. Можно предположить, что такая интерпретация является результатом влияния некогда существовавшего у раджи представления о телесной душе.

ЖИЗНЕННЫЕ СИЛЫ

Изучение обрядности, связанной с охотой за головами, позволяет выявить некоторые дополнительные аспекты представлений о голове как носительнице жизненных сил человека.

Охота за головами некогда была распространена в ряде регионов мира. Р. Хайне-Гельдерн определяет ее как "социально-религиозный обычай, большое значение которого вытекает уже только из того, что он имеет отношение почти ко всем аспектам религиозной и ко многим сторонам общественной жизни: к почитанию богов и духов, эманизму, аграрным обрядам и культу мертвых и представлениям о потустороннем мире, а также к системе возрастных классов, заключению брака и социальной стратификации"¹. Большинство исследователей связывают с этим обычаем представление о голове как вместилище жизненных сил человека. Так, например, Я.В. Чеснов следующим образом определяет этот обычай: "Охота за головами - это специфическое, стадийно позднее проявление уходящих в глубокие пласты истории верований о магической силе человека, заключенной в его голове и исчезающей с разложением тела. В этой охоте перед нами предстает комплекс идей, который дал вторичное захоронение и сооружение мегалитов: желание как можно дольше сохранить магическую силу, или, иначе, материальную субстанцию души"². Некоторые ученые, однако, сомневаются в том,

что у народов, практиковавших "охоту", существовало четкое представление о жизненных силах. Р. Нидэм в работе, посвященной анализу теорий, объясняющих обычай охоты за головами, высказывает предположение, что такие термины, как "жизненные силы", "магическая энергия", "флюид", заимствованы этнографами из физики (механики, гидравлики, электромагнетизма). По его мнению, многие охотники за головами в Юго-Восточной Азии в действительности не считали, что существует некая субстанция, сконцентрированная в человеческой голове; эту квазифизическую субстанцию он объявляет творением этнографов, усматривающих причинную связь между добычей голов и повышением плодородия³. Следует заметить, что Р. Нидэм ограничивается исследованием вербально формулируемой связи типа "добыча головы врага - [квазифизическая субстанция (в существовании представления о которой он сомневается)] - увеличение плодородия". По моему же мнению, исследование обрядности убеждает нас в том, что объектом разнообразных манипуляций охотников за головами служили именно жизненные силы. Наличие в духовной культуре нага веры в жизненные силы можно считать доказанным (см. главу I). Но рассмотрение степени полноты отражения в литературе о нага атрибутов жизненных сил, характеристик и свойств телесной души следует дополнить исследованием того, насколько вещественными, телесными считали нага жизненные силы; выявлением их материального субстрата.

Для первобытного сознания противопоставление телесного и бестелесного не было существенным⁴, и все мыслилось в той или иной мере вещественным⁵. Анализируя представления тибето-бирманцев и, в частности, пытаясь уточнить содержание понятия "жизненные силы", я старался избежать расширительного толкования, понимания телесности. Последнее характерно, на мой взгляд, для таких исследователей архаического мировоззрения, как Л. Я. Штернберг, А. А. Попов, В. Б. Иорданский, В. М. Кулемзин, считавших возможным говорить о телесности тени, дыхания, образа⁶. В этой связи выскажу предположение, что лучше говорить не о "телесности" тени и других объектов, а об их видимости⁷. В свою очередь, невидимость душ для человека не означает их нематериальности и бесплотности⁸.

РАЗМЕЩЕНИЕ ДОБЫТЫХ ГОЛОВ

Высказывание Дж. Г. Хаттона о том, что ао, коньяк и чанг вывешивают головы врагов либо в своих домах, либо в морунгах, мужских домах, или в доме вождя⁹, требует уточнения. Головы врагов окончательно попадали в эти хранилища только после очищения черепов от мягких тканей.

Следует отметить, что принесенная в селение голова "проделывает" довольно сложный маршрут. Коньяки деревни Вакчинг после проведения обряда "кормления" добытой головы (об этом см. ниже) вывешивали корзину с головой на краю сигнального барабана в морунге. Вечером ее прикрепляли к центральному столбу морунга. Утром следующего дня главные действия разворачивались перед домом анга (вождя). Напротив его дома стоял маленький монолит, у основания которого лежал плоский камень. Здесь потомок основателя деревни отрезал у "свежей" головы язык и уши и погребал эти части под камнем. Затем здесь же убивали цыпленка, кровью которого потомок основателя деревни окроплял камень и голову. После всего этого мужчины того морунга, представители которого добыли голову, вешали голову на священное дерево (фикус) морунга. Там она и оставалась до тех пор, пока не сгнивали мягкие ткани. На пятый день новолуния приходилось начало заключительной церемонии: череп еще раз "кормили" и окончательно переносили в мужской дом¹⁰. У ао путь голов (а, равно, и промежуточные пункты следования процессии воинов ао, приносивших добытые головы в родное селение) к месту окончательного хранения был почти таким же¹¹.

Меняли место размещения голов и северные сангтам и чанг¹². Делали они это после отпадения от голов мягких тканей, когда оставалась только одна костная основа, череп.

У лхота на шестой день после того, как головы были вывешены на "дереве голов", проводилась церемония "Ramo"¹³. К сожалению, из описания этой церемонии остается неизвестным, переносили ли головы в другое место или нет, но поскольку у ао головы находи-

лись на дереве шесть дней, можно предположить, что лхота тоже снимали с "дерева голов" черепа по истечении этого срока.

О том, где ангами хранили добытые головы, Дж. Г. Хаттон сообщает следующее. У ангами группы Кономы удачливый "охотник" по возвращении из набега не имеет права войти в родную деревню и ждет за деревенскими воротами человека, который может "пронзить (piegse) мясо" (очистить череп от мягких тканей, соскоблить мясо с головы? - В. Ш.) убитого врага. После этого воин, сопровождаемый мужчинами своего клана, обходит священные камни каждого из кланов деревни и кладет мягкие ткани врага у основания камня. Череп же, а также другие части тела или мясо убитого он располагает перед своим домом. Затем начинается "кормление". Воин - ангами из группы Кохимы, вернувшись из набега, подходит только к священному камню своего клана, где располагает мягкие ткани тела врага и другие трофеи¹⁴. Вечером следующего дня мягкие ткани головы врага закапывали лицевой частью вниз¹⁵. О восточных ангами Дж. Г. Хаттон пишет: "Я склонен думать, что некоторые из них располагают черепа на деревьях"¹⁶. Авторы, писавшие об ангами до Хаттона, сообщают, что восточные ангами выставляли добытые вражеские головы на длинных шестах вдоль главной дороги, ведущей к деревне¹⁷. Головы висели тут пять дней. Есть сообщения, что ангами практиковали (но в меньшей степени) обычай, который характерен для их восточных соседей: они выносили добытые головы и части тела убитой жертвы на свои поля, чтобы "обеспечить" богатый урожай¹⁸. Согласно другому сообщению, каждый, кто добыл голову, после ее "кормления" клал ее на пять дней под место для сна. По истечении пятого дня черепа погребали вне деревни¹⁹.

Тангкхул (одна из групп нага, проживающих в Манипуре) клали головы, добытые в результате набега, на кучи камней, имеющиеся в каждом селении. Головы находились там пять дней²⁰.

Тангса (дистрикт Тирап, штат Аруначал-Прадеш) практиковали следующие обряды, связанные с доставкой и расположением вражеских голов. Во время церемонии moi (mai-ngam-sip) головы и кисти рук врагов хранили возле большого камня (lung-lang-chung) за пределами деревни. На седьмой день их приносили в деревню. Все жители участвовали в церемонии и приносили жертвы (рисом и рисо-

вым пивом) головам и кистям рук. Затем трофеи распределяли среди односельчан. Вождь (sega) забирал все головы. Кисти рук раздавались всем жителям деревни, которые хранили их в своих домах ²¹.

Описание этой церемонии можно сопоставить с сообщением о человеческих жертвоприношениях (церемония Dawan) у рон-рангов, одной из групп тангса. Отрубленную голову относили в джунгли, срезали волосы и мягкие ткани (мясо) и погребали их под большим деревом (munsong). На этом месте поверх волос и мяса ставили два больших камня. Череп приносили в деревню и делили на две части. Затылочная часть вручалась тому, кто отрезал голову, лицевая - обладателю дао (большой нож). Эти части черепа вывешивали на крышах домов. Кости тела распределяли среди населения ²².

Ао, чанг, коньяк, лхота, а также сема и ренгма держали головы до разложения и отпадения мягких тканей с костной основы на деревьях; северные сангтам вешали их на кустарнике, который специально выращивали для этой цели ²³. Собственно говоря, головы висели не непосредственно на деревьях, а на бамбуковых шестах, привязанных к дереву ²⁴. У подножия дерева обязательно клали камни (много сведений о связи между расположением голов и камнями приводит Дж. Ф. Миллз ²⁵).

В мужском доме (морунге) хранились превратившиеся в черепа головы врагов, добытые неженатыми молодыми людьми (женатые мужчины, добыв голову, забирали череп себе домой). Исследователи характеризовали мужской дом нага как "фокус (очаг, средоточие) ритуального достоинства", "центр жизненных сил селения или квартала" ²⁶. Думается, что особую святость этому зданию придавали не черепа, а временное хранение здесь "свежих" голов. Размещение "свежих" голов в морунге на короткий срок (до вывешивания), бытовавшее у лхота, ао, коньяк, можно считать своего рода "освящением" мужского дома благодаря излучению и истечению (эманации) жизненных сил головами с еще сохраняющимися на них (оставленными на некоторое время) мягкими тканями. Отсюда вытекает, что морунг "накапливает" некоторый потенциал, "обладает" определенным запасом жизненных сил.

Анализируя обряды "доставки" головы у ангами и обобщая их представления, Дж. Г. Хаттон приходит к выводу, что в kiruchie, священный камень клана, на который кладется добытая голова,

входит душа ²⁷. В другой работе он делает вывод о существовании в системе представлений нага верования об обитающей в камне душе ²⁸. Но, как справедливо указывает С. А. Маретина, "это не значит, что душа умершего просто вошла в камень". Присоединяясь к мнению К. Фюрер-Хаймендорфа, исследовательница пишет: "Это та часть субстанции, та магическая сила, которая обеспечивала его благосостояние при жизни" ²⁹.

МЯГКИЕ ТКАНИ

Как отмечено выше, манипурские нага располагали добытые головы на камнях. По истечении пяти дней не отделившиеся от костной ткани мягкие ткани соскабливали, вследствие чего черепа утрачивали особую ценность. Очень долго хранить их было не обязательно. Можно предположить, что очищение черепа от мягких тканей в представлениях нага ассоциировалось со сменой жизненными силами обители, местопребывания. "Мясо" соскабливали для того, чтобы ускорить этот процесс перехода. Костная ткань, свободная от мягких тканей, не имела большой ценности. Возможно, в религиозно-мифологической системе нага камень считался олицетворением костного начала, и именно соприкосновение его с головами (и, как следствие этого, - "облачение" его мягкими тканями) придавало ему святость.

В нашем распоряжении имеется достаточное число фактов, указывающих на то, что нага связывали с человеческим мясом оплодотворяющую силу. Так, в конце прошлого века А. У. Дэвис сообщал: "Имеется общее для ангами и сема суеверие, будто бы убийство человека и размещение частей тела жертвы на полях убийц является особым способом обеспечения хорошего урожая" ³⁰. В путевых дневниках майора Джона Батлера содержатся сведения о человеческом жертвоприношении, совершенном лхота в 1850 году. Каждый мужчина из селения, в котором было устроено жертвоприношение, получил по куску мяса жертвы и поместил свою долю в корзину для переноски риса. Посредством этих действий, как полагали лхо-

та, устранялось все зловредное, возвращалось везение и обеспечивался обильный урожай³¹. Интересно, что у лхота считалось добрым знамением увидеть во сне немного риса, смешанного с мясом. Они верили, что это "дар" от мертвых и что он является залогом хорошего урожая³². О сакрализации мяса, мягких тканей жертвы говорит в одной из своих статей и Дж. Г. Хаттон³³. В монографии "Ангами нага" в разделе, посвященном охоте за головами, он пишет о вере в даруемое человеческой плотью (мясом - flesh) благо³⁴. Выражение "человеческая плоть" в данном контексте скорее всего метафора, ибо оно поставлено рядом со словами "взятие человеческой жизни"; не чувствуется, что Дж. Г. Хаттон вкладывает в эти слова содержание, аналогичное тому, которое я усматриваю в представлениях о жизненных силах (телесной душе).

Подобного же рода сила приписывалась и "своим" покойникам, умершим естественной смертью. Так, кальо-кенгью (кхиеннунгам) практикуют окуривание трупов умерших с целью предохранения их от разложения. У кальо-кенгью селения Ларури ("Карами") был обычай сохранять в домах до начала церемонии, отмечавшей посев, трупы умерших, которые затем выбрасывали вместе с гробами и погребальными циновками в невозделываемые джунгли³⁵. Дж. Г. Хаттон делает вывод, что "души" остаются в предохраняемых таким способом от разложения телах до тех пор, пока последние не расчлениют на части, после чего они входят в почву и "удобряют" ее³⁶. Следует уточнить, что именно полуистлевшим мягким тканям умерших приписывалось свойство оказывать магическим путем благоприятное воздействие на процесс восстановления плодородия тех земель, которые "отдыхали" и нуждались в силе после истощения. Можно отметить известное сходство этих верований нага и положения Аристотеля (а равно и других ученых и мыслителей) о самозарождении живых существ в гниющих телах благодаря наличию в них тепла³⁷. Но гниение, разложение тела умершего прежде всего означает обезвоживание трупа и переход влаги в землю³⁸. Следует особо отметить связь влаги и мягких тканей, мяса³⁹.

Именно продуктам разложения трупа односельчанина, умершего естественной смертью, придавалось важное значение в плане обеспечения магическим путем всеобщего плодородия. Отдельные реминисценции былой "утилизации", использования жизненных сил,

осмыслявшегося как "удобрение" почвы этими продуктами, сохранились в описываемых в этой главе обрядах нага⁴⁰. У австралийских аборигенов, практикующих погребение на платформе, мать покойного сидит под погребальным помостом и натирается влагой (трупной жидкостью), которая стекает с трупа. Как отмечает Дик Рафси в своей автобиографической книге, это должно помочь ей скорее зачать нового ребенка, который будет таким же хорошим человеком, каким был ее умерший сын⁴¹. В благотворное воздействие умершего на живых верили и узбеки Хорезма. "Особенно широко было распространено в Хорезме использование в магических целях той воды, которая оставалась в котле после завершения традиционного омовения умершего, - пишет Г. П. Снесарев. - Так, по информации, полученным в Ханки, люди, которые стремились обеспечить себе долголетие, здоровье и обильное потомство, ждали обычно момента выноса умершего из дома, чтобы воспользоваться этой водой для мытья лица и тела. Согласно некоторым данным, то же совершали и бездетные женщины, желающие избавиться от своего недостатка"⁴². По сообщению Р. Ф. Итса, "у некоторых групп мяо существовал недавно обычай, по которому воду после обмывания должны выпить дети умершего, дабы воспринять его силу, дух и сохранить память о нем. С этой же целью на ногах и руках у умершего обрезают ногти, которые сохраняли в семье как напоминание об умершем"⁴³.

Думается, что главное в обычае калыо-кенгью - не столько сохранение целостности, формы тела, сколько мягких тканей. Представления нага о телесной душе - это не антропоморфизм, ибо телесная душа (жизненные силы) ассоциируются не с телом как формой (обликом), а с телом как веществом (мягкими тканями)⁴⁴. Как показано выше, телесная душа действительно неразрывно связана с телом и покидает его только после того, как оно разложилось, после отделения мягких тканей. Но при этом следует помнить, что, согласно представлениям нага, телесная душа (жизненные силы) не исчезает совсем вместе с разрушением формы, а эманурует, переходит на другие тела и предметы, облекая их как плоть, покровы.

ВОЛОСЫ

В связи с исследованием осмысления нага сакрального "механизма" повышения плодородия и достижения изобилия большую ценность представляет материал этнографии лхота. С каждой добытой головы лхота брали несколько волос и вставляли их в расщепленный побег бамбука, который устанавливали вне деревни, за деревенскими воротами. Лхота называли этот обычай *ogrulama*, что означает "нагревание земли головой врага" (*ogru* - "враг", а *lama* - "греть, горячить, нагревать")⁴⁵. Дж. Ф. Миллз отмечает, что термин *ogrulama* можно сравнить со словом *humtselama* (дословно - "нагреватель столба"), обозначавшим церемонию, во время которой часть скальпа прибивали к столбу вновь выстроенного морунга⁴⁶. Г. П. Снесарев, касаясь сходных представлений народов Средней Азии о стимулирующей силе волос, которая способствует произрастанию растений, пишет: "Вероятно, так же рано (как возникла вера в симпатическую связь между человеком и частями его тела - В. III.) человек заметил, что волосы и ногти обладают свойством быстро расти, и, следуя той же магической идее в ее имитативной форме, стремился использовать воплощенную в них сакральную силу в качестве стимулятора в своей хозяйственной, в частности, земледельческой практике"⁴⁷.

Т. Ч. Ходсон описал событие, которое имело место в одном из селений нага, находившемся вне британской сферы управления. Вождь этого большого селения, перестраивая себе дом, насильственно отрезал прядь волос у пленного. Эту прядь закопали под главным столбом (сваей?) дома. По мнению автора сообщения, прежде здесь, вероятно, поместили бы голову в соответствии с традиционными обычаями, но в изменившихся условиях стараниями местного "теолога" прядь волос была признана достойной заменой целой головы. Последний в своей аргументации исходил из того, что дух несчастного обязательно придет сюда в поисках потерянных волос и будет вынужден остаться навсегда под столбом (сваей)⁴⁸. Такое объяснение не может считаться полностью удовлетворительным. Действительно, волосы считались (и не случайно) заменителем всей головы по принципу *pars pro toto* ("часть вместо целого"). По-

гребение головы под главной сваей строения имело целью придать новому зданию прочность, что отмечают Р. Хайне-Гельдерн и К. Фюрер-Хаймендорф⁴⁹, но главная роль в этом принадлежит "жизненным силам", а не духу умерщвленного. В пользу того, что нага связывают с волосами представление о жизненных силах, свидетельствуют многие их обычаи. Интересен и обычай ангами. Когда какой-нибудь ангами умирал далеко от дома, прядь его волос приносили в его родное селение и прикрепляли к верхней части деревянного изображения, которое заменяет тело умершего в погребальных церемониях. Дж. Г. Хаттон не сомневается в том, что это делалось для того, чтобы "насытить" изображение частью жизненной сущности умершего⁵⁰. Й. Л. Роланд Шимми отмечает, что этот обычай характерен и для тангкхул⁵¹. Однако, по его мнению, с вышеописанным обычаем связано представление о волосах как об убежище внешней души⁵². Интерпретацию Й. Л. Роланда Шимми можно сопоставить со взглядами Дж. Дж. Фрэзера, полагавшего, что в волосах находилась душа, свободно покидающая тело (наличие в волосах души - следствие вселения в волосы "свободной" души). Дж. Дж. Фрэзер исходил из той посылки, что душа и тело существуют раздельно⁵³. На мой взгляд, волосам присущи жизненные силы, неразрывно связанные с ними и телом, а не душа, свободно покидающая тело. Коньяки при "обработке" черепов умерших односельчан к макушке (верхней части) костных тканей, очищенных от мягких тканей, прикрепляли пряди волос умерших⁵⁴, очевидно, также с целью "насытить" черепа жизненной силой волос. В одной из деревень восточных ангами произошел такой случай. Женщина, пришедшая из другой деревни, разговаривая с женой тево (старейшины), оказала последней услугу: поискала в ее волосах насекомых. Позже стало известно, что эта женщина похитила один волос и унесла его в свою деревню. Когда эта тайна была раскрыта, тево был смещен и изгнан вместе с женой из селения, "потому, что частица их и, соответственно, часть "достоинства" всей общины была унесена в другую деревню"⁵⁵. В качестве объяснения этих и подобных им обычаев нага как нельзя лучше подходят слова С. Ю. Неклюдова: "... это лишь частный случай гораздо более обширного комплекса представлений, согласно которым волосы обладают определенной «энергетической емкостью» - будь то энергия эротичес-

кая, магическая, колдовская или просто физическая мощь (что, в сущности говоря, не поделено никакими четкими границами)" ⁵⁶. Особое отношение к волосам человека характерно и для бирманских науо нага. С волосами связано представление о "превосходстве": науо верят, что человек, чьи волосы с головы обнаружит другой, обычно умирает ⁵⁷.

Безоговорочное рассмотрение волос только в качестве субстрата жизненных сил может показаться излишне категоричным ⁵⁸. Можно выдвинуть и такое предположение: малая величина (размеры) одного или нескольких отдельно взятых волос "сводит" вещество к энергии. Тем не менее, проблема остается открытой. Вероятно, эти начала не взаимно исключают друг друга по принципу "или-или", а дополняют друг друга ("и, и"), - т.е. волосы как часть жизненных сил имеют и энергетический, и вещественный аспекты.

Все нага приносили в селения кроме головы убитого врага его кисти рук и ступни ног. Лхота, например, клали отрезанные конечности в бамбуковые корзины и вывешивали их, как и головы, на *mingetung* ("дерево голов") ⁵⁹. Бирманские *haimi* и ранпан считали, что конечности убитых во время человеческих жертвоприношений удерживают и сохраняют сверхъестественные силы. Названные части тела выполняли, по представлениям этих групп нага, роль оберегов членов домохозяйства и домашней птицы ⁶⁰. О действиях тангса с отрезанными конечностями говорилось выше. В Ячаме, селении, в котором живут ао и пхом, существовал обычай вывешивать вне деревни конечности, пронзенные бамбуковыми копьями (панджи). Дж. Г. Хаттон предполагает, что это делали для предотвращения "ухода" из деревни души ⁶¹ жертвы ⁶². У гаро охотники за головами также отрезали у своих жертв, помимо голов, кисти рук и ступни ног ⁶³. Следует привести примеры и из этнографии некоторых народов Аруначал-Прадеша, языки которых входят в североасамскую группу (ветвь). Сообщается, в частности, что воины-дафла, убивая своих врагов, отрубали левую ⁶⁴ ладонь и срезали пучки волос с их голов ⁶⁵. По некоторым данным, мужчины миньонг и падам (народы, обитающие к востоку от дафла) забирали кисти рук или даже только пальцы убитых врагов ⁶⁶. У апа-гани трофеи включали руку, глаза, язык врага ⁶⁷.

Эти данные о тибето-бирманцах Северо-Восточной Индии можно сопоставить с южноамериканскими материалами. В культуре южноамериканских индейцев "по своей значимости и важности рука и голова примерно соответствовали друг другу", а "в некоторых случаях рука, подобно голове, рассматривается как субститут всего человека" ⁶⁸.

Следует добавить, что коньяк отрезали у "свежей" головы язык и уши ⁶⁹. Дж. Г. Хаттон считает, что ноздри, уши, рот являются местами, через которые "душа" покидает тело ⁷⁰. При рассмотрении подобных действий и их интерпретации можно провести параллель с представлениями кхонтаи (сиамцев). По их воззрениям, кван, главная душа, обитающая в голове человека, может уйти через темечко ребенка (пока оно не заросло). "Другими слабо защищенными на теле местами считаются ладони и пятки (вспомним ахиллесову пятку), - пишет Г. Г. Стратанович. - И чтобы через ладони и пятки не проникли пхи ⁷¹, а также чтобы не ушел этим путем весь комплекс душ с кваном во главе, проводится обряд повязывания запястий и лодыжек «пятицветными» или одноцветными нитями" ⁷². Интересны сведения и о тораджах Центрального Сулавеси. Согласно их представлениям, душа нередко покидает тело через запястья ⁷³. Один из способов "уберечь" душу состоит в том, что тораджи перевязывают больному суставы ленточками. "Другой способ, - пишет В. А. Островский в своих путевых заметках, - еще более надежен: больного обвешивают рыболовными крючками, чтобы душа, выскальзывая из тела, зацепилась за них и осталась на месте" ⁷⁴. В тибетской ламаистской онтологии термином а обозначается субстанция, "которая циркулирует в сосудах, выходит во время сна через безымянный палец. Поскольку, - отмечает К. М. Герасимова, - этой буквой обозначены сердце, темя, запястья, безымянные пальцы, уретра, подошвы стоп, можно понять, что это - пути души и места ее выхода из тела во время сна, болезни и в момент смерти" ⁷⁵.

Нага, вероятно, считали, что наряду с головой следует отрезать и конечности для того, чтобы не допустить "выхода" части жизненных сил через кисти и стопы, предотвратить возможные потери этой квазифизической субстанции. По очищению этих частей тела от плоти они становятся амулетами. Впрочем, вероятно, что прежде все эти действия имели несколько иное осмысление. Отсечение ко-

48

нечностей жертвы, может быть, имело связь с представлением о стимулирующей роли ногтей, равнозначной сакральной силе волос, способствующей произрастанию растений⁷⁶. Б. А. Успенский пишет следующее о соотносительности волос и ногтей в славянском язычестве: "Не исключено, что как волосы, так и ногти воспринимались как местопребывание души или жизненной силы, подвластной Волосу..."⁷⁷.

Таким образом, характер расположения добытых в результате набега вражеских голов и других трофеев, способ обращения с ними и их хранения могут служить свидетельством того, что непосредственным "инструментом" оплодотворяющего воздействия добытой головы являлись мягкие ткани, покровы и волосы, а также ногти. Можно заключить, что жизненные силы (телесная душа), в том виде, в каком они обрисованы выше, представляют собой своего рода субстанцию, единство субстрата и движения, или "воплощенные силы"; можно называть их и "плотью"⁷⁸. Предельная конкретность, вещественность, телесность жизненных сил (концентрация их в "мясе", крови, волосах) позволяет использовать при их характеристике термин и понятие "субстрат".

Скрытая в мягких тканях внутренняя энергия характеризует субстанцию с точки зрения формы движения, присущей ей⁷⁹. Говоря о характерной для жизненных сил форме движения, следует заметить, что это не подвижность так называемой свободной души, способной покидать тело, а происходящие в пределах тела процессы обмена веществ, их циркуляции, процессы роста и развития организма. Следует заметить, что в представлениях нага мягкие ткани мыслятся отнюдь не пассивными и инертными и не противопоставляются нисходящей или приложенной к телу "извне" силе. Сила и субстрат, энергия и вещество в представлениях о жизненных силах не противопоставлены, но и не тождественны, они должны рассматриваться в единстве. Так, на неразрывную связь субстрата и силы указывает то, что в представлениях нага оплодотворяющее воздействие (эманация жизненных сил трофеев охоты за головами) невозможно без переноса вещества (перехода мягких тканей в почву). При исследовании представлений о телесной душе следует иметь в виду, что между этим понятием и телом, его органами, являющимися материальным субстратом этой души (вспомним о не-

разрывной связи телесной души, или жизненных сил, с телом при жизни человека), существует отношение особого рода. Это - отношение воплощения, тонкий анализ которого на примере понятия личности осуществил Дж. Марголис⁸⁰. Особый интерес представляет следующее описание: "... о телесной душе, бэен, эвенки думали, что она находится всегда в теле человека и никуда не удаляется, пока человек жив. По их мнению, эта душа до такой степени слита с телом и неотделима от него, что неуловима для глаза и не может быть воспринимаема иначе, как в форме самого тела человека"⁸¹. Можно предположить, что от относительного безразличия к форме, от своего рода бесформенности и отсутствия своей собственной формы у жизненных сил - один шаг до признания их невидимости в определенные моменты. После смерти человека, в результате разложения мягких тканей, субстрат становится невидимым, покидая костяк и распыляясь, переходя в (на) другие объекты. Исчезновение, превращение плоти умершего в невидимую может служить доказательством того, что субстанция участвует в круговороте⁸².

Коль скоро жизненные силы, которым трудно отказать в телесности, становились невидимыми на определенных этапах их постепенного перехода, то и противопоставление видимого и невидимого⁸³ не следует считать существенным (во всяком случае, у нас нет оснований для того, чтобы преувеличивать значение его).

Следует особо оговорить, что мягкие ткани выступают в качестве субстрата жизненных сил только тогда, когда мы говорим о человеке. Существуют и другие центры концентрации жизненных сил - земля, растения, скот. Все они отмечены знаком присутствия жизненных сил (вспомним о круговороте этой субстанции). Из этих центров, "точек" и происходит излучение благотворной энергии, осуществляемое благодаря переносу вещества (субстрата) и невозможное без него. Таким образом, не ограниченность, не замкнутость жизненных сил рамками только человеческого тела можно считать предпосылкой сложения, конституирования представления о силе, пронизывающей все.

КОРМЛЕНИЕ ДОБЫТЫХ ГОЛОВ

Возвращение участников успешного набега охотников за головами праздновали все жители деревни (квартала). Торжества сопровождались песнями, танцами, игрой на сигнальном барабане (обязательная принадлежность каждого мужского дома).

Непременной составной частью каждого такого празднества являлось "кормление" добытых голов. К. Фюрер-Хаймендорф в описании обряда "кормления" голов у коньяк деревни Вакчинг, очевидцем которого он явился, отмечает, что по вхождению участников шествия удачливых воинов в деревню, старейшина того клана (или кланов), воины которого добыли голову врага, бросает в голову убитого сырое яйцо⁸⁴. "Этими яйцами, по представлениям нага, ослеплялись убитые, - пишет он, - а посредством симпатической магии - их родственники; этим же они и обезвреживались. Затем старейшина клана выливает на добытую голову немного рисового пива, произнося при этом: "Твоя мать, твой отец, твои старшие и младшие братья, - все они должны придти, чтобы выпить рисового пива и поесть риса, они должны придти, чтобы есть мясо, они все должны придти!"⁸⁵. Информатор Чинйанг, переводивший исследователю слова заклинания старейшины, добавил: "Когда мы во времена моей юности захватывали головы, то мы вливали рисовое пиво в их рты; сейчас у нас только останки (черепных - В. Ш.) костей, и поэтому мы выливаем пиво на них. При помощи заклинания мы заставляем души убитых привести сюда и своих родственников, чтобы они отведали нашего рисового пива..."⁸⁶. У ангами "кормление" заключалось в обливании черепа специально приготовленной в сосуде из тыквы смесью (zumho) риса, воды и дрожжей. У ангами группы Кономы жена "охотника", выливая эту смесь на голову или мясо врага, говорит: "Пусть враг будет ленивым и сонливым, пусть он будет убит, и да сделаю я это снова!". Удачливый воин из группы Кохимы поливает добытую голову этой смесью сам, используя лист подорожника. При этом "охотник" произносит следующие слова: "Пусть мой враг будет ленивым и сонным, пусть ползучие растения заставят его упасть; пусть я убью его копьем и дао"⁸⁷. В другом месте своей работы об ангами Дж. Г. Хаттон отмечает, что в заклинаниях, произносимых во время "кормления" и обращенных к голове врага, содержатся просьбы позвать сюда своих родственников⁸⁸.

Напомню, что, как полагали коньяк, дух убитого, хиба, не причинив убийцам вреда, возвращался в родные места. Для односельчан же убитого существовала определенная опасность. Правда, не совсем ясно, вредил ли хиба своим односельчанам из-за того, что они не похоронили как надо (а это невозможно, ибо отсутствует отрезанная голова) своего бывшего товарища, или дух забирали души односельчан из "любви" к ним. "Кормление" добытых голов, которое практиковали коньяк и ангами, можно отнести к кругу обрядов, названных С. А. Токаревым "экзоркизмом" (Я сознаю всю условность применения термина "экзоркизм" в данном контексте). Такие обряды, заключающиеся в воздействии человека принудительными методами на богов и духов, по мнению С. А. Токарева, целесообразно отличать и от собственно магии и от умиловительного культа⁸⁹. Такого рода воздействие на сверхъестественные существа осуществлялось посредством произнесения заклинаний⁹⁰. Большая роль магии слова (вербальная магия) и сама формула заклинаний в обряде кормления у коньяк позволяют предположить, что целью, преследуемой исполнителями обряда, было не столько умиловление духа, сколько принуждение его следовать требованиям заклинаний (сами заклинания можно причислить к императивным)⁹¹. Следует учитывать также и диалогическую природу вербальной магии. Е. С. Новик, осуществив структурный анализ как шаманских, так и нешаманских обрядов народов Сибири, показала, что все они строятся как рефлексивное управление поведением партнера по коммуникации, от которого ставится в зависимость успех в деятельности, преследующей определенную цель⁹². Так, исследовательница видит в праздниках, "приуроченных к окончанию промыслового сезона, когда всем добытым животным устраивают пышные проводы, ... рефлексивный [способ привлечения дичи], т.е. такой, при котором предполагается, что звери сами придут к решению, выгодному для людей. Для успешного осуществления такого рефлексивного управления поведением животных необходимо, чтобы они могли вернуться в «свой мир»..."⁹³. В обрядах кормления добытых голов у нага представление о жизненных силах отходит на второй план: вместе с добытыми головами жизненные силы автоматически переходят в деревню победителей и, становясь пассивным объектом различных действий, оказываются включенными в круго-

ворот всеобщего плодородия. "Поскольку цель всегда внеположена субъекту, одухотворение объектов природы... можно считать не столько следствием анимистического мироощущения, сколько средством фиксации диалогических отношений... Необходимость одухотворения, персонификации вытекает и из схемы коммуникативного акта, где тот объект, который представляет собой цель деятельности, моделируется как ценность, находящаяся в распоряжении партнера... Особо важно в этой связи подчеркнуть, что модель партнера строится в соответствии с собственными целями. В том, что дело обстоит именно так, можно убедиться на примере терминов, обозначающих желаемый объект и его духа-подателя. Так, у эвенков слово *сингкэн* обозначает и души-шерстинки (модель зверей, которых удастся добыть охотнику), и охотничий трофей, обеспечивающий успех в промысле, и духа-хозяина охоты. Точно так же обстоит дело и с терминами *маин*, *экишери* (*эксери*), *мусун*, обозначающими и имя духа-хозяина, и часть силы, посылаемой им людям, и фетиш - вместилище этой силы" ⁹⁴. Не будет большой натяжкой считать олицетворение, персонификацию убитого в виде духа составной частью, проявлением и следствием структуры обряда кормления у нага. Апелляция к духу обусловлена диалогичностью ритуала как коммуникативного акта, а сама возможность олицетворения является свидетельством того, что дух убитого выступает в качестве равноправного партнера.

По мнению Л. Леви-Брюля, между охотником и воином ("убийцей") существует одно различие: "Охотник старается обходиться с жертвой так, чтобы ее родичи имели желание разделить ее участь и сами подставляли себя под его удары в желании воспользоваться выгодами, предоставляемыми им. Воин же обычно старается воздействовать лишь на личность убитого врага" ⁹⁵. Думается, что обряды "кормления" и связанные с ними представления не подтверждают правильности вывода Л. Леви-Брюля: на нагском материале трудно четко провести разграничение охотника и воина по этому признаку.

По мнению А. Хефера, целью обряда кормления было второе, "окончательное" убийство врага, помогавшее, в частности, избежать его мести ⁹⁶. "С другой стороны, - отмечает он, - кормление и поение трофеев, подобно угощению чужаков, служило инкорпорации (*Einkorperung*) чего-то чужого в общину убийцы" ⁹⁷.

Горцы Северо-Восточной Индии практикуют обрядовое кормление и охотничьей добычи. Символическое значение кормления охотничьих трофеев у куки-чинов раскрыл А. Хефер⁹⁸. Следует заметить, что не только удачливые воины, охотники за головами ("охотники"), но и охотники, добывавшие диких животных, а также их жены, апеллировали к духам умерщвленных. Так, Х. Камкхентханг, автор исследования о паите, сообщает, что жена Лианг Кхо Хау, получившего от За Доу головы двух оленей, вливая пиво в рот каждой из отрубленных голов, обращалась к духам животных с просьбой привести их собратьев⁹⁹.

Кормление голов, проводимое в деревне удачливых воинов, заставляет духов убитых нарушать строгий запрет - табу вкушать еду и питье человека из чужой общины. В этой связи следует заметить, что священнослужители, своего рода "живые реликвии" общин ангамы (tevo) и лхота (puthi) не имели права выходить за границы селения, а если это и случалось, то они брали с собой пищу, ибо не могли есть то, что приготовлено в другом селении¹⁰⁰. В одной из своих работ К. Фюрер-Хаймендорф сообщает, что нага никогда не покупали и не принимали яйца из той деревни, с населением которой они хотя бы однажды были в состоянии войны, объясняя это свое предубеждение тем, что не могут принимать яйца от своих прежних врагов, бросавших яйца в глаза голов их родственников¹⁰¹.

Несколько слов об употреблении коньяками в обряде "кормления" яиц. Как известно, яйцо - универсальный символ бессмертия и плодородия. Так, например, В. Я. Пропп отмечал: "...представление о яйце как знаке, символе или средстве воскресения и обновления жизни, канонизированное церковью, в народе сохраняется как комплекс, в котором сочетается воскресение умершего в образе растительности при помощи яйца и применение яиц как средства вызвать к жизни семена"¹⁰². Символом любви и плодородия является яйцо у акха Таиланда¹⁰³. "Разбитое яйцо, наоборот, символизирует прекращение жизни", - справедливо отмечает Е. В. Иванова¹⁰⁴. Особо следует отметить представление черкесов Северо-Западного Кавказа о том, что яйца в ряде случаев могли вызвать слепоту. В доме больного оспой не употребляли в пищу яиц. "Боль-

ше того, само слово "яйцо" было табуировано, в противном случае глаза больного даже могли ослепнуть" ¹⁰⁵.

О значительной роли яиц в ритуалах нага можно судить по соответствующим рубрикам в "Указателях" к монографиям по основным группам нага. Функции яиц многообразны: их используют как лекарства, как апотропеические и профилактические средства, во время жертвоприношений; в ряде случаев существуют табу на яйца. Укажу лишь на некоторые обычаи. Ао для того, чтобы причинить вред жителям деревни, с которыми находились в состоянии войны, старались подбросить на территорию вражеского селения яйцо, предварительно подув на него и прочитав заклинание, чтобы враг ослеп, оглох и ослабел" ¹⁰⁶. Сходный обычай был и у коньяков ¹⁰⁷. При охоте на диких свиней у ао старик кладет яйцо на пути стада перед входом в огороженное место и молит о том, чтобы животные ослепли ¹⁰⁸. Это - примеры употребления яиц с целью ослепить врага. Вместе с тем, у нас нет серьезных оснований сводить содержание ритуала кормления только к ослеплению добытых голов. Такая интерпретация этого ритуала представляется мне возникшей сравнительно поздно. К. Фюрер-Хаймендорф пишет, что удачливые воины вставляли в глаза отсеченной головы острые палочки, чтобы ослепить противника и воспрепятствовать магическим путем духу убитого найти своих убийц ¹⁰⁹. Это действие, действительно, уже проникнуто боязнью и страхом перед духом умерщвленного. Но "ослеплению" головы, вероятно, предшествовал следующий способ кормления и, соответственно, осмысления обряда. Некоторые из восточных сема, следуя практике ячуми, насаживают на вертел куски мяса и подносят их ко рту и глазам головы врага, чтобы его дух мог есть и, насытившись, позвать друзей ¹¹⁰.

Лхота связывали с обрядом кормления совершенно иные представления. У них каждый мужчина, добывший голову или нанесший удар копьем по ней, должен был вылить на землю немного рисового пива и кинуть немного риса перед тем, как что-либо выпить или съесть самому по возвращении из набега. Это - жертва духам убитых врагов ¹¹¹. Лхота были убеждены в том, что, если не сделать такое подношение, дух "выколачивал" эти дары ударами руки. Один лхота уверял Дж. Ф. Миллза, что с ним действительно случилось это, когда однажды он забыл совершить необходимое

жертвоприношение¹¹². Пытаясь найти место этих представлений лхота в общем ряду трактовок обряда кормления, следует помнить, что этническая территория лхота находилась в сфере контроля британской колониальной администрации. Охота за головами здесь была запрещена и сурово каралась законом. Естественно, что память об обрядах кормления хранилась дольше, чем представления, связанные с осмыслением обрядовых действий, которые претерпели существенные изменения.

В качестве вероятного источника обрядов кормления добытых голов и связанных с ними представлений можно попытаться рассмотреть некоторые ритуалы и верования т.н. мегалитического комплекса, или комплекса плодородия (напомню, что охота за головами тоже входит в этот комплекс). Коньяк ежегодно в течение трех лет делали подношения пищи и рисового пива черепам "своих" (умерших односельчан)¹¹³. Можно предположить, что эти обряды, проникнутые стремлением заручиться поддержкой "своих" умерших, использовать их жизненные силы, были включены в цикл обрядов охоты за головами. Отсюда и некоторая логическая противоречивость представлений, связанных с обрядом кормления. С кормлением черепов перекликается и обычай ангами, о котором сообщает Дж. Г. Хаттон. Ангами считают голову местом пребывания таинственной силы *ghorfu* (*gorvu*). Ангами группы Кономы перед утолением жажды опускают палец в чашку и затем касаются лба¹¹⁴. В книге Дж. Г. Хаттона об ангами прямо не говорится о том, что *ghorfu* может оставлять тело человека. Не исключено, что целью вышеописанных действий является стремление укрепить жизненные силы, не допустить ухода их части (вспомним о возможности их эманации). Если это предположение верно, то можно говорить уже о сближении понятий "душа" и "жизненные силы", или телесная душа (последние неразрывно связаны с телом). Это сближение (схождение) возможно благодаря такому атрибуту категории "жизненные силы", как количественные параметры.

ЖЕНСКАЯ ПРИРОДА ЖИЗНЕННЫХ СИЛ

В "кормлении" добытой головы, которое практиковали сема, есть одна примечательная деталь. При выкладывании кусков мяса для духов убитых, шесть кусочков посвящают ("кладут во имя") убийц, а пять кладут в честь убитого. Сема полагали, что если не сделать этого, то человек, добывший голову врага, не будет иметь успеха в будущем¹¹⁵. В этой связи следует указать, что в числовой символике нага число пять связывается с женщинами, а шесть - с мужчинами¹¹⁶. Такая "половая" семантика чисел¹¹⁷ позволяет предположить, что добытая голова ассоциировалась с женщиной. Правильность этого предположения подтверждает, в частности, и срок выставления головы: вспомним, что добытая голова висела на "дереве голов" пять дней, на шестой день очищенную от мягких тканей костную ткань (череп) переносили в постоянное место хранения. Обратимся к погребальным ритуалам. У ао, практиковавших труповыставление, тело женщины находилось на помосте пять дней¹¹⁸. Кальо-кенгью (кхиемнунгам), характерная черта погребального ритуала которых - также двухступенные похороны, после истлевания плоти трупов умерших собирают кости. С костяка женщины берется пять костей, а в случае, если умер мужчина, - шесть¹¹⁹.

Авторы монографий о сема и лхота нага Дж. Г. Хаттон и Дж. Ф. Миллз отмечают, что эти нага придавали большую ценность женским головам¹²⁰. Интересно, что сема - участники карательной экспедиции против абор, организованной британской администрацией в 1911-1912 гг., добыв несколько голов мужчин, выдавали их у себя на родине за женские. По мнению Хаттона, такое отношение к головам женщин связано, в первую очередь, с трудностью "добычи" женских голов¹²¹. Мне кажется, что подобного рода "престижность" (усекновение женской головы как свидетельство особой удачей) не могла лежать в основе первоначального осмысления обычая. Дж. Г. Хаттон выдвигает еще одну гипотезу, считая возможным предположить, что в основе предпочтения женских голов лежало стремление уменьшить численность врагов¹²². Но и это предположение исследователя не очень убедительно: как показал в своих исследованиях К. Фюрер-Хаймендорф, охотник за головами не настроен враждебно против своей жертвы¹²³. Думается, что определяющую роль в обрядах охоты за головами и, в частности, в

"предпочтении" женских голов, играло стремление передать земле, предназначенной для посева, плодоносящие силы, исходившие от людей (прежде всего, от женщин)¹²⁴.

В представлениях многих народов естественное плодородие и человеческая способность к размножению (деторождению) были тесно связаны и даже считались "однопорядковыми" явлениями¹²⁵. Д. Чаттопадхья приводит примеры из этнографии нага, иллюстрирующие представление о благоприятном воздействии половых актов на урожай¹²⁶. Коньяк нага, как и многие другие народы, сравнивали земледелие с актом оплодотворения. "Лейтмотив обрядов и молений весеннего праздника коньяков - процветание полей", - отмечает К. Фюрер-Хаймендорф¹²⁷. Информаторы так объяснили исследователю скрытый смысл этих обрядов: "Подобно тому, как женщина обнимает мужчину, пусть примет земля в свое лоно семя риса"¹²⁸. К. Фюрер-Хаймендорф делает справедливый вывод, что рост сельскохозяйственных культур и человеческое плодородие в сознании нага тесно связаны: они - различные проявления одной жизненной силы (энергии), от которой зависит изобилие деревни¹²⁹.

Ренгма нага считают, что дух риса имеет женскую сущность¹³⁰. В нашем распоряжении нет сведений о том, что коньяк воспринимают рис, вернее, духовную субстанцию риса, как существо женского рода. Исконная их сельскохозяйственная культура - таро, а занялись коньяки рисосеянием сравнительно поздно. Обращение же к материалам по этнографии других народов, также возделывающим таро и рис, показывает следующее. По представлениям монкхмероязычных кхму Вьетнама, таро, считающееся мужским элементом, является "любовником" риса, женского элемента¹³¹. Это сообщение позволяет подозревать, что вышеприведенное высказывание информаторов-коньяков, в котором рис уподобляется семени, является своего рода поэтической метафорой.

По мнению М. И. Никитиной, наглядным воплощением темной емкости, считавшейся источником плодородия, женским, "родящим органом", женским началом, в человеческом теле была голова (череп)¹³². Бактаман Новой Гвинеи в своих магических действиях приравнивали женские половые органы к внутренней части черепа предка¹³³. "Именно эта темная емкость, - пишет о черепе М. И. Никитина, - долгое время сохранялась после смерти человека в от-

личие от всех прочих, образованных мягкими тканями, что, очевидно, производило особое впечатление при исполнении погребальных обрядов, подразумевавших вторичное захоронение" ¹³⁴. К сожалению, я не располагаю сведениями о том, связывалось ли в мышлении тибето-бирманцев женское начало с внутренней частью головы (черепа), что, однако, конечно же, не дает оснований для отрицания возможности такой ассоциации. Хотелось бы предостеречь от недооценки значения мягких тканей ¹³⁵. Сравнительно быстрое их разложение не означает непричастности их к плодородию, а именно - к женскому его аспекту (ср.: "... не исключено, что мягкое - вагинальный признак, противопоставляемый твердому - камню, фаллосу" ¹³⁶).

Разумеется, я вижу свою задачу не в том, чтобы опровергнуть важность и принизить значение костного начала в представлениях, связанных с вторичным захоронением (перезахоронением) и труповыставлением. Такая попытка заранее обречена на неудачу. Я только пытаюсь показать, что для "всеобщего плодородия" важны мягкие ткани. На мой взгляд, представление о том, что покойник в период "между первыми погребальными обрядами и заключительной траурной церемонией... не является еще "совершенным" покойником, ибо его тело или, по крайней мере, его плоть еще не окончательно разложились и не совсем еще сошли с его костей", характерное для многих народов на ранних стадиях развития ¹³⁷, свидетельствует о тесной связи плодородия и мягких тканей ¹³⁸. Необходимо уточнить, что здесь под плотью понимаются мягкие ткани, костному началу противопоставляются именно они, а не плотское начало как вместилище желаний и чувств ¹³⁹. Коль скоро упомянуто и вторичное захоронение, приведу мнение В. В. Маявина, рассматривающего этот способ погребения в ряду других, столь же разнообразных, сколь и универсальных черт древней культуры, свидетельствующих "о бессознательном желании человека выявить нетленное за бранным, соприкоснуться с неподатливым "другим", обнажить непреходящее присутствие Бытия и так высвободить священную, недостижимую для субъективной воли Силу, сокрытую в вещах" ¹⁴⁰. А что же костные ткани? Какая роль отводилась им? По мнению М. Климбурга, кафиры-ашкун видели в костях "последний источник жизни и стремились сохранить жизненную субстанцию

великих предков". Для этого они ежегодно раскрывали гробы с останками знатных умерших и натирали кости жиром¹⁴¹. Исследователь считает, что в этих действиях проявляется представление о душе, пребывающей в костях, характерное для охотничьих народов¹⁴². Обращение к материалам этнографии одного из таких народов - хантов - показывает, что первичные представления о самостоятельном существовании костей не связаны с представлением о душе¹⁴³. Более того, на концах костей, сохранность которых гарантировала оживление медведя, оставлялась часть "творческого материала", т.е. мяса. Обычай хантов запрещал срезать мясо, необходимое для восстановления тела, полностью¹⁴⁴.

Сходную с кафирской церемонию перезахоронения умерших проводят и малагасийцы¹⁴⁵, которые полагают, что "свойством возрождать плодородие обладают циновки и саваны покойников"¹⁴⁶. Главной частью такой церемонии - фамадиханы - является разворачивание савана, обмывание костей и облачение их в новый саван. Старый же саван пропитывают жиром и разрезают на куски, которые раздают мечтающим забеременеть женщинам¹⁴⁷.

Мы видим, что одни только кости (взятые сами по себе) были непричастны к благотворному воздействию.

Оппозицию "кость - мясо" ("костные ткани - мягкие ткани") следует рассматривать в более широких рамках противопоставления "абсолютного (стерильного, бесплодного) порядка" "абсолютной жизненности"¹⁴⁸. Фокусирование внимания на тленной и брэнной субстанции жизни и порождаемых ею временных, преходящих узах, характерное для многих традиций, позволяет говорить о находящемся в развитии, динамическом напряжении между жизнью, плодородием, жизненностью, с одной стороны, и смертью, гниением (разложением, распадом), истощением (истощением), с другой¹⁴⁹.

Следует помнить о специфике представлений ранних земледельцев, веривших, в частности, в способность "костей давать начало растительному миру"¹⁵⁰. "Старый охотничий обычай с переходом на земледелие получает новое значение, новое толкование, - отмечает В. Я. Пропп. - Сохранение и закапывание костей, производившееся раньше с целью сохранения и воскресения животных, производится теперь с целью вызвать плодородие садов"¹⁵¹. Преемственность охоты и начальной стадии земледелия проявляется и в осмыслении

"охоты за головами". "Если глазами первобытного охотника смотреть на человека, т.е. видеть в человеке объект охоты, то, как каждый охотник, папуас был заинтересован в возобновлении, возрождении убитых людей", - пишет Л. А. Иванова¹⁵². В отличие от папуасов, нага, как показано выше, на примере обычая "кормления" добытых голов, этого возрождения как раз стараются избежать. Им "нужно не телесное воскресение убиваемого существа", им "нужно, чтобы сила этих существ передавалась полям"¹⁵³.

ТРИ ГОДА В ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ И ОБРЯДАХ

В разделе, посвященном обычаю "кормления", отмечено, что коньяки делали подношения пищи и рисового пива черепакам умерших ежегодно в течение трех лет. Возникает соблазн сравнения этого обычая коньяков с представлениями хантов и манси о душе, местом обитания которой считается голова ("живущая в волосах"). Эта душа, обладающая способностью реинкарнироваться, как полагают обские угры, через три года после смерти своего владельца вселяется в кого-нибудь из потомков умершего¹⁵⁴. "Некоторые манси указывают, что по-настоящему душа вселяется в ребенка лишь по прошествии трех-четырех лет"¹⁵⁵. Это указание совпадает с ранее описанным обрядом - положением души в священный ящик до той поры, пока у ребенка не отрастут волосы..."¹⁵⁶. Таким образом, в течение трех лет не только душа умершего переходила в иное тело, но и ребенок обретал свою душу (по истечении этого срока, через три года после рождения ребенка, она закреплялась в его теле). Авторы монографического исследования традиционного мировоззрения тюрков Южной Сибири во второй части работы - "Человек. Общество" - приходят к важному для нас выводу. По их мнению, на общей шкале жизни трехлетний срок "посмертного бытия" с противоположным знаком повторял первые годы младенчества¹⁵⁷. Ср. со словами Конфуция: "Лишь когда ребенок проживет три года, [он может] обходиться без ро-

дительских забот. Поэтому трехлетний траур - общераспространенный в Поднебесной траур" ("Лунь юй". §17.19)¹⁵⁸.

Существование представления об однотипности и одинаковой длительности начального и конечного периода перехода из одного мира в другой отмечают многие исследователи¹⁵⁹. Т. В. Цивьян пишет следующее: "В начальный переходный период человек расстается с *иным* миром и "привыкает" к *этому*; в конечный - душа сохраняет связь с *этим* миром и даже возможность (или стремление) вернуться в тело. И начальный и конечный периоды совпадают по своей цели и сути...; можно говорить, что в их основе лежит однотипное пространственно - временное членение"¹⁶⁰. Трехлетний период имел большое значение и в календарной обрядности. Авторы уже цитировавшейся в этом разделе второй части исследования традиционного мировоззрения тюрков Южной Сибири, упомянув об обычае хакасов устраивать особые жертвоприношения с интервалом в *три* года, справедливо отмечают: "Вероятно, в жизни природы, как и в жизни человека, этот период был временем *становления*, завершения роста. Мир, возникший в акте творения, инсценируемом в ритуале, через три года как бы исчерпывает себя и вновь нуждается в качественном обновлении"¹⁶¹.

Поскольку числу три (трехлетнему возрасту, трехлетнему периоду, интервалу в три года) принадлежит особая роль как в научных периодизациях онтогенеза человека, так и в традициях народного воспитания и обрядах разных народов¹⁶²; нам не обойтись без привлечения таких материалов по тибето-бирманским народам, которые позволяют считать, что и эти интересующие нас народы придают важное значение временному отрезку в три года.

Обращает на себя внимание представление манипурцев (мейтхев), которые считали, что духи детей, умерших до достижения ими трехлетнего возраста, являются особенно злобными¹⁶³. Киннаури, которые обычно кремируют своих покойников, делают исключение для детей, умерших до достижения трехлетнего возраста. Их тела, а также останки людей, скончавшихся от заразных болезней, предаются земле¹⁶⁴. У тайландских лису важным условием проведения поминальных обрядов (жертвоприношений на могиле умершего) является наличие у умершего потомства. Детей, лиц, не состоявших в браке, и бездетных супругов хоронят без принесения жертв. Если

умерший имел детей, то устраивают два жертвоприношения (самое позднее - через три года после смерти). По истечении трех лет никто не приходит на могилу. Если ребенок слишком мал для того, чтобы принести жертву, - ждут, пока ему не исполнится два года. В случае отсутствия в этот период необходимых средств, поминальная жертва откладывается до достижения им трехлетнего возраста¹⁶⁵. Можно считать, что и в поминальной обрядности китайских ицзу, лису и цзино три года (вернее, окончание трехлетнего срока) после погребения умершего служат важной вехой¹⁶⁶; общий срок похоронного ритуала составляет три года у тибетцев¹⁶⁷, на- си¹⁶⁸ и ладакхи¹⁶⁹.

К'an-t'euu-lolo ("лоло, которые отрезают головы") проводили эксгумацию останков своих умерших по прошествии трех лет после захоронения¹⁷⁰. Лакхеры во время празднества Laliachhia совершают жертвоприношения в честь духов предков; жители селения Charì навещают могилы всех, кто умер в течение последних трех лет, и оставляют здесь свои подношения¹⁷¹. У магаров через три года после смерти шамана его дух избирает наследника, а еще через полгода - вселяется в преемника¹⁷².

По обычаям лакхеров, если отец хочет предъявить права на незаконнорожденного ребенка, он должен заплатить выкуп giathama ["цена незаконнорожденного ребенка, бастарда"] родственникам матери. После выплаты выкупа ребенок принадлежит отцу, но мать несет ответственность за него до тех пор, пока ему не исполнится три года¹⁷³.

Пурум церемонию первой стрижки волос для мальчиков совершают в конце третьего года жизни¹⁷⁴. После этой церемонии ребенок, как полагают, "отделяется" от духов предков (kasha-lai). В молитвах, обращенных к этим духам, их просят оставить мальчика в покое. Пурум верят, что вместе с волосами выбрасываются и болезни¹⁷⁵. Атхпахария раи устраивают церемонию первой стрижки (fyak khokma), когда мальчикам исполняется три года. Следует заметить, однако, что сами атхпахария не рассматривают этот ритуал в качестве своего традиционного, исконного обычая. Он был сравнительно недавно перенят ими от соседей - брахманов, чхетри и неваров¹⁷⁶. По обычаям акха, когда ребенку исполняется три года, родители срезают ему волосы. При этом у мальчиков состригают не все волосы, оставляя небольшой пучок

(хохол) ¹⁷⁷. Стрижка утробных волос играет большую роль в обрядности детского цикла многих народов мира ¹⁷⁸.

В возрастном символизме ¹⁷⁹ культур разных народов планеты большое значение придается и иным моментам.

У сема детей кормят грудью 1-3 года ¹⁸⁰, у лхота мальчикам дают грудь, как правило, в течение трех лет, а девочкам - двух ¹⁸¹; если у ребенка нет младших сиблингов, его кормят материнским молоком до трехлетнего возраста и у южных ангамов (Zounguo-Keyhono) ^{181a}. У австралийских аборигенов (как и у многих других народов) ребенка обычно перестают кормить грудью в возрасте двух-трех лет. "Однако кормление грудью - это нечто большее, чем просто питание: оно означает тесные эмоционально-физиологические связи, и именно ослаблению этих связей дети часто и противятся, когда их отучают от груди" ¹⁸².

Таким образом, обретение ребенком определенной самостоятельности, собственной идентичности, оформляют, обставляют стрижкой утробных волос и отучением от груди ¹⁸³.

Число примеров можно увеличить, если принять во внимание и признать справедливость и обоснованность следующего соотношения: три года девочки = пяти годам мальчика. Так, по обычаям магаров, примерно в трехлетнем возрасте девочка получала от родителей новую рубашку. Последние полагают, что этот "обряд перехода" соответствует церемонии пострига мальчика, которую проводят, когда его возраст приближается к пяти годам ¹⁸⁴.

Три года - продолжительность не только начального и конечного периода перехода. В том, что это своего рода универсальное время становления жизни, оформления какого-то качества, статуса, нас убеждает целый ряд фактов из этнографии тибето-бирманцев. У аонага "все дети - как мальчики, так и девочки, - родившиеся в трехлетний отрезок времени, составляют... одну возрастную группу - янга" ¹⁸⁵. Переход в каждую следующую возрастную группу происходит по прошествии трех лет пребывания в прежней ¹⁸⁶. У монгсен аонага интервалы между празднествами заслуг составляют три года ¹⁸⁷. Через три года после свадьбы жена может переселиться в дом мужа (лепча Сиккима) ¹⁸⁸; три года после сговора отрабатывал жених в доме родителей будущей жены (сиккимские бхотии) ¹⁸⁹; а по обычаям непальских шерпа, муж может развестись с женой, ес-

ли она не имеет ребенка в течение трех лет ¹⁹⁰. У лаху " на второй день после свадьбы молодые поселяются в доме невесты и три года работают на поле ее родителей, затем три года живут в доме жениха и работают в хозяйстве его родителей, после чего ставят свой дом" ¹⁹¹. У некоторых манипурских нага существовал запрет на проведение набегов в течение трех лет после успешной экспедиции охотников за головами ¹⁹². Т. Ч. Ходсон сопоставляет это трехлетнее перемирие с практикой подсечно-огневого земледелия. Группы, обрабатывавшие свои поля этим способом, меняли их каждый третий год ¹⁹³. Каждые три года, в конце трехлетнего цикла (периода времени), лимбу совершают ритуалы поклонения и приносят жертвы духу Nahen и богу Nahangma ¹⁹⁴. Лису полагают, что как бремя ведовства, так и "дар" оборотничества являются результатом тесных контактов с родственником, уже одержимым духом ведовства или оборотничества. Такого рода дух контагиозен, как инфекционное заболевание, с той лишь разницей, что он оказывает постепенное воздействие на личность "избранника", и последствия "облучения", заражения могут быть обнаружены не ранее, чем через три года ¹⁹⁵.

Возвращаясь к коньякам, замечу, что в упомянутом выше ритуале трехлетний период имеет отношение к черепам, а не к развитию ребенка. Вполне вероятно, что будущие исследования и новые факты позволят выявить наличие в жизни и культуре тибето-бирманских народов определенной корреляции, соответствия трехлетнего срока траура и поминовения первым трем годам жизни ребенка. Пока же выскажу предположение, что дети, не достигшие трехлетнего возраста, "пребывают в стадии, соответствующей той, которая протекает между первыми погребальными обрядами и заключительной траурной церемонией..." ¹⁹⁶. В течение этого времени тело ребенка "находится в процессе роста и формирования" ¹⁹⁷. Риску предположить, что последний включает в себя и насыщение младенца жизненными силами умершего. В самом же кормлении можно усматривать следующий смысл: коньяки "кормят" черепа умерших для того, чтобы жизненные силы не эманировали, не перешли раньше срока в другой объект.

ЧЕЛОВЕЧЕСКИЕ ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЯ

Еще в 1917 г. Р. Хайне-Гельдерн, рассматривая проблему соотношения охоты за головами и человеческих жертвоприношений, писал, что основной тенденцией развития "охоты" является эволюция ее в человеческие жертвоприношения¹⁹⁸. Но показательно, что в его схеме, раскрывающей различные стадии развития охоты за головами, вплоть до исчезновения этого обычая¹⁹⁹, не нашлось места для жертвоприношений. В работах исследователей культуры нага мы не находим никаких данных и размышлений о соотношении этих двух обычаев, кроме заявления Дж. Г. Хаттона, что "охота" могла развиться в человеческие жертвоприношения²⁰⁰.

Следует отметить, однако, что указанные исследователи, к сожалению, вывод о возможности превращения охоты за головами в принесение человеческих жертв не основывают на анализе социальных процессов и изменений в структуре обществ, для которых, по их мнению, и характерна эта перспектива.

Связь человеческих жертвоприношений с определенными социальными процессами выступает довольно четко. Если в охоте за головами удельный вес престижных соображений сравнительно мал, и они являются своего рода побочными следствиями добычи голов, то человеческие жертвоприношения уже тесно связаны с церемониями, направленными на повышение социального статуса устроителя.

У ао нага в тех редких случаях, когда врагов брали в плен, по возвращении военного отряда в деревню их убивали богатые люди, те, кто предпочитал этот легкий и удобный метод повышения своего социального статуса²⁰¹.

О том, что нага не были чересчур щепетильными в выборе средств ритуального повышения всеобщего плодородия общины, пишет Г. М. Григорьева: "Если же пленный по каким-либо соображениям не был убит, то его чаще всего выменивали в соседнюю деревню, которой не везло в охоте за головами"²⁰². Эти данные, конечно, можно истолковать как подтверждение того, что человеческие жертвоприношения развились из обычая охоты за головами. В самом деле, и обряды охоты за головами, и человеческие жертвоприношения связа-

ны с идеей плодородия (в первую очередь, полей). Окропление поля кровью и разбрасывание на поле частей тела жертвы считалось залогом обильного урожая. Но ведь и сам обычай принесения в жертву людей имеет собственную "историю", логику развития.

В церемонии Li-su (или Le su), устраивавшейся ангами, имеет место действие, которое представляет для нас определенный интерес. Lowuu (человек, совершавший определенные обряды от имени и по поручению устроителя церемонии) прикреплял к спине щенка корзину с пеплом и семенами хлопка. Щенок "получал" миниатюрные щит и копье. Затем Lowuu со щенком взбирался на крышу дома²⁰³ устроителя церемонии, откуда сбрасывал пепел, объявляя, что это тучи, и семена хлопка, о которых говорилось, что это град. Наконец, он сбрасывал с крыши щенка, "вооруженного" щитом и копьем²⁰⁴. Дж. Г. Хаттон в одной из своих работ сравнивает этот обычай с человеческим жертвоприношением у коньяк. Во время этого обряда коньяк убивали жертву так, что ее кровь стекала сверху на жертвователя. Хаттон отмечает, что сбрасывание жертвы вниз, по представлениям нага, "помогает" выпадению оплодотворяющего дождя²⁰⁵. Р. Хайне-Гельдерн считает, что подобные обряды связаны с имитативной (симиальной) магией и основаны на ассоциации крови и воды²⁰⁶.

Любопытно, что ао во время засушливого периода, когда возникает опасность самовозгорания домов, вывешивали черепа домашних животных (и, прежде всего, митханов) на деревья, растущие за домами. Ао верили, что это действие защищает дома от пожара²⁰⁷. Коль скоро это так, то, может быть, резонно предположить, что эта апотропеическая, охранительная функция черепов является производной от ассоциации пролитой при принесении в жертву митханов крови с дождем²⁰⁸.

Интересным в этой связи представляется отношение к крови вернувшихся из набега охотников за головами. У лхота удачливые воины не смывали кровь врагов со своего оружия в течение одного дня после возвращения²⁰⁹. Коньяк практиковали обряд смывания крови врагов, во время которого ритуальному очищению подлежали даже и те воины, которые не добыли головы или не нанесли удара врагу²¹⁰. Эти обряды можно назвать обрядами "реинтеграции", облегчающими участникам набега возвращение к нормальной жизни.

ни, но в них заметны и следы представлений о сакральной силе крови.

Большая сакральная сила, способная нейтрализовать вредные влияния, приписывалась и плоти жертв. Так, бирманские нага в качестве средства очищения домов, в которых умирали роженицы, использовали части тела человека, принесенного в жертву²¹¹.

Глава III



Исследователи определяют понятие судьбы как "представление о непостижимой силе, действием которой обусловлены как отдельные события, так и вся жизнь человека" ¹ (Ср.: "неизбежная необходимость, управляющая всеми вещами; это совершенно непостижимая сила, которой подчинены все люди и которая может либо персонифицироваться, либо представляться безличной" ²).

Представление о разнообразии сюжетов и аспектов концепции судьбы, а равно и о сложности проблем, возникающих при изучении этой концепции, позволяют составить, в частности, статья В. М. Карева "Судьба", одноименный очерк, глава исследования И. С. Клочкова; материалы конференции "Понятие судьбы в контексте разных языков и культур", проведенной в декабре 1991 г.; особый интерес представляет работа А. Вежбицкой, посвященная исследованию культурной обусловленности концептов "судьба" и "предопределение" ³.

Из трех понятий, составляющих в совокупности представление о судьбе, понятий, которые предполагает это представление: "субъект предопределения (судьбы), объект предопределения и предопределение как таковое, его содержание, то, что субъект судьбы предопределяет объекту судьбы" ⁴, - нас интересует, главным образом, последнее. В данном разделе работы рассматриваются не представления о божествах - установителях жизненной участи человека ⁵; основное внимание уделено самой доле, участи, уделу человека.

"Итак, судьбы - это божественно установленные сущность и будущность каждой вещи и каждого человека" ⁶.

ВВЯЖИ

Связь понятий *судьба* и *жизнь* в разных культурах отмечают многие исследователи ⁷. Не составляют исключения и интересующие нас народы. Так, сообщается, что для лису Таиланда понятия 'судьба' и 'жизнь'(sya⁶-mya³) являются синонимами ^{7a}. При этом главным признаком жизни лису считают ее продолжительность (they view life with an "as long as it holds" philosophy) ⁸.

Тибетское цхе (tshe, che) "время", "жизнь", "продолжительность жизни", "время жизни", "возраст", "век" ^{8a}, по мнению Сарат Чандра Даса, обозначает жизнь главным образом в абстрактном смысле; srog же является термином, применяемым для обозначения физической (телесной, материальной) жизни ^{8b}.

К. М. Герасимова, характеризуя тибетские божества жизни - tshe lha и srog lha, отмечает следующее. "Вероятно, первое (tshe) означает жизнь как время и характер социального существования, жизнь-судьбу со всем ее счастливым или несчастливым ходом событий и обстоятельств, а второе (srog) - как жизнь биологическую, фактор одушевленности... Но полного разграничения биологического и социального здесь нет, личные хранители человека охраняют его удачу во всех аспектах жизнедеятельности" ^{8b}.

Тибетцы полагают, что продолжительность жизни (tshe) связана с дыханием ⁹. Представления о tshe бытуют и у других, близких к тибетцам, народов ¹⁰. Так, бутанские бхотия верят, что помимо души (la), жизненного начала (sog) и принципа сознания (namshe), человек наделен и tshe - временем (сроком) жизни ¹¹.

Бирманское этэ' (?a?sak) имеет следующие значения: "дыхание"; "жизнь", "продолжительность жизни"; "возраст", "срок жизни"... ¹².

Chene Mane Wiyu, по представлениям дафла, предопределяет вид, род смерти человека, когда тот еще находится в материнской утробе ¹³. Красные лаху полагают, что стражу страны мертвых уже при рождении человека известно, когда тот умрет ¹⁴. Карены также верят в предо-

пределенность продолжительности жизни. По их представлениям, Mī qä hklē, обитающее в стране мертвых сверхъестественное существо, наделяет индивидуальной судьбой (временем жизни) каждую главную душу k'la hkö hti, которая хочет переродиться. Таким образом, человеку, в тело которого войдет реинкарнирующаяся душа, еще до его рождения назначен срок жизни и момент ее окончания¹⁵.

Чжайва¹⁶ из группы гаори, включаемой в качинскую общность, описывая представления своего народа о жизни и смерти, сообщил Ш. Жильоду следующее. При рождении ребенка в него сначала входит душа (минла). Sampny nang majan¹⁷, помазав новорожденного слюной, наделяет его жизнью ('nsa; букв. "дыхание"); Karai Kasang¹⁸ привязывает веревку, или жизненный нерв¹⁹ (sumgrī). Непосредственной причиной смерти считается изнашивание или разрыв сумри²⁰. Р. Хайне-Гельдерн, излагая материалы, собранные Ш. Жильодом, упоминает еще и sakha: Караи Касанг, помимо завязывания сумри (Р. Хайне-Гельдерн называет ее "нитью жизни"), дает новорожденному запас жизни (сакха). Оба этих дара соответствуют сроку жизни, выделяемому новорожденному. Если запасы жизни подошли к концу, исчерпаны, а нить изношена, - человек умирает²¹. К сожалению, в известных мне работах Ш. Жильода я не смог обнаружить сведений об этом запасе жизни^{21a}.

Веревка (нить), как один из ритуальных коррелятов представлений об источнике жизни, жизненной силе, дыхании²², играет весьма значительную роль и в верованиях других тибето-бирманцев. Авторы книги по истории и культуре Тибета отмечают: "По древним и средневековым традиционным воззрениям, тибетец был связан с небом и данной местностью. Связь с небом осуществлялась посредством "му" - веревки, нити или лестницы, которая представлялась реально то как порыв ветра, то как столб дыма, то как луч света или иногда отождествлялась со святой горой, господствующей в том районе, где человек проживал, или даже с разумом..."²³. Слово seorṭiṭa или seorṭip (где ṭiḃa = "канат", "веревка", "трос") тхулунг-раи переводят на непали как ауи "жизнь". Так они называют и веревку, которую во время некоторых обрядов протягивают от очага через крышу дома к высокому столбу (шесту), устанавливаемому во внутреннем дворе. Это символизирует путь на небеса и к предкам²⁴. Коньяки-тхенду полагают, что умирающий анг парит

между этой и будущей своими жизнями, которые теперь связаны друг с другом при помощи веревки (каната, троса). Когда анг начинает загробное существование, он должен разрезать эту веревку²⁵. По представлениям лакхеров, несмотря на то, что ночью, во время сна хозяина, душа покидает тело и блуждает где-то поблизости, душа и тело, тем не менее, остаются связанными. В роли связующего звена выступает невидимая веревка, шнур (hu)²⁶. Замечу, что, хотя это представление в строгом смысле не входит в круг фаталистических представлений, обрыв этой веревки имеет, по мнению лакхеров, необратимые последствия²⁷.

Течение человеческой жизни уподоблялось тянущейся нитке (нить жизни) во многих культурах. А. Н. Афанасьев писал: "Народившийся младенец только тогда вступает в среду живущих, когда его пуповина будет перевязана, или, выражаясь пластически: когда он будет привязан к жизни выпряденною нитью..."²⁸. Отметим и вывод Р. Б. Онайенса, что "фортуна в ее различных формах есть веревка, или узы, наложенные на человека силами свыше"²⁹. С. Ю. Неклюдов приходит к важному для рассматриваемого сюжета заключению о двуплановости семантики подобной нити: "...средоточие, а таким образом и источник жизненной силы - судьбы - удачи; ... или своего рода «энергетический канал», который может быть прерван, перерезан, что приводит к смерти"³⁰. "Легко заметить, - отмечает исследователь, - что эти два семантических аспекта различаются прежде всего по своей реализации: в первом случае - в пространственном континууме («конденсационная» форма), во втором - во временном протяжении"³¹.

Многие исследователи отмечают тесную связь волос и нити в представлениях различных народов мира. Так, А. Н. Афанасьев писал: "Оба понятия: нить и волос - отождествляются как в языке, так и в поверьях; поэтому и в сказаниях о судьбе им придается одинаковое значение"³². По мнению Г. Н. Грачевой, инганасанские материалы дают определенные основания для реконструкции представления о волосах как материальном воплощении нитей, тянущихся к Солнцу³³. Е. В. Ревуненкова показывает, что "... Волосы не только часть человека, в которой заключена его сущность, подобно ногтям или человеческим выделениям, но именно та часть, которая непосредственно связана с космическими, жизнь дающими силами"³⁴. И в

представлениях тибето-бирманцев человеческие волосы, помимо аспекта плодородия, могли символизировать и связь человека с обитателями иного мира, функционально сближаясь с "нитем жизни (судьбы)". Обрезание волос осмыслялось как разрыв связей. Так, по представлениям северных магаров, или кхам-магаров, коса волос (latta) воплощает связь мужчины с его предками по отцовской линии, выступая в качестве своего рода "генеалогической пуповины". Смерть отца приводит к разрыву этих уз, и цирюльник срезает косу у сына умершего³⁵. Любопытно следующее верование дафла. Если мужчина видит во сне свои лобковые волосы, это означает, что Wiyu (бог, демон или дух) намеревается связать его веревкой и перенести в Страну Мертвых³⁶. Правда, здесь фигурируют волосы не головы, но они выступают вместе с веревкой. У лису характерной частью прически мальчиков является коса, своего рода "хвост" - никогда не срезаемая прядь волос в верхней части головы (на макушке, темени). Эта коса более заметна по сравнению с волосами, которые оставляют на головах девочек после их пострига. Считается, что мужчина с его дополнительными душами (см. гл. 1) имеет больше возможностей для общения со сверхъестественными силами, и именно эта коса символизирует связь с небесными силами. По мнению О. К. Хасисинг, эту косу можно сравнить с нитями жизни, за которые дергают сверху (с небес), в результате чего люди выступают в роли марионеток, управляемых высшими силами³⁷. По представлениям черных лоло, через пучок волос, связанный в узел на макушке, Божественный Дух общается с человеком³⁸.

Таманги, как и индуисты, при первом пострижении мальчиков сохраняют над родничком пучок (хохол, прядь) волос (для обозначения этих волос используются тамангское слово *brondo* и непальское *turī*). Взрослые мужчины носят такую прядь в течение всей жизни. Устранение этих волос призвано означать окончательную смерть человека и осмысляется как вырывание *go.dunma* "дерева жизни". Перед кремацией лама вырывает с родничка (точнее, теменной области) головы умершего эту прядь волос^{38a}.

Одним из отличительных внешних признаков тамангского шамана является длинная коса волос *galbo*, представляющая собой продолжение *brondo* (пряди, хохла волос, который носят мужчины-таманги). Никогда не срезаемая коса считается источником не-

обычной силы шамана, придает, сообщает ему необычную силу. Таманги полагают, что *galbo* выступает в роли своего рода лестницы, по которой различные сверхъестественные существа спускаются и проникают в тело шамана. Как отмечает А. Хефер, *galbo* имеет дополнительное (хотя и не столь явно выраженное) значение женского аспекта, свойственного личности шамана ^{38б}.

Бирманские акха верят в то, что продолжительность жизни (*zi'*) ³⁹ дарует человеку "Бог" ^{39а}. По их представлениям, на внутренней стороне лба каждого человека имеется "печать", поставленная "Богом". Она показывает, как долго будет жить человек ⁴⁰. У акха есть выражение *zi'zeu' k'o-eu* ("выкупить свой срок жизни"), употребляемое для обозначения следующего обычая. Гость, находящийся в доме, где родился ребенок, дает небольшую сумму денег новорожденному, чтобы срок жизни гостя не был укорочен ⁴¹. Представление лаосских пули-акха (ко-пули) о "головной душе" рассмотрено выше; здесь же важно отметить, что именно эта душа, как полагали акха, входила в тело женщины и являлась причиной зачатия. Реинкарнироваться могла душа умершего родственника, "но, - как отмечали информаторы-акха, - может случиться так, что ребенок будет очень похож на отца; тогда отец долго не проживет". Причиной тому - потеря отцом большого количества головной души или силы. Рождение близнецов влечет за собой фатальные последствия для отца; один из близнецов должен быть немедленно убит, иначе отец умрет ⁴². Представление о связи волос отца и жизни ребенка характерно и для каренов Мьянмы. У них мужу беременной женщины запрещается стричь свои волосы; верят, что если их срезать, то будущая жизнь ребенка сократится ⁴³. Интересен обычай хакасов. Младенцу давали имя пожилого человека, заходившего в дом при рождении ребенка. Как полагали, это помогало ребенку стать таким же долговечным, как вошедший; человек же, отдавший свое имя, подвергался определенной опасности: "ребенок якобы забирал часть его доли" ⁴⁴. Любопытна одна деталь обряда имянаречения: старик вырывал из своей бороды три волоска. Авторы заключительной части цикла исследований традиционного мировоззрения тюрков Южной Сибири, рассматривая обычай наделения детей или младших родственников волосами стариков и его отражение в благопожеланиях и легендах, приходят к выводу, что "Волосы фигурируют

здесь не случайно. Они универсально включаются в круг представлений о продолжительности жизни, счастье и доле" ⁴⁵.

Представления акха о том, что новорожденный отнимает (забирает) у взрослых часть продолжительности жизни, можно сопоставить с воззрениями других народов на опасность, исходящую от ребенка. Так, у папуасов и южноамериканских кубео и тукано "с их отцовско-родовыми порядками новорожденный еще не считался человеком в полном смысле слова. Он был для них чужаком и в качестве такового, по их мнению, представлял для рода реальную опасность. Лишь через некоторое время, с началом процесса социализации, отношение к ребенку видоизменялось" ⁴⁶.

Дафла полагают, что в костях (останках, прахе ? - the bones) находится лочанг, жизненная материя (вещество жизни - life material), которая делает человека живым, бодрым и активным. Смерть в старости вызывается, по представлениям дафла, естественным истощением этой субстанции ⁴⁷. Можно предположить, что эти представления дафла связаны с костным мозгом, мягкой тканью, содержащейся внутри (в полостях) костей. Интересно, что лингвисты считают возможным говорить о семантической и этимологической связи в тибето-бирманских языках таких понятий, как "костный мозг" и "кровь" ⁴⁸.

Представление лису о судьбе описывают в своих работах Э. П. Дюрренбергер и О. К. Хасисинг. Приведем краткое изложение написанного ими. Лису понятие судьбы (myi) связывают прежде всего с линией на ладони, которая определяет жизненный успех, удачу. По их представлениям, когда рождается человек, Wusa - глава страны мертвых - вносит в особую книгу его имя и записывает даруемое число лет. Прожив этот установленный срок, человек должен умереть. Говоря иными словами, когда мьи израсходована, человек умирает ("нет мьи", "мьи пришла к концу" - эвфемизмы смерти). Таким образом, человек получает мьи при рождении, и на его долю приходится определенное количество мьи. Единственным способом оценить чью-то мьи является наблюдение за тем, что случается с обладателем мьи в жизни. Другого пути выяснить, разузнать заранее, априорно, какова мьи человека, - нет ⁴⁹.

А вот как описывает представления лису о мьи О. К. Хасисинг. Небесный бог wu⁴-sa^{4 50} наделяет каждого новорожденного некото-

рым количеством жизненной энергии ($\mu y i^3$). Делает он это путем начертания на ладони линии жизни⁵¹. Выражение "линия жизни стерта (соскоблена, вычеркнута)" ($\mu y i^3 \text{ phi}^6 \text{ lye}^3$) является эвфемизмом смерти. По мнению исследовательницы, $\mu y i^3$ можно определить как врожденную (природную) силу (innate strength), потенциал, производительную силу (мощь - productive force), способность (талант, дарование - ability), активный компонент (жизненно важную составную часть? - living ingredient), с которыми рождается человек. Лису полагают, что некоторые люди имеют особенно большую мьи ($\mu y i^3 \text{ vua}^5$ = одаренный, талантливый, способный)⁵².

Думается, можно сделать предварительный вывод. Судьба мыслилась тибето-бирманцами как "предопределенная жизнь"⁵³, объем дарованной жизни, ее продолжительность. В одних случаях продолжительность жизни, мера отпущенных жизненных сил связывались с волосами отца (акха), в других - с внутрикостной субстанцией (дафла).

Представления о тесной связи судьбы и жизненных сил характерны не только для тибето-бирманцев. В первую очередь в этой связи заслуживают упоминания воззрения китайцев. В китайской традиции судьба осмысливается как наделенность человека жизненной энергией (ци)⁵⁴, "...в человеке ци становится его природой (син), врожденным психофизическим складом, который есть также его неизменная судьба (мин), заданная Небом"⁵⁵. Славянское "vekъ не только пространственно-временная рамка жизни, но и сама жизнь, жизненная сила, воплощающаяся в жизненном веществе"⁵⁶ [о развитии значения "век" из первоначального значения "(жизненная) сила" в славянских и других индоевропейских языках см.⁵⁷]. "Век как 'срок человеческой жизни' (не имеющий точного количественного измерения) - время наполненное, близкое к доле, время расходования жизненной потенции", - пишет О. А. Седакова⁵⁸. "Важнейшим условием жизни человека, - отмечает А. К. Байбурин, - представлялось получение доли (части) жизненной силы и благ из общего их запаса..."⁵⁹. По представлениям древних мексиканцев (ацтеков) о судьбе, как утверждает К. Дюверже, "каждый человеческий организм... содержит определенную «потенциальную», «телеономическую», «жизненную» энергию. Энергетический запас каждого индивида появляется в момент зачатия..."⁶⁰. Можно сделать следующий вывод: человек "как объект предопределения" наделался судьбой при

рождении или когда находился в утробе матери. В роли "субъекта предопределения" выступали боги (духи), предки или родители.

Понятие судьбы (содержание предопределения) включает в себя не только срок, длительность жизни, но и предопределенность ее характера, состояния^{60а}. Анализируя представления китайцев о судьбе, Тань Аошуан приходит к выводу, что одним из компонентов этой категории является знак shu "число", которое, подобно генетическому коду, заложено в живое существо с момента его зачатия"^{60б}. Эта составляющая указывает на протяженность жизни человека^{60в}, на отпущенный ему возраст^{60г}. "Второй компонент судьбы уин ставит знаки плюс и минус по отношению к пути человека в терминах уинqi hao "везение" и уинqi bu hao "невезение" согласно заданной ming схеме еще до вынесения итоговой оценки. ...Механизм уин регулирует удачи и неудачи человека. Он приводится в действие фактором shi "время""^{60д}.

Забегая вперед, замечу, что можно говорить о врожденности не только жизненных сил, но и магических сил (того, что называют маной, харизмой, благодатью, удачей, счастьем). Так, может быть врожденной благодать. "Благодать Божия еще во чреве матери освятила пророка Иеремию. Иоанн Креститель исполнился Духа Святого еще в материнской утробе (Лк. 1, 15)"^{60е}. Вот что пишет Макс Вебер о благодати, даруемой предопределением: "Харизма может быть - и только в этом случае она в полном смысле заслуживает своего наименования - природным даром, присущим объекту или лицу, обрести который невозможно никакими усилиями"^{60ж}. Я не утверждаю, что благодать, даруемая без заслуг, есть фатум^{60з}, но определенные основания для такого заключения есть.

Примером понятия манаподобной силы, если и не врожденной, то, по крайней мере, входящей в круг верований, связанных с идеей предопределенности, можно считать представление ряда славянских народов о споре (спорине). "*Спора*, как и *век*, соединяет значения 'временного отрезка' и 'силы' "^{60и}. Но силы не жизненной, а магической. "Кроме таких простых значений *споры* и *спорности*, как 'плодовитость', 'способность производить изобилие', есть более сложные, связанные с употреблением времени: так, *спорый* корм, *спорые* деньги расходуются очень медленно; человек, имеющий *спору*, работает необыкновенно быстро и продуктивно", -

пишет О. А. Седакова^{60к}. “Самое понятие «спор», как размножение злаков, скота, становится, с развитием земледелия, выражением необходимого для данного момента качества... или состояния..., общего достатка, успеха в работе, и становится в конце концов понятием счастья вообще”^{60л}. Мы видим, что речь идет не о количественном аспекте судьбы^{60м}, не об объеме врожденных ресурсов (отпущенных человеку жизненных сил); оценивается, скорее, качественная сторона, эффективность проявления дарованного, вложенного.

Но этот аспект судьбы, который можно определить как счастье, удача, мы рассмотрим в IV главе.

ЗАЧАТИЕ КАК ИДЕЯ ЖИЗНИ И СМЕРТИ

Большую ясность в решение вопроса, с каким началом связывалось первоначальное понимание судьбы интересующими нас народами, может внести рассмотрение их представлений о зачатии и деторождении. Большой интерес в этой связи вызывает следующая "теория социального воспроизводства: человек состоит из плоти и костей; мягкие ткани появляются из материнской крови, а костная ткань - из отцовского семени. Необходимо, - как отмечали Хокарт (1954; 94-105), Леви-Строс (1949; 486-502) и Лич (1961; 13-14), - сравнительное изучение различных социальных выражений этой распространенной теории”⁶¹.

По представлениям тибетцев, нового члена общества создают отцовская кость и материнская плоть⁶². Подобное верование существует у качинов, наси, тамангов, шерпов, лепча и многих других тибето-бирманских народов⁶³.

Но не следует ограничиваться констатацией такого представления: напротив, исследование только начинается с этого. Так, Э. Р. Лич, пытаясь выяснить, что стоит за верой качинов в получение ребенком плоти и крови от матери, на основании того, что мать кормит ребенка (плод), находящегося в ее утробе, а позднее - вскармливает его грудью, приходит к выводу, что лицо человека

(*myi-man*) обязано своим происхождением матери и ее кровным родственникам. "Верование, что внешность и репутация происходят с материнской стороны, соответствует представлению о том, что женщины (жены), являющиеся колдуньями, могут заразить своих мужей и детей путем передачи вредного влияния", - отмечает он ⁶⁴. Таким образом, по мнению качинов, с физическим обликом, плотью и пищей связано неконтролируемое мистическое влияние свойственников. Кости же символизируют передающуюся по наследству общую субстанцию, инкорпорацию в агнатную линию ⁶⁵. Поскольку "представления о костях, плоти и крови являются центральным компонентом теорий родства народов тибето-бирманской группы и везде в Азии" ⁶⁶, необходимо хотя бы в общих чертах описать эти представления.

Для начала отмечу, что роль и значение каждого из этих элементов, каждой субстанции определяется линейностью. Вывод исследователей о том, что "семантическая мотивировка обозначения рода как «кости» достаточно очевидна" ⁶⁷, относится к патрилинейным народам. Концепция "кости" как исходный элемент и структурирующий принцип теории воспроизводства патрилинейной тибетской группы *ньинба* детально проанализирована в работах Н. Левайн ⁶⁸. Значение "кости" (*gu*) столь велико, что *t'ag* (*t'ak*) "кровь" считается субстанцией, производной от нее. Это проявляется, в частности, в том, что "субстанцией, которую мать передает своим детям, является не кровь, полученная ею от своей матери, но кость ее отца, преобразованная в кровь" ⁶⁹.

В то время, как народы с патрилинейным счетом родства придают плоти как вкладу женщины в потомство второстепенное значение ⁷⁰, матрилинейные народы, напротив, главную роль отводят именно плоти. Так, у *лалунг* (штат *Ассам*) братья и сестры, рожденные одной матерью, вышедшие из одного лона, связаны глубокими и прочными родственными узами: представители этого народа верят, что эти сиблинги являются людьми той же самой плоти и крови ⁷¹. *Гаро* считают членов одной родственной группы людьми "одной плоти", называя их *antangni be'en*; *be'entang* ("one's own flesh": "собственная плоть, мясо") ⁷². По сообщению Р. Бэрлинга, *гаро* используют одно и то же слово для обозначения семени и зер-

на и сравнивают женщину с землей, которая питает зерно⁷³. "Не смотря на это точное знание биологии, - отмечает исследователь, - в социальном плане биологической ролью отца пренебрегают, так как гаро утверждают, что принадлежность к социальной группе определяется через материнское молоко"⁷⁴. С отцом же, по представлениям этого народа, не связано ни одного сколько-нибудь значимого аспекта тела, души или социальной аффилиации (вхождения в социальную группу) человека⁷⁵.

Обращает на себя внимание то, что у лхота охотники за головами "брали" головы мужчин, женщин и детей, за исключением тех детей, у которых не прорезались зубы. Головы последних не имели большой ценности и не включались в "послужной список" воина⁷⁶. Попытаемся выяснить, чем это вызвано.

В представлениях многих народов мира появление у ребенка зубов рассматривается как очень важный момент в его развитии. Так, селькупы считают, что с появлением зубов в теле младенца закрепляется жизненная сила (санг)⁷⁷. Ханты и манси верят, что в ребенка, у которого не прорезались зубы, еще не вселилась душа предка⁷⁸. По представлениям кетов о жизненном цикле, ребенок в своем развитии на пути обретения им социально-культового статуса взрослого человека проходит три этапа. В соответствии с ними выделяются следующие символические образы ребенка: 1) - новорожденный в первые дни (до отпадения пуповины) - отсутствие собственной жизненной субстанции; 2) ребенок до появления зубов - жизненная субстанция атпей; 3) ребенок после появления зубов - жизненная субстанция ул'вэј⁷⁹. По мнению Е. А. Алексеенко, появление зубов у ребенка в мифологических воззрениях кетов увязывалось с представлением об обретении им ул'вэј - главной жизненной субстанции (или одной ее части), способной отделяться от человека⁸⁰. Кетский материал убеждает нас в том, что появление зубов у ребенка осмысливается как важный этап постепенного освобождения, отделения от материнской субстанции (следов внутриутробного пребывания). По представлениям батаков Суматры, зубы, как и другие части человеческого тела, способные возрождаться (ногти, волосы), а также выделения, очень насыщены жизненной энергией - тонди⁸¹. "Пока у ребенка не появились зубы..., считается, что у него слишком мало жизненной силы, чтобы противостоять злым

духам, - отмечает Е. В. Ревуненкова. - Во многих случаях ребенок, у которого еще нет зубов, и ребенок неродившийся, находящийся в утробе матери, равны по статусу" ⁸². Следует обратить особое внимание на то, что "появление первых зубов и первых волос знаменует начало второго важного этапа в жизни малыша после наречения... Волосы и зубы (особенно клыки), как зримые выражения все увеличивающейся и крепнущей силы ребенка, связаны между собой: первые волосы нельзя стричь до появления клыков" ⁸³. По представлениям народов Сулавеси (тораджей?), душа (angga) входит в тело ребенка с появлением у него первого зуба ⁸⁴. Трансваальские венда ребенка до появления у него зубов считают как бы состоящим из воды, его еще не признают за человека и относят к категории вещей ⁸⁵. У малагасийцев, ребенок, пока он мал и слаб, пока у него не прорезались зубы, получает только временное имя ⁸⁶. По представлениям дариби, лишь тогда, когда верхняя часть черепа ребенка станет твердой и у ребенка прорежутся зубы, в его теле появится пота'. С пота' связаны процессы дыхания и мышления ⁸⁷.

По севернорусским представлениям, для "знающих" (колдунов, знахарей) характерна избыточность и необычность волос, зубов, ногтей ⁸⁸, а также глаз, что свидетельствует о наделенности этих людей большой силой. Зубы, которые вместе с волосами в севернорусской традиции рассматриваются как зримые показатели развития природных жизненных сил, "являются необходимым признаком, обеспечивающим действенность магии определенного вида" ⁸⁹. Слишком раннее появление зубов рассматривается как необычное явление: "Родившийся с зубами будет знахарь, плут и все глазить" ⁹⁰. По народным представлениям венгров, ребенок, родившийся с зубами, становился taltos, и мог впоследствии предсказывать будущее, заниматься знахарством, вызывать (насылать) ветер или бурю ⁹¹. Саамы полагали, что "если ребенок родился с зубом во рту, то у него рано появлялись способности к колдовству и он мог стать шаманом" ^{91a}. "Двоезубый - ребенок, родившийся с двумя рядами зубов или с уже прорезавшимися двумя зубами", мог стать колдуном; если этого не происходило, ему тем не менее "приписывались вредоносные магические способности" ⁹². Интересно, что ребенка-упыря можно узнать по двойным рядам зубов ⁹³. По мнению эскимосов, сила шаманов заключается, помимо прочего, и в

сохранности у них зубов⁹⁴. Русские тоже верили, что выпадение зубов приводило к утрате магической силы; "беззубый колдун считался неопасным"⁹⁵.

Сложным представляется ответ на вопрос о том, с каким началом связываются зубы. В корейской культуре, например, "...голова-череп, рот-зубы, уши, поверхность головы, покрытая волосами (макушка), и сами волосы и т.д. соотносились с женским началом. Руки, глаза, позвоночный столб-спина, поясница, ступни и т.д. - с мужским"⁹⁶. Характерно для этой традиции и сближение зубов и раковины, являющейся (особенно раковина каури) символом женского начала⁹⁷. В этой связи любопытно, что в украшениях воинов-нага, называемых "зубы врагов", раковины каури символизируют зубы⁹⁸. Не стоит, однако, преувеличивать (по крайней мере, при интерпретации обычаев нага) связь зубов с женским началом: следует вспомнить, что нага относились ко всем добытым головам как к женским. Если человеку приснится, что выпал один из его зубов, это рассматривается многими тибето-бирманскими народами как зловещее предзнаменование, предвещающее смерть либо того человека, которому приснился сон, либо кого-то из членов его семьи (лхота)⁹⁹; смерть близкого родственника (ао)¹⁰⁰; смерть одного из родственников, живущего в другой деревне (лакхер)¹⁰¹. Сходные представления бытуют у тхадо, сема, ангами¹⁰². Таким образом, зуб символизирует, замещает родственника (члена клана?)¹⁰³. Сопоставление этих верований с представлением о патрилинейном клане как о "кости"¹⁰⁴ дает некоторые основания считать, что тибето-бирманцы причисляют зубы к костным тканям. Следует заметить, что в трактате "Вайдурья-онбо", представляющем собой комментарий к основному канону тибетской медицины "Чжуд-ши", зубы названы одним из пяти видов костей головы¹⁰⁵.

Представления тангкхул нага позволяют сделать вывод, что благотворное воздействие добычи вражеских голов не распространялось на зубы. У тангкхул добытую голову погружали в воду (реку, ручей) и держали ее там до разложения (отпадения) мягких тканей. Они верили, что у человека, использующего воду из этого водоема, будут шататься зубы¹⁰⁶. Налицо определенное противопоставление мягких тканей зубам. Для сравнения укажу, что филиппинские ха-

80

нуноо-маньян включают зубы в состав костных тканей, отличая их от плоти, включающей кожу, кровь, волосы и ногти)¹⁰⁷. В китайской антропокосмологии "Существовало... понятие «четырёх кончиков», каковыми считались язык (кончик плоти), зубы (кончик скелета), ногти (кончик сухожилий) и волосы (кончик кровеносной системы)"¹⁰⁸. Не исключено, что представление чангов о злом характере духа соу может быть объяснено тесной его связью с нижней челюстью, а через нее - с зубами. Отмеченный выше обычай отделения нижней челюсти от головы, поступавшей на веранду дома вождя коньяков, также свидетельствует, на мой взгляд, о том, что зубы были непричастны к благотворному воздействию, которое "оказывала" добытая голова¹⁰⁹.

В силу вышесказанного требует уточнения и комментария замечание автора о том, что у детей, у которых еще не прорезались зубы, жизненных сил очень мало¹¹⁰. Эта фраза не означает того, что у детей с прорезавшимися зубами жизненных сил больше только в силу этого (во всяком случае, если и больше, то не благодаря наличию зубов); напротив, жизненные силы - не в зубах.

Акха выделяют две разновидности детей, родившихся с лишними пальцами. Одну из них представляют новорожденные, в лишних пальцах которых присутствуют кости; другую - дети, лишние пальцы которых состоят только из мягких тканей. В первом случае ребенка считают "негодным, бракованным", и убивают его. Во втором - проводят ритуал, во время которого избавляются от лишнего мяса (мягкой плоти) на руке ребенка, что позволяет считать его рождение "хорошим"¹¹¹. Разумеется, ребенка оставляют в живых не благодаря этой плоти, просто ее можно "убрать". Но, вместе с тем, нельзя не отметить отношение к костной основе как к чему-то вредному. Это подтверждается верой в то, что вор или разбойник имеет в своем теле лишнюю кость¹¹². Налицо негативная оценка избыточности костного начала¹¹³.

С таким отношением (вернее, отдельными следами его проявления) к костной ткани, контрастирует представление о благотворной силе крови. Пожалуй, самым весомым аргументом в пользу этого являются воззрения на менструальную кровь. "Кровь, особенно исходящая из половых органов женщины во время менструаций и еще более девственницы после дефлорации, - считается у всех на-

родов могущественным оберегом и, вместе с тем, оплодотворяющим средством", - казалось бы, излишне категорично, утверждает Е. Г. Кагаров¹¹⁴. "Сама по себе менструация не является оскверняющей и опасной, такой она становится лишь в мужской интерпретации", - пишет Л. А. Абрамян¹¹⁵, отмечая, что у некоторых народов (австралийские аборигены, воего Новой Гвинеи) менструальная кровь и сейчас не всегда считается нечистой¹¹⁶. Б. Пилсудский отмечал позитивное магическое значение, какое придавали айны женской набедренной повязке, выделявшейся при родах крови и самой роженице¹¹⁷. Он писал, что девичья набедренная повязка, как и другие предметы, близко связанные с женскими органами, употреблялась в качестве талисмана¹¹⁸. Ю. Б. Симченко так обобщает воззрения нганасан на женскую кровь: "Попадание крови непосредственно из тела женщины на мужчину во время первого сношения... не влекло для него никакой беды. Эта кровь считалась живой. Многие информаторы утверждали, что попадание менструальной крови непосредственно из женщины также не считалось надюма [некоторые из значений этого термина - "поганный", "грязный", "оскверненный", "осквернитель" - В. Ш.]. Опасность для окружающих представляла уже "умершая кровь", кровь, попавшая с какого-нибудь предмета... Согласно шаманистической трактовке, эта мертвая часть тела вызывала смерть всего живого, на что она попадала"¹¹⁹. Французские баски не считают, что менструация и менструальная кровь являются оскверняющими^{119a}. В традиционной славянской культуре магия, связанная с менструацией, не сводилась к запретам и регламентациям. Вот что пишет о восприятии регул, крови от месячных очищений в качестве средоточия женского естества, источника жизненной силы, энергии и успеха Т. А. Агапкина: "В глубинах мифопоэтического сознания [славянских народов] сохранились пережитки практически немотивированного отношения к регулам (с точки зрения традиционных представлений XIX-XX вв., с которыми, собственно, мы и имеем дело) как к чему-то, причастному к тайне жизни, опасному как всякая тайна и вместе с тем благому, связанному с женским естеством и продолжением жизни, а потому с успехом, развитием и процветанием"^{119б}. Не существует ярко выраженной табуации менструальной крови у непальских тхару (индоарийская группа)¹²⁰.

Обратимся к интересующим нас народам. О коньяках сообщается, что женщины во время менструации не соблюдают каких-либо особых табу¹²¹. У ади (группы пангги и миньонг) менструация считается естественной функцией женского организма, а сама менструирующая женщина может участвовать в проведении различных церемоний. Ей запрещается лишь прикасаться к столбу с веревками, к которому привязывают жертвенных животных. Менструальная кровь не рассматривается в качестве чего-то нечистого¹²². Дафла не испытывают суеверного ужаса перед менструальной кровью, а из числа весьма немногочисленных табу, предписанных для менструирующей женщины, отметим запрет прикасаться к церемониальным рогам митхана и черепам свиней, висящим на главной стене дома. Табу на прикосновение к другим людям и совместное принятие пищи с ними отсутствуют (автор монографии о дафла приводит слова одной женщины: "Нечист наш орган, а не наши руки")¹²³. В представлениях мру Читтагонгского горного округа (Бангладеш), по сообщению Л. Г. Леффлера, менструация не связывается с опасностями и особыми предписаниями для кого бы то ни было и не рассматривается как что-то постыдное¹²⁴. Гаро не относятся к менструальной крови как к чему-то мерзкому, скверному, отвратительному¹²⁵. У атхпахария раи девушки (во время первой менструации) и простые женщины свободны от каких-либо ограничений и продолжают вести обычную жизнь. В домах же специалистов в сфере ритуала менструирующие женщины в течение трех дней отстранены от ведения домашнего хозяйства. Начали соблюдать это трехдневное табу и атхпахарийки, контактирующие с неварками и женщинами из брахманских и чхетрийских каст, что можно рассматривать как свидетельство проникновения индуистских обычаев в жизнь атхпахария раи¹²⁶. При этом следует иметь в виду, что по представлениям индуистов Непала, менструальная кровь имеет и некоторое позитивное значение из-за ее связи с плодородием¹²⁷. Таковы немногие (но не теряющие ценности только в силу своей немногочисленности) свидетельства отсутствия представлений о нечистоте менструальной крови.

Представления о ритуальной нечистоте женщин рассматриваются обычно как источник разных запретов. По мнению Е. С. Новик, отношения здесь прямо противоположны: "Акцент, лежащий на

нечистоте именно женщин, объясняется, по-видимому, тем, что они составляли «переменный» контингент рода: дочерям предстояло перейти при выходе замуж в другой род в силу экзогамности браков, жены (т.е. те женщины, которые подвергались наиболее строгой табуации в силу их физиологической активности) были чужеродками" ¹²⁸. Данная точка зрения сближается, на мой взгляд, с выводом Э. Р. Лича о неконтролируемом мистическом влиянии женщин (см. выше).

Но это социологическое объяснение ¹²⁹ не является единственно возможным. Весьма интересна, на мой взгляд, гипотеза, согласно которой, там, где существуют представления об участии менструальной крови в формировании утробного плода, мы находим строгие менструальные табу и верования об оскверняющей природе женского принципа. Эти табу и концепции отражают представление о том, что истинное назначение менструальной крови - создавать новую жизнь, а ее пролитие, утечка из тела женщины означает упущенную возможность для производства потомства ¹³⁰. Для обозначения менструальной крови лису используют то же слово, что и для крови вообще (shi³), но особенностью этой крови является наличие у нее навлекающей болезнь сущности - ni³ rhua⁵ ¹³¹. На попытку исследовательницы затронуть тему оскверняющих характеристик менструальной крови, одна информантка, которая была не склонна считать, что эта кровь имеет отношение к награждению женщины клеймом существа низшего порядка, отметила следующее. "Нет, женщина не считает ее [менструальную кровь? - В. Ш.] грязной (ma⁵-shia⁴). Дело обстоит не так, что наше тело - не хорошее. Это что-то другое...". Рассуждая далее, эта женщина затруднилась применить какие бы то ни было абстрактные характеристики к женской менструальной крови, за исключением указания на то, что она приносит несчастье, невезение ¹³². Женщина-лису знает, что она не забеременеет, когда менструирует. Зарождение новой жизни возможно только тогда, когда кровь остается внутри тела. Считается, что кровь, вытекающая наружу, имеет отношение к смерти, разрушению, распаду. Для лису увидеть кровь на земле - дурной знак. С менструальной кровью связывается, таким образом, вызывающий страх аспект смерти, воплощающийся в невезении ¹³³. Тело женщины заключает в себе тайну возникновения новой жизни, со-

хранения жизни и загадки самой жизни. Мужчины стараются сдерживать, укрощать и изолировать от священных мест посредством ритуалов и табу эти окруженные таинственностью, превосходящие качества. Обратной же стороной страха мужчин перед превосходящей женской репродуктивной силой явилось "понижение" женщины¹³⁴. По мнению же самой исследовательницы, вне зависимости от того, является ли женщина по своим качествам приносящей несчастья или нечистой, ее отлучение от святынь не связано с отрицанием привилегий и статуса¹³⁵ (следует заметить, что именно эта проблема особо интересует исследовательницу). "Не все попытки изоляции женщин, - резюмирует О. К. Хасисинг, - следует рассматривать как средства держать женщин в подчинении. Скорее, это защитные меры от опасностей, грозящих извне"¹³⁶.

Сотворение из крови матери мягких тканей и крови ребенка, которые представляли собой субстрат субстанции (жизненных сил), было тесно связано с наделением ребенка определенным количеством жизненных сил. Энергетический аспект субстанции определял то, как долго будет жить человек.

Хотя именно материал этнографии нага позволил проанализировать категорию "жизненные силы", нельзя не отметить, что в их представлениях, связанных с осмыслением рождения ребенка, не сохранилось отчетливых следов веры в жизненные силы. Возникает соблазн (которого не избежал автор¹³⁷) рассматривать в качестве отголоска существовавшей у всех нага веры в получение жизненных сил от матери, в зарождение ребенка из материнской крови и мягкой плоти, представление ангами о *ghorfu* (*gorvu*), таинственной силе, обитающей в голове, женской по своей природе, но присущей всем людям (однако внимательный анализ этой категории, предпринятый ниже, показывает, что у нас немного оснований для такой точки зрения).

Нельзя не учитывать то обстоятельство, что судьба будущего ребенка в известной степени зависит от отца, его "деяний", от того, насколько удачлив последний в охоте за головами¹³⁸. Отец - творец костной ткани (она возникает из мужского семени) - добывал для него и жизненные силы (мягкие ткани и волосы с головы врага). Можно даже предположить, что телесная душа (жизненные силы) головы врага эманировала на женщину в качестве квази-семени. По-

следняя вынашивала их как плод, давая ребенку только кровь. Сознывая, что эти соображения не вполне убедительны, выдвину еще одну гипотезу. Не исключено и такое осмысление: мать снабжала будущего ребенка субстратом жизненных сил, а голова врага "давала" силу, энергию [ср. с представлениями папуасов маринд-аним, у которых охотники за головами, раздобыв череп, приносят с ним и имя жертвы. Это имя (менее вещественный и более духовный аспект человека, нежели мягкие ткани) дают маленькому ребенку ¹³⁹].

Некоторые авторы считают, что обычай охоты за головами развивался в условиях борьбы патриархальных, клановых отношений против материнско-родовых ¹⁴⁰. Весьма вероятно, что одним из следствий этого могло быть стремление уменьшить роль матери в утробном развитии человеческого существа ¹⁴¹. Рассматривать представления о женской природе телесной души (жизненных сил) в качестве своего рода идеологии материнского права, матрилинейного общества мы не можем в силу ряда причин. Во-первых, анализ конкретного материала по нага показывает, что в нашем распоряжении нет твердых доказательств существования у нага материнского рода ¹⁴². Во-вторых, определенным ключом к решению наших проблем может служить своеобразное объяснение М. И. Лисиной (как справедливо отмечает А. Е. Войскунский, "надо думать, все-таки не исчерпывающее") причин появления концепции "пра-мы". "По этому объяснению «пра-мы» ¹⁴³ - не только умозрительное, но и в чем-то «мужское» представление о раннем развитии ребенка. Для исследовательниц-женщин, более чутких к детям, чем мужчины, и обладающих более развитой интуицией, дело обстоит совсем не так" ¹⁴⁴. В этой связи можно заметить, что представление о безличных жизненных силах (женских!) бытовало (выработано?) в патрилинейном обществе нага. Это, однако, не должно служить основанием для отрицания этого представления и сомнения в его существовании.

Сравнивая осмысление вклада матери соответственно качинами и нага, можно заметить, что первые подчеркивают аспект влияния, а вторые - субстанциональности (вернее, субстрата). В качинских представлениях компонент силы связан с субстратом (мягкими тканями и кровью) не столь прочно, как в верованиях нага. Это проявляется в том, что репутацию - "лицо" можно потерять.

"РАЗДАНИЕ" И "ИСПАНИЕ" СПИДНЫХ ЖИЗНЕННЫХ СИЛ

Как мне кажется, сами слова "жизненные силы" (по крайней мере, в переводе на русский язык) применяются для того, чтобы подчеркнуть в представлениях о телесной душе такой ее атрибут, как количество (количественную характеристику, количественные параметры). Именно в этой связи и следует рассматривать сообщение К. Фюрер-Хаймендорфа о том, что коньяк верят в неравномерное распределение в пределах человеческой головы жизненных сил, способствующих плодородию: особенно большое количество этих сил сконцентрировано вокруг глаз и в нижней челюсти¹⁴⁵. Здесь говорится именно о степени концентрации жизненных сил, а не о парциальных душах или духах-хранителях отдельных органов (частей тела). По аналогии с африканскими материалами¹⁴⁶, понятие kreng качинов, означающее "жизненно важный орган, повреждение которого влечет немедленную смерть"¹⁴⁷, можно трактовать как отражение представления о возможности концентрации жизненного начала в одной части тела или точке. Лимбу полагают, что шаманы обычно очень ревниво относятся к "силам" друг друга. Шаман, завидующий силе другого шамана, мог послать "стрелу" в тело своего "конкурента", в наиболее уязвимое место, и убить его. Для этого шаман-убийца, уяснив пределы шаманской силы другого шамана, должен был выявить это место, найти эту своего рода убойную точку¹⁴⁸.

По представлениям паите, к числу жизненно важных органов животного относятся голова, печень, сердце, легкие, кишечник, а также кровь. Как отмечает Х. Камкхентханг, эти части содержат душевную субстанцию (soul substance) и жизненную силу (vitality) животного¹⁴⁹. Рассматривая традиционные верования паите об одном из местопребываний души - сердце, исследователь сообщает, что в крови сердца находятся сущность жизни и душа; кровь, как и другие органы, связана с душевной материей (soul matter)¹⁵⁰.

Объем жизненных сил, мягких тканей и крови, полученных от матери (через мать, благодаря ее "посредничеству"), можно представить в виде своего рода точки. Мягкая плоть и кровь, тело взрослого человека - результат процессов роста и развития человеческо-

го организма. Благодаря силе, которая не была независима от носителя (субстрата), процессам обмена веществ, роста происходило развертывание, разворачивание "точки", приводившее в конце концов к "раскрытию" тела [ср. со словами И. С. Лисевича (правда, высказанными им по другому поводу) "о таящихся силах, залоге будущей <развертки> во времени"¹⁵¹, а также с имеющими непосредственное отношение к теме "нити", веревки, "косы" суждениями С. Н. Соломатиной о вытягивании "из точки горизонтального ряда временного протяжения (жизненного пути)"¹⁵²]. Такую трактовку *объема* жизненных сил можно сопоставить со стоическим пониманием сущности. Для стоиков, как показал Э. Брейе, существенное бытие являлось в первую очередь внутренней причиной, производящей разнообразные действия вовне. Причина эта отождествлялась у них с жизненной силой, действующей в бытии наподобие того, как порождающая сила семени производит все развитие растения. Жизненная сила связана с вещью, причину которой она составляет, подобно тому как жизнь может заключаться лишь в самом живом существе. Она определяет внешнюю форму вещи, ее границы, наподобие зерна, которое развивает свои латентные свойства лишь до определенной точки в пространстве. Единство причины и начала превращается в единство производимого ими тела¹⁵³.

За счет отпущенных жизненных ресурсов можно жить. Как отмечено выше, жизненные силы включают и аспект движения (в виде механизма размножения, питания, развития и роста организма). С течением времени, по мере приближения человека к старости, действие этого своеобразного "часового механизма"¹⁵⁴ постепенно затухало, замедлялось.

В этой связи заслуживает внимания и разбора одна концепция, связанная с представлением об исчерпании дарованного объема жизненных сил.

Известный востоковед О. Пертольд, опираясь на материал этнографии бхиллов, мунда, дравидийских народов и индоариев, пришел к выводу, что все они высоко (положительно) оценивали насильственную смерть. По мнению исследователя, главной идеей "примитивного, прелогического мышления" является "представление о наступлении естественной смерти тогда, когда объем жизни полностью исчерпан, и все жизненные силы тела (мана) израсходованы

без остатка". От человека же, умершего насильственной смертью, остается в потенциальной форме определенное количество жизненных сил. Задача живых - хорошо обращаться с остатком жизненных сил преждевременно скончавшегося человека для того, чтобы не вызвать его гнева. Умерший же, в свою очередь, использует свою потенциальную силу для помощи и поддержки живых¹⁵⁵. Близкую к позиции О. Пертольда занимает К. Дюверже, следующим образом описывающий воззрения древних мексиканцев: в случае смерти от болезни или с наступлением старости энергия исчезает, не влившись в мир, а значит, не служит обществу¹⁵⁶.

Однако некоторые народы уделяют большое внимание именно тем людям, которые, по словам О. Пертольда, "исчерпали" ресурсы своих жизненных сил. Г. П. Снесарев, сообщая о ритуальных действиях бесплодных женщин у узбеков Хорезма, полагает, что они восходят к примитивным представлениям о возможности уловить душу, покинувшую тело умершего человека, с тем, чтобы она возродилась в новом члене рода. "Стоит, однако, отметить, - пишет Г. П. Снесарев, - что не каждый человек имеет способность перевоплощаться, точнее - не любую витающую около тела душу стремятся заполучить, подобный ритуал наблюдается лишь при похоронах очень старых людей"¹⁵⁷.

Вопрос об истощении (расходе) запасов жизненных сил с течением времени следует решать, помня о двуединой природе жизненных сил (субстрат и энергия, сила) и о двух разновидностях смерти (естественная, нормальная и неестественная, плохая). Если говорить только об иссякании энергии (как это делает К. Дюверже), то это не вызывает особых возражений. Но, поскольку О. Пертольд писал о связи жизненной силы и плоти, его тезис об исчерпании жизненных сил (плоти) требует оговорки. Плоть не иссякает, а меняет место своего пребывания. Иссякает (затухает) запас движения - процессы роста, размножения. Но иссякает этот запас не в момент смерти: связь формы движения (внутрителесной энергии) с носителем (плотью) прерывается лишь тогда, когда плоть разложилась (известно, что ногти и волосы продолжают расти еще в течение некоторого времени после видимой смерти)¹⁵⁸. Запас жизненных сил человека исчезает (=покидает его тело) только после смерти чело-

века, окончательного ухода свободной души, и является не причиной, а следствием смерти.

Что касается "плохой", "дурной" смерти, то ограничусь одним примером. Как полагают акха, духи т.н. ужасной смерти "высасывают и съедают" (cu_h dza_v-eu) кровь людей, которые умирают на месте своего ранения^{158a}. Можно предположить, что такого рода духи поглощали заключенную в крови - субстрате телесной души - энергию, силу раненых, смерть которых считалась "плохой". Сам характер смерти (а не якобы неизрасходованные умершим отпущенные на его век жизненные силы: остававшимся жить нечего было использовать) делал людей, погибавших в результате ранения, опасными.

Резюмируя, можно отметить следующее. Видимость предопределенности и связи представлений о ресурсах жизни с жизненными силами состоит в том, что человек считался живым, окончательно не умершим, до тех пор, пока жизненные силы не покидали его (=не разлагалась мягкая плоть). Выделяются следующие этапы эволюции "запаса": постепенное развертывание "точки" - плоти, развитие (обменные процессы в плоти взрослого человека) и связанные друг с другом иссякание энергии и отмирание плоти (разложение, распадение, разлитие вовне¹⁵⁹).

В представлениях малых тибето-бирманских народов, а равно и в других традициях, пресловутая потенциальная сила трактовалась совершенно иначе. Так, например, опасность покойников, умерших не своей смертью ("нечистых", "заложных"), по представлениям славянских и некоторых соседних с ними народов, состояла в том, что они умирали, "не избыв века"¹⁶⁰. "Заложные покойники доживают за гробом свой век, т.е. положенный им при рождении срок жизни, прекратившейся раньше времени по какому-нибудь несчастному случаю", - пишет Д. К. Зеленин¹⁶¹. Делают это такие покойники за счет живых: "Жизненная сила, не израсходованная теми, кто умер *до часа*, действуя уже из области смерти, "берет душу" у живых, как сама смерть"¹⁶².

С разнообразными формами проявления представления об исчерпании (расходовании) жизненных сил связана идея вампиризма и их похищения. "Доля, удел в славянской картине мира могут быть верно поняты, если сознавать, что 'предопределенность', заключенная в их смысле, действует не только "по вертикали", но и

90

"по горизонтали": *доля* - 'часть некоего целого, доставшаяся отдельному человеку и находящаяся во взаимозависимой связи с другими частями, долями'. *Век* как 'некоторый объем жизненной силы' распределен между всеми членами человеческого общества, поэтому мотив вампиризма, питания чужой силой (жизнью, кровью) в архаических представлениях о стариках неслучаен" ¹⁶³.

Представления о предопределенности "не только частей, доля, но и объема целого" ¹⁶⁴ можно связать с идеей "ограниченного блага" ("limited good") ¹⁶⁵. Эта идея, характерная для многих традиционных (крестьянских) и архаических обществ, бытовала и в крестьянской среде старого Китая. Убеждение в том, что "все блага в мире поделены между людьми и приобретение одного человека есть утрата для другого" ¹⁶⁶, проявляется в разных областях жизни и культуры. "Как замечает Н. Ван Стратен, согласно китайским представлениям о болезни и здоровье, «объем жизненной энергии в мире остается постоянным», и поэтому, «если кто-то преуспевает, кому-нибудь другому обязательно будет нанесен ущерб». По наблюдению того же автора, распространенная в китайской гигиене идея заимствования жизненной энергии у другого человека предполагала, что «другой человек - всегда враг» ¹⁶⁷.

Любопытно, что при исследовании китайских эротологических концепций ученые до сих пор "спорят, имеется ли в виду похищение материального субстрата энергии инь - сюэ ["кровь" - В. Ш.] (и в какой форме это было возможно), или речь идет о чисто энергетической форме (для чего необходимо наличие соответствующего представления об энергии как нематериальном феномене, которого в Китае, возможно, не было)" ¹⁶⁸.

Поскольку в мире циркулирует определенное, постоянное количество жизненных сил ¹⁶⁹, следует говорить о переносе или передаче отпущенного объема. Если бы жизненные силы были израсходованы или исчерпаны умершим к моменту его смерти, то ему нечего было бы передать своим потомкам. Можно предположить, что оставшиеся в живых окончание периода "расходования" (=перехода) жизненных сил связывали с полным отделением мягких тканей от костной основы.

Тело человека, умершего "плохой" (неестественной, преждевременной) смертью, претерпевало те же изменения, что и тело умер-

шего естественной смертью (или, наоборот, так же оставалось нетленным¹⁷⁰). Остается думать, что в представлениях тибето-бирманцев жизненные силы человека, умершего "плохой" смертью, являются качественно иными, что не позволяет их использовать. Эти жизненные силы никуда (ни в кого) не переходят, остаются невос- требованными¹⁷¹; более того, живые стараются не допустить воз- можности такого перехода^{171a}.

ṚHORFU

Ангами считают голову "обителью" ṛhorfu (ṛorvu). По их пред- ставлениям, этот дух¹⁷² по своей природе женский, но им обладают все люди, независимо от пола. Дж. Г. Хаттон так охарактеризовал ṛhorfu: "...таинственная духовная сила, которая, по-видимому, объе- диняет в себе признаки ангела-хранителя, личного духа, Судьбы и в некоторых случаях, казалось бы, даже собственной души челове- ка"¹⁷³. По мнению исследователя, точным переводом ṛhorfu является ирландское bean-sidhe; banshee же в английском языке стало ото- ждествляться с отдельным, частным проявлением этого представ- ления¹⁷⁴. Для того, чтобы стало ясно, о чем идет речь, отмечу, что слово banshee (banshie), пришедшее в английский из гэльского (ир- ландского и шотландского) фольклора, означает: "привидение-пла- кальщица; дух, вопли которого предвещают смерть"¹⁷⁵. В силу ря- да причин здесь не рассматривается это гэльское представление¹⁷⁶.

Дж. Г. Хаттон неоднократно сопоставлял ṛorvu с верованиями других тибето-бирманских народов Северо-Восточной Индии. По его мнению, этому представлению ангами нага соответствуют та- кие понятия, как aghau (сема нага), tughka (чанг нага), tiya (ао на- га), zang (лакхер)¹⁷⁷. Возможно, что рассмотрение этих представле- ний поможет нам лучше понять и верования ангами. О чангском tughka известно немного. Буквальное значение этого слова - "[то, что] с неба", и используют его для передачи идеи человеческой судьбы¹⁷⁸.

Как полагают сема, aghau является своего рода личным духом, опе- куном человека. Его можно уподобить демону в греческой мифоло- гии или домашнему духу, а в некоторых аспектах - душе. Как правило,

агхау мыслится безвредным, но иногда его считают причиной того, что человек теряет способность контролировать свои действия. С агхау очень часто связана идея рока или судьбы. Дж. Г. Хаттон считает возможным говорить о том, что все люди потенциально владеют агхау, хотя существование и присутствие его не всегда явно. По сообщению исследователя, у его знакомого было 12 агхау. Обладатель духов редко видел их. Шесть из них имели облик обезьяны, а шесть агхау были похожи на людей. Все они принадлежали семье этого человека и, в первую очередь, самому богатому ее члену¹⁷⁹.

По представлениям лакхеров, у каждого человека есть zang - ангел-хранитель, заботящийся о нем. Лакхеры не знают точно, где живет занг, но они говорят, что этот дух находится всегда рядом с человеком, которого он опекает, и следует за ним повсюду. Занг может сделать человека счастливым, здоровым и богатым, даровать ему детей и предохранить от несчастных случаев. Занг мужчины - мужского пола, женщины - женского. Занг не является непосредственной причиной смерти, но дух, недовольный человеком, находящимся под его присмотром, передает "обреченного" в руки бога Khazangra или духов leugahgira, которые его и убивают. Что происходит с занг'ом, когда умирает человек, - неизвестно; некоторые лакхеры утверждают, что умирает и занг¹⁸⁰.

Эти материалы этнографии ангами, сема, лакхеров можно рассматривать в качестве подтверждения тесной связи, которая по мнению некоторых исследователей, существует между представлениями о судьбе, с одной стороны, и верованиями "о добрых и злых духах-спутниках человека, рождающихся и живущих вместе с ним" - с другой¹⁸¹. Ярким примером последних являются представления о демонах (даймонах) и гениях. "...подобно демону, гений обладал двойственной природой. С одной стороны, его можно рассматривать как существо, тесно связанное с человеком, но все же стоящее вне его; с другой стороны, гений настолько часто проявляется в чисто физиологических актах - чихание, прилив крови к лицу, что его трудно отделить от индивида и необходимо рассматривать как некую внутреннюю субстанцию последнего", - пишет И. В. Тарасова¹⁸².

Возвращаясь к затрагивавшемуся ранее вопросу о соотношении rhorfu и жизненных сил, отмечу, что rhorfu, являясь своего рода олицетворением жизненной "доли"¹⁸³ и обладая чертами личного духа-

покровителя и, может быть, рока (ср. с определением Дж. Г. Хаттона), все-таки, несмотря на женскую природу, не может быть причислена к жизненным силам.

В заключение - о верованиях ао нага. Дж. Г. Хаттон показал, что слово "горvu" из языка ангами является эквивалентом слова "tiya" языка ао¹⁸⁴. Рассмотрим подробнее понятие, обозначенное последним словом. Tiya (tiyaba), по представлениям ао,- не душа. Это судьба, живущая на небесах, рок. У человека три души (tanela). Тийа тоже имеет три танела. Одна из душ человека - небесный митхан (одомашненная форма дикого быка), принадлежащий тийе. Подобно этому, одна из трех душ, которыми обладает тийа, - земной митхан. Все тийа людей живут выше второго неба. Тийа мужчины - мужская, женщины - женская. Смерть небесного митхана влечет за собой смерть человека посредством разрушения одной из его душ и, в свою очередь, смерть земного митхана вызывает гибель тийи¹⁸⁵. Следует заметить, что смерть тийи не имеет отношения к ее земному владельцу, который в этом случае наделяется тийей другого человека. Это заставляет с осторожностью относиться к словам А. Фридриха, писавшего, что принесение в жертву земледельцем ао своего митхана приводит на небе к изменению состояния принадлежащей ему тийи¹⁸⁶. Можно предположить, что принесение в жертву митхана на "празднестве заслуг", устраиваемом богатым человеком, символизирует смерть устроителя праздника и возрождение его в более высоком (престижном) ранге¹⁸⁷.

Тийа человека часто является причиной болезни или даже смерти его обладателя. Так, она может отказаться от принесения "хозяйину" удачи или же продать одну из душ человека - небесного митхана - другой тийе для жертвоприношения, а то и сама принести его в жертву¹⁸⁸.

Тийа стараются не допустить убийства человеком земного митхана, вследствие чего люди прибегают к хитрости. Одним из элементов ритуала жертвоприношения вполне реального земного митхана на празднестве заслуг является публичное объявление в первый день о том, что митхан будет привязан к жертвенному столбу через два дня. Это заявление людей ложно (митхана свяжут на следующий день, завтра), но небесный народ (тийа) должен быть обманут. Обитатели небес прекрасно понимают, что убийство митха-

на на земле повлечет за собой смерть одной из тийа. "Поставленные в известность" о дне жертвоприношения обитатели неба будут готовы помешать закланию митхана именно в это время¹⁸⁹. Можно предположить, что представление о протесте и противодействии тийа принесению в жертву земного митхана свидетельствует об определенной противоположности и противостоянии более древнего воззрения на судьбу как запас жизненных сил (вероятно, таковым и было первоначальное осмысление тийа) сравнительно поздней, формирующейся (но сформировалась ли она окончательно?) идее "заслуги". Следует заметить, что обитание судьбы - тийа на небе не должно служить достаточным основанием для отождествления этого представления ао с верованиями других народов, считавших, что души - судьбы непосредственно с телом не связаны¹⁹⁰. Тийа не нужно было "вводить" в тело человека, поскольку она была частично воплощена в земных митханах человека.

Души и тийа, небесные жители, реинкарнируются в ребенка в момент его рождения. У ао существует поверье, что души, находящиеся на небесах и выбирающие подходящий момент для вселения в тело, спускаются в дом, где предстоит рождение ребенка, и занимают каждая свой невидимый лист растения ам¹⁹¹ на полу. Ребенок получает душу, расположенную на листе, которого он касается телом раньше всего, и соответствующую тийю. Тийа различаются по характеру, существуют богатые и бедные тийа. Судьба ребенка поэтому зависит от природы получаемой им тийи. Животные наделяются инкарнирующимися душами тем же путем¹⁹².

Таким образом, слову "горvu" из языка ангами соответствует аоское "тийа", но только слово, а никак не само представление. Представление ао о тийа весьма специфично и стоит особняком, заметно отличаясь от представлений других тибето-бирманцев о судьбе.

МАГИЧЕСКИЕ СИЛЫ

В отличие от жизненных сил (телесной души), которыми каждый человек был наделен с момента зачатия, обладание магическими силами приписывалось не всем людям¹. Один из исследователей, предлагающих разграничивать такие понятия, как жизненные силы и магические силы, А. Якобсон-Виддинг, под магическими силами понимает влияние, оказываемое некоторыми лицами и объектами². Примерами представлений о магических силах являются представления о мана, оренда, вакан и многие другие, схожие с ними, верования. Четкая классификация затруднена тем обстоятельством, что в верованиях большинства народов и жизненные силы, и "мана-подобные" силы являются безличными, персонифицированными, неантропоморфными. Различие этих двух категорий мировоззрения архаических и традиционных обществ состоит в том, что магические силы не рассматриваются в качестве одной из душ человека³.

А. Т. Кириш, проанализировав осмысление горцами Индокитая человеческой индивидуальности, пришел к выводу о возможности выделения двух групп представлений. Первую группу, по его мнению, составляют представления о внутренних качествах (свойствах, признаках - inner qualities), которые частично совпадают с "мотивацией" ("побуждением" - motivation); вторую - внешние силы

(external forces), персонификациями которых являются представления о судьбе и счастье (успехе, удаче, везении - luck)⁴. Большое внимание исследователь уделил концепциям тибето-бирманских народов. Так, в качестве примеров представлений первой группы он рассматривает arep (ao naḡa), hraji и tsam (качины); во вторую группу он включает tiya (ao naḡa), gorfu (ангами нага), aghau (сема нага) и maḡaw (качины). По моему мнению, такое подразделение вполне оправдано и логично: мана-подобные представления первой группы отличны от персонификаций судьбы (вторая группа). Последние рассмотрены мною в предыдущей главе; в этой главе принята попытка классификации мана-подобных концепций тибето-бирманских народов путем анализа представлений о богатстве, счастье (удаче) и власти.

БОГАТСТВО

На основе материалов, изложенных во второй главе, можно сделать вывод, что обладание трофеями охоты за головами считалось единственным источником большого запаса жизненных сил. Однако не следует преувеличивать значение этой связи. В представлениях многих нага таким источником и признаком было уже большое богатство человека.

Обратимся к приведенному в книге К. Фюрер-Хаймендорфа "Голые нага" описанию ритуала, в центре которого находился череп одного из умерших в деревне Вакчинг. Мужчины морунга Тхепонг перестраивали здание своего мужского дома и должны были добыть дичь, необходимую для проведения заключительной церемонии. Несколько дней кряду тхепонгцам не везло, и они долго размышляли над тем, что могло бы быть причиной такого невезения. Наконец, они нашли "виновного". Им оказался Шоуба, самый богатый и влиятельный человек селения, умерший в том году. Его духовная субстанция, как казалось мужчинам, содействовала им меньше, чем им этого хотелось. Поэтому, придя к урне, в которой находился череп Шоубы, они принесли умершему в жертву петуха и попросили о помощи и поддержке. Урну

накрыли рыболовной сетью, чтобы "поймать душу" умершего, привлеченную подношением. Затем, сняв сеть с урны, ее принесли в здание мужского дома для того, чтобы пойманная таким образом духовная субстанция знаменитого Шоубы сообщила, передала свою силу мужчинам всего морунга. Далее К. Фюрер-Хаймендорф уточняет, что сетью задержали собственно не душу, олицетворявшую индивидуальность, личность умершего односельчанина, а полезную для всей деревни жизненную силу, которой он обладал в большой степени, что доказывает его богатство при жизни⁵. Этот эпизод показывает, что "ценность" черепов умерших односельчан была прямо пропорциональна прижизненному богатству их "владельцев". Примечательно, что охотники за головами у чангов и коньяков особенно ценили головы богатых и храбрых людей, ассоциируя их с добычей богатства или храбрости⁶.

Первоначально в представлении тибето-бирманцев о "всеобщем плодородии" (земли, скота, людей) и благосостоянии телесная душа (жизненные силы) и богатство были тесно взаимосвязаны⁷. Объясняется это женской природой жизненных сил. Примечательно, что по представлениям качинов Мьянмы, один волос сверхъестественного существа женского пола (сутнам) обеспечивает богатство и власть⁸. Т. Дональдсон, изучая функции эротической скульптуры, украшающей индийские храмы, пришел к выводу, что женственная форма как бы разливает вокруг себя долголетие, плодovitость, духовное бессмертие и защиту от дурного глаза⁹. Индийский исследователь Д. Чаттопадхья на основе анализа значений санскритского слова "бхага" и обширного этнографического материала пришел к выводу, что, согласно первобытным верованиям, половые органы женщины являются источником всего материального богатства¹⁰. Г. Г. Стратанович, руководствуясь идеями индийского ученого, обращает внимание на почти полное созвучие санскритского слова "бхага", имеющего в числе прочих значений и такие, как "женское лоно" и "богатство", с качинским "хпага"¹¹, означающим "богатство"¹². Касаясь представлений о богатстве и восприятии богатства качинами, он отмечает, что даже в среде качинов-гумса¹² богатство ("хпага") выражается в накопленных семьями бронзовых барабанах, колоколах, копилках для денег (раковины), а главное, в моральном авторитете и общественном весе¹⁴. О важной роли ритуальных барабанов в обрядах моления о плодородии исследова-

тель говорит в следующем замечании: "Прямая отсылка к <стимуляции плодородия>... делается здесь через аналогию <прорыва деки> и акта дефлорации" ¹⁵. Думается, что такого рода представления, связанные с барабанами, лишний раз подтверждают связь материального процветания и естественного плодородия. Народы Вьетнама (в том числе и интересующие нас лоло) также используют в обрядах, направленных на повышение плодородия, бронзовые барабаны ¹⁶.

Для того, чтобы получить признание сообщинников и повысить свой социальный статус, разбогатевший человек устраивал "празднество заслуг" (Feast of Merit, Verdienstfest) ¹⁷. В. Гартвиг справедливо отмечает, что в условиях натурального хозяйства, малоразвитых товарного производства и обмена система этих празднеств превратилась в главную форму общественной реализации имевшегося в распоряжении индивида и его семьи прибавочного продукта ¹⁸. "Празднества заслуг" проводили южные и западные нага, находившиеся под контролем колониальной администрации. Завершающим актом всей серии составляющих церемонию обрядов являлось установление каменного монолита. В камни, воздвигнутые человеком при жизни, входила и воплощалась та сила, с которой связывались его успех и богатство (проявлявшаяся в них). Именно эту силу устроитель церемонии и стремился заключить в монолите и укрепить посредством его воздвижения. Такие камни ставили вблизи дорог, чтобы сила, вместилищем которой они служили, излучалась на проходящих и увеличивала плодородие людей и полей ¹⁹. Воздвигнутый монолит является, таким образом, одновременно и материальным символом социального престижа устроителя празднества заслуг, и источником благотворного воздействия жизненных сил богатого человека на всю общину. Небезынтересно было бы сравнить "троны" коньякских вождей и монолиты, установленные во время празднеств заслуг. Если связываемые с первыми ("закрепленные" в них) жизненные силы можно условно определить как "анонимные" (их источником являются головы врагов) ²⁰, то в монолитах воплощается богатство конкретного человека, что позволяет оценивать реальный вклад устроителя празднества во "всеобщее плодородие" и может способствовать осознанию выделения личности.

Рассмотрим, насколько четко и органично связь богатства и жизненных сил проявляется в представлениях тех групп нага, для кото-

рых характерно проведение "празднеств заслуг". Интересны представления ао об арэн. Дж. Ф. Миллз перевел этот термин как "признак врожденного преуспевания", "достоинство" ("добродетель")²¹. Дж. Г. Хаттон, рассматривая эту силу как своего рода эквивалент океанийской мана, обратил внимание на почти полную омофонию, созвучность этого термина слову "оренда", обозначающему сходную категорию религиозных представлений ирокезов²². Арэн при-суща богатым людям. В описании представлений ао об арэн обращает на себя внимание то, что, с одной стороны, эта сила может быть приобретена посредством устройства богатым человеком "празднества заслуг"²³, а с другой - тесно связана с духами, даруется ими²⁴. Дж. Г. Хаттон отмечает тесную связь между деревьями - "обиталищами лесных духов" и преуспеванием богатого человека: богатые люди обычно оставляют на своих участках, обрабатываемых подсечно-огневым способом, несколько невыкорчеванных деревьев, чтобы привлечь туда духов²⁵. Дж. Ф. Миллз сообщает, что, если бы бедный человек попытался последовать примеру своего богатого соседа, оставив невыкорчеванными деревья на своем участке, то, по представлениям ао, молния поразила бы эти деревья²⁶. Возникает своего рода парадокс: благодать, нисходящая свыше (даруемая духами), представляет собой богатство, атрибут (субстрат?) безличных жизненных сил. Но представление об арэн как даре духов все-таки не дает оснований для преувеличения значения черт харизмы в арэн. Так, Дж. Г. Хаттон, комментируя веру ао в то, что духи могут быть привлечены на поля богатого человека, писал: "Арэн всегда привлекает арэн"²⁷. Это, разумеется, предполагает наличие у владельца поля определенного количества арэн. Ао убеждены, что умерший может даровать или, наоборот, утаивать от своих потомков арэн (процветание, успех), которое принадлежало ему при жизни²⁸. В этом - одно из отличий этой категории от представления о жизненных силах: если жизненные силы переходят автоматически после смерти обладателя в пользу всей общины, то арэн может быть и не "отдано" умершим богачом. Ао верят, что черепа животных, принесенных в жертву, обеспечивают процветание²⁹. Можно предположить, что связь богатства с жизненными силами, проявлявшаяся ранее в представлении о богатстве как одном из проявлений безличных жизненных сил и результате естественного плодо-

родия, уже ослабла (показательно появление представления о богатстве как о своего рода благодати), и богатство становится, главным образом, средством повышения статуса.

Подобно тому, как "воздвижение камней с целью увековечения памяти об умершем не может быть четко отделено от воздвижения камней для увеличения благосостояния живых"³⁰, так и в представлениях ао об арэн трудно разграничить два аспекта - заслугу и изобилие (богатство). Но, думается, главная роль принадлежит не богатству. Целью ао (да и других народов, проводивших празднества заслуг) было не накопление богатства, а снискание заслуги путем раздачи и траты первого. "Теряя" (=раздавая) богатство (первоначально осмыслявшееся как субстрат жизненных сил, а затем - как благодать), нувориш приобретает заслугу (одно из проявлений магической силы). Этот тезис, думается, не противоречит выводу А. Фридриха, сделанному им при анализе обычая празднества заслуг, о том, что устроитель "обменивает посюстороннее осязаемое имущество на потустороннее"³¹. Попытаюсь доказать это. Крупный рогатый скот и, прежде всего, митханы, которыми обладал человек, являлись своего рода "продолжением" человека за пределами тела³². Устроитель празднества в своем стремлении обрести, снискать заслугу, добиться престижа, сказывавшихся на его посмертном существовании, не останавливался перед убийством принадлежащего ему крупного рогатого скота, расставаясь тем самым с частью своего "тела". Можно предположить, что высвобождавшаяся в результате убийства сила, о которой пишет Л. Г. Леффлер (см. выше), и представляла собой заслугу.

Но богач расставался с митханами не навсегда. По представлениям апа-тани, человек, умерший нормальной смертью, попадает в Нели ("землю мертвых") и находит там весь свой скот, который он принес в жертву в течение жизни. Любопытно, что животные, перешедшие к наследникам, навсегда потеряны для него³³. Ао полагали, что богатый человек вел по дороге, ведущей в другой мир, митханов, которых принес в жертву в этом, на земле³⁴. Поголовье квазифизического, призрачного стада умершего увеличивалось благодаря жертвоприношениям буйволов, которые устраивали наследники умершего³⁵.

Сын умершего богача проводил празднество заслуг как для того, чтобы обрести собственную заслугу, так и для упрочения престижа отца. Осмысление последствий жертвоприношений митханов с известной долей условности можно сопоставить с представлением индийцев о создании "призрачного тела" покойного благодаря совершению жертвоприношений в его честь³⁶ и обретением египетским фараоном сакрального тела³⁷. Это сравнение возможно благодаря тому, что празднества заслуг принимали форму культа предков³⁸.

Любопытно сравнить представления ао с тем, как осмысляют обретение заслуги красные лаху Северного Таиланда. Члены домохозяйства, жаждущие снискать заслугу, получить благословение, устраивают угощение для сообщинников. Гости "наделяют" заслугой, благословляют хозяев путем обвязывания запястий их рук нитками³⁹. Нельзя не отметить гораздо более "прямой" (если так можно выразиться) способ снискания заслуги у лаху и "посюсторонний" характер ее. (Следует заметить, что понятие "заслуги", или "благословения" в культуре лаху имеет и другие аспекты, о чем речь идет ниже).

Обращает на себя внимание то обстоятельство, что категория "заслуга" крайне редко фигурирует в описаниях (в отличие от интерпретации) представлений нага. Мао нага, живущие в Манипуре, верят, что божество Кечира группирует умерших следующим образом: одних - согласно их заслугам, других - в зависимости от того, какой смертью они погибли. Т. Ч. Ходсон отмечал: "... в чем состоит заслуга, мои информаторы не знали"⁴⁰.

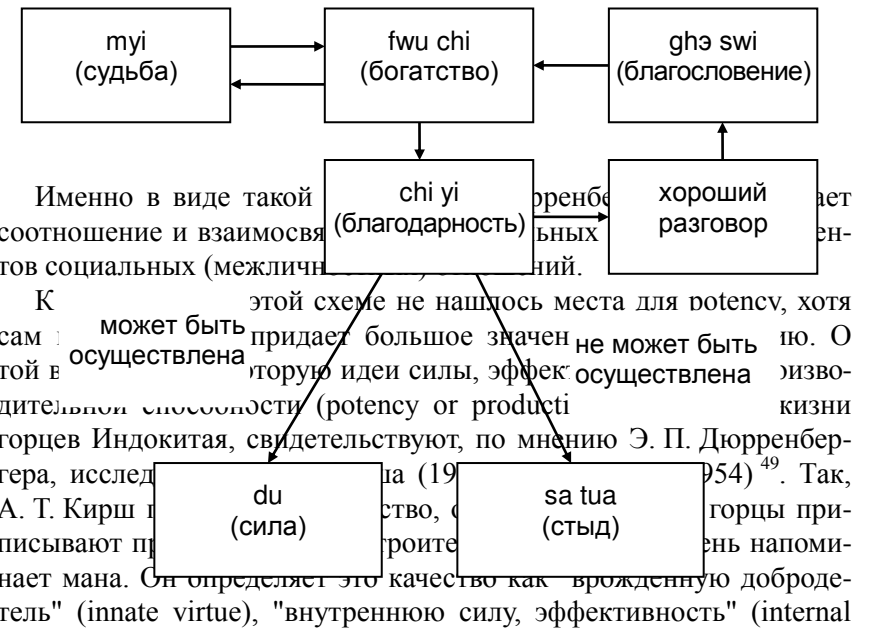
У восточных ангамов был обычай размещать на могилах мужчин камни; большие камни символизировали головы врагов, добытые умершим во время набегов, а малые - число его возлюбленных. По мнению К.Фюрер-Хаймендорфа, в основе этого обычая лежит идея о том, что успех и доблесть в любовных делах создают заслугу, достоинство, которые сказываются на дальнейшем существовании умершего⁴¹. Мне думается, что этот обычай можно истолковать по-иному. Число камней на могиле, представляющей собой низкую каменную платформу, должно показывать степень обладания умершего жизненными силами и, соответственно, "энергоемкость" платформы, насыщенной этими силами. На мой взгляд, в гораздо большей степени понятию "заслуга" соответствует пример из этнографии земли нага. На могилах влиятельных лиц (вождей, жрецов, или

известных воинов) они воздвигают деревянные столбы и делают на них зарубки. Каждая такая метка обозначает доброе деяние, совершенное умершим в течение жизни ⁴².

Рискуя навлечь на себя подозрения и обвинения в недобросовестности и скоропалительности выводов, тем не менее отмечу, что вряд ли следует искать категорию "заслуга" как самостоятельную и не связанную с другими в верованиях тибето-бирманских народов, устраивавших празднества заслуг (разумеется, кроме тех случаев, когда эта идея выражена эксплицитно) ⁴³. Создается впечатление, что исследователи, употреблявшие этот термин, старались подчеркнуть индивидуальные акции, поступки одиночек, дотоле неправомочных и неуполномоченных выступать от имени коллектива; людей, добивающихся, в противоположность должностным лицам, личного престижа и вытекающих из него выгод и преимуществ для себя и своего потомства. Можно говорить даже о своего рода "объективности" термина "заслуга": это не столько отдельная категория системы представлений аборигенов (предмет исследования, понятие), сколько средство научного анализа (объяснительный принцип), призванное охарактеризовать социальное поведение отдельных индивидов, мотивы и результаты его ⁴⁴.

По мере изменений в общественных отношениях и социальной структуре отдельных групп нага их представления о сущности жизненных сил постепенно приобретали новое содержание. Так, если в период бытования охоты за головами понятие "богатство" было как бы "растворено" в такой фундаментальной категории представлений, как "всеобщее плодородие" (земли, скота, людей) и "благосостояние", то позднее богатство рассматривается в качестве одного из проявлений магических сил ⁴⁵ (эта "знаковая" функция богатства ⁴⁶ проявляется в обычае устройства празднеств заслуг; следует заметить, что богатство выделялось из комплекса плодородия, или мегалитического комплекса, не как отдельная, самостоятельная сущность, а сразу объединялось с заслугой, образуя новую категорию - магические силы). Процесс обособления и последующего вычленения богатства в пределах круга представлений, связанных с комплексом плодородия, можно сопоставить по форме с превращением богатства из атрибута знатности в "проявление счастья" в представлениях древних китайцев соответственно чжоуской эпохи и периода "Борющихся царств" ⁴⁷.

Рассмотрим место богатства в жизни общества и отдельного человека на примере лису Таиланда.



potency), “плодородие, плодovitость” (fertility), а также как “врожденные качества” (innate qualities) ⁵⁰.

Работы же самого Дюрренбергера, посвященные анализу права, хозяйства, организации управления и взаимоотношений с властями, лечебной практики и фольклора лису, указывают, по его утверждению, на центральное положение этих представлений в различных сферах жизни и культуры лису ⁵¹. В своих работах Э. П. Дюрренбергер склонен отождествлять понятие potency (productive capacity) с душой ^{51a} и богатством ⁵², с благословением, счастливым даром (blessing) ⁵³, с силой или славой, репутацией ⁵⁴. Вот как он описывает последнюю связь: “Раздавая свое богатство односельчанам, человек приобретает силу или славу (potency, см. Kirsch)” ⁵⁵. Но, судя по описанию О. К. Хасисинг (см. первый раздел главы III), ближе всего это понятие к идее судьбы. На мой взгляд, удачливый человек (богач) наделен силой-potency с самого рождения; ему остается только лишь продемонстрировать ее ⁵⁶, доказать наличие у него этих врожденных способностей (силы, продуктивности), проявить и раскрыть их. Эту категорию следует рассматривать как исходную, начальную точку отсчета, отправной пункт “логики удачи (счастья - fortune) и социальных отношений” ⁵⁷. В работе, написанной совместно с Н. Танненбаум, Э. П. Дюрренбергер пишет следующее: “Сила-репутация - прямое следствие богатства, а богатство - производительных успехов” ⁵⁸. Эта, по моему мнению, достаточно точная формулировка заставляет вернуться к схеме Э. П. Дюрренбергера. Начнем с врожденного, а затем перейдем к рассмотрению проявлений потенциально заложенного.

Богатство (fwu chi) является следствием и показателем хорошей туй (судьбы). Поскольку наделенность человека судьбой подразумевает и возможность производить богатство (материальные ценности), необходимое для нормальной жизнедеятельности; то по количеству богатства и степени процветания (благосостояния) можно судить о мьи.

Богатство лежит в основе способности оправдывать ожидания, возлагаемые на человека другими людьми. Расходование богатства его обладателем влечет за собой возникновение обязательства (долга) других по отношению к донору.

Богатство - прямое следствие индивидуальных производительных способностей и продуктивности, результат приложения усилий каждого отдельного человека и единичного домохозяйства в большей степени, нежели наследования. На богатстве основаны успехи и достижения (du, ду). Ду же, в свою очередь, можно рассматривать в качестве меры продуктивности⁵⁹. Составной частью процесса социального взаимодействия является благословение, ghэ swi⁶⁰. Благословение как ритуал благопожелания, являясь ответом на одаривание предметно-вещественными ценностями⁶¹, осуществляется в форме хороших (хвалебных) речей или повязывания нити. Разница между благословением и богатством заключается в том, что богатство является видимым, вещественным, в то время как благословение незримо и неосвязаемо. Благословение - потенциально (возможность приобретения богатства), а богатство - реализация, претворение в жизнь пожеланий счастья, удачи, успеха⁶².

На мой взгляд, богатство, являющееся следствием хорошей судьбы и производительных способностей, следует отличать от богатства, представляющего собой материализацию, овеществление, претворение в жизнь обращающихся в него благословений и благопожеланий. Первую разновидность можно назвать "врожденным" богатством (оно тесно связано с внутренними врожденными ресурсами - жизненными силами, запас которых и составляет судьбу), а вторую - "благословенным", "заслуженным", благоприобретенным (полученным после рождения) богатством.

Являясь прежде всего субстратом жизненных сил, "врожденное" богатство, если его рассматривать как субстанцию, включает в себе в потенциальной форме и аспект движения - необходимость демонстрация внутренних качеств. Это "врожденное" богатство используется для *создания* престижа.

Новое, "заслуженное" богатство, имея своим источником благословения односельчан, применяется для *подтверждения* приобретенной репутации. Раздача, трата "врожденного" богатства в конечном счете способствует приобретению (накоплению) богатства, но качественно иного: оно приобретается на основе заслуги, являясь прямым и непосредственным результатом трансформации благословений и благопожеланий.

Изменения в осмыслении богатства оказывали обратное воздействие на составные части "комплекса плодородия" (в частности, на представления, связанные с охотой за головами). Так, например, у манипурских тангкхул воин, добывший голову врага, "должен был совершить некоторые действия, сопровождавшиеся жертвоприношением животных". "Если "охотник" был бедным человеком и не мог выполнить эти функции, голову передавали богачу, который мог совершить обряд и жертвоприношение", - сообщает Б. Н. Сахай⁶³. Это показывает, что тангкхул считали за норму совмещение одним лицом "ролей" воина и богача. Есть, однако, известные основания сомневаться в том, что такое состояние дел отражает первоначальную ситуацию: у большинства нага все церемонии, связанные с празднованием удачного набега, проводились не богатыми людьми, а старейшинами кланов⁶⁴.

В перечень разновидностей странной, таинственной, непостижимой сверхъестественной силы, примерами которой Д. К. Грэм считает китайские инь-ян и фэншуй, полинезийскую мана, он включает и представление лоло о gi-lo. Характеризуя последнее, американский ученый опирался на статью о религии лоло, которую написал д-р Ен. По представлениям лоло, силой gi-lo обладают боги, демоны, жрецы (или шаманы). Она может быть употреблена на благо или во вред. Будучи использована правильно, она благотворна; но если ею манипулировать неверно, то она может принести много вреда. Действие этой силы регулируется при помощи магических предметов, заклинаний и церемоний. Она может способствовать выпадению дождя, получению хорошего урожая, рождению сыновей, плодовитости и здоровью домашних животных, но может быть направлена и на то, чтобы причинить вред врагу или убить его⁶⁵.

Г. Пруннер же, со ссылкой на работу Лин Яохуа⁶⁶, пишет о жизненной силе (chi-lo), которая, как полагают лоло, воплощается в личной собственности, унаследованной от предков. Осквернение этой силы может привести к ее потере и тем самым к гибели семьи⁶⁷.

Весьма вероятно, что в вышеприведенных сообщениях речь идет об одном и том же понятии, но все же с окончательным выводом не следует спешить. Ограничусь предположением, что во втором сообщении описано представление о богатстве, "не порвавшее" окончательно с идеей жизненных сил.

СЧАСТЬЕ, УДАЧА

У некоторых тибето-бирманцев существуют представления, носящие смысловой оттенок "судьба-удача". Так, лаху верят, что родителям беспрестанно болеющего ребенка недостает $ya^v\ bon\ ya^v\ shi$ "достоинства" (или "счастья, удачи, доброй судьбы"), для того, чтобы вырастить ребенка. В таких случаях родительские права могут быть ритуально переданы другой брачной паре, воспитывающей здоровых детей. Зачастую ритуальными родителями ребенка становятся дедушка и бабушка, которые, как показывают родственные отношения, оказались способными вырастить здоровых людей. Новый "отец", прочитав молитву, обвязывает нитью запястье. По мнению лаху, это действие означает передачу $aw_v\ bon$ ("благословения", "достоинства")⁶⁸.

Главной целью церемонии $aw_v\ bo\ te\ ve$ является, по представлениям лаху, передача определенного количества доброй судьбы тем, кто болеет или может заболеть, наделение их частью удачливости здоровых людей. Говоря о желаемом результате и эффекте этих обрядовых действий, лаху используют глагол $ho-ve$, имеющий значение "переносить свойство или состояние одной субстанции к другой"⁶⁹. Следует заметить, что обвязывание запястий реципиентов донорами не является единственным способом передачи заслуги, ценных качеств. Заслугу можно получить и другим путем. Лоху верят, что $G'ui\ sha$, их верховное божество, обладает "вечно существующим клубком ниток" ($mai-mo\ so\ pui\ so\ law_v$)⁷⁰. То $bo\ pa$ ⁷¹ спрашивает у этого бога благословения, счастья ("достаточное количество пищи и напитков, продовольствия") и "передает" это божье благословение общинникам⁷². Все подношения, находящиеся справа от трона $G'ui\ sha$, предназначаются этому верховному божеству, чтобы добиться его благословения; находящееся слева призвано очистить жителей деревни от накопленных грехов или последствий дурных поступков ($ve^v\ ba$ - "demerit")⁷³. Одной из форм этого отрицательного коррелята "заслуги" является убийство живых существ

(будь то во время охоты или обработки участка леса подсечно-огневым способом). В аграрном календаре лаху особое место занимают т.н. "дни заслуг"(shi-nyi). Во время этих праздников лаху просят G'ui sha очистить их от такого рода грехов. На мой взгляд, анализируя осмысление этих праздничных дней, можно употреблять и понятие "заслуги". Она не является следствием добрых дел, заключена не в них, а, наоборот, в недеянии, в устранении от обыденной жизни, аграрных работ и охоты, связанных с убийством. Э. Р. Уокер полагает, что категория "заслуги", глубоко укоренившаяся в мировоззрении лаху, является буддийской по происхождению ⁷⁴. В этой связи небезынтесной представляется почти полная омофония слога "бон" и понятия "бун" тайских буддистов. Но этим сходство с буддийскими концепциями и ограничивается.

Сфера значений слова *бон* шире, чем у тайского *бун*. Данные словаря языка лаху, составителем которого является Дж. Матисов, помогают нам лучше уяснить это. В "Словаре лаху" приведены следующие значения морфемы bo(n) [o-bo(n)]:

1. [Повседневный язык; значения, общие для анимистов и христиан]
 - а. Удача, счастливый случай, счастье; преимущество, выгода, польза.
 - б. Судьба.
2. [Повседневный язык, только христиане]

Одолжение, поддержка, помощь, заслуживающие благодарности и признательности; обязательство, долг.
3. [Буддийская религия]

Заслуга, кармическая благодать, достигаемая посредством совершения добрых дел и хороших поступков.
4. [Анимистические религиозные контексты]

Благословение; блага, дары, с просьбами о даровании которых обращаются к божеству g⁺ - са или духам.
5. [Христианская религия]

Божественная, небесная благодать; божье благословение; а также харизма ⁷⁵.

Комментируя эти значения, Дж. Матисов отмечает следующее. "Происхождение морфемы bo(n) связано с буддийской концепцией "заслуги". Лоху-анимисты, сохраняющие приверженность традиционным представлениям, усвоили этот термин в значении "благослове-

ние, благо, счастье, достаток, даруемые божеством g+sa или духами". Одновременно слово приобрело светский, мирской смысл "счастливого случая, удачи, превосходства, выгоды, успеха". Лаху-христиане сохранили это светское значение и дополнили его новым смыслом ("заслуживающие благодарности, помощь, содействие, одолжение, любезность другого человека"). Кроме того, под влиянием миссионеров, понятие получило и новое религиозное толкование: "божье благословение; небесная, богоданная благодать". Иногда бывает трудно установить, в какой среде возникло то или иное выражение с морфемой bo(n). Бывает и так, что то же самое выражение приобретает различные значения у анимистов и христиан⁷⁶. Особо следует отметить появление значения "благодать" (как известно, в буддизме нет этого понятия⁷⁷). У лаху "делание заслуг" уживается и сосуществует со стремлением "стяжать благодать", получить божье благословение.

Если в тайском буддизме (и шире - в буддизме тхеравады) главное - накопление и перераспределение (передача, рассредоточение) религиозных заслуг⁷⁸, приобретающих "межличностный характер, вид этической энергии, присутствующей в каждом межиндивидуальном взаимодействии"⁷⁹, а поступок (вернее, моральная оценка поступка) имеет самодовлеющую ценность, то понятие "достоинство" лаху относят к этически нейтральным, неморальным, конкретным, индивидуальным (но неличностным, безличным!) свойствам и качествам⁸⁰. Безличность не означает абстрактности; качество безлично в том смысле, что не принадлежит исключительно только одному объекту (субъекту), а может быть разделено, к нему можно приобщиться. Конкретность свойства, признака заключается в его количественных параметрах. "Достоинство" лаху - это своего рода мана. Безличный характер мана не исключает, а, наоборот, предполагает конкретность проявления этой силы⁸¹.

Такого рода судьба-удача вряд ли сообщается человеку в момент его рождения в раз и навсегда установленной, четко определенной и неизменяемой форме (объеме). Напротив, будучи сначала только потенциальной, она раскрывается постепенно в течение всей жизни; проявляется в эффективности деятельности⁸², воплощается в морально нейтральных качествах - способностях (плодовитости, богатстве) и различна (различие - в количестве, степени обладания) у

разных людей. Вместе с тем в представлениях о счастье нельзя не отметить и некоторый оттенок благодати⁸³ (да и проявление того или иного качества, способности, например, многодетность, можно рассматривать как наделенность благодатью).

Представления о судьбе-удаче позволяют говорить о сближении благодатного и врожденного .

Shi mu, или "богатый человек", у лису считается уважаемой и важной персоной. Его часто выбирают старостой или, по крайней мере, к нему обращаются за советами. Лису считают, что такой преуспевающий человек обладает myi du, "славой, известностью" (англ. fame) или "силой" (англ. power). По представлениям лису, с этим качеством человек может родиться, но он может получить myi du, мыи ду, от духов, попросив об этом, так же, как он просит о серебре или о благословении.

Мыи ду проявляется в том, что обладателю этого дара везет во всем, во всех начинаниях. Но один только мыи ду не гарантирует успеха, если его обладатель слишком ленив. Автор статьи о мировоззрении лису отмечает: "[Понятие] мыи ду, таким образом, помогает объяснить успех лису только после того, как ему повезет; лису говорят, что никто не может, посмотрев на ребенка, определить, есть или нет у него мыи ду"⁸⁴. Вышеизложенное позволяет сделать вывод, что для лису не столь уж важно, является ли мыи ду врожденным или благоприобретенным; главное - проявление⁸⁵, реализация, конкретные результаты этого свойства.

Заслуживают быть упомянутыми и представления акха о gui_v lah_v ["благословение", "благо(деяние)", "счастливый дар"; "судьба", "случай", "счастье", "успех", "удача", "везение"; "благодать", "милость (господня)"]⁸⁶ / gylan ("сила", "эффективность", "действенность", "потенция"; "процветание", "преуспевание"; "плодородие", "изобилие")^{86a}. Акха не считают ребенка окончательно родившимся, живым до тех пор, пока он не закричит три раза. Своими криками новорожденный просит о даровании ему души (sa la^v), продолжительности, срока жизни (zi^v) и благословения, счастья (gui_v lah_v)^{86b}. Все это дает бог. Gui_v lah_v существует в двух разновидностях: удачи, счастья (gui_v lah_v yaw hui_v) и невезения, несчастья (gui_v lah_v yaw doe^v). Счастье в первую очередь связывается со здоровьем, а несчастье - с болезнями.

По обычаю акха, собравшиеся возле умирающего пожилого человека его дети и внуки держат его за руку, пока он не умрет. Если этого не сделать, то счастье живых уменьшится, полагают акха⁸⁷.

Как полагают акха, *gulan* (гыланг), представляющая собой “потенцию”, основную производительную (продуктивную, плодотворную) силу Космоса, и имеющая непосредственное отношение к плодородию людей, скота и посевов, изливается и нисходит из мира духов в наш мир подобно течению жидкости. Говоря другими словами, конкретный образ такого рода эманации - поток воды^{87a}. Акха верят, что гыланг ниспосылается самым величайшим и всемогущим из предков (*arphōmije*). Материалы позволяют говорить о гыланг каждого из домохозяйств и всей деревни в целом. Люди связаны с Космосом через предков, а главы домохозяйств выступают в роли посредников. Один из деревенских лидеров - главный жрец (*dzöma*) рассматривается в качестве своеобразного канала, через который благодатный поток силы гыланг струится и ниспадает на жителей деревни. Гыланг связывают и со свойственниками. Так, акха верят, что “дающие жену”, члены группы, из которой происходит невеста, способны оказывать положительное влияние на благосостояние “берущих жену”, группы жениха: от “дающих жен” пристокает гыланг в виде плодородия и здоровья, жизнеспособности^{87b}.

Интересен качинский материал. Обращает на себя внимание полное созвучие слов, обозначающих такие понятия, как счастье, удача, с одной стороны, и волосы животного, волосы тела, с другой, - *mun* (mun)⁸⁸. Напомним, что телесная душа тибето-бирманцев была неразрывно связана (помимо плоти и крови) с волосами (правда, головы). О вполне земном понимании счастья говорит слово *gam*, имеющее значения: “быть счастливым, удачливым”, и “мальчик-первенец”⁸⁹.

Все вышеизложенное показывает, что благодать может быть врожденной. Благодать (судьбу-удачу, счастье) можно рассматривать в качестве врожденной, отпускаемой при рождении⁹⁰, и говорить о функционировании (постепенном раскрытии, проявлении) врожденных достоинств в течении всей жизни.

На мой взгляд, все эти данные могут внести вклад в решение проблемы мана. Мана мыслится следующим образом. Будучи вложенной при наделении человека судьбой, мана постепенно проявляется в течение жизни человека как результат успешного

протекания процессов роста и развития организма, воплощаясь в силе, здоровье, плодовитости.

Представления о счастье и судьбе-удаче можно рассматривать как разновидность верований о магической силе. В них наличествует оценочный момент, оценивается количественная сторона и эффективность протекания физиологических процессов: обладатель большого числа детей, здоровый человек доказывал своими успехами наличие у него силы. В терминах счастья и удачи оценивается качественная сторона ресурсов, отпущенных на долю человека. Эти представления можно рассматривать как прямое указание на, условно говоря, качество жизни.

С представлениями о жизненных силах рассматриваемую категорию сближает следующее. Подобно тому, как мягкая плоть (субстрат жизненных сил) взрослого человека является результатом процесса раскрытия (развертывания, разворачивания) заложенного объема, качество (субстрат в представлениях о счастье и удаче) также является проявлением, результатом процессов внутреннего развития. Но если первоначальная форма движения - одна и та же, то дальнейшие действия, передача жизненных сил и удачливости различаются. Следствием передачи счастья является своего рода прижизненное продолжение удачливым человеком себя (своих качеств) вне своего тела.

Власть и "лицо".

ХАРИЗМА, ЧЕСТЬ И ЗАСЛУГА

Коньяк верят, что "великие анги" ⁹¹ излучают опасные магические силы. Контакты с великими ангами чреваты для других серьезными болезнями (резкие головные боли, болезни глаз). Вожди, вызывая эти болезни в других, сами от них не страдают. Поэтому простые люди остерегаются входить в дом "великого анга", смотреть ему в глаза, в чем-то ему противиться ⁹². Вождь коньяков, как и тево ⁹³, тоже окружен многочисленными табу ⁹⁴. Сравнивая их, можно заметить, что табу, соблюдаемые тево, подразумевают его изоляцию от всего ос-

тального мира, т.е. , говоря словами Фрэзера, "чтобы его не достигла духовная опасность". Представление же о святости "великого анга" основывается прежде всего на вере, что "он содержит в себе мощный заряд магической и духовной силы, разряжение которого может иметь фатальные последствия для всякого, кто приходит с ним в соприкосновение"⁹⁵. Можно предположить, что перед нами результат своего рода превращения "количества"⁹⁶ в новое "качество". Этим новым качеством и являются приписываемые ангу магические силы.

При рассмотрении представлений о власти нельзя не отметить материалы по этнографии чакма (Бангладеш). Члены "королевского линиджа"(именно так К. Леви-Строс переводит слово густы) считались наделенными магической силой fi. Эта сила делала их и все, что было с ними связано, очень опасными для людей более низкого статуса, особенно для простых общинников⁹⁷.

Рассматривая проблему наследования должности вождя у качинов, для которых характерен переход этого сана от отца к младшему сыну, Э.Р. Лич пишет о присущей наследнику врожденной благодати (tsam)⁹⁸ и сравнивает это понятие с мана⁹⁹. Очень важно в этой связи выявить соотношение представления о магической силе и наследственного предводительства на океанийском материале. В Меланезии представление о мана распространено гораздо шире, чем наследственное предводительство (зачастую последнее не связано с маной). В Полинезии же наблюдается тесная связь между этими явлениями¹⁰⁰. Заслуживает внимания сделанный Р. Боуден на материале новозеландских маори вывод о том, что религиозный авторитет и светская власть определяются соответственно в терминах тапу и мана. Мана при этом больше коррелирует с достигаемым статусом (как противоположным наследуемому)¹⁰¹. В целом, океанийский материал не однороден и не дает однозначного ответа.

При анализе представлений, связанных с лидерством, следует исходить из оппозиции "честь - заслуга", "наследуемое достоинство сана (рода) - нечто приобретенное (добродетель)"¹⁰². В свое время автор, рассматривая материал нага, пришел к выводу о возможности выделения и различения при помощи этих категорий двух различных социальных типов, вождя и богача, носителей соответственно наследуемого и достигаемого статусов¹⁰³. Представляется, что и на материале других групп можно выявить сходные катего-

рии. У качинов аристократа по рождению принято почитать и уважать, даже если он очень беден или слабоумный. Почести, почитание (hkungga) выражаются в уважении (почтительном отношении), подношениях и использовании соответствующего витиеватого или поэтического стиля речи¹⁰⁴. Незнатный богач, добивающийся престижа, обладает, по представлениям качинов, hpaĵi. Пхаджи - неотъемлемая часть сут, богатства, - проявляется в щедрости (расчетливости) при приеме гостей и устройении празднеств. Это слово можно перевести как "мудрость" или "хитрость (умение, ловкость)". Только умный и хитрый человек знает, как стать богатым¹⁰⁵. Остается рассмотреть еще один вопрос - о правомерности употребления понятия "лицо" по отношению к качинскому вождю. "В действительности, - пишет Э. Р. Лич, - пост вождя является только одной из многих должностей, которые содержат элементы авторитета, престижа и статуса, не зависящие исключительно от унаследованного статуса; требующий большой точности, щепетильный вопрос выстраивания линиджей по старшинству скрывает элемент соперничества. Но это конкуренция за престиж и репутацию, а не за богатство"¹⁰⁶. В связи с этой своей мыслью исследователь считает уместным отметить, что качины разделяют представления китайцев о важности репутации, или "лица". Представление о *myi man sum* - "потере лица" - точно соответствует китайскому и имеет столь же важное значение¹⁰⁷. Следует напомнить, что, по представлениям качинов, с матерью и ее кровными родственниками связано как обретение (наделение) ребенком "лица", так и ведовство. По мнению Э. Р. Лича, качинское ведовство скорее "заразительно", контагиозно, чем наследственно¹⁰⁸. Думаю, что и "лицо" (в отличие от *hkungga*) - тоже. Сами качины не отрицали возможности потери статуса и аристократом "по рождению"¹⁰⁹, но связывалась ли вероятность такой потери с категорией "лицо" (осмыслялась ли она как "потеря лица") - неясно.

Понятие "лицо" хорошо известно по китайским материалам. По мнению В. В. Малявина, "лицо" как качество приобретенное, которое нужно постоянно "удостоверять" и которое можно потерять помимо своей воли, не следует путать с понятием чести, присущей человеку как члену привилегированного сословия¹¹⁰. С учетом этого, думается,

можно сделать предварительный вывод об отличии представления о "честь" качинского вождя от понятий пхаджи и "лицо".

Э. П. Дюрренбергер в одной из работ так обобщил представления лису о межличностных отношениях (взаимодействиях). Представление о силе (power) тесно связано с идеями чести (honor) и уважения (respect). Одним из способов достижения авторитета является раздача богатства во время праздников. Противоположностью понятия силы (могущества) является понятие стыда (shame)¹¹¹. Хотелось бы сделать только одно уточнение: с такого рода идеей влияния связана не честь как благородство, а честь как репутация. Что же касается стыда, то, действительно, как отмечает И. С. Кон, "Противоположностью стыда на уровне индивидуального сознания является гордость, в рамках же культурно-исторической типологии эту функцию выполняют понятия чести и славы, выражающие социально-групповые истоки чувства гордости, ее производность от оценки и признания со стороны «своих»"¹¹². Возвращаясь к интерпретации Э. П. Дюрренбергера, необходимо обратить внимание на одно уточнение, сделанное им. Исследователь отмечает, что power надо понимать как влияние, но не как политическую власть¹¹³.

В статье, написанной совместно с Н. Танненбаум, Э. П. Дюрренбергер подчеркивает, что для лису "сила" и "честь" являются синонимами, и указывает на целесообразность использования термина "сила-честь", в котором эти два слова соединены вместе. "Сила-честь" является следствием должного поведения и щедрости. В основе щедрости лежит богатство. По мнению ученого, можно сделать вывод о двух компонентах "силы-честь". Ими являются богатство и пристойное, должное поведение. "Представление о силе-честь и термин для ее обозначения являются тождественными понятию и слову "репутация". Репутация человека - его честь и его сила", - пишет Э. П. Дюрренбергер¹¹⁴.

Все приведенные здесь суждения Э. П. Дюрренбергера заставляют вспомнить о мьи ду (см. выше) и позволяют предположить, что исследователь анализирует именно эту категорию мировоззрения лису. Следует заметить, что когда американский ученый делает это, используя соответствующие термины из языка лису, его определения и формулировки отличаются большей точностью и не нуждаются в особых уточнениях. Чтобы показать это, приведу здесь сло-

ва, которыми исследователь характеризует второй компонент выражения *myidu* - *du* (о *myi* см. в главе III). Выражение *myidu* (*myi*³-*do*⁵) переводят обычно как "репутация, слава, известность", отмечая тесную связь этого понятия с идеей "лица" (престижа, доброго имени)¹¹⁵.

Du, *ду* означает способность подтверждать правомерность своих притязаний (речь идет о выполнении обязательств: утверждения и заявления о том, что можешь сделать что-то, влекут за собой необходимость быть в состоянии действительно сделать это) и способность оправдывать ожидания других. Лису полагают, что *ду* является не врожденным свойством, а результатом приложения собственных усилий.

Противоположностью *ду* является *sa tua*, стыд. Если человек опозорен, осрамлен, он теряет *ду*. В этой связи важно отметить, что выражение *myidu phyi* ("потерять, лишиться *myidu*") не подразумевает утрату *мыи* и *ду*; потерять можно только *ду*¹¹⁶.

О. К. Hutheesing в своей книге уделяет большое внимание представлениям лису о *myi*³-*do*⁵. Она отмечает, что первая часть этого выражения - *myi*³ (см. главу III) - означает врожденную способность (мощность - *capacity*), имеющую сходство с кармой или судьбой. Второе слово - *do*⁵ - имеет отношение к тому, что выполнено, сделано с помощью своего потенциала, возможностей; означая, таким образом, производительную способность, ведущую к реализации, осуществлению потенциала¹¹⁷. *Myi*³ человека может быть хорошей и плохой, в то время как лису не говорят, что чья-то *myi*³-*do*⁵ - репутация (известность, добрая слава) - является хорошей или плохой. Люди, стремящиеся снискать добрую славу, либо добиваются, приобретают ее (*myi*³-*do*⁵ *dzaw*⁴), либо нет (*myi*³-*do*⁵ *ma*⁵ *dzaw*⁵)¹¹⁸.

Исследовательница отмечает, что хотя представление о репутации и подразумевает наличие силы, мощи, энергии (англ. *power*), оно не полностью охватывает это понятие и не включает такой его аспект, как 'сила управлять (властвовать) и руководить (контролировать)'¹¹⁹. Репутация тесно связана с физической силой, способностью умело выполнять дела, осуществлять работу, добиваться богатства и изобилия, способностью к разведению и выращиванию живых существ¹²⁰.

Преобразование врожденных компонентов, свойств, качеств в дела, поступки, действия, которые согласуются с обычаями лису, позво-

ляет снискать репутацию (myi³-do⁵). Ее приобретает человек, который много работает, хорошо говорит, знаком с предписаниями его или ее культуры. Идея myi³-do⁵ имеет самое непосредственное отношение к выстраиванию, структурированию (в определенную иерархию?) неустойчивых, текущих статусов, основанных на индивидуальных достижениях.

Лису оценивают репутацию человека скорее в связи с нравами или этикетом (правилами поведения), чем с властью или экономическим состоянием. Человека могут считать хорошим лису, но все же его или ее репутация может колебаться, а "лицо" - меняться, в зависимости от того, о каком измерении, аспекте поведения выносят суждение¹²¹.

Отмечая, что понятие myi³-do⁵ сближается с идеей репутации, славы, доброго имени, исследовательница считает необходимым оговорить, что это - не статус, не престиж, не власть (три последние категории, по ее мнению, являются устоявшимися понятиями классовых обществ). "Myi³-do⁵ переводят как 'честь', хотя я бы не стала так толковать это понятие, поскольку честь связана с феодально-иерархическими обществами и находит выражение в моральных кодексах, законах чести и храбрости определенных слоев общества, выдвигая на первый план мужество для мужчин и целомудрие (чистоту) для женщин. Достичь же репутации может любой лису. Подразумываемый ею сценарий поведения для каждого пола имеет отношение ко всем без исключения женщинам и мужчинам всех кланов", - пишет О. К. Хасисинг¹²².

Итак, термин мыи ду представляет собой соединение вместе двух слов, первое из которых - мыи - указывает на источник, фундамент авторитета, а второе - ду - на плоды процесса снискания авторитета.

Если сравнить подходы разных исследователей к анализу представления о мыи ду, можно заметить, что для Dessaint'a главное - разнообразные формы проявления особых качеств некоторых членов общины. В центре внимания Дюрренбергера - действия, активность богатого человека, старающегося добиться престижа; "круговорот", функционирование и трансформация только одного, вначале врожденного, качества - богатства.

Особый интерес, на мой взгляд, представляет предпринятый М. Аунг Тхвином анализ понятий "слава" (пхоун, пон) и "заслуга"

(кутхо). По представлениям бирманцев, основой власти и ранга было обладание заслугой, а последнее создавало пхоун¹²³. По мнению Аунг Тхвина, представление о пхоун подобно полинезийской мана, индийской шакти, яванской секти, представлению алурув о кер. Он считает возможным определить эти представления как "харизма"¹²⁴. Исследователь выделяет два типа лиц, считавшихся вместилищами пхоун. Это короли и монахи. "Королевская слава - пхоун - ассоциируется с храбростью, лидерством, военным искусством, физической и (хотя это и не формулируется) сексуальной удалью)"¹²⁵. В то время как пхоун короля предполагает присутствие того, что мы называем харизмой - магнетической, ориентированной на действия черты личности..., пхоун монаха характеризуется пассивностью, медитационным спокойствием, неагрессивным поведением"¹²⁶. Обладателями пхоун считались наиболее удачливые, богатые и щедрые среди мирян. "Обладание пхоун могло, а скорее, даже должно, быть продемонстрировано"¹²⁷. Причиной обладания властью, авторитетом, социальным и экономическим статусом является заслуга. Власть и престиж в настоящем - резервуар заслуг, аккумулярованных в прошлом. Монах же достиг такого уровня духовного развития, на котором светские власть, авторитет и престиж не столь уж важны; он выше этого¹²⁸.

Рассматривая "ценностное обоснование" власти лидера, "большого человека" в обществах разных народов Юго-Восточной Азии (и, в частности, в Таиланде и Мьянме), А. С. Агаджанян приходит к выводу, что "В выделении и легитимации лидера доктрина каммы синтезировалась с добуддийскими анимистическими представлениями. Некая космическая энергия мира, за которой в литературе закрепился меланезийский термин мана и который иногда называют «силой» или «магической силой», имеет свойство концентрироваться в определенных точках пространства, например в некоторых индивидах"¹²⁹. Исследователь отмечает: "...эксплицитным основанием легитимации его (кандидата в "патроны". - В. Ш.) лидерства и права на патронаж служит убеждение в его «хорошей камме», в объеме его заслуг... Однако к этому добавляется представление о «мистической силе», которая может «свалиться» вдруг, неожиданно, как судьба или удача"¹³⁰. Вот что пишет А. С. Агаджанян об интересующем нас понятии: "В результате этого сочетания само

значение каммы, заслуги трансформируется, приобретает иррациональное измерение: бирманское слово поун включает и рациональный (соответствие определенному объему заслуг) и мистический (что-то наподобие благодати, впрочем, отнюдь не в христианском смысле) элементы" ¹³¹.

Интересно, что Л. С. Васильев, определяя китайское понятие дэ как «добродетель» с существенным оттенком сакральной благодати", считает необходимым сделать следующее уточнение: "От «маны», «харизмы», небесной благодати и благословения божьего дэ отличается то существеннейшее обстоятельство, что оно является результатом соответствующей активности самого субъекта. Не «сверху», не вследствие благоприятнейшего стечения обстоятельств, даже не в силу принадлежности к освоенному дэ клану (хотя последнее обстоятельство имеет определенное значение), но прежде всего «снизу», от самого человека идет и накапливается дэ" ¹³².

Думается, нам не обойтись без обращения к богословской, теологической проблематике, связанной с термином "благодать" ¹³³, в первую очередь - к проблеме соотношения благодати с заслугой.

"В ранней Церкви благодать прежде всего означала... победу над всякими раздвоениями - на форму и сущность, дух и материю" ¹³⁴. Здесь не было места различию между формой и сущностью ("между... «средством получения благодати» и самой благодатью" ¹³⁵). "Однако постепенно такое понимание благодати стало изменяться... Ее стали истолковывать, определять и анализировать как <сущность в себе>, как нечто, даваемое и получаемое посредством всевозможных способов, но в то же время отличное от них" ¹³⁶.

Любопытно, что "прежде всего ухватились за древнее широкое понятие благодати пелагиане" ¹³⁷. "Злоупотребления пелагиан широтою библейского и святоотеческого созерцания [=представления о благодати. - В. Ш.] побудили окончательно сузить объем понятия благодати и придать ему условный, тесный смысл, - смысл выражения, обозначающего именно силу или действие Духа Св. на человека при усвоении им спасения Христова" ¹³⁸. Следует заметить, что, в свою очередь, в представлении пелагиан содержание понятия благодати лишь в малой степени включало помощь Св. Духа. У них осталась, "вместо двух сил,... Божией и человеческой, одна сила человеческая, которая вместе с объективными дарами Божиими

(*gratia legis, gratia Christi*) и заняла место благодати, как силы Божией..."¹³⁹. Августин, заметивший и обличивший "это злоупотребление широким объемом древнего понятия благодати"¹⁴⁰, одно из основных заблуждений пелагианства усматривал "в признании, что оправдывающая нас благодать подается нам не даром, но по заслугам нашим"¹⁴¹. "Понятие «заслуги», - отмечает В. Н. Лосский, - чуждо Преданию Восточной Церкви.... Объясняется это общей установкой восточного богословия в его понимании благодати и свободы.... Православное учение никогда не отделяло этих двух моментов: для него благодать и человеческая свобода проявляются одновременно и не мыслятся одна без другой.... Следовательно, благодать не есть награда за заслуги человеческой воли, как того хотел бы Пелагий; но она также не является причиной «заслуг» нашей свободной воли. Ведь речь идет не о заслугах, а о соработничестве, о синергии двух волей, божественной и человеческой, о согласии, в котором благодать все более и более раскрывается, оказывается присвоенной, «стяженной» человеческой личностью"¹⁴².

В системе традиционных (дохристианских, добуддийских) верований тибето-бирманцев благодать (в различных ее проявлениях) и заслуга выступают вместе, в определенном единстве, образуя особый комплекс магических сил. В этом представлении тибето-бирманских народов о магических силах (благодать + заслуга) близки учению ранней христианской Церкви (я сознаю всю небезупречность этого сопоставления с богословской, теологической точки зрения). Вместе с тем, анализируя представления тибето-бирманцев, типологически сходные с мана, я все же был вынужден сделать акцент на исследовании сущности благодати, ее субстрата (богатство, различные качества), т.е. не избежал того, что прот. Александр Шмеман называет западным редукционистским подходом к таинствам¹⁴³.

В мою задачу не входит сколько-нибудь детальный разбор взглядов М. Вебера на харизму, историографии этой проблемы и сравнительно-исторический анализ аналогов харизмы¹⁴⁴, но все же считаю возможным упомянуть Ф. Сингера, который показал, что Макс Вебер вырвал понятие "харизма" из западного священного контекста, западной религиозной мысли и превратил ее в универсальную политическую теорию. Двумя ключевыми элементами в этом западном использовании термина харизма являются: 1) сверхъ-

естественная сила (благодать) и 2) уникальная личность¹⁴⁵. Это заставляет с осторожностью относиться к использованию термина. Типологическая близость представлений о мане и харизме не должна вызывать сомнений. Характерно, что харизма рассматривается некоторыми исследователями не в качестве свойства, присущего отдельным лицам, а как социальное отношение, возникающее ситуационно¹⁴⁶. Все вышеизложенное, впрочем, не исключает возможности воплощения, объективизации харизмы, как одной из разновидностей магической силы. Кроме того, харизма не так уж и часто выступала в "чистом виде", а как правило, всегда рутинизировалась¹⁴⁷ (вследствие передачи по наследству).

Таким образом, наряду со следами представлений о должностных лицах как о вместилищах жизненных сил, полученных от своих коллективов¹⁴⁸, мы встречаемся и с верованиями о магической силе, передающейся по наследству. Именно последнее обстоятельство (передача по наследству и вера в то, что родственники лица, наделенного властью, также обладают этой силой) и позволяет усматривать в представлениях о магической силе не "чистую" харизму, а рутинную.

НЕКОТОРЫЕ ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ, СВЯЗАННЫЕ С ИЗУЧЕНИЕМ МАНА

В последние годы в западной науке весьма оживленно дискутируется проблема мана¹⁴⁹. Вызывает споры, в частности, вопрос о степени и характере субстанциональности мана и ее аналогов. Ныне большинство исследователей отрицает существование представления об универсальной, разлитой повсюду безличной силе¹⁵⁰; лишь некоторые утверждают об имплицитном характере этой силы¹⁵¹. Несколько десятков лет назад Ф. Р. Леман писал: "Видеть в мана "флюидальную сущность" - значит смешивать воззрения первобытных людей на переносимость свойств и особенностей с действительным или чаемым результатом совершаемого действия. Само мана не есть какая-либо субстанция, но существуют субстанции,

являющиеся мана". Мана, по мнению Ф. Р. Лемана, означает чрезвычайную действенность, силу, эффективность совершенного действия¹⁵². Но исследователь не всегда последовательно защищал этот свой вывод. Так, касаясь вундтовского понятия телесной души, Ф. Р. Леман предпочитал говорить о специфических действиях объекта. "При определенных психологических условиях - на заре духовного развития человечества не делается принципиального различения между чувственно воспринимаемыми, но находящимися в покое качествами объекта, и их действующими свойствами"¹⁵³. Это сближает Ф. Р. Лемана с Р. Мареттом, придерживавшимся преанимистической теории (первичность аниматизма, представления о безличной сверхъестественной силе, оживляющей всю природу). Р. Маретт считал возможным говорить о том, что, подобно энергии, мана может быть потенциальной или находиться в состоянии покоя¹⁵⁴.

Крайних же приверженцев противоположной точки зрения, с упоминания о которой и начато рассмотрение проблемы субстанциональности мана, не устраивает даже и определение мана как силы, существующей в форме атрибутов людей и предметов, взятых в их окружении. Сила (power), по мнению таких исследователей, - отношение, но не субстанция¹⁵⁵. Представляется, однако, не совсем верным растворять свойства в отношениях. Диалектика заключается в том, что "свойства не создаются в отношениях, а проявляются в них, - отмечает А. С. Балгимбаев. - Подчеркивая субстанциональность свойства, Маркс одновременно раскрывает зависимость свойства от отношения"¹⁵⁶. А. Якобсон-Виддинг справедливо отмечает, что, хотя научный анализ и позволяет говорить о магической силе, заключенной в определенных отношениях; по представлениям аборигенов Нижнего Конго, в повседневной жизни они имеют дело не с магической силой этих отношений. Народы Нижнего Конго относятся к определенным лицам, животным, объектам так, как если бы магическая сила была присуща им, а не отношениям. Вследствие этого африканцы считают, что эти персоны (объекты, субъекты) наделены магическими силами¹⁵⁷. Нельзя обойти вниманием слова Дж. Нидэма: "Отношение (лянь) - возможно, более фундаментальная для всей китайской мысли категория, нежели субстанция"¹⁵⁸. Рассматривая на материалах системы родства пони-

мание качинами категории "отношение", Э. Р. Лич отмечает, что там, где мы говорим: "они связаны (относятся друг к другу) как брат и брат", качины говорят: "отличаются как брат и брат". Исследователь делает вывод: "Вероятно, качины думают сначала о большем скоплении (agglomeration) и лишь затем обдумывают, как можно расчленить его на составные части". По мнению Э. Р. Лича, исходной точкой является группа, а не индивид. "Из этого следует, что метафорами, которые используют качины для изображения социальных связей, являются вещи, которые разделяются, а не предметы, которые связываются"¹⁵⁹. От этой особенности качинской картины мира легко, на первый взгляд, перебросить мостик к декларированию существования у них (в неявной форме) представления о единстве всего сущего, о силе, пронизывающей все. Не будем, однако, спешить; постараемся, насколько это возможно, избежать чрезмерного уклона в сторону гипостазирования и субстанционализации, а ограничимся констатацией того, что качины мыслят отношение не как установление (постулирование) связи между двумя обособленными, самостоятельно существующими объектами¹⁶⁰.

По качинским представлениям, всякий, кто получает подарок, тем самым становится должником сделавшего подношение. Получатель пользуется долгом (он имеет его, "пьет" - lu); давший, донор, обладает долгом ("правит им"- madu)¹⁶¹. Э. Р. Лич рассматривает долг, кха, вместе с пхага (предметы ритуального богатства), считая, что кха - активный текущий принцип, вытекающий из материального факта¹⁶². Сомнение вызывает характеристика кха как "нематериального долга"¹⁶³. На мой взгляд, качинское понятие кха сочетает черты магической силы (власть донора над получателем, реципиентом) и жизненных сил (благодаря связи с пхага, которое заставляет вспомнить о былом нерасчлененном единстве телесной души и богатства)¹⁶⁴. Как показал М. Мосс, конечным основанием циркуляции даров в архаических обществах является представление о передаче некоей частицы сущности дарителя, о магической силе, содержащейся в даруемом объекте¹⁶⁵. Исследования последних лет показали, что несмотря на критику концепции М. Мосса рядом ученых, в основном (идея сопричастности объекта и дарителя) он был прав¹⁶⁶. В представлениях качинов о долге можно усмотреть верование о перено-

се вместе с даром части дарителя. Впрочем, исследуя это понятие, нужно помнить о том, что кха является, подобно маорийскому хау, не основанием обмена в форме дара, а его осознанием¹⁶⁷.

Думается, что даже такое беглое обращение к осмыслению качинами категории "отношение" показывает, что полностью элиминировать "вещественно-энергетическую (субстратную) сторону взаимодействия"¹⁶⁸ не следует.

Следует иметь в виду, что, хотя дать, одарить кого-то действительно означает передать (отдать, вручить) часть себя, неотъемлемым свойством дара (дарения) является потенциальная опасность полного и абсолютного подчинения дарополучателя, который может превратиться в составную и зависимую от дарителя часть последнего¹⁶⁹. Если дарополучатель не отвечает ответным даром (отдаром), в перспективе это может грозить ему полной зависимостью от дарителя, чревато закабалением.

При заключении же коммерческих сделок опасности поджидают уже продавца, который, естественно, старается избежать их. Так, Дж. Ф. Миллз сообщает о лхота следующее. "Если продается нечто, тесно связанное с человеком, например, одежда или нож-дао, продавец старается сохранить у себя нить от одежды или срезать тонкую стружку с рукоятки ножа; так как продай он целиком то, что было почти частью его самого, покупатель бы приобрел над ним магическую власть"¹⁷⁰. Мы видим, что и в центре магии купли-продажи находится категория магической силы¹⁷¹. Лхота предпринимают особые меры предосторожности при купле-продаже митханов, браслетов из слоновой кости и кабаньих клыков. По словам Дж. Ф. Миллза, эти предметы торговли считаются очень подверженными заражению несчастьями и неудачами¹⁷². Обе стороны нанимали старого человека на роль посредника (номинального покупателя) и верили, что любые несчастья, невезения, неудачи переходили на него¹⁷³. Дж. Ф. Миллза можно понять так, что вышеупомянутые товары рассматриваются как носители дурной, неблагоприятной судьбы. Логичнее, однако, предположить (по крайней мере, применительно к митханам), что "покупатель заинтересован вместе с приобретаемой скотиной ввести в свой хлев прибыль и удачу..., в то время как продавец... опасается ее упустить, отдать с проданной скотиной в чужое хозяйство"¹⁷⁴. Таким образом, по справедливому

замечанию А. Ф. Журавлева, "Каждый из участников сделки может оказаться по отношению к своему партнеру вредителем, хотя бы и невольным"¹⁷⁵. Можно предположить, что участники сделки стараются перенести на посредника свое потенциальное невезение; товары же, безусловно, следует считать воплощением счастья и удачи.

Нельзя не учитывать влияния особенностей языков на мышление тех или иных народов. По мнению исследователей, изучающих языки народов Океании, переводить слово мана, являющееся глаголом ("быть успешным, эффективным", "быть сильным, могущественным"), так, как если бы оно было существительным, придавая ему значение диффузной субстанции, невидимой силы, является ошибкой¹⁷⁶. В тибето-бирманских же языках распределение слов по классам (частям речи) сопряжено с определенными трудностями. Морфологические границы слова не всегда четко определены и в ряде случаев одно и то же слово может выступать то как существительное, то как глагол или любая другая часть речи¹⁷⁷. Так, например, в языке лушей (мизо) слово *ai* в качестве существительного имеет значение "сила очарования (чар, колдовства)", "обаяния" или "получение власти (над кем-либо)", а как глагол - "совершать церемонию для того, чтобы получить посмертную власть (заставить служить в загробном мире) над духом дикого животного, убитого на охоте"¹⁷⁸. Возвращаясь к понятию мана, приведу еще одно суждение. "Парадоксальность и принципиальная непереводаемость мана ставят в тупик современного человека, привыкшего оперировать точными категориями субъекта и объекта, духовного и материального, абстрактного и конкретного, личного и имперсонального, субстанции и атрибута. Демонстрируя первичную нерасчлененность этих качеств, мана выявляет пределы нашего мышления. Это - символ, не подлежащий логической редукции; к примеру, сакральная персона или священный предмет одновременно «являлись мана» и «обладали мана» - понятие «быть» в этой архаической онтологии не было отграничено от понятия «иметь»¹⁷⁹. Думается, что В. М. Шуйнин, автор только что приведенных строк, ближе к истине, чем Р. М. Кисинг, взгляды которого на перевод слова "мана" изложены выше. Подтверждением правоты российского исследователя может служить, например, баскская концепция *indarra*, индарра,

анализ которой показывает, что вещи (предметы) и существа могут как являться индарра, так и иметь эту силу¹⁸⁰.

С Р. М. Кисингом можно поспорить и по другому поводу. Р. М. Кисинг считает, что субстантивация маны является метафорой¹⁸¹. Но тенденция к субстантивизации качества присуща и мифологическому сознанию¹⁸². Следует иметь в виду, что "современная метафора отличается от своего структурного подобия, имевшего место в рамках мифологического мышления"¹⁸³. Л. Леви-Брюль отмечал: "Отношение между символом и тем, что он выражает, представляется этому [первобытному. - В. Ш.] мышлению не как связь, не как соответствие или сходство, а как реальное сопричастие, как тождество по существу, как консубстанциальность"¹⁸⁴. Исследователи античной метафоры видят ее специфику в том, что "под античным перенесением обязательно должно лежать бывшее генетическое тождество двух семантик - семантики того предмета, с которого переносятся черты, и семантики того предмета, на который они переносятся. Вследствие этого античные метафоры ограничены рамками этого бывшего отождествления предметов и явлений в противоположность современным метафорам, которые могут создаваться при перенесении признака с любого явления на любое другое"¹⁸⁵.

В китайской поэтической мысли успешное сопоставление вещей или явлений было возможно лишь тогда, когда его элементы хоть в чем-то являлись "вещами одного рода" и содержали в себе одинаковый эфир "ци"¹⁸⁶.

Наличие большого числа работ по проблеме метафоры и других тропов¹⁸⁷ избавляет меня от необходимости, а то, что я не являюсь специалистом в этой области, - не позволяет, подробно анализировать проблему метафоры в связи с представлениями народов мира. Позволю себе предположить, что по отношению к представлениям о силе применимо (да и то в качестве средства научного анализа) скорее понятие метонимия, нежели метафора. Так, метонимическим является перенос наименования качества на его носителя¹⁸⁸. По мнению исследователей, представления о крови и кости как важных компонентах теорий родства также имеют метонимический характер¹⁸⁹. Важными для понимания интересующих нас проблем являются суждения В.Тэрнера. "Те же самые предметы, - пишет он,

исследуя ритуалы, - используются и как силы и как символы, метонимически и метафорически - в зависимости от контекста. Аспект силы символа вытекает из того факта, что символ является частью физического целого, а идеационный аспект - из аналогии между символическим средством и основными *significata* символа"¹⁹⁰. Замечу, что исследователь связывает аспект силы с метонимией. Любопытно, что на метафорические построения ориентируется лирическая песня, а метонимическая организация характерна для героического эпоса¹⁹¹. Большая роль войны в жизни тибето-бирманцев в прошлом, принципа "часть вместо целого" в охоте за головами позволяет предполагать важность категории "метонимия".

Я, однако, отдаю себе отчет в том, что замена одного термина (метафора) другим (метонимия) не может решить проблему и вернуть представлению о магической силе (мана и др.) аспект субстанциональности (вернее, даже субстрата), утрачиваемый при трактовке ряда значений слова "мана" как метафоры. Более надежным свидетельством наличия указанного аспекта у "мана-подобных" категорий тибето-бирманцев должны служить вышеприведенные материалы. Правда, следует повторить, что эта субстанциональность отличается меньшей телесностью, чем жизненные силы.

Резюмируя вышеизложенное, можно отметить, что представления о жизненных силах, с одной стороны, и магических силах (мана), с другой, отличаются друг от друга следующим. Во-первых, субстратом первых являются мягкие ткани, кровь, волосы. Что касается маны, то, хотя возможность применения термина "субстанция" к этому представлению многими учеными и оспаривается; все же анализ верований тибето-бирманцев позволяет считать разнообразие качества людей, животных, предметов субстратом магических сил. Во-вторых, силовой аспект жизненных сил представлен энергией, скрытой в мягкой плоти, в то время как в представлениях о магических силах в этой роли выступает влияние.

Направленность жизненных сил "вовнутрь", на внутреннее развитие человека выражается в том, что плоть является результатом процессов роста и развития организма, развертывания заложенного при зачатии объема жизненных сил. Естественно, что этот реализованный потенциал легче всего перенести - передать только после смерти обладателя. Такого рода эманация предельно конкретна

(жизненные силы меняют свою обитель по разложении плоти, переходя с продуктами разложения, трупной жидкостью) и происходит один раз, в отличие от многократности воздействия магической силы, вернее, ее обладателя (вместилища). Следует отметить, что мана субъекта, обладающего ею и оказывающего влияние, не покидает его полностью. Влияние, излучение благодати и опасное воздействие носителя магической силы гораздо более активно, нежели оплодотворяющее воздействие жизненных сил, и в то же время характеризуется меньшей вещественностью, конкретностью (последнее замечание не относится к такому способу передачи маны, как непосредственный контакт, например, прикосновение¹⁹²). Особенно показательным в этом отношении сравнение магических сил с неполной, частичной эманацией жизненных сил. Это воздействие "вовне" осуществляется только благодаря переносу вещества, отделению от человека части субстрата (так, отрезание волос означает потерю некоторого количества жизненных сил).

Еще одно различие двух категорий состоит в том, что количество жизненных сил имеет важное значение, пожалуй, только в момент наделения ребенка запасом жизненных сил и в момент смерти, в то время как количественная сторона магической силы все время на виду.

Наряду с количественными параметрами большое внимание уделяется качественной стороне, оценке эффективности проявления заложенного потенциала.

Казалось бы, в качестве проявления отличия жизненных сил от магических сил можно рассматривать "взаимную вражду" судьбы и таланта¹⁹³, а также "водораздел ... между жеребьевкой и подарком, между природным и личностным", т.е. между мойрой и харизмой¹⁹⁴. Этому мешает, однако, отмечаемое многими исследователями тесное переплетение представлений о судьбе, удаче и магической силе¹⁹⁵.

Иллюстрацией сближения идей судьбы и благодати могут служить представления о благословении. "Благодать, благословение... - процесс, посредством которого один индивид «вводит» некоторую часть накопленной им заслуги в «поток бытия» другого индивида"¹⁹⁶. Получение благословения является способом преодолеть иссякание "каммической энергии (запаса заслуг)"¹⁹⁷; увеличить дли-

тельность жизни, которая составляет "существенный аспект судьбы человека" ¹⁹⁸. Любопытно, что тамангское che wangur "благословение" связано с тибетскими словами che "жизнь" и dban skur-ba "дать силу" ¹⁹⁹.

ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ

"Individuals are more than body, heart-mind, life-force, and shadow-soul; they are social beings bound in a circle of kin"

/D. H. Holmberg. 1989.P.194/

("Люди - не просто тело, сердце-ум, жизненная сила и душа-тень; они - социальные существа, связанные круговоротом родства.")

По мнению ряда исследователей, анализ архаического и традиционного мировоззрения позволяет выявить два способа осмысления кровного родства: идеологию зачатия (conception ideology) и идеологию происхождения (descent ideology). Первая, акцентируя внимание на потомстве одних родителей, является совокупностью представлений о создании и формировании тела ребенка. Вторая идеология исходит из постулата о нерушимости границ между родами и определяет зачатие как передачу по наследст-

ву, в пределах одной линии происхождения, от предков потомкам, общей родовой субстанции¹.

Рассмотрим соотношение "идеологии зачатия" и "идеологии происхождения" на примере "костно-мясной" ("семенно-кровяной") теории тибето-бирманцев (разумеется, здесь идет речь только о тех народах, у которых она отмечена). Строго говоря, последняя является прежде всего теорией зачатия, но тибето-бирманцы, формулируя идеологию происхождения, используют элементы теории зачатия². "Представления о двуединой природе человека, состоящего из костей и плоти, ... отражали факт соединения в браке / рождении двух противоположных начал"³. Нельзя не заметить, что, по представлениям тибето-бирманцев, перенос принадлежности к родственной группе того или иного родителя - "кости" отца или "плоти" матери (в зависимости от линейности)- осуществляется субстанциями, ответственными за формирование определенных частей тела ребенка. Таким образом, в самом акте (процессе) зачатия как создания тела ребенка заключена возможность включения в родственную группу. В "костно-мясной" теории как идеологии зачатия дети предстают "андрогинными существами"⁴ (отцовская кость + материнские плоть и кровь). Предстояло, как пишет Л. А. Абрамян об обрядах инициации, "из исходного полуоформленного продукта вылепить истинных мужчину и женщину"⁵. Меры по такому превращению предусматривает идеология происхождения. Следует сделать одно уточнение. "Эта коррекция"⁶ в обществах, характеризующихся бытованием "костно-мясной" теории в патрилинейном варианте; как показал Р.Хантингтон на материалах этнографии бара Мадагаскара, являющих собой пример представлений о женском источнике плоти ребенка и ассоциации его костей с мужским началом; направлена на отрыв от матери и продвижение к отцовскому порядку⁷. Так как каждый человек имеет мужской и женский компоненты, то эту эволюцию претерпевали представители обоих полов⁸. Таким образом, следует говорить не об удалении "рудиментарных признаков противоположного пола"⁹, а об отбрасывании женских признаков и укреплении (физическом и социальном) мужского, отцовского, патрилинейного элемента как сопутствующих

друг другу процессах в развитии каждого индивида, независимо от пола¹⁰.

Перейдем к рассмотрению конкретных материалов. Таманги полагают, что у детей нет собственных *so* (жизненная сила) или *so dungma* ("дерево жизненной силы")¹¹. По их представлениям, жизненные силы детей находятся в цветках *so mhen*do, уподобляемых лону¹². Только после того, как ребенку исполнится 12 лет, эта жизненная сила (которую называют также "душа", *bla*), имеющая форму цветка и являющаяся своего рода внешней жизнью, превращается в *bla-sing*(или *so dungma*), "душу-дерево"¹³.

До достижения 12-и летнего возраста мальчики и девочки¹⁴ полностью зависят от женского духа *Kale ama*. У каждого новорожденного - четыре матери: человеческая, родная, кормящая мать и три *Кале ама*. Независимо от того, одна *Кале ама* или она трехчастна, эта "мать" ("матери") способствует зарождению и укреплению физического и социального существования ребенка¹⁵. Ребенок и его жизненные силы в первые годы жизни находятся под покровительством и на попечении *Кале ама*¹⁶. *Кале ама* строит его тело подобно тому, как пчелы строят свой рой (улей?), собирая мед¹⁷.

Эти представления можно сравнить с верованиями тюрков Саяно-Алтая. Они полагают, что богиня Умай является хранительницей ребенка с момента появления на свет и до того времени, когда он начинает ходить и свободно разговаривать, т.е. приблизительно до трех лет¹⁸. Исследователи мировоззрения южносибирских тюрков справедливо отмечают: "Мифопоэтическая концепция механизма «первичной социализации» индивида... заключалась в том, что через три года богиня Умай покидала ребенка и он, обретая кут - «душу» (жизненную силу, присущую каждому человеку), включался в человеческое общество. Можно предположить, что и сама Умай в первые три года жизни ребенка - не столько божество/персонаж пантеона, сколько метафора некоей «жизненности» младенца, которая впоследствии осмысливается как «кут»"¹⁹.

По представлениям тамангов, жизненная сила (*so*) проявляется (англ. *develops*) у ребенка по достижении им 12-и летнего возраста и обновляется в течение каждого последующего 12-и летнего цикла²⁰. Очевидно, речь идет о появлении / проявлении собственной жизнен-

ной силы. Следует заметить, что доминирование возрастной периодизации, основанной на этом цикле, не исключает возможности более детализированной характеристики градаций жизненного цикла ²¹.

Разумеется, descent ideology (идеология происхождения) у патрилинейных народов не сводится только к освобождению от всяких связей с материнским телом, устранению следов пребывания в материнской утробе и ее символов. Важным элементом идеологии происхождения являются представления о наделении ребенка душой и(ли) субстанцией предков. Ряд моментов индивидуального развития призван символизировать усиление и укрепление передаваемого отцом патрилинейного начала.

На материалах по абхазо-адыгским народам Я. В. Чеснову удалось, на мой взгляд, проследить разницу между descent ideology и conception ideology (исследователь называет их "двумя компонентами родильных представлений", "двумя компонентами психологически-поведенческих установок восприятия зачатия"). "Один из этих компонентов сводится к тому, что плод внутри тела матери формируется из мужской субстанции, передаваемой семенем. При всей ошибочности, - отмечает Я. В. Чеснов, - это представление выглядит внешне физиологическим, так как касается процессов, идущих в человеческом организме" ²². Характерные для второго компонента "представления о зачатии и соответствующее поведение основываются на идее переселения зародыша жизни в тело матери. Здесь представлен взгляд, аналогичный концепции непорочного зачатия" ²³. Первый компонент - мужской, второй - женский ²⁴. Здесь я хотел бы привести еще одну выдержку из работы Я. В. Чеснова. "Появление ребенка на свет не завершает его рождение, а служит собственно начальной фазой цикла, который будет длиться до приобретения ребенком нормальной человеческой субстанции. Поэтому мы должны говорить не просто о рождении человека, а целом цикле рождения человека с момента родов до момента соматической зрелости, которая в системе каждого из компонентов наступает в разное время: в первом цикл рождения ритуально затягивается до половой зрелости индивида, во втором он заканчивается раньше - с выпадением у ребенка молочных зубов" ²⁵. Первый компонент, на мой взгляд, относится к идеологии зачатия, второй же - к

идеологии происхождения. Конечно, определенные элементы концепции (интерпретации и выводы) Я. В. Чеснова можно подвергнуть критике и предложить иное видение проблемы²⁶, но гораздо важнее сосредоточиться, вслед за автором интересного исследования, на осмыслении выпадения первого зуба, в частности, и смены молочных зубов постоянными, вообще.

Любопытно, что и "духовная наука" в лице Р. Штейнера, основателя антропософии, особо выделяет эту стадию, рассматривая смену унаследованных (молочных) зубов собственными, постоянными, как второе рождение (рождение эфирного тела, понимаемое как освобождение от эфирной оболочки)²⁷.

Следует упомянуть о периодизации развития психики ребенка, предложенной П. П. Блонским. В качестве ее критерия известный педагог и психолог выдвинул такой показатель, как "появление и смена молочных зубов", разбив все детство на "беззубое детство", "детство молочных зубов" и "детство постоянных зубов"²⁸.

По представлениям афганцев, когда у ребенка выпадают молочные зубы, заканчивается младенчество, детство. Так, давлатзаи и другие афганские племена вполне определенно говорят, что, когда у ребенка выпадают молочные зубы, "он переходит в разряд людей"²⁹.

В славянских языках слово младенец имеет значения "мягкий, слабый, неоформленный". "Одним из показателей мягкости и неоформленности ребенка является отсутствие зубов и молочные зубы, - отмечает Н. Е. Мазалова. - ... смена молочных зубов постоянными... свидетельствовала о том, что тело ребенка становилось «твердым» и у него увеличивалась жизненная сила"³⁰.

В этой связи уместно будет вернуться к "зубной" теме, которая в III главе была затронута в связи с проблемой противостояния и дополнительности мужского и женского начал.

Материалы и суждения, приводимые в этом, заключительном, разделе работы, показывают, что на вопрос, с каким началом - мужским (отцовским) или женским (материнским) - связываются молочные зубы, дать однозначный ответ пока не представляется возможным. Если в качестве составной части идеологии происхождения патрилинейных народов рассматривать только осмысление смены

зубов и появления постоянных зубов, то тогда далеко не все ясно будет с молочными зубами. Так, в таком случае трудно объяснить то внимание, которое многие народы (в том числе и лхота нага) уделяют появлению зубов (=прорезыванию молочных). С точки зрения идеологии происхождения следовало бы ожидать выделения момента смены молочных, унаследованных зубов постоянными.

Известно, что предварительная стадия формирования молочных зубов относится к 4-6 месяцам внутриутробного развития плода. Обычно же молочные зубы появляются между 6-м и 30-м месяцами жизни (хотя некоторые дети рождаются с молочными зубами)³¹. Вполне вероятно, что молочные зубы считались связанными с материнской утробой (что не означает их женской природы - вспомним о том, что зубы - разновидность костной ткани), а их замена постоянными приобретала значение очередной вехи в процессе постепенного отчуждения от материнского тела.

Смену молочных зубов постоянными можно сравнить со стрижкой утробных волос. В ритуале пострига интерес вызывает практикуемый некоторыми народами (см. главы I и III) обычай оставления пряди волос. Можно ли безоговорочно причислить эти невыстригаемые, оставляемые утробные волосы к женским? В одном из преданий лоло сообщается, что лоло делают своеобразную прическу для увековечения памяти о великом боге O-li-bi-zih. Стянутый в узел надо лбом пучок волос считается священным местом и имитирует, согласно преданию, рог из мяса, выросший в верхней части головы O-li-bi-zih. Связь с мягкими тканями, мясистостью рога (в нашей системе координат мягкие ткани являются женскими) позволяет утвердительно ответить на поставленный выше вопрос. Не в пользу такого решения, однако, свидетельствуют представления лаосских акха о концентрации мужской силы в косе волос, характерной части прически мужчин-акха.

Видимо, можно говорить о двух типах жизненных сил - о материнских (даваемых матерью) и предковых, постепенно переходящих от предков. Можно предположить, что появление постоянных зубов символизировало прибавление жизненных сил родственной группы отца к "доле" - совокупности "природных", материнских, утробных (полученных в утробе матери) жизненных сил. Постоянные

зубы - показатель того, что у ребенка уже есть свои собственные, "окультуренные", жизненные силы, перешедшие к нему от "своего" умершего - члена патрилинейного клана, предка по отцовской линии.

Следует отличать реинкарнацию души или жизненных сил предка ("своего" умершего), которая осмысливается как обладание ребенком своими собственными, принадлежащими только ему жизненными силами; от наличия жизненных сил у новорожденного (последний получает их от матери или от "матерей" - ср. с Кале ама). Для того, чтобы обеспечить успешную эманацию жизненных сил или души предка, санкционировать введение (вхождение) нового члена в родственную группу, требуется ослабление или устранение следов связи с матерью, материнским телом.

Но это не означает последовательной смены жизненных сил (телесной души), полученных от матери, жизненными силами предка. Такого рода последовательная смена или превращение более характерны для представлений народов Сибири и других регионов³², что привело Е. С. Новик к мысли о возможности истолкования представлений о душе как результате ритуального фиксирования различных по масштабу социальных статусов³³.

У нага и других тибето-бирманцев телесная душа не может быть полностью замещена другой. Они выполняют разные функции. Телесная душа тесно связана с плодородием, от нее зависит жизнедеятельность, физический аспект жизни. Душа (жизненная сила), которая вселяется в тело ребенка и закрепляется в нем не в момент зачатия или в период внутриутробного развития, а после появления ребенка на свет, символизирует полную инкорпорацию ребенка в родственную группу одного из родителей и обретение им определенных прав.

По представлениям качинов, ребенок приобретает свою душу (minla) только в момент рождения, когда он начинает дышать. На том основании, что эта душа дается не матерью, Э. Р. Лич не считает возможным говорить о наследственном ее характере. Ребенок получает эту душу от непосредственного окружения; отсюда - важность и значимость рождения в отцовском доме³⁴.

Следует заметить, однако, что в представлениях тибето-бирманцев предки и территория, как правило, тесно связаны и рассматриваются вместе³⁵. Примером сближения и связи этих категорий может служить представление меваханг-раи о same. Same, с одной стороны, понимаемая как фратрия, является родственной группой (категорией); с другой же стороны, вследствие соотнесенности с землей предков са:гі она должна рассматриваться как территориальная категория³⁶.

Саме - ритуальное название своего рода коллективной души, которая наследуется патрилинейно³⁷. Лица одного пола определенной группы кланов имеют общее наименование; т.о. "структурный принцип эквивалентности сиблингов одного пола"³⁸ превращает саме в атрибут коллектива "братьев" или "сестер", находящегося в отношениях дополнительности к группе сиблингов другого пола³⁹. Передача саме осмысляется не как наследование "псевдо-физической", "квази-генетической" субстанции (в отличие от патрилинейной haг "кости" или матрилинейного dudh "молока")⁴⁰. Если с наследованием мужского саме все обстоит просто: оно переходит от отца к сыну, то анализ наследования женского саме показывает, что следует говорить о передаче саме от сестры отца к дочери брата. Мать не обязательно имеет то же саме, что и дочь, так как при заключении брака между представителями разных саме-групп женщина сохраняет первоначальное саме в течение всей своей жизни⁴¹.

Целые сегменты кланов, поселяясь на земле чужих предков, принимают местное саме⁴². В силу этого сегменты одного клана, локализованные в различных местностях, становятся de facto отдельными экзогамными кланами⁴³. Клановая принадлежность в целом "постояннее" и в гораздо меньшей степени подвержена изменениям, чем членство в саме-группе, но территориальный принцип, который выдвигает на первый план привязанность к собственной территории, сильнее уз крови как в сфере прав на землю, так и в систематизации родственных групп и отношений между ними⁴⁴. Т.о., саме, в котором нашел воплощение территориальный принцип, "пересиливает" реальные или постулируемые родственные узы.

Представления лохорунг-раи об очередности вселения душ в тело человека отличаются от качинских. Лава, которую можно на-

звать свободной душой, появляется, как полагают лохорунг, у еще не рожденного ребенка, когда он находится в материнской утробе. Сайя же, по своим характеристикам сближающуюся с телесной душой, ребенок приобретает спустя несколько дней после рождения, после того, как его внесут в дом предков и "познакомят" с родственниками⁴⁵. Можно предположить, что необходимость рождения ребенка, появления его на свет именно в доме предков подтверждает значение территориального принципа. Разумеется, только этим более позднее (по сравнению с лава) наделение ребенка предковыми жизненными силами объяснить нельзя. К сожалению, в нашем распоряжении нет сведений о том, какое значение придается месту зачатия ребенка. Возможно, что существование предписания для женщин рожать в том же доме, где был зачат ребенок⁴⁶, превратило бы сайя в "утробные" жизненные силы, но об этом можно строить лишь догадки.

В представлениях лалунг об "одной плоти и крови" единоутробных сиблингов⁴⁷ не следует видеть пример conception ideology. Таковой является, скорее, представление о пуповинных узах. Некоторые исследователи рассматривают пуповину исключительно как свидетельство связи с матерью⁴⁸. Но представления о пуповине, бытующие у матрилинейных народов Северо-Восточной Индии, призваны подчеркнуть существование уз между сиблингами и отцом: сиблинги посредством пуповины, производимой мужским элементом⁴⁹, связаны друг с другом и с отцом⁵⁰. Таким образом, люди, вышедшие из "одного лона", лица "одной плоти и крови" (descent ideology)⁵¹ связаны пуповинными узами (conception ideology). Поскольку линиджи у лалунг (да и у кхаси) имеют небольшую глубину⁵², нас не должно смущать то обстоятельство, что речь идет об "одной плоти и крови" только сиблингов.

В книге Бытия говорится: "И оставит человек отца своего и мать свою и прилепится к жене своей и будут два одна плоть". "Из этих слов, равно как и из обстоятельств самого сотворения жены, естественно вытекает, что муж и жена представляют собой единство, заключаемое в браке..."⁵³. Ветхозаветную истину о браке как таинстве двоеединства (двое будут одна плоть) подтвердило христианство⁵⁴.

В некоторых обществах такое понимание брака считалось бы отступлением от принятых норм. Так, Элен Гири подчеркивает отличие представлений кхаси от христианского понимания брака. У кхаси муж и жена не могут быть или стать "одной плотью, одной кровью". Людьми "одной плоти, одной крови" у кхаси считаются члены матрилинейного клана (кур). Браки мужчин и женщин одного кура запрещены. Сделать так, что "будут два одна плоть" можно только путем брака между родственниками, заключив его внутри кура, а это будет инцестом⁵⁵.

У тех же народов, где брачные нормы, структура родственных групп, представления о родстве которых не исключали возможности бытования идеи "единого тела" и не служили препятствием к употреблению этого выражения, оно относится, главным образом, к детям, потомству одних родителей. Хотелось бы отметить в этой связи каренское понятие хае. Карены Palokhi представляют себе хае "в виде очень аморфной сущности (если, конечно, к хае вообще применимо слово 'сущность')"⁵⁶. "Вместо того, чтобы называть хае 'духом предков' и т.д., я думаю, - отмечает А. Раджа, - что более точно было бы считать его - несмотря на опасность некоторого овеществления (reification) этого представления каренов - своего рода разделенной 'единой (единовещественной) сущностью' (или даже разделяемым 'состоянием') /a kind of shared 'consubstantial essence'(or, perhaps, even a shared 'state')/, которое возникает с образованием брачного союза и рождением детей"⁵⁷. Любопытно было бы сравнить это каренское представление с понятием разделяемой или унаследованной субстанции (дхату)/shared or inherited "substance" (dhatu)/, исследованным на материале бенгальцев Индии Р. Б. Инденом и Р. У. Николасом. По представлению бенгальцев-индуистов, рождение сына завершает (венчает) образование этой единой сущности⁵⁸. Но не следует полагать, что мужчина и женщина, вступающие в брак, совсем чужие, что между ними не существует никаких родственных связей. Напротив, на уровне касты (джати или варны) они должны быть связаны отношением разделяемого (разделенного) тела⁵⁹; с заключением брака это родство, уже существующее на кастовом уровне, переносится на уровень

клана⁶⁰. Следует оговорить, что мы не затрагиваем здесь вопрос о перемене женщиной своей групповой принадлежности.

КРАТКИЕ ВЫВОДЫ

Первая глава работы носит, главным образом, описательный характер. В ней автор пытался показать разнообразие представлений тибето-бирманских народов о "душе".

Во *второй и третьей главах* внимание автора целиком сосредоточено на представлениях о жизненных силах. Рассмотрение и анализ методов использования жизненных сил умерших (убитых) людей (II глава) позволяет выяснить, что (вернее, в какой форме) переходит в результате смерти человека оставшимся в живых.

В *третьей главе* показано, что судьба-доля мыслится тибето-бирманскими народами как объем жизненных сил, которым каждый человек наделяется при зачатии (рождении). Здесь автор рассматривает (и в ряде случаев - реконструирует) представления о постепенном наделении ребенка этим объемом и развертывании его, а также об истощении этой доли в конце жизни.

Особое внимание, которое многие народы уделяют трехгодичному сроку, трехлетнему периоду, позволили автору сделать вывод о том, что три года являются временем перехода жизненных сил (II гл.). В качестве важных вех этого процесса можно рассматривать появление молочных зубов, стрижку утробных волос (при этом автор считает необходимым особо оговорить, что жизненные силы были не в зубах, и отметить непричастность самих зубов к плодородию). Эти события символизируют не только наделение нового члена общества жизненными силами предка, но и постепенное отчуждение его от материнского тела.

В *четвертой главе* автор стремился провести четкую границу между такими категориями, как "жизненные силы" и "магические силы". Но необходимость их различия не отрицает того, что раньше они оставляли единый нерасчлененный комплекс. Таким образом, следует заметить, что проблема не сводится к противопос-

тавлению жизненных сил как чего-то исключительно врожденного магическим силам как благоприобретенному. Так, наряду с представлениями о магических силах, передающихся по наследству, существует вера в благоприобретенные, приобретаемые в течение жизни (например, вождём или участником удачного набега охотников за головами) жизненные силы. На отсутствие жестких границ между отдельными категориями религиозно-мифологических представлений тибето-бирманских народов указывают верования о "судьбе-удаче", для которых характерно сближение судьбы и благодати (врожденного и благодатного).

Отмечая наиболее значительные упущения, я должен признать, что допустил некоторое насилие над материалом посредством онтологической редукции⁶¹, сведения телесной души к ее субстрату. Решение вопроса о законности и оправданности такой редукции я оставляю за читателями. Предвижу возможные упреки (обвинения?) в пренебрежительном отношении к подлинным проблемам и заботам живого человека "из плоти и крови", с одной стороны, и в чрезмерном увлечении анализом некоего конструкта, схемы, состоящей из "костной основы и мягких тканей" (или, говоря словами Г.-А. Беккера, "строения из мяса и костей"), - с другой. Самым простым (но честным ли?) способом избежать подобной критики была бы попытка переложить вину за это на самих тибето-бирманцев, на их представления. Не буду, однако, прикрываться "мнением народа (народов)" и замечу, что повышенное внимание к мягким тканям и женской крови позволило, как мне кажется, избежать отождествления "социального" с "социально структурным" и затронуть тему коммунитарного измерения общества ("сила слабого"; структурно низшее как морально и ритуально высокое и секулярная слабость как сакральная сила)⁶².

Сформулированные выше проблемы и некоторые возможные их решения, разумеется, не претендуют на полноту и не исчерпывают всей сложности темы. Остается ряд вопросов, не затронутых в тексте работы и требующих отдельного исследования: представления о ведовстве и "дурном глазе", о частях человеческого тела, влияние на традиционные религии тибето-бирманцев представлений соседей и других конфессий⁶³. Но хочется надеяться, что данная рабо-

та - не последнее мое обращение к проблемам, связанным с изучением человека и личности на материале тибето-бирманских народов.

ПРИМЕЧАНИЯ

Текст на компьютере набирали вьетнамские коллеги Као Тхе Чинь, Данг Конг Тьен и Нгуен Ван Тай, любезно согласившиеся взять на себя этот труд.

ВВЕДЕНИЕ

¹ В данной работе не рассматриваются вопросы этнической структуры массива тибето-бирманских народов, в частности, "проблема систематики этнических общностей, основанной на выявлении единиц различных уровней этнической иерархии" / *Крюков М. В.* Этнос и субэтнос // Расы и народы. Современные этнические и расовые проблемы. Ежегодник 1988. Вып. 18. М., 1988. С. 5 /, соотношение этнической и лингвистической классификаций. Я собираюсь обратиться к этим вопросам в книге, посвященной исследованию социальной организации тибето-бирманских народов.

² Народами, представления которых рассматриваются в работе, список тибето-бирманских этносов, конечно же, не ограничивается. К сожалению, в силу разных причин я был вынужден отказаться от широкого привлечения и подробного анализа материалов по тибетцам, неварам, мейтхьям, бирманцам, народам Юго-Западного Китая.

- ³ **Булгаков С. Н.** Трагедия философии (философия и догмат) // Булгаков С. Н. Сочинения в двух томах. Том 1. Философия хозяйства. Трагедия философии. М., 1993. (Приложение к журналу "Вопросы философии"). С. 417.
- ⁴ Там же.
- ⁵ **Клочков И. С.** Духовная культура Вавилонии: человек, судьба, время. Очерки. М., 1983. С. 9.
- ⁶ **Hutton J. H.** The Angami Nagas: With Some Notes on Neighbouring Tribes. L., 1969 (1921). P. 183.
- ⁷ **Герасимова К. М.** Традиционные верования тибетцев в культовой системе ламаизма. Новосибирск, 1989.
- ⁸ **Simoons F. J.** A Ceremonial Ox of India. The Mithan in Nature, Culture, and History. Madison, 1968. Pp. 110, 112, 199.
- ⁹ **Гофман А. Б.** Социологические концепции Марселя Мосса // Концепции зарубежной этнологии. Критические этюды. М., 1976. С. 122; **Токарев С. А.** Ранние формы религии и их развитие. М., 1964. С. 343.
- ¹⁰ Об этом понятии см.: **Тугаринов В. П.** Природа, цивилизация, человек. Л., 1978. С. 124.
- ¹¹ **Колесов В. В.** Мир человека в слове Древней Руси. Л., 1986. С. 7. Одним из возможных способов преодоления такой "несогласованности" (термин В. В. Колесова) может считаться изучение "категорий в присущем им специфическом семантическом и образном поле, зачастую непереложимом на языки иных культур" /**Горохова Г. Э.** К проблеме интерпретации категорий традиционной китайской философии // Методологические проблемы изучения истории философии зарубежного Востока. М., 1987. С. 31. См. также материалы круглого стола, посвященного проблеме категорий традиционной китайской культуры (НАА. 1983, No. 3). В этой связи следует упомянуть о подходе Э. Р. Лича к анализу терминов родства качинов. По мнению Э. Р. Лича, многие слова качинского языка, трактовавшиеся ранее как отличающиеся друг от друга по смыслу омонимы, являются просто использованием одного и того же слова в различных контекстах /**Leach E. R.** The Language of Kachin Kinship: Reflections on a Tikopia Model // Social Organization. Essays Presented to Raymond Firth / Ed. by M. Freedman. L., 1967/.

ГЛАВА I

- ¹ **Герасимова К. М.** Традиционные верования тибетцев в культовой системе ламаизма. Новосибирск, 1989. С. 67.
- ² **Симакин С. А.** Анимистические верования качинов (к вопросу о диалектике анимизма) // СЭ. 1988. No.2. С. 124, 126. От себя замечу, что выявление степени независимости душ(и) от тела является одной из задач, которые я поставил перед собой в этой работе.
- ³ **Симакин С. А.** Указ. соч. С. 126.

- ⁴ **Герасимова К. М.** Указ. соч. С. 64.
- ⁵ ТМТЮС. Человек. Общество. Новосибирск, 1989. С. 54.
- ⁶ Там же. С. 54-55.
- ⁷ **Pignede B.** Les Gurungs. Une population himalayenne du Nepal. Paris-La Haye, 1966 (Ecole Pratique des Hautes Etudes - Sorbonne. Sixieme section: sciences economiques et sociales. Le Monde d'outre-Mer passe et present. Troisieme serie. Etudes. XXI).
- ⁸ **Macfarlane A.** Death, Disease and Curing in a Himalayan Village // Asian Highland Societies in Anthropological Pespective. New Delhi etc., 1981; **Messerschmidt D. A.** The Gurung of Nepal. Conflict and Change in a Village Society. Warminster, 1976; Idem. Ethnographic Observations of Gurung Shamanism in Lamjung District // Spirit Possession in the Nepal Himalayas / Ed. by J. T. Hitchcock and R. L. Jones. Warminster, 1976; **Strickland S. S.** Notes on the Language of Gurung pe // JRAS. 1987. No.1.
- ⁹ **Pignede B.** Op. cit. P. 372.
- ¹⁰ **Macfarlane A.** Op. cit. P. 117.
- ¹¹ **Pignede B.** Op. cit. Pp.380-381.
- ¹² По мнению Б. Пиньеда, гурунгское plah соответствует тибетскому bla "душа", а so "(жизненное) дыхание" - тибетскому sgog "жизнь" /**Pignede B.** Op. cit. P. 348, 354/.
- ¹³ Ibid. P. 372.
- ¹⁴ Ibid.
- ¹⁵ Ibid. P. 378.
- ^{15a} Об английском понятии mind "сознание, ум, разум" как весьма специфическом продукте английского языка см.: **Везьбицкая А.** Язык. Культура. Познание: Пер. с англ. Отв. ред. М. А. Кронгауз, вступ. ст. Е. В. Падучевой. М., 1996. С. 384-388.
- ^{15b} **Vinding M.** The Thakalis as Buddhists: A Closer Look at Their Death Ceremonies // Kailash. A Journal of Himalayan Studies. 1982. Vol. 9, No. 4. Pp. 313 f. Quoted from: **Höfer A.** A Recitation of the Tamang Shaman in Nepal. Bonn, 1994. P. 94. (Nepalica; 7).
- ¹⁶ **Holmberg D. H.** Order in Paradox. Myth, Ritual, and Exchange among Nepal's Tamang. Ithaca - L., 1989. P. 191.
- ¹⁷ С. Г. Кармай, желая подчеркнуть отличие представлений тамангов от тибетских, со ссылкой на работу Steinmann В. "Les cérémonies funéraires chez les Tamang de l'est", sous presse aux Cahiers de l'Homme, пишет о пяти душах (bla ? - В. III.) /**Karmay S. G.** L'ame et la turquoise: un rituel tibétain// L'Ethnographie. 1987. Année 128. T. 83, Nos. 100-101 (Numéro Spécial: Rituels Himalayens). P.98/.
- ¹⁸ **Holmberg D. H.** Op. cit. P. 192.
- ¹⁹ Ibid. P. 154.
- ²⁰ Б. Штейнманн называет so "вещественной (материальной) душой" /**Steinmann B.** Le culte des dieux du clan chez les Tamang: la terre, le livre et la lignée // L'Ethnographie. 1987. Année 128. T. 83, Nos. 100-101 (Numéro Spécial: Rituels Himalayens). P. 318, note 27/.
- ²¹ **Holmberg D. H.** Op. cit. Pp. 154, 192.

- ²² Представления о жизненной силе ребенка рассматриваются в заключительном разделе работы.
- ²³ **Holmberg D. H.** Op. cit. P. 154.
- ^{23a} **Höfer A.** Op. cit. Понятие che: уместнее рассматривать в связи с тибетским che (tshe) “жизнь, продолжительность жизни”, к которому оно и восходит (см. раздел третьей главы, названный “Время жизни”. О тамангском che: см. прим. 199 к IV главе).
- ^{23b} Ibid. P. 94.
- ^{23в} Ibid.
- ^{23г} **Holmberg D. H.** Op. cit. P. 192.
- ^{23д} **Höfer A.** Op. cit. Pp. 79, 311 (note 4).
- ^{23е} Ibid. P. 79.
- ²⁴ В другой работе, опубликованной на английском языке, А. Фурнье переводится tung как "power" ("сила, способность, дар") /**Fournier A.** A Preliminary Report on the Puimbo and the Ngiami: The Sunuwar Shamans of Sabra // Spirit Possession in the Nepal Himalayas /Ed. by J. T. Hitchcock and R. L. Jones. Warminster, 1976. P. 103/.
- ²⁵ О специфике представлений народов Непала о волосах см. в примечании 7 к IV главе.
- ²⁶ **Fournier A.** Note préliminaire sur le poembo de Suri (Népal)// L'Ethnographie. Revue de la société d'ethnographie de Paris. Nouvelle série. 1977. Année 118. Nos. 74-75 (Numéro spécial. Voyages chamaniques). P. 243-244.
- ²⁷ **Hardman Ch.** The Psychology of Conformity and Self-Expression Among the Lohorung Rai of East Nepal // Indigenous Psychologies. The Anthropology of the Self / Ed. by P. Heelas, A. Lock. L., 1981. P. 162.
- ²⁸ Ibid. P. 163.
- ²⁹ **Hardman Ch.** Op. cit. P. 164.
- ³⁰ Ibid.
- ³¹ Ibid.
- ³² Ibid. P. 162.
- ³³ Ibid. P. 162, 166.
- ³⁴ Ibid. 166. Интересно, что во многих языках мира (кхмерском, монском, вьетском, тайском, индонезийском/малайском, бирманском, яо, лаху, китайском и др.) в обозначениях большого пальца подчеркивается связь его с женским (материнским, рождающим) началом (развитие значений: "палец/рука" + "Мать/женщина" > "большой палец") /**Matisoff J. A.** Variational Semantics in Tibeto-Burman: The "Organic" Approach to Linguistic Comparison. Philadelphia(Pa.), 1978 (Occasional Papers of the Wolfenden Society on Tibeto-Burman Linguistics. Vol. 6). P. 70/.
- ³⁵ **Hardman Ch.** Op. cit. P. 166.
- ³⁶ Ibid. P. 168.
- ³⁷ Ibid. P. 162, 166.
- ³⁸ Ibid. P. 166.
- ³⁹ Ibid.
- ⁴⁰ **Gaenszle M.** Verwandtschaft und Mythologie bei den Mewahang Rai in Ostnepal: eine ethnographische Studie zum Problem der "ethnischen Identität". Stuttgart, 1991

(Beitrage zur Sudasienforschung. Sudasien-Institut. Universitat Heidelberg. Bd. 136). SS.130-131.

⁴¹ *Sagant Ph.* La Tete Haute: Maison, Rituel et Politique au Nepal Oriental // L'Homme et la Maison en Himalaya. Ecologie du Nepal. Textes rassembles et presentes par Gerard Toffin assiste de Luc Barre et de Corneille Jest. Paris, 1981 (Centre regional de publications du CNRS.Graeco-Himalaya-Karakorum.Cahiers Nepalais).

⁴² Ibid.

⁴³ Лохорунг-раи для описания состояния сайя часто используют образ цветка. Они полагают, что цветок представляет человека в мире предков /*Hard-man Ch.* Op. cit. P. 163/. "... в южнокитайских народных верованиях жизни всех людей, в том числе и будущих потомков, представлены цветами в «Небесном цветнике»" /*Крюков М. В., Малявин В. В., Софронов М. В., Чебоксаров Н. Н.* Этническая история китайцев в XIX-начале XX века. М., 1993. С. 188/. Каждой женщине в невидимом мире соответствует отдельное "древо жизни" или "дерево цветов". Состояние его (есть ли на нем цветы или нет; а если есть, то каковы их цвет и число) позволяет определить, будет ли женщина иметь детей, скольких и какого пола. Красные цветы предвещают рождение девочек, белые - мальчиков / Там же; *Doolittle J.* Social Life of the Chinese: With Some Account of Their Religious, Governmental, Educational, and Business Customs and Opinions. With Special But Not Exclusive Reference to Fuhchau. Vol. I. N.Y., 1867. P. 114/. В этой связи интересно, что у яо Таиланда новорожденного мальчика принято называть "белым цветком"(rei kua), а девочку - "красным цветком"(hong kua) / Tan Chee Beng. The Yao Naming System // Farmers in the Hills. Upland Peoples of North Thailand / Ed. by A.R.Walker. Taipei, 1981 (Asian Folklore and Social Life Monographs. Vol. 105). P. 49 /. Возвращаясь на тибето-бирманскую "почву", приведу еще два примера ассоциации человеческой жизни с цветком. У сема нага выражение "сорвать цветок" - метафора убийства врага /*Hutton J. H.* The Sema Nagas / With... a Foreword by H.Balfour. L., 1921. P. 364, note 3 /. По представлениям лакхеров, духи - обитатели мира умерших называют людей Pawdua, или цветами, которые однажды увядают /*Parry N. E.* The Lakhers. With an Introduction and Supplementary Notes by J. H. Hutton. L., 1932. P. 359 /.

⁴⁴ *Sagant Ph.* Op.cit, P. 154.

⁴⁵ Ibid. P. 158.

⁴⁶ Ibid. P. 154.

⁴⁷ Ibid. P. 153.

⁴⁸ Ibid. P. 154.

⁴⁹ Ibid. P. 158.

⁵⁰ *Gaenszle M.* Op. cit.SS.130-131.

⁵¹ Сато 1) сознание; чувства; 2) смелость, храбрость; мужество; 3) сила /Непальско-русский словарь. 38000 слов. Сост. И.С. Рабинович, Н.И. Королев, Л.А. Аганина под рук. И.С. Рабиновича. С приложением грамматического очерка непальского языка, составленного канд. филол. наук Н.И. Королевым. М., 1968. С. 1119/.

⁵² *Gaenszle M.* Op. cit. SS.131-132.

⁵³ *Hardman Ch.* Op. cit. Ср.: "И как я, умерев, разделяюсь на смертную половину - вот что положат в могилу, и что во мне при жизни было «персть» и прах, ничто и могила, и на часть живую - вот что останется в детях: так во всяком волоске и кровинке есть «гроб» и «персть», чему - умереть, и эта часть кровинки меня не живит, а тянет книзу, если же она в глазу - то я ею не вижу и даже от нее происходят болезни; и есть в этой же кровинке часть, которая «к жизни», чем глаз видит, что поправляет начавшееся заболевание, что помогает врачу лечить: это ее «дух» и «жизненность», ее подъем и «вставание»... Как пол «встает» и «опускается» и это его суть: так, по типу этого, «встает» и «опускается» все в нас, в организме нашем, в душе нашей, в жизни нашей, даже в судьбе нашей !" /*Розанов В. В.* Люди лунного света. Метафизика христианства // Розанов В.В. [Соч. в 2 тт] (Приложение к журналу "Вопросы философии"). М., 1990. Т. 2. С. 55/. П. А.Флоренский отмечает, что, по Библии, "«поднять голову» значит оживиться, быть в бодром состоянии (Лк. 21, 28; Деян. 27, 34), а «опустить голову» указывает на ослабление, на убыль жизненной энергии" /*Флоренский П. А.* Понятие Церкви в Священном Писании // Флоренский П. А., священник. Сочинения в 4 т. Т.1 /Сост. и общ. ред. игумена Андроника (А. С.Трубачева), П. В.Флоренского, М. С.Трубачевой. М., 1994. (Филос. наследие. Т.122). С. 375/. Любопытные параллели представлениям горцев Восточного Непала можно обнаружить в верованиях мон-кхмерских народов Южного Вьетнама. Собранные в конце 1990 г. у мнонгов провинции Даклак материалы по представлениям о т.н. "душе-кварце" (нар бук, нгар бок, нгар бок) можно обобщить следующим образом. Эта "душа" мыслится информаторами мнонг-гарами и мнонг-пре неразрывно связанной с телом (головой) живого человека и никогда не покидающей его. Обычно нар бук в голове стоит прямо, и тогда здоровью человека ничего не угрожает. Единственно возможными изменениями первоначального, нормального положения души-кварца являются, по представлениям гаров и пре, наклон и падение ее. Наклон нар буква в ту или иную сторону означает, что его "владелец" болен. Пре верят, что если человек пьян, его нг(л)ар бок наклоняется или падает (есть мнение, что человек, у которого "упал" нг(л)ар бок, сходит с ума). В своей книге о мнонг-гарах французский исследователь Ж. Кондоминас отмечает, что шаман в ходе лечебного сеанса ставит на место душу-кварц пациента /*Condominas G.* Nous avons mangé la forêt de la pierre-génie Goo (Hii saa Brii Mau-Yang Goo). Chronique de Sar Luk village Mnong Gar (tribu proto-indochinoise des Hautes-Plateaux du Vietnam central). Paris, 1957. P. 165/. Можно сделать вывод, что исцеление сводится к "выпрямлению" души-кварца /ср.: *Condominas G.* Op.cit. P.135/.

⁵⁴ Имеется в виду непальский язык, или непали (группа пахари индоарийской ветви индоевропейской семьи языков), являющийся в Непале государственным языком и средством межэтнического общения.

⁵⁵ *Allen N. J.* Approaches to Illness in the Nepalese Hills // Social Anthropology and Medicine / Ed. by J.B. Loudon. L.-N.Y.-San Francisco, 1976 (A.S.A. Monograph 13). P. 547; *Sagant P.* Op. cit.; *Gaenszle M.* Op. cit. S. 130.

- ⁵⁶ *Sagant P.* Op. cit. P. 158.
- ⁵⁷ *Holmberg D. H.* Op. cit. P. 154.
- ⁵⁸ *Gaenszle M.* Op. cit. P. 130.
- ⁵⁹ *Sagant P.* Op. cit. Pp. 150, 151-152.
- ⁶⁰ *Jones R. L.* Limbu Spirit Possession and Shamanism // Spirit Possession in the Nepal Himalayas / Ed. by J. T. Hitchcock and R. L. Jones. Warminster, 1976. P. 36.
- ⁶¹ *Ovesen J.* Man or Beast? Lycanthropy in the Naga Hills // Ethnos. 1983: 1-2. P. 7. Cp.: *Mills J. P.* The Lhota Nagas / With an Introduction and Supplementary Notes by J. H. Hutton. L., 1922. P. 119, note 2.
- ⁶² *Ovesen J.* Op. cit. P. 7.
- ⁶³ *Mills J. P.* Op. cit. P. 118.
- ⁶⁴ *Hutton J. H.* The Sema Nagas. P. 199.
- ⁶⁵ Idem. A Note of the Method of Skull Ornamentation Practised Among the Konyak Nagas of Assam // Man. 1929. Vol. 29. No. 158. P. 202.
- ⁶⁶ *Fürer-Haimendorf Ch.* The After-Life in Indian Tribal Belief // JRAI. 1953. Vol. 83.
- ⁶⁷ *Mills J. P.* The Ao Nagas / With a Foreword by H. Balfour and Supplementary Notes and Bibliography by... J. H. Hutton. L., 1926. P. 223. Это слово означает "тень" (но только одушевленных объектов; для обозначения тени неодушевленных предметов применяется слово *akvm* / *Clark E. W.* Ao Naga Grammar With Illustrative Phrases and Vocabulary. Shillong, 1893. P.158/. Человек имеет три танела. Одна из них - небесный митхан (см. главу "Судьба"). Другая душа всегда остается в доме, а третья сопровождает человека, куда бы он ни пошел / *Mills J. P.* The Ao Nagas. P. 223 /.
- ⁶⁸ *Fürer-Haimendorf Ch.* Op. cit. P. 44.
- ⁶⁹ *Bureau A., Schubring W., Fürer-Haimendorf Ch.* Buddhismus. Jinimus. Primitivvölker / Die Religionen Indiens. Bd. III. Stuttgart, 1964. S. 273.
- ⁷⁰ *Dutta P.* The Tangsas of the Namchik and Tirap Valleys. Shillong, 1959. P. 23.
- ⁷¹ Ibid. P. 86.
- ⁷² *Mills J. P.* The Lhota Nagas. P. 118.
- ⁷³ См.: *Семенов Ю. И.* Как возникло человечество. М., 1966. С. 413.
- ⁷⁴ *Снесарев Г. П.* Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969. С. 129.
- ⁷⁵ *Hutton J. H.* The Sema Nagas. P. 210, note 1.
- ⁷⁶ *Mills J. P.* The Ao Nagas. P. 203, note 1.
- ⁷⁷ См.: *Семенов Ю. И.* Указ. соч. С. 398.
- ⁷⁸ *Furer-Haimendorf Ch.* Op. cit.
- ⁷⁹ *Hutton J. H.* The Mixed Culture of the Naga Tribes // JRAI. 1965. Vol. 95. Pt. I. P.31.
- ⁸⁰ Idem. The Angami Nagas. With Some Notes on Neighbouring Tribes. L., 1969 (1921). Pp. 414-415.
- ⁸¹ Ibid. P. 455; *Simoons F. J.* A Ceremonial Ox of India. The Mithan in Nature, Culture and History. Madison, 1968.

- ⁸² **Hutton J. H.** The Significance of Head-Hunting in Assam // JRAI. 1928. Vol. 58. Pp. 402, 403; **Furer-Haimendorf Ch.** Op. cit. P. 43; **Elwin V.** Nagaland. Shillong, 1961. P. 11.
- ⁸³ **Hutton J. H.** The Sema Nagas. P. 322; **Furer-Haimendorf Ch.** Op. cit.
- ⁸⁴ **Furer-Haimendorf Ch.** Op. cit. P. 43.
- ⁸⁵ **Mills J. P.** The Ethics of Headhunting // Discovery. A Monthly Popular Journal of Knowledge. 1935. No. 186. P. 179.
- ⁸⁶ Ibid.
- ⁸⁷ **Furer-Haimendorf Ch.** The Konyak Nagas: an Indian Frontier Tribe. N.Y., 1969. Pp 95, 97, 98-99; Idem. Die Nackten Nagas. Dreizehn Monate unter Kopfjägern Indiens. Leipzig, 1947. SS. 140, 209; **Heine-Geldern R.** Sudostasien // Illustrierte Völkerkunde in zwei Banden... / Hrsg. von Dr. Georg Buschan. Bd. II. 1.Teil. Australien und Ozeanien. Asien. Stuttgart, 1924. S. 931.
- ⁸⁸ **Furer-Haimendorf Ch.** Die Nackten Nagas. S. 209; **Simoons F.J.** Op. cit. P. 110.
- ⁸⁹ **Simoons F. J.** Op. cit. P. 111.
- ⁹⁰ **Elwin V.** Op. cit. P. 11.
- ⁹¹ **Kauffmann H. E.** Kopfjäger und Bergbauern. Meine Expedition zu den Naga in Assam // ZfE. 1938. Bd. 70. H. 1-2. S. 105.
- ⁹² Ibid.
- ⁹³ **Furer-Haimendorf Ch.** The Konyak Nagas. P. 97.
- ⁹⁴ **Hutton J. H.** The Significance... Pp. 401-402; **Mills J. P.** The Ethics... P. 178.
- ⁹⁵ **Mills J. P.** The Ethics... P. 178.
- ⁹⁶ **Hutton J. H.** The Sema Nagas. P. 393.
- ⁹⁷ **Heine-Geldern R.** Kopfjagd und Menschenopfer in Assam und Birma und ihre Ausstrahlungen nach Vorderindien // MAGW. 1917. Bd. 47. S. 13.
- ⁹⁸ Idem. Sudostasien. SS. 930, 931.
- ⁹⁹ **Karutz R.** Der Emanismus: (Ein Vorschlag zur ethnologischen Terminologie)// ZfE. 1913. Jg. 45. No. 3. SS. 545-611.
- ¹⁰⁰ **Токарев С. А.** Религия в истории народов мира. М., 1976. С. 76.
- ¹⁰¹ **Mills J. P.** The Ao Nagas. P. 305.
- ¹⁰² **Furer-Haimendorf Ch.** The Konyak Nagas. Pp. 98-99.
- ¹⁰³ **Hutton J. H.** The Significance ... P. 399.
- ¹⁰⁴ Idem. The Angami Nagas. Pp. 414, 415.
- ¹⁰⁵ См.: **Mills J. P.** The Ao Nagas. Pp. 225,254; **Hutton J. H.** Wild Men in Assam // JASB. N.S. 1931. Vol. 27. No. 2. Article 18. P. 233.
- ¹⁰⁶ **Furer-Haimendorf Ch.** The After-Life... P. 38.
- ¹⁰⁷ **Mills J. P.** The Ao Nagas. P. 225.
- ¹⁰⁸ Idem. The Lhota Nagas. P. 118.
- ¹⁰⁹ **Чжо Вун, У. Нayo нага.** Янгоун, 1977. С. 74-75 (на бирманском яз.).
- ¹¹⁰ Там же. С. 66. См. также главу II ("Жизненные силы").
- ¹¹¹ **Hutton J. H.** The Sema Nagas. P. 202.
- ¹¹² Следует заметить, что движется "бездущное" тело. Видимо, надо отличать, с одной стороны, генезис представления о "свободной" душе, проявляющей себя в движении / см.: **Кобзев А. И.** Учение Ван Янмина и классическая китайская философия. М., 1983. С. 194-195 /, а с другой - данный конкретный случай, в

котором сказывается уже вполне сформировавшееся представление о душе, могущей покидать тело.

- ¹¹³ Такая же участь постигла и обычай двухстепенных похорон. Запрещая этот способ погребения, власти вынуждали те группы нага, которые практиковали его, переходить к захоронению умерших в земле (ингумации) / **Ganguli M.** Reise zu den Naga. Leipzig, 1980. SS. 221, 254 /.
- ¹¹⁴ Не все нага оказались под контролем британской администрации. Вне его были коньяк, большая часть сема, восточные ренгма, южные сангтам (тукоми), йимчунгр, чанг, пхом, кальо-кенгью (кхиемнунгам). Население дистрикта Нага Хиллз, образованного в 1881 г., - ангами, западные ренгма, часть сема - находилось под полным и прямым управлением. Области расселения ао, лхота и незначительной части коньяков составляли контролируемый район с заместителем специального уполномоченного (резидента) во главе; вся активность последнего сводилась к оказанию политического влияния в случаях междоусобицы / **Furer-Haimendorf Ch.** Through the Unexplored Mountains of the Assam-Burma Border // Geographical Journal. 1938. Vol. 91. No. 3. P. 201 /.
- ¹¹⁵ **Hutton J. H.** The Significance ... P. 401.
- ¹¹⁶ Idem. The Mixed Culture ... P. 32. Cp.: **Dutta. P.** Op. cit. P. 86.
- ¹¹⁷ **Gilhodes P. Ch.** La Religion des Katchins (Birmanie) // Anthropos. 1909. T. 4. Fasc. 3-4. P. 710.
- ¹¹⁸ Думса - "жрец, выполняющий обряды по разрешению и от имени вождя" / **Спратанович Г. Г.** Экономические и социальные отношения у цзинпо // СЭ. 1959, No. 4. С. 76 /.
- ¹¹⁹ В тексте - "La seconde" / **Gilhodes P. Ch.** Op. cit. P. 710 /.
- ¹²⁰ Idem. Mythologie et Religion des Katchins (Birmanie) // Anthropos. 1909. T. 4. Fasc. 1. P. 122; Idem. La Religion ... P. 710.
- ¹²¹ **Тайлор Э. Б.** Первобытная культура. М., 1989.
- ¹²² **Mischung R.** Religion und Wirklichkeitsvorstellungen in einem Karen-Dorf Nordwest-Thailands. Wiesbaden, 1984 (Studien zur Kulturkunde. Veröffentlichungen des Frobenius-Instituts an der Johann-Wolfgang-Goethe-Universität zu Frankfurt am Main. Bd. 69). S. 125.
- ¹²³ Ibid. S. 125.
- ¹²⁴ Ibid. S. 124.
- ¹²⁵ Ibid. S. 123.
- ¹²⁶ Ibid. S. 135.
- ¹²⁷ **Rajah A.** 'Au' Ma Xae: Domestic Ritual and the Ideology of Kinship Among the Sgaw Karen of Palokhi, Northern Thailand // Mankind. 1984. Vol. 14. No. 4 (Special Issue 3. Spirit Cults and the Position of Women in Northern Thailand). P. 349.
- ¹²⁸ **Lewis P., Lewis E.** Peoples of the Golden Triangle. Six Tribes in Thailand. L., 1984. P. 97.
- ¹²⁹ **Roux H.** avec la Collaboration de Tran-van-Chu. Quelques Minorites Ethniques du Nord-Indochine // France-Asie. 1954. T. 10. Nos. 92-93.
- ¹³⁰ Ibid. P. 168; **Спратанович Г. Г.** Народные верования населения Индокитая. М., 1978. С. 86.
- ¹³¹ **Roux H.** Op. cit. P. 168.

¹³² Ibid. P. 169.

¹³³ **Lewis P. W.** Ethnographic Notes on the Akhas of Burma. Vol. I. New Haven (Conn.): Human Relations Area Files, 1969 (Descriptive ethnogr. ser. / Hraflex book). Pp. 56, 59.

¹³⁴ Ibid. P. 58.

¹³⁵ Интересно, что число кхванов (это своего рода аспект жизненности и здоровья отдельных частей тела), которыми, по представлениям многих тайских групп, наделен человек, составляет 32 и тем самым совпадает с числом частей человеческого тела, выделяемых буддийским каноном. Но сравнение этих "наборов", перечней показывает, что они не связаны и не имеют отношения друг к другу. Буддийский список 32-х частей тела является более абстрактным, чем любой из перечней кхванов у тайских народов. Влияние буддийских текстов могло отразиться лишь на общем числе кхванов: вполне вероятно, что именно благодаря им представители многих тайских групп стали допускать мысль и утверждать о 32-х кхванах человека /см.: **Terwiel B. J.** The Tais and their Belief in Khwans: Towards Establishing an Aspect of "Proto-Tai" Culture // The Tribal World and its Transformation /Ed. by B. Singh, J. S. Bhandari. New Delhi, 1980 (Xth ICAES Series. No. 1). P. 166 /.

¹³⁶ **Walker A. R.** Aw Ha Hku Ve: The Lahu Nyi Rite for the Recall of a Wandering Soul // JRAS. 1972. No. 1. P. 17.

¹³⁷ **Durrenberger E. P.** The Lisu Concept of the Soul // JSS. 1975. Vol. 63. Pt. I; Idem. Lisu Religion. De Kalb (IL), 1989. (Northern Illinois University. Center for Southeast Asian Studies. Monograph Series on Southeast Asia. Occasional Paper No.13); **Hutheesing O. K.** Emerging Sexual Inequality among the Lisu of Northern Thailand: The Waning of Dog and Elephant Repute. Leiden-N.Y.-Kobenhavn-Koln, 1990. P.88.

¹³⁸ **Hutheesing O. K.** Op. cit. Pp.88,155.

¹³⁹ Ibid. Pp.88,89,155.

¹⁴⁰ Ibid. P.88.

¹⁴¹ **Nguyen Van Huy.** Van hoa va nep song cac dan toc nhom ngon ngu Ha Nhi - Lo Lo. Ha Noi, 1985. Tr. 190. Следует уточнить, что "душа" на языке лоло ("полоски") - so lo. У каждого человека - три души. Первая, "большая душа" - so lo du - находится в голове. Вторая, "средняя душа" - so lo ru - в животе, а третья, "маленькая" - so lo mi - в ногах. Этими сведениями я обязан вьетнамскому исследователю (лоло по этнической принадлежности) Ло Зянг Пао /Устное сообщение. Ханой, 6 и 9 декабря 1995 г. В беседе 9 декабря принимали участие сотрудники Института этнологии ИЦОиГН СРВ Буй Суан Динь и Фам Куанг Хоан/.

¹⁴² Так переводится на русский язык вьетский термин suc song, который использует вьетнамский исследователь.

¹⁴³ **Nguyen Van Huy.** Op. cit. Tr. 191.

¹⁴⁴ Букв. "структура (тело, вещество, состояние, организм, материя, субстанция, форма, воплощение)" + "единая (объединенная)" + "о" + "мощь (мощность, сила)". Автор благодарит вьетнамского коллегу Као Тхе Чиня за помощь, оказанную при редактировании перевода, и за разъяснение этого места. С нашим

предположением о том, что предлог ve “о” является здесь лишним, согласился и сам автор /*Hyen Van Зуй*. Устное сообщение. Ханой, 4 декабря 1995 года/. На английский язык это словосочетание переведено как an undivided vitality “неразделенная, целая жизненная сила (жизнеспособность, жизненность, энергия, жизненное начало)” /*Nguyen Van Huy*. The Particularity of Popular Beliefs among Ethnic Communities of the Hanhi-Lolo Linguistic Group // Social Compass. 1995. Vol. 42. No. 3. (Les religions au Vietnam / Religions in Vietnam). P. 305. С этой статьей, представляющей собой сокращенный перевод на английский язык тех разделов монографии вьетнамского коллеги, которые посвящены религиозным представлениям тибето-бирманцев Вьетнама, я познакомился благодаря его любезности в декабре 1995 г./.

¹⁴⁵ *Nguyen Van Huy*. Van hoa... Tr. 192.

¹⁴⁶ Ibid. Tr. 192-193.

¹⁴⁷ Ibid. Tr. 193.

¹⁴⁸ Ibid.

¹⁴⁹ Ibid.

¹⁵⁰ Ibid. Tr. 194.

¹⁵¹ *Hummel S*. Die Gottheiten der Schulter in Tibet (Phrag-Lha)// Rivista degli Studi Orientali. 1959. Vol. 34. Fasc. 3-4. SS. 184, 187.

¹⁵² *Jackson A*. Na-khi Religion. An Analytical Appraisal of the Na-khi Ritual Texts. The Hague-Paris-N.Y., 1979. (Religion and Society. 8). P. 244.

¹⁵³ *Nguyen Van Huy*. Van hoa. P. 192. Cp.: *Leroi-Gourhan A., Poirier J.* avec la collaboration *A. G. Haudricourt, G. Condominas*. Ethnologie de l'Union Française. Tome second. Asie-Océanie-Amérique. Paris, 1953. P. 650, note 3.

¹⁵⁴ *Durrenberger E. P.* The Lisu Concept of the Soul; *Hutheesing O. K.* Op. cit.; *Macfarlane A.* Op. cit; *Bai Bibo*. The Dolniq Branch of the Hani: Their Language and Culture. Paper Presented at the Second International Conference on Hani / Akha Culture. Chiang Mai and Chiang Rai (Thailand), 12-18 May 1996. P. 10. Китайский исследователь Бай Бибо отмечает, что это представление отличает дони от других хани.

^{154a} *Lewis P. W.* Cultural Windows in the Hani-English Dictionary. Paper Presented at the Second International Conference on Hani / Akha Culture. Chiang Mai and Chiang Rai (Thailand), 12-18 May 1996. P. 12; Idem. The Hani Village 'Ritual Head' (Milguq). Paper Presented at the Second International Conference on Hani / Akha Culture... P. 20; *Nanlin Peng*. Mortuary Practices of Hani in Yunnan, Southwest China. Paper Presented at the Second International Conference on Hani / Akha Culture... P. 24.

^{154b} *Mao Youquan*. Value View of Patronymic Linkage System of Hani in China: Survey on Cultural Connotation of Ancestral Worship of Hani. Paper Presented at the Second International Conference on Hani / Akha Culture. Chiang Mai and Chiang Rai (Thailand), 12-18 May 1996. P. 2. В устной беседе (Мэсалонг, Таиланд, 17 мая 1996 г.; в роли переводчика выступила Чжан Мань) Мао Юцюань сообщил, что душа, именуемая latang, латанг (la, ла “душа”, tang, танг “главный”), по представлениям хани, никогда не покидает тела “владельца”

(даже когда он спит). По сообщению Бай Бибо (14 мая 1996 г.), эту душу называют и lalma, лама (lal, ла “душа”, та, ма “большой”).

¹⁵⁵ *Jackson A.* Op. cit. Pp. 244-246.

¹⁵⁶ *Оля Б.* Боги Тропической Африки. М., 1976. С. 113.

¹⁵⁷ *Chindarsi N.* The Religion of the Hmong Njua. Bangkok, 1976. P. 30, note 17.

¹⁵⁸ *Nguyen Van Huu.* Van hoa. Tr.192; *Henry A.* The Lolos and Other Tribes of Western China // JRAI. 1903. Vol.33. Pt.I. P.102; *Danda D. G.* Among the Dimasa of Assam: An Ethnographic Study. New Delhi, 1978; *Karmay S. G.* Op. cit.; *Holmberg D.H.* Op. cit. P. 192.

¹⁵⁹ *Леву-Брюль Л.* Первобытное мышление. М., 1930. С.239. Комментируя сообщения исследователей о вере народов малайской историко-этнографической области в наличие у человека семи душ, ученый пишет об этой "семеричности в единстве": "...каждая из семи душ столь мало дифференцирована, что можно с равным правом говорить о семеричной душе" /Там же. С.143/.

¹⁶⁰ *Грачева Г. Н.* Традиционное мировоззрение охотников Таймыра (на материалах нганасан XIX - начала XX в.). Л., 1983. С. 17.

¹⁶¹ *Герасимова К. М.* Указ. соч. С. 95.

¹⁶² Там же. С. 61.

¹⁶³ Там же. С. 63.

¹⁶⁴ *Стратанович Г. Г.* Народные верования ... С. 83.

¹⁶⁵ *Вундт В.* Миф и религия. СПб., 1910. С. 52.

¹⁶⁶ *Hummel S.* Op. cit. S. 189, Anm. 2.

¹⁶⁷ *Философская энциклопедия.* Т. 1. М., 1960. С. 261.

¹⁶⁸ См. об этом также: *Грачева Г. Н.* [Рецензия на:] *В. М. Кулемзин.* Человек и природа в верованиях хантов. Томск, 1984 // СЭ. 1986. No. 6. С. 164.

¹⁶⁹ *Кулемзин В. М.* Указ. соч.

¹⁷⁰ Так, например, местом обитания души lili, man is ханты и манси считают голову ("живущая в волосах"). Но, помимо этого признака, позволяющего сблизить ее с телесной душой, эта душа может временно покидать человека и ассоциируется с дыханием (душа-птица)/ *Чернецов В. Н.* Представления о душе у обских угров // Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований. М., 1959. (ТИЭ. Н.с. Т.51). С.137-142/.

¹⁷¹ Ср.: *Кулемзин В. М.* Традиционные верования народов Сибири // Локальные и синкретические культы. М., 1991. (Религии в XX веке). С. 99

¹⁷² *Грачева Г. Н.* Традиционное мировоззрение... С. 73; *Lang J.* The Concept of Psyche: its Genesis and Evolution // Acta Ethnographica. 1973. T. 22. Fasc. 1-2.

¹⁷³ *Izikowitz K. G.* Lamet. Hill Peasants in French Indochina. Goteborg, 1951. P. 94; Idem. Fastening the Soul. Some Religious Traits Among the Lamet (French Indochina) // *Izikowitz K. G.* Compass for Fields Afar. Essays in Social Anthropology. Goteborg, 1985 (Acta Universitatis Gothoburgensis. Gothenburg Studies in Social Anthropology. 7). P. 246. О символическом отождествлении головы и половых органов, волос и penis'a см.: *Leach E. R.* Magical Hair // Myth and Cosmos. Readings in Mythology and Symbolism / Ed. by J. Middleton. N.Y., 1967; *Keesing R. M.* Kwaio Religion. The Living and the Dead in a Solomon Island Society. N.Y., 1982. P. 180.

- ¹⁷⁴ *Lewis P. W.* Op. cit. Vol. I. P. 40.
- ¹⁷⁵ *Симакин С. А.* Анимистические верования чинов // СЭ. 1978. No. 5. С. 143.
- ¹⁷⁶ *Тайлор Э. Б.* Указ. соч. С. 214.
- ¹⁷⁷ *Jackson A.* Op. cit. P. 244.
- ¹⁷⁸ *Danda D. G.* Op. cit. P. 132.
- ¹⁷⁹ *Pignede B.* Op. cit. P. 378.
- ¹⁸⁰ *Mischung R.* Op. cit. S. 135.
- ¹⁸¹ *Kamkhenthang H.* The Paite. A Transborder Tribe of India and Burma. Delhi, 1988. P. 84.
- ¹⁸² *Hutton J. H.* A Note of the Method ... P. 201.
- ¹⁸³ Geographical Journal. 1938. Vol. 91. No. 3. P. 217.
- ¹⁸⁴ *Hutton J. H.* The Sema Nagas. P. 210, note 1.
- ¹⁸⁵ *Nawaz A.* The Garo Hill Tribes of Bangladesh // The Tribal World and its Transformation / Ed. by B. Singh, J.S. Bhandari. New Delhi, 1980. (Xth ICAES Series. No.1). Pp. 115, 117.
- ¹⁸⁶ *Playfair A.* The Garos / With an Introduction by ... J. Bampfylde Fuller. L., 1909; *Burling R.* Rengsanggri. Family and Kinship in a Garo Village. Philadelphia, 1963.
- ¹⁸⁷ *Вундт В.* Указ. соч.
- ¹⁸⁸ Следует заметить, что в число этих парциальных душ входят как "свободные", так и телесные души.
- ¹⁸⁹ *Грачева Г.Н.* К методике изучения ранних представлений о человеке (на нгансанском материале) // СЭ. 1975, No. 4. С. 53, прим. 15.
- ¹⁹⁰ См.: *Шинкарев В. Н.* Представления ма и их соседей о душе (плато Тэйнгуен, Южный Вьетнам)//ЭО. 1993, No. 2.
- ¹⁹¹ *Кулемзин В. М.* Человек и природа ... С. 35.
- ¹⁹² *Arbman E. G.* Seele und Mana // Archiv fur Religionswissenschaft. 1931. Bd. 29, H. 3-4. S. 318.
- ¹⁹³ *Warneck L. J.* Die Religion der Batak. Ein Paradigma fur animistische Religionen des Indischen Archipels. Leipzig, 1909. SS. 9,46, 62.
- ¹⁹⁴ См., например, об этом: *Leertouwer L.* Het Beeld van de Ziel bij drie Sumatraanse Volken. Groningen, 1977. Pp. 122-130.
- ¹⁹⁵ См.: *Добрундашвили Н. Н.* Религии народов Центральной Нигерии (в оценке европейцев и в местной социально-культурной практике) // Традиционные и синкретические религии Африки. М., 1986. (Религии в XX веке). С. 264.
- ¹⁹⁶ *Леви-Строс К.* Эффективность символов // Леви-Строс К. Структурная антропология. М., 1983. С.167.
- ¹⁹⁷ О причинах обреченности на неудачу попытки представить лексику "души" в виде непротиворечивой схемы см.: ТМТЮС. Человек. Общество. Новосибирск, 1989. С. 127.
- ¹⁹⁸ *Фрэзер Дж. Дж.* Золотая ветвь: Исследование магии и религии. М., 1980. С. 262. Я. В. Чеснов, рассматривая обязательный элемент костюма у юношей ицзу - прическу в виде рога или узла, отмечает следующее: "Считается, что в этом узле волос находится дух «тянь пуса», которого никто не видит. На китайский язык «тяньпуса» переводится как «небесный бодисатва», но у ицзу есть другое значение этого слова - «пугливый бог». Поэтому никто не должен

касаться узла на голове" / **Чеснов Я. В.** Историческая этнография стран Индокитай. М., 1976. С. 150 (со ссылкой на: **Graham D. C.** Folk Religion in Southwest China. Washington, 1961. P. 80). Автор, на которого ссылается Я. В. Чеснов, пишет следующее: "One must not touch the knot on a man's head, which is called t'ien p'u-sa, or the shy god". Не исключено, что shy - просто опечатка, и вместо этого слова должно стоять sky. Так, в другой публикации Д. К. Грэма нет упоминаний о такой черте этого бога, как пугливость, но зато мы узнаем, что узел, называемый небесным богом (sky god [or god of heaven]), считается священным местом, которого нельзя касаться. Он имитирует, согласно преданию лоло, рог из мяса (мясистый рог), выросший в верхней части головы (над лбом) великого бога O-li-bi-zih / A Lolo Story: "The Great God O-li-bi-zih" by Lin Kuang-tien. Translated by David C. Graham. Introduction and footnotes by Wolfram Eberhard // Journal of American Folklore. 1955. Vol. 68, No.268/.

¹⁹⁹ **Durrenberger E. P.** Op. cit.; **Nguyen Van Huy.** Van hoa. Tr.192; **Dessaint A. Y.** Lisu World View // Contributions to Southeast Asian Ethnography. 1988, No.7 (Further Studies of Religions and World View / A.R. Walker, Editor). P.36.

²⁰⁰ См.: **Грачева Г. Н.** Традиционное мировоззрение... С. 67-68.

²⁰¹ **Габорио М.** Непал и его жители. Сокр. пер. с франц. Ф. Л. Мендельсона. Предисл. и примеч. И. Б. Редько и А. А. Ледкова. М., 1985. С. 39; **Oppitz M.** Schamanen, Hexen, Ethnographen // Der Wissenschaftler und das Irrationale. Bd. 1. Beiträge aus Ethnologie und Anthropologie / Hrsg. von H. P. Duerr. Frankfurt am Main, 1981. S. 48.

²⁰² Ср.: **Фрэзер Дж. Дж.** Указ. соч. С. 264.

²⁰³ **Вундт В.** Указ. соч.

²⁰⁴ О душе-бабочке см.: **Западова Е. А.** В стране, где течет Иравади. Очерки культуры современной Бирмы. М., 1980. С. 46; **Bernot L.** Les paysans arakanais du Pakistan Oriental. L'histoire, le monde végétal et l'organisation sociale des réfugiés Marma (Mog). T.II. Paris - La Haye, 1967. (École Pratique des Hautes Études - Sorbonne. Sixième section: sciences économiques et sociales. Le Monde d'outre-Mer passé et présent. Première série. Études. XVI). P. 514-515.

²⁰⁵ **Scott J. G.** (Shway Yoe). The Burman, His Life and Notions. L., 1927. Возникает соблазн сравнения этого выражения с китайским словом (словосочетанием) сюэци. "В сознании древних [китайцев - В.И.] квинтэссенция эфира ци была прочно связана с кровавым субстратом (отсюда современное нам слово «кровь» - сюэци, букв. «кровавой эфир»)» / **Лисевич И. С.** Литературная мысль Китая на рубеже древности и средних веков. М., 1979. С. 40 /. Следует иметь в виду, что бирманское seit, сэй' (сей-да) "дух, сознание, душа"; "ум, разум"; "мысль, мышление"; "воля, желание"; "чувство; настроение" / Бирманско-русский словарь. Около 29000 слов. Под ред. Г. Ф. Мининой и У Чо Зо. С приложением «Краткого очерка грамматики бирманского языка», сост. В. Б. Касевичем. М., 1976. С. 175 / (ср. "mind"; "soul"; "spirit"; "an emotion or affection of the mind"; "resentment, ill-temper" / Judson's Burmese-English Dictionary. Unabridged Centenary Edition. As Revised and Enlarged by Robert C. Stevenson (Burma Commission) and Rev. F. H. Eveleth (American Baptist Mission). Rangoon, 1953. P. 368/) восходит к палийскому citta "сердце", "дух",

“идея” /*Агаджанян А. С.* Буддийский путь в XX веке. Религиозные ценности и современная история стран тхеравады. М., 1993. С. 256, прим. 55/. Китайским же соответствием палийскому и санскритскому читта является синь /Васу-бандху. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Раздел первый. Анализ по классам элементов. Пер. с санскрита, введ., коммент., историко-философское исслед. В. И. Рудого. М., 1990. (Памятники письменности Востока. LXXXVI. Bibliotheca Buddhica. XXXV). С. 281/. Вместе с тем, в традиционной китайской культуре синь, сердце очень тесно связано с ци /*Лисевич И. С.* Указ. соч. С. 41-42; *Васильев Л. С.* Проблемы генезиса китайской мысли (формирование основ мировоззрения и менталитета). М., 1989. С. 175; *Кобзев А. И., Юркевич А. Г.* Ци // Китайская философия. Энциклопедический словарь. М., 1994. С. 431/.

Thwe как имя существительное имеет следующие значения:

- 1) “кровь”; “темперамент”; “страстность”; “(душевное) состояние”; “настроение”;
- 2) “расположение духа”, “предрасположение”, “склонность”; “характер”; “нрав”;
- 3) “нерв(ы)”; “сила”, “энергия”; “нервность”, “нервозность”; “присутствие духа”, “мужество”, “хладнокровие”;
- 4) “дух”; “духовное начало”; “душа”; “воодушевление”; “живость”.

В некоторых случаях thwe, по-видимому, имеет смысл, сходный со значениями термина сэй. Часто используется со словом лей “воздух”, “атмосфера” /Judson’s Burmese-English Dictionary. P. 1048/.

Дать ответ на вопрос о том, следует ли рассматривать бирманское thwe seit как заимствование из китайского языка (сюэци) или обе формы восходят к общей праформе, отражают обще-сино-тибетское состояние, - задача лингвистов. Для нас сейчас важнее другое. В китайской традиции ци на антропологическом смысловом уровне конкретизируется как связанный с кровообращением наполнитель человеческого тела /*Кобзев А. И., Юркевич А. Г.* Указ. соч. С. 431/. Разумеется, я не утверждаю, что идея “континуальной, динамической, пространственно-временной, духовно-материальной и витально-энергетической субстанции” / *Кобзев А. И., Юркевич А. Г.* Указ. соч. С. 431/, которую выражают ци, прана и другие, им подобные категории, сводится только к жизненной силе токов крови. Так, помимо крови, “...поток психической энергии может использовать в качестве проводников дыхательную систему... или нервы”/Лама Анагарика Говинда. Психология раннего буддизма. Основы тибетского мистицизма. СПб., 1993. С. 325-326/. Я хотел бы лишь высказать предположение, что ци символизирует аспект движения, присущий крови как составной части (субстрату) единой субстанции - телесной души, и именно это позволяет сближать сюэци и thwe seit. С этими данными перекликается сообщение М. Э. Спайро. По мнению монахов монастыря в Мандалае, понятие “душа” (нама) имеет отношение к овеществленному сознанию или разуму, носителем которого является раздражительный элемент в крови (a dislike element in the blood). По этой причине кровь тоже называют нама /*Spiro M. E.* Buddhism and Society. A Great Tradition and Its Burmese Vicissitudes. L., 1971. P. 88. Ср.: *Касевич В. Б.* Буддизм. Картина мира. Язык. СПб., 1996. С. 49-50/.

- ²⁰⁶ Исследователи, интерпретируя представления алтайских тюрков, отмечают, что души, считающиеся "неотторжимыми элементами «внутренней структуры» человека", т.е. не являющиеся «свободными душами», "покидают человека без летальных последствий не сами по себе, а только какой-то частью своей субстанции, приобретающей нематериальную форму" / *Герасимова К. М.* Указ. соч. С. 147. Ср.: *Баскаков Н. А.* Душа в древних верованиях тюрков Алтая (термины, их значение и этимология) // СЭ. 1973. No.5; *Потанов Л. П.* Алтайский шаманизм. Л. 1991. С. 40/.
- ²⁰⁷ Язык раджи относится к тибето-бирманским языкам. Следует иметь в виду, однако, что в их верованиях заметно влияние соседей, главным образом индоарийцев тхару / *Габорио М.* Указ. соч. С. 32/.
- ²⁰⁸ *Reinhard J.* Shamanism Among the Raji of Southwest Nepal // Spirit Possession in the Nepal Himalayas / Ed.by J. T. Hitchcock and R. L. Jones. Warminster, 1976. P. 279.

ГЛАВА II

- ¹ *Heine-Geldern R.* Sudostasien // Illustrierte Volkerkunde. In zwei Banden... / Hrsg. von Dr. Georg Buschan. Bd.II. 1.Teil. Australien und Ozeanien. Asien. Stuttgart, 1924.
- ² *Чеснов Я. В.* Историческая этнография стран Индокитая. М., 1976. С. 240.
- ³ *Needham R.* Skulls and Causality // Man (N.S.). 1976. Vol. 11. No. 1.
- ⁴ Анимизм // Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С.25.
- ⁵ О разных "планах" телесности см.: *Булгаков С. Н.* Свет Невечерний: Созерцания и умозрения. М., 1994. С. 219.
- ⁶ *Штернберг Л. Я.* Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936. С.318; *Попов А. А.* Пережитки древних дорелигиозных воззрений долганов на природу // СЭ. 1958. No. 5; *Иорданский В. Б.* Хаос и гармония. М. 1982. С. 257; *Кулемзин В. М.* Человек и природа в верованиях хантов. Томск, 1984.
- ⁷ Ср.: "Слово тень (бестелесный образ)..." / *Афанасьев А. Н.* Древо жизни: Избранные статьи. М., 1983. С. 357/.
- ⁸ *Чернецов В. Н.* Представления о душе у обских угров // Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований. М., 1959 (ТИЭ. Н.с. Т. 51). С.121 ; *Анисимов А. Ф.* Религия эвенков в историко-генетическом освещении и проблемы изучения первобытных верований. М.-Л., 1958. С. 57; *Стратанович Г. Г.* Народные верования населения Индокитая. М., 1978. С. 38.
- ⁹ *Hutton J. H.* The Angami Nagas: With Some Notes on Neighbouring Tribes. L., 1969 (1921). Pp. 162, 353.
- ¹⁰ *Furer-Haimendorf Ch.* Through the Unexplored Mountains of the Assam-Burma Border // Geographical Journal. 1938. Vol. 91, No.3. Pp. 213-214.
- ¹¹ *Mills J. P.* The Ao Nagas / With a Foreword by H. Balfour and Supplementary Notes and Bibliography by... J. H. Hutton. L., 1926. Pp. 204-205.
- ¹² Idem. Northern Sangtams // CI, 1931. Vol. I. Pt III (Ethnographical. B. Ethnographic Notes). Delhi-Simla, 1935. P. 144; Idem. The Changs // CI, 1931. Vol. I. Pt III (Ethnographical. B. Ethnographic Notes) Delhi-Simla, 1935. P.145.

- ¹³ Idem. The Lhota Nagas / With an Introduction and Supplementary Notes by J. H. Hutton. L., 1922. P.108.
- ¹⁴ **Hutton J. H.** The Angami Nagas. Pp. 238-239, 239-240.
- ¹⁵ Ibid. P. 240.
- ¹⁶ Ibid.
- ¹⁷ **Woodthorpe R. G.** Notes on the Wild Tribes Inhabiting the So-Called Naga Hills on Our North-East Frontier of India // JRAI. 1881. Vol. 11. Pt I. P. 66.
- ¹⁸ **Prain D.** The Angami Nagas // Revue Coloniale Internationale. 1887. Vol. 5. Pt 6. Pp. 481-482.
- ¹⁹ **Godden G. M.** Naga and Other Frontier Tribes of North-East India. Part II // JRAI. 1897. Vol. 27. Pp. 15, 39.
- ²⁰ **Hodson T. C.** Head-Hunting Among the Hill Tribes of Assam // Folk-Lore. 1909. Vol. 20. P. 135.
- ²¹ **Dutta P.** The Tangsas of the Namchik and Tirap Valleys. Shillong, 1959. P. 23.
- ²² Ibid. P. 78.
- ²³ **Mills J. P.** Northern Sangtams. P. 144.
- ²⁴ Idem. The Thenkoh Konyaks // CI, 1931. Vol. I. Pt III (Ethnographical. B. Ethnographic Notes). Delhi-Simla, 1935. P. 146; Idem. Certain Aspects of Naga Culture //JRAI. 1926. Vol.56. P. 35; **Furer-Haimendorf Ch.** Die Nackten Nagas: Dreizehn Monate unter Kopfjagern Indiens. Leipzig, 1947. S. 164.
- ²⁵ **Mills J. P.** Certain Aspects... Pp. 34-35.
- ²⁶ **Furer-Haimendorf Ch.** Youth-Dormitories and Community Houses in India // Anthropos. 1950. Bd. 45. P. 139; Simoons F. J. A Ceremonial Ox of India. The Mithan in Nature, Culture and History. Madison, 1968. P. 117.
- ²⁷ **Hutton J. H.** The Significance of Head-Hunting in Assam // JRAI. 1928. Vol. 58. Pt II. P. 404.
- ²⁸ Idem. The Disposal of the Dead at Wakching // Man. 1927. Vol.27. No. 44. P. 62.
- ²⁹ **Mapemuna C. A.** О культе камней у нага // Религия и мифология народов Восточной и Южной Азии. М., 1970. С. 185.
- ³⁰ Цит. по: **Gait E. A.** Human Sacrifices in Ancient Assam // JASB. 1898. Vol. 67. Pt III. No. 1. P. 60.
- ³¹ **Mills J.P.** The Lhota Nagas. P. 230 (Appendix I. - Human Sacrifice).
- ³² Ibid. P. 132.
- ³³ **Hutton J.H.** Carved Monoliths at Jamuguri in Assam // JRAI. 1923. Vol. 53. Pt I. P. 158.
- ³⁴ Idem. The Angami Nagas. P. 159.
- ³⁵ Idem. The Significance of Head-Hunting. P. 401.
- ³⁶ Ibid. Pp. 401-402. Ср.: "...мумия, в которой благоволия устраняют элементы разложения, сохраняет еще остатки жизни; она кончается лишь тогда, когда благоволия теряют силу и тление вступает в свои права" / **Арьес Ф.** Человек перед лицом смерти. М., 1992. С. 302/.
- ³⁷ Возникновение и развитие химии с древнейших времен до XVII века. М., 1983. С. 157-158. Ср.: Философские проблемы естествознания. М., 1985. С. 292. "В теле человека, по наивным понятиям древних народов, были две вещи, находившиеся в непосредственной связи с жизнью: кровь и дыхание, - отмечал

Ю. Липперт. - Если кровь вытекает, то душа покидает тело; отсюда первобытный человек заключал, что жизнь и душа должны заключаться в крови. От теплой крови поднимается пар; откуда человек жив, из его рта постоянно вылетает дыхание: отсюда вывод, что именно дыхание человека, этот пар, выходящий из его рта, и есть душа его... Что такое в сущности дыхание? - Воздух. Возможно ли остановиться на таком ответе? Являются ли свойства воздуха существенным признаком дыхания и пара, поднимающегося от теплой крови? Не служит ли главной причиной жизни влажность того и другого? Но и этим не исчерпываются все возможные предположения. В вытекшей из раны крови нет жизни; от нее, следовательно, отделилась душа; но ведь кроме пара из нее удалилось еще тепло, - и дыхание тоже теплое. Может быть, именно тепло-то и является жизненным началом?" / *Липперт Ю.* История культуры. СПб., 1894. С. 301/.

³⁸ Не подвергая сомнению важность роли тепла (теплоты) в зарождении новой жизни /см., например: *Гердер И. Г.* Идеи к философии истории человечества. М., 1977. С.57; *Афанасьев А. Н.* Указ. соч. С. 353/, все же позволю себе напомнить, что, по Фалесу, "...само тепло - "животное тепло" теплокровных ... - происходит из влаги и поддерживается ею..." /*Богомолов А. С.* Античная философия. М., 1985. С. 43/. Составными элементами и стадиями агонии, согласно описанию Гиппократу, являются сожжение телесной влаги, испарение теплоты и выход души вместе с желчью, кровью, мокротой и плотью / *Гиппократ.* Избранные книги. М., 1994 (1936). С. 734; *Бахтин М. М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1990 (1965). С. 397/.

³⁹ В то время как "гниение представляется огнем" / *Потебня А. А.* О некоторых символах в славянской народной поэзии // Потебня А. А. Слово и миф. М., 1989. С. 302, прим. 4/, "потеря мяса (flesh)" является потерей влаги" /*Onians R. B.* The Origins of European Thought About the Body, the Mind, the Soul, the World, Time, and Fate. New Interpretations of Greek, Roman and Kindred Evidence, Also of Some Basic Jewish and Christian Beliefs. Cambridge, 1954. P. 213/. В средневековой Южной Аравии считали, что из тела человека, начинавшего "сохнуть" без видимых признаков болезни, "вытекало мясо" /*Французов С. А.* Суеверия и колдовские обряды в Южной Аравии XIII-XV вв. (Абийан, Хадрамаут, аш-Шихр, Зофар) // Традиционное мировоззрение у народов Передней Азии. М., 1992. С. 12/. Африканские кисы полагают, что "дичь..., лишившись крови, становится всего лишь "сухим мясом". Сходным образом и труп - это "сухой" человек / *Paulme D.* Les gens du riz. Kissi de Haute-Guinee Francaise. P., 1954. P. 157. Цит. по: *Иорданский В.Б.* Звери, люди, боги. Очерки африканской мифологии. М., 1991. С. 99/.

⁴⁰ Написанное не означает того, что автор собирается приписать предкам нага обычай эндоканнибализма.

⁴¹ *Рафси Д.* Луна и радуга. М., 1978. С. 89. Ср.: *Берндт Р. М., Берндт К. Х.* Мир первых австралийцев. М., 1981. С. 374.

⁴² *Снесарев Г. П.* Реликты домусульманских верований у узбеков Хорезма. М., 1969. С. 167-168.

- ⁴³ **Имс Р. Ф.** Мяо (историко-этнографический очерк) // Восточно-азиатский этнографический сборник. М.-Л., 1960. (ТИЭ. Н.с.Т. 60). С. 95.
- ⁴⁴ Сказанное, впрочем, не отрицает важности и значения формы, оболочки для архаического сознания. См. об этом: **Krause F.** Maske und Ahnenfigur: Das Motiv der Hulle und das Prinzip der Form. Ein Beitrag zur nichtanimistischen Weltanschauung // Kulturanthropologie / Hrsg. von Muhlmann W. E., Muller E. W. Koln - Berlin, 1966. SS. 218-237; **Кулемзин В. М.** Указ. соч. С. 30,71, 76,79.
- ⁴⁵ **Mills J. P.** The Lhota Nagas. P. 107.
- ⁴⁶ Ibid. Pp. 25, 107.
- ⁴⁷ **Снесарева Г. П.** Указ. соч. С. 167-168.
- ⁴⁸ **Hodson T. C.** Head-Hunting... Pp. 133-134.
- ⁴⁹ **Heine-Geldern R.** Kopfjagd und Menschenopfer in Assam und Birma und ihre Ausstrahlungen nach Vorderindien // MAGW. 1917. Bd. 47. SS. 30-31; **Furer-Haimendorf Ch.** Die Nackten Nagas. S. 160.
- ⁵⁰ **Mills J. P.** The Ao Nagas. P. 206, note 1.
- ⁵¹ **Shimmi Y. L. R.** Comparative History of the Nagas. From Ancient Period Till 1826. New Delhi, 1988 (Tribal Studies of India Series. T-128). P. 125.
- ⁵² Ibid. P. 129.
- ⁵³ **Фрэзер Дж. Дж.** Золотая ветвь: Исследование магии и религии. М., 1980. С. 753.
- ⁵⁴ **Furer-Haimendorf Ch.** The Konyak Nagas: an Indian Frontier Tribe. N.Y., 1969. P. 92.
- ⁵⁵ **Furer-Haimendorf Ch., Mills J. P.** The Sacred Founder's Kin among the Eastern Angami Nagas // Anthropos. 1936. Bd. 31. H. 5-6. S. 929.
- ⁵⁶ **Неклюдов С. Ю.** О функционально-семантической природе знака в повествовательном фольклоре // Семиотика и художественное творчество. М., 1977. С. 217. Более подробно этот вопрос освещен в работах: Гаген-Торн Н. И. Магическое значение волос и головного убора в свадебных обрядах Восточной Европы // СЭ. 1933. No. 5-6; **Ревуенкова Е. В.** Представления о волосах (опыт сравнительно-типологического анализа) // Фольклор и этнографическая действительность. СПб., 1992; **Leach E. R.** Magical Hair // Myth and Cosmos. Readings in Mythology and Symbolism / Ed. by J. Middleton. N.Y., 1967; **Derrett J. D. M.** Religious Hair // Man (N.S.). 1973. Vol. 8; **Hershman P.** Hair, Sex and Dirt // Man (N.S.). 1974. Vol. 9; см. также: **Денисова И. М.** Вопросы изучения культа священного дерева у русских: материалы, семантика обрядов и образов народной культуры, гипотезы. М., 1995. С. 79-84.
- ⁵⁷ **Чжо Вун, У. Науо нага.** Янгоун, 1977. С. 66.
- ⁵⁸ О волосах как энергии плодородия см.: **Barth F.** Ritual and Knowledge among the Baktaman of New Guinea. Oslo- New Haven, 1975. P. 238. Среди прочих соответствий Ф. Барт отмечает и такое: волосы (предка): череп предка :: растительность : поверхность земли /Ibid. P. 93/.
- ⁵⁹ **Mills J. P.** The Lhota Nagas. P. 108.
- ⁶⁰ **Dewar T. P.** General Description of the Naga Tribes Inhabiting the Burma Side of the Patkoi Range // CI, 1931. Vol. I. Pt III (Ethnographical. B. Ethnographic Notes). Delhi-Simla, 1935. P. 156.

- ⁶¹ Термин Дж. Г. Хаттона.
- ⁶² **Hutton J. H.** Divided and Decorated Heads as Trophies // *Man*. 1922. Vol. 22. No. 67. P. 113.
- ⁶³ **Playfair A.** The Garos / With an Introduction by... J. Bampfylde Fuller. L., 1909. P. 78.
- ⁶⁴ По некоторым данным, - правую /**Stonor C. R.** Notes on Religion and Ritual among the Dafla Tribes of the Assam Himalayas // *Anthropos*. 1957. Vol. 52. Fasc. 1-2. P. 14/.
- ⁶⁵ **Shukla B. K.** The Daflas of the Subansiri Region. Shillong, 1959. P. 83.
- ⁶⁶ **Stonor C. R.** Op. cit. P. 14, note 6.
- ⁶⁷ **Furer-Haimendorf Ch.** The Apa Tanis and Their Neighbours. A Primitive Civilization of the Eastern Himalayas. L., 1962. P. 144.
- ⁶⁸ **Березкин Ю. Е.** Жесты у древних перуанцев (семантика изображений на сосудах культуры мочика)// Этнические стереотипы поведения / Под ред. А. К. Байбурина. Л., 1985. С. 255. Символика изображений кистей рук и ступней ног рассматривается в ряде работ /**Жуковская Н. Л.** Ламаизм и ранние формы религии. М., 1977. С. 166-168; **Столяр А. Д.** О "гипотезе руки" как традиционном объяснении происхождения палеолитического искусства // Первобытное искусство. Новосибирск, 1976; он же. Происхождение изобразительного искусства. М., 1985. С. 53-69/. О руке как символе мощи, власти, могущества, собственности см.: **Меликишвили Л. Ш.** Некоторые стороны осетинского свадебного ритуала // Кавказский этнографический сборник. Т. V. Вып. 2. Тбилиси, 1979. С.168-171; **Ольдерогге Д. А.** Эпигамия. Избранные статьи. М., 1983. С. 112-113; **Свердлов М. Б.** Генезис и структура феодального общества в Древней Руси. Л., 1983. С. 34; **Смирин В. М.** Патриархальные представления и их роль в общественном сознании римлян // Культура Древнего Рима. Т. II. М., 1985. С. 38-63; **Топоров В. Н.** Миф о Тантале (об одной поздней версии - трагедия Вячеслава Иванова) // Палеобалканистика и античность. М., 1989. С.82-89; **Ле Гофф Ж.** Цивилизация средневекового Запада. М., 1992. С. 146; **Голан А.** Миф и символ. М., 1993. С.153-155; **Похлебкин В. В.** Словарь международной символики и эмблематики. 2-е изд., перераб. и доп. М., 1994. С.355-362; Человек (обзор энциклопедий). Подготовил М. Л. Хорьков // Человек. 1995, № 5. С. 26; **Zulaika J.** Basque Violence: Metaphor and Sacrament. Reno, 1988. Pp. 251-252. Урало-алтайские народы рассматривали пальцы и кисти рук как квинтэссенцию жизни, вместилище души и силы /см.: ТМТЮС. Человек. Общество. Новосибирск, 1989. С. 61-64; **Гемуев И. Н.** Некоторые аспекты культа медведя и их археологические параллели // Урало-алтаистика (Археология. Этнография. Язык). Новосибирск, 1985. С. 140-141/. Следует иметь в виду, что фольклор урало-алтайских народов особо выделяет кости: "Считая костяк основой, определяющей и биологическую и социальную природу человека, мифозкологическое сознание особо акцентировало кости рук" / ТМТЮС. Человек. Общество. С. 61; ср. **Сагалаев А. М.** Урало-алтайская мифология. Символ и архетип. Новосибирск, 1991. С.122/.
- ⁶⁹ **Furer-Haimendorf Ch.** Through the Unexplored Mountains. P. 213.

- ⁷⁰ Geographical Journal. 1938. Vol. 91. No. 3. P. 217. Ср.: **Фрэнк Дж. Дж.** Указ. соч. С. 207; **Абрамян Л. А.** Беседы у дерева (Этнографические очерки)// Обычаи и культурно-дифференцирующие традиции у народов мира. М., 1979. С. 79; **Dutta P.** Op. cit. P. 86.
- ⁷¹ Термин для обозначения духов у тайских народов.
- ⁷² **Стратанович Г. Г.** Указ. соч. С. 92; ср. **Иванова Е. В.** Тайские народы Таиланда. М., 1970. С. 129.
- ⁷³ **Островский В. А.** Таноана. М., 1962. С. 57.
- ⁷⁴ Там же; ср.: **Фрэнк Дж. Дж.** Указ. соч. С. 207.
- ⁷⁵ **Герасимова К. М.** Традиционные верования тибетцев в культовой системе ламаизма. Новосибирск, 1989. С. 94.
- ⁷⁶ См.: **Вундт В.** Миф и религия. СПб., 1910. С. 70; **Снесарев Г. П.** Указ. соч. С. 167-170. По мнению Дж. Г. Хаттона, практика отсечения конечностей связана с представлениями, отличными от тех, на которые опиралась охота за головами. Исследователь полагает, что народы, живущие к северу от Брахмапутры, не брали голов, но отрубали у умерщвляемых врагов ступни и кисти для того, чтобы “вывести из строя” духов убитых /**Hutton J. H.** Head-hunting //MI. 1930. Vol. 10. No. 4. Pp. 210-211/. Думается, однако, что такой обычай имел отношение все же не к стремлению причинить вред врагу или к страху перед его мстью, а к желанию использовать себе во благо жизненные силы чужаков.
- ⁷⁷ **Успенский Б. А.** Филологические разыскания в области славянских древностей (реликты язычества в восточно-славянском культе Николая Мирликийского). М., 1982. С. 180. (Ср., однако: “Длинные, густые волосы - признак счастья, тогда как ногти входят в круг представлений о смерти, несчастье: “У счастливого волосы, у несчастного ногти”” / **Мазалова Н. Е.** Физические особенности человека в представлениях русских // Кунсткамера. Этнографические тетради. Выпуск 5-6. СПб., 1994. С. 153/). Волосы и ногти рассматриваются вместе и в других традициях (культурах). См., например: Источники по этнографии Западной Сибири. Томск, 1987. С. 152; **Lincoln B.** Treatment of Hair and Fingernails among the Indo-Europeans // History of Religions. 1977. Vol. 16. No. 4; **Miyamoto M.** The Hanunoo-Mangyan: Society, Religion and Law among a Mountain People of Mindoro Island, Philippines. Osaka, 1988. (Senri Ethnological studies. No. 22). P.74.
- ⁷⁸ Ср. с мнением Кун Ин-да, согласно которому души *по* отождествляются с оформленной “телесностью” (син), плотью /**Торчинов Е. А.** Религиозная доктрина даосизма: учение о бессмертии и путях его обретения // Чжан Бо-дуань. Главы о прозрении истины (У чжэнь пянь). Предисловие, перевод с китайского и комментарии Е. А. Торчинова. СПб, 1994. (Памятники культуры Востока. I). С.9/. Несколько слов о термине “плоть”. “Плоть - это одушевленное тело” /Прийти к себе // Человек. 1993, №3. С.90/; “...душевно-телесная жизнь называется в слове Божиим плотью” /**Тареев М. М.** Цель и смысл жизни (1901) // Смысл жизни : Антология /сост., общ. ред., предисл. и прим. Н. К. Гаврюшина. М., 1994. (Сокровищница русской религиозно-философской мысли. Вып. II). С.186/. Как отмечал Б. П. Вышеславцев,

“«Плоть» в терминологии ап. Павла вовсе не означает только нашего пространственного физического тела, она обнимает всю низшую чувственно-пожелательную природу человека, которая... связана с физическим телом и лежит, так сказать, между «телом» и «душой» /**Вышеславцев Б. П.** Этика преображенного Эроса. М., 1994. С.43; ср. С.44/. О наличии у понятия “плоти” духовного значения писал и В. В. Зеньковский /**Зеньковский В. В.** Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. М., 1993. С. 82/. “Плоть - это не тело, плоть - это клеевая прослойка между двумя телами... это состояние тела, но не тело в своей анатомической и перцептивной ограниченности” /**Подорога В. А.** Феноменология тела. Введение в философскую антропологию (материалы лекционных курсов 1992-1994 годов). М., 1995. С. 44, 128/. Впрочем, попытка выявить различия между понятиями “плоть” и “тело” может увести нас далеко /о сложности дифференциации, разведения их и о разных подходах к этой проблеме см., например: **Архимандрит Киприан (Керн)**. Антропология св. Григория Паламы. М., 1996 (1950). (Святые отцы и учителя Церкви в исследованиях православных ученых. I); Ключевые понятия Библии в тексте Нового Завета. Словарь-справочник /Авторы-составители: К. Барнуэлл, П. Дэнси, Т. Поп. СПб., 1996. С. 241-252, 388-394; **Круткин В. Л.** Онтология человеческой телесности (философские очерки). Ижевск, 1993/, поэтому ограничусь несколькими замечаниями о содержании, которое стоит за терминами “плоть” и “мягкие ткани (мясо)”, и о соотношении понятий, обозначаемых этими словами. В. Л. Круткин отмечает: “Тексты, отличающие тело и плоть, относятся именно к этому [христианскому телесному - В.Ш.] канону, в то время как канон античной классики рассматривал тело как цельную личность человека. Плоть, с точки зрения христианства, - это совсем особое тело, тогда как с точки зрения Аристотеля, «саркос» - это просто мягкая ткань, отличная от кости... Словари отмечают архаический оттенок «плоти». И действительно, переводческая практика свидетельствует об экспансии «тела»” /**Круткин В. Л.** Указ. соч. С. 40, 48/. Отдавая должное стремлению В. Л. Круткина оставить, утвердить за словом «плоть» только одно значение, соответствующее основному значению греческого слова «саркс» [“Мышцы и жилы, покрывающие кости человеческого тела (или тела животного). ...В некоторых языках ему соответствуют слова «мясо» и «мускулы»” /Ключевые понятия Библии... С. 241/], вынужден заметить, что абстрагироваться от многозначности слова “плоть” все же не удастся. Разные значения слова “плоть” заставляют всякий раз использовать уточняющие слова (ср., например: “плоть, мякоть” /**Городецкая О. М.** Искусство “весеннего дворца” // Китайский эрос. Научно-художественный сборник. Составитель и ответственный редактор А. И. Кобзев. М., 1993. С. 67/, “мягкая плоть” /**Малявин В. В.** Человек в культуре раннеимператорского Китая // Проблема человека в традиционных китайских учениях. М., 1983. С. 164/). Возьму на себя смелость высказать предположение, что материалы тибето-бирманских языков свидетельствуют если и не о противопоставлении, то, по крайней мере, о несовпадении значений “плоть” и “мягкие ткани, мясо”. Так, П. У. Льюис переводит слово из языка акха sha, ji^v на английский как flesh “мясо (мягкие

ткани); плоть”. *Sha_v ne^v* обозначает только мякоть, мясо без жира и костей /Akha-English-Thai Dictionary. Compiled by Paul Lewis. In two sections. I. Akha-English-Thai. II. English-Akha. Chiang Rai, 1989. Pp. 411, 563, 597/. Мы видим, что “плоть” может включать “мягкие ткани”, но не сводится к последним, обозначая все тело в целом. Показательно использование слова *sha_v ji^v* “плоть” вместе с “кровью” *shi_v* в словосочетаниях, которые можно перевести как “физическое существование”, “человеческое естество”, “материальная, телесная сторона жизни, противопоставленная миру духов” /Ibid. Pp. 420, 612/. В данной работе я старался во избежание путаницы, по возможности не употреблять термин “плоть” в качестве синонима слов “мягкие ткани”, “мясо”. Если плоть, телесную душу можно трактовать как субстанцию, то вещество, мягкие ткани (“мясо”) представляют собой лишь часть этой субстанции /Ср.: *Ламетри Ж.О.* Трактат о душе (Естественная история души) // Ламетри Ж. О. Сочинения. 2-е изд. М., 1983. (Философское наследие. Т.88). С. 63/, ее субстрат.

⁷⁹ Ср.: *Живов В. М.* "Мистагогия" Максима Исповедника и развитие византийской теории образа // Художественный язык средневековья. М., 1982. С. 118.

⁸⁰ *Марголис Дж.* Личность и сознание. Перспективы нередуктивного материализма. М., 1986. С. 68, 359. Признание Дж. Марголисом справедливыми возражений П. Ф. Стросона против понимания личности как “одушевленного тела... или воплощенной души” /Там же. С. 66-67/ не исключает того, что жизненные силы могут рассматриваться именно так.

⁸¹ *Анисимов А. Ф.* Указ. соч. С. 57. Г. М. Василевич полагает, что на ранних этапах развития слово “оми (~она) было названием материальной оболочки - тела. В дальнейшем развитии душа стала называться оми, а тело, человек - иллэ и бэе” /*Василевич Г. М.* Эвенки: Историко-этнографические очерки (XVIII - начало XX в.). Л., 1969. С.224/.

⁸² Сила, энергия, прежде скрытая в плоти умершего, объединяется с новым субстратом, пронизывает его, подобно тому, как продукты разложения трупа насыщают этот новый объект.

⁸³ См. сноску 4.

⁸⁴ *Furer-Haimendorf Ch.* Die Nackten Nagas. S. 211.

⁸⁵ Ibid. S. 212.

⁸⁶ Ibid.

⁸⁷ *Hutton J. H.* The Angami Nagas. Pp. 239-240.

⁸⁸ Ibid. P. 348.

⁸⁹ *Токарев С. А.* Сущность и происхождение магии // Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований. М., 1959. (ТИЭ. Н.с. Т.51). С.14; Он же. Ранние формы религии. М., 1990. С. 414-415.

⁹⁰ Там же.

⁹¹ См.: *Соколова В. К.* Заклинания и приговоры в календарных обрядах // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982. С. 12.

⁹² *Новик Е. С.* Обряд и фольклор в сибирском шаманизме (Опыт сопоставления структур). М., 1984. С. 161, 220-221.

⁹³ Там же. С. 161.

- ⁹⁴ Там же. С. 220-221.
- ⁹⁵ **Леви-Брюль Л.** Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1937. С. 221.
- ⁹⁶ **Hofer A.** Die Religionen der asiatischen Negrito und der Stammesgruppen Hinterindiens // Hofer A., Prunner G., Kaneko E., Bezacier L., Sarkisyanz M. Die Religionen Sudostasiens. Stuttgart, Berlin, Koln, Mainz, 1975. S. 61; cp.: Idem. Randbemerkungen uber die Jagdriten in nordwestlichen Hinterindien // Archiv fur Volkerkunde. 1968. Bd. 22. S. 69.
- ⁹⁷ Idem. Die Religionen... S. 61.
- ⁹⁸ Idem. Randbemerkungen.
- ⁹⁹ **Kamkhenthang H.** The Paite. A Transborder Tribe of India and Burma. Delhi, 1988. P. 147.
- ¹⁰⁰ **Furer-Haimendorf Ch., Mills J. P.** Op. cit. P. 925.
- ¹⁰¹ **Furer-Haimendorf Ch.** Through the Unexplored Mountains. P. 212.
- ¹⁰² **Пронн В. Я.** Русские аграрные праздники. Л., 1963. С. 97. "Зерно и семя - самый общий и глубокий из всех растительных символов, подчеркивающих идею непрерывности развития жизни и плодородия (в животном коде им соответствует яйцо)" / **Топоров В. Н.** Растения // МНМ. Т.2. М., 1988. С.369/.
- ¹⁰³ **Eink Z.** The Hidden Life of the Akha: Birth, Marriage and Death // Bangkok Magazine. 4 Aug. 1968. P.8. Цит. по: **Jaafar S. J., Walker A. R.** The Akha People: an Introduction // Farmers in the Hills. Upland Peoples of North Thailand / Ed. by A. R. Walker. Taipei, 1981 (Asian Folklore and Social Life Monographs. Vol. 105). P. 175.
- ¹⁰⁴ **Иванова Е. В.** Указ. соч. С. 148, прим. 31.
- ¹⁰⁵ **Аракелян Г. С.** Черкесогои (историко-этнографическое исследование) // Кавказ и Византия. Вып. 4. Ереван, 1984. С. 119. У грузин бытовали иные обычаи, связанные с оспой (другим, в частности, было отношение к яйцам). "В связи с употреблением продуктов, дарующих человеку жизненную силу, большой интерес представляет...обрядовый стол, устраиваемый у грузин в комнате больного оспой, - отмечает З. В. Харатян. - Можно предположить, что обычай столь обильного применения грузинами фруктов, яиц, цветов, а также символов брака..., переведен на «оспу» из свадебного ритуала, где все эти продукты и предметы употреблялись как символы созревания, роста, восхождения и имели целью способствовать оспе выйти наружу, «прорасти», чтобы больной мог выздороветь" / **Харатян З. В.** Культовые мотивы семейных обычаев и обрядов у армян // Армянская этнография и фольклор. Материалы и исследования. Вып. 17. Ереван, 1989. С. 14, 15/.
- ¹⁰⁶ **Mills J. P.** The Ao Nagas. P. 242.
- ¹⁰⁷ Ibid.
- ¹⁰⁸ Ibid. P. 138.
- ¹⁰⁹ **Furer-Haimendorf Ch.** Die Nackten Nagas. S. 164.
- ¹¹⁰ **Hutton J. H.** The Sema Nagas. P. 176.
- ¹¹¹ **Mills J. P.** The Lhota Nagas. Pp. 107-108.
- ¹¹² Ibid. P. 108.
- ¹¹³ **Furer-Haimendorf Ch.** The Konyak Nagas. P. 91.

- ¹¹⁴ **Hutton J. H.** The Angami Nagas. P. 98.
- ¹¹⁵ Idem. The Sema Nagas. P. 176.
- ¹¹⁶ **Mills J. P.** The Ao Nagas. P. 233, note 1.
- ¹¹⁷ О ней см., например: **Чернецов В. Н.** Указ. соч.; **Бутинов Н. А.** К истории счета и числа (по тасмано-австралийским и океанийским материалам конца XIX-начала XX в.) // Страны Южных морей (История, экономика, этнография, география). М., 1980; **Иванов С. В.** Числовая символика и пол в представлениях и обрядах народов Азии (к постановке вопроса) // Страны и народы Востока. Вып. XXV. География. Этнография. История. М., 1987; **Nicolas G.** Un Systeme numerique symbolique: le quatre, le trois et le sept dans la cosmologie d'une societe hausa (vallee de Maradi) // Cahiers d'Etudes africaines. 1968. Т. 32; **Sawyerr H., Todd S. K.** The Significance of the Numbers 3 and 4 among the Mende of Sierra Leone // Sierra Leone Studies. 1970. Vol.26; **Bril B.** Analyse des nombres associes a l'homme et a la femme en Afrique de l'Ouest// Africa. 1979. Vol.49, No.4; **Fainzang S.** Les Sexes et leurs nombres. Sens et fonction du 3 et du 4 dans une societe burkinabe // L'Homme. 1985. Т. 25, No. 4 (96).
- ¹¹⁸ **Mills J. P.** The Ao Nagas. P. 279.
- ¹¹⁹ Ibid. P. 233, note 1.
- ¹²⁰ **Hutton J. H.** The Sema Nagas. P. 178; Mills J.P. The Lhota Nagas. P. 106.
- ¹²¹ **Hutton J. H.** The Sema Nagas. P. 178.
- ¹²² Ibid. P. 177.
- ¹²³ **Furer-Haimendorf Ch.** Morality and Prestige among the Nagas // Anthropology and Archaeology. Essays in Commemoration of V. Elwin. L., 1969. P. 178.
- ¹²⁴ Ср. **Фрэзер Дж. Джс.** Указ. соч.
- ¹²⁵ **Токарев С. А.** Ранние формы религии. С. 363-364; **Чаттопадхья Д.** Локаята Даршана. История индийского материализма. М., 1961. С. 315.
- ¹²⁶ **Чаттопадхья Д.** Указ. соч. С. 349.
- ¹²⁷ **Furer-Haimendorf Ch.** Die Nackten Nagas. S. 238.
- ¹²⁸ Ibid. Ср.: **Богачевский Б. Л.** Земля и почва в земледельческих представлениях Древней Греции. СПб., 1912. С. 21-28.
- ¹²⁹ **Furer-Haimendorf Ch.** Die Nackten Nagas. S. 238.
- ¹³⁰ **Mills J. P.** The Rengma Nagas. L., 1937. P. 83.
- ¹³¹ **Dang Nghiem Van.** The Khmu in Viet Nam // Vietnamese Studies. No. 36 (Ethnographical Data. Vol. 2). Hanoi, 1972. P. 131.
- ¹³² **Никитина М. И.** Древняя корейская поэзия в связи с ритуалом и мифом. М., 1982. С. 105, 157.
- ¹³³ **Barth F.** Op. cit. P. 205; ср. p. 238. Об ассоциации пустоты материнской утробы с женским аспектом абсолютной реальности см.: **Малявин В. В.** Чжуан-цзы. М., 1985. С. 203.
- ¹³⁴ **Никитина М. И.** Указ. соч. С. 157.
- ¹³⁵ Приведу примеры положительного отношения к мягким тканям. По сообщению Н. Дж. Аллена, тхулунг-раи высоко оценивают физическую силу и хорошее телосложение. Их выражение seo batra [букв. "имеющий плоть (мясо), обладающий плотью" - англ. 'having flesh'] и непальское слово moto (=англ. 'fat') [В "Непальско-русском словаре" приводятся следующие значения слова мото: 1)

- толстый, тучный; 2) толстый, плотный; 3) грубый, необработанный; 4) богатый, состоятельный; 5) примитивный, неразвитый (напр. об уме) /Непальско-русский словарь. 38 000 слов. Сост. И. С. Рабинович, Н. И. Королев, Л. А. Аганина под. рук. И. С. Рабиновича. С приложением грамматического очерка непальского языка, составленного канд. филол. наук Н. И. Королевым. М., 1969. С. 933/] являются комплиментами и не имеют уничижительных ноток (в частности, не содержат намеков на тучность, ожирение /*Allen N. J.* Approaches to Illness in the Nepalese Hills // *Social Anthropology and Medicine* /Ed. by J. B. Loudon. L.-N.Y.-San Francisco, 1976. (A.S.A. Monograph 13). P. 507/. Выражение лаху o-s+-o-sa (букв. “кровь и мясо”) означает: “физическое состояние; телесная, соматическая сила (энергия, мощь); здоровье” /*Matisoff J. A.* The Dictionary of Lahu. Berkeley-Los-Angeles-L., 1988. (University of California. Publications in Linguistics. Vol. 111). P. 209/.
- ¹³⁶ *Ардзинба В. Г.* Нартский сюжет о рождении героя из камня // Древняя Анатолия. М., 1985. С. 133.
- ¹³⁷ *Леви-Брюль Л.* Первобытное мышление. М., 1930. С. 231, 235.
- ¹³⁸ Период отпадения мягких тканей является начальной стадией перехода жизненных сил умершего в другие объекты.
- ¹³⁹ Ср.: К проблеме категорий традиционной китайской культуры. Дискуссия // НАА. 1983, No. 3. С. 76, прим. 23; *Малявин В. В.* Человек в культуре раннеимператорского Китая // Проблема человека в традиционных китайских учениях. М., 1983. С. 177.
- ¹⁴⁰ *Малявин В. В.* Чжуан-цзы. С. 236.
- ¹⁴¹ *Иеттмар К.* Религии Гиндукуша. М., 1986. С. 176.
- ¹⁴² Там же.
- ¹⁴³ *Кулемзин В. М.* Указ. соч. С. 90.
- ¹⁴⁴ Там же. С. 84.
- ¹⁴⁵ Ритуалу перезахоронения умерших у малагасийцев посвящен ряд работ. Укажем лишь на одну из них: *Bloch M.* Placing the Dead. Tombs, Ancestral Villages, and Kinship Organization in Madagascar. L.-N.Y., 1971.
- ¹⁴⁶ *Кулик С. Ф.* Когда духи отступают. М., 1981. С. 209.
- ¹⁴⁷ ААС. 1981, No. 3. С. 36; ср.: Обычаи и фольклор Мадагаскара. М., 1977. С. 93; *Ганиев А.* Фамадихана // ААС. 1991, No. 3. С. 57.
- ¹⁴⁸ См. *Huntington R.* Gender and Social Structure in Madagascar. Bloomington-Indianapolis, 1988; Traube E. Affines and the Dead: Mambai Rituals of Alliance // BTLV. 1980. Deel 136, afl. 1 (Anthropologica XXII). P. 100.
- ¹⁴⁹ *Traube E.* Op. cit. P. 106.
- ¹⁵⁰ *Иванова Л. А.* Охота за головами у мариинд-аним и время ее возникновения // Символика культов и ритуалов народов зарубежной Азии. М., 1980. С. 137.
- ¹⁵¹ *Пропп В. Я.* К вопросу о происхождении волшебной сказки (Волшебное дерево на могиле) // СЭ. 1934. No. 1-2. С. 144.
- ¹⁵² *Иванова Л. А.* Указ. соч. С. 138.
- ¹⁵³ *Пропп В. Я.* Русские аграрные праздники (опыт историко-этнографического исследования). Л., 1963. С. 97.
- ¹⁵⁴ *Чернецов В. Н.* Указ. Соч. С. 137-142.

- ¹⁵⁵ О "функциональной тождественности или даже синонимии чисел 3 и 4" см.: **Жуковская Н. Л.** Категории и символика традиционной культуры монголов. М., 1988. С. 137; **Неклюдов С. Ю.** [Рец. на:] Жуковская Н. Л. Категории... // НАА. 1989. No.1. С. 188-189. Сближение трех и четырехлетнего возраста характерно и для традиций народного воспитания неваров /см.: **Toffin G.** Societe et Religion chez les Newar du Nepal. Paris, 1984. P.118/.
- ¹⁵⁶ **Чернецов В. Н.** Указ. соч. С. 142.
- ¹⁵⁷ ТМТЮС. Человек. Общество. Новосибирск, 1989. С. 164.
- ¹⁵⁸ Цит. по: **Каранетьянц А. М.** Первоначальный смысл основных конфуцианских категорий // Конфуцианство в Китае: проблемы теории и практики. М., 1982. С. 21. Ср.: Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах. Т. 1. М., 1972. С. 173.
- ¹⁵⁹ См., например: **Леви-Брюль Л.** Первобытное мышление; **Бернштам Т. А.** Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX-начала XX в. Половозрастной аспект традиционной культуры. Л., 1988. С. 66; **Тюлина Е. В.** Космологические представления в поминальном ритуале экоддишта шраддхи (по "Гаруда пуране") // НАА. 1988. No. 3. С. 47; ТМТЮС. Человек. Общество. Новосибирск, 1989. С. 120; **Толстая С. М.** Общие элементы в ритуальном оформлении родов и кончины (на материале балканославянских традиций) // Балканские чтения. I. Симпозиум по структуре текста. Тезисы и материалы. М., 1990; **Цивьян Т. В.** Лингвистические основы балканской модели мира. М., 1990; **Байбурин А. К.** Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб., 1993. С.95; **Чырь Л. А.** Три "чилла" у таджиков // Этнография Таджикистана. Душанбе, 1985; **Бабаева Н. С.** Древние верования горных таджиков Южного Таджикистана в похоронно-поминальной обрядности (конец XIX - начало XX вв.). Душанбе, 1993. С. 117-118. Слова Г. Н. Грачевой: "...смерть не воспринимали как единовременный акт, а представляли как длительный переход"... /**Грачева Г. Н.** Традиционное мировоззрение охотников Таймыра (на материалах нганасан XIX - начала XX в.). Л., 1983. С. 98 / можно отнести и к рождению.
- ¹⁶⁰ **Цивьян Т. В.** Указ. соч. С. 182.
- ¹⁶¹ ТМТЮС. Человек. Общество. Новосибирск, 1989. С. 178.
- ¹⁶² См., например: **Выготский Л. С.** Собрание сочинений: В 6-ти т. Т. 4. Детская психология. М., 1984; **Эльконин Д. Б.** Избранные психологические труды. М., 1989. С. 50, 458; **Ганзен В. А.** Системные описания в психологии. Л., 1984. С. 148-149; **Фельдштейн Д. И.** Психология развития личности в онтогенезе. М., 1989; **Бреслав Г. М.** Эмоциональные особенности формирования личности в детстве: Норма и отклонения. М., 1990. С. 32, 94-96; **Толстых А. В.** Возрасты жизни. М., 1988. С. 78; **Тульчинский Г. Л.** Разум, воля, успех: О философии поступка. Л., 1990. С. 144; **Гарбузов В. И.** От младенчества до отрочества: Размышления врача о развитии и воспитании ребенка. Л., 1991; **Флэйк-Хобсон К., Робинсон Б.Е., Скин П.** Мир входящему: Развитие ребенка и его отношений с окружающими. М., 1992; **Зайцев Б. К.** Афон // Литературная учеба. 1990. No. 4. С. 41; **Василевич Г. М.** Указ. соч. С. 225. **Грачева Г. Н.** Указ. соч. С. 104, 106-107; **Итс Р. Ф.** Указ. соч. С. 93-94; **Потанов Л. П.** Умай - божество древних

- тюрков в свете этнографических данных // Тюркологический сборник 1972. М., 1973. С. 271; **Викторова Л. Л.** Система социализации детей и подростков у монголов, пути и причины трансформации ее элементов // Этнография детства - I. С. 56,58; **Дьяконова В. П.** Детство в традиционной культуре тувинцев и теленгитов // ТВДуНС. Л., 1988. С. 158; **Иванова Е. В.** Социализация детей в Таиланде // Этнография детства -III. С. 69-70; **Ревуникова Е. В.** Книги батакских жрецов в собрании МАЭ // Культура народов Зарубежной Азии и Океании. Л., 1969 (СМАЭ. Т.25). С. 246; **Сем Ю. А.** Воспитание детей в традиционной культуре нанайцев // ТВДуНС. Л., 1988. С. 124; ТМТЮС. Человек. Общество. Новосибирск, 1989. С. 163-166, 176-178; **Чочиев А. Р.** Очерки истории социальной культуры осетин (традиции кочевничества и оседлости в социальной культуре осетин). Цхинвали, 1985. С. 54, 55, 58-60, 87; **Чеснов Я. В.** К этнографическому изучению жизнедеятельности человека (на примере традиционной абхазской культуры) // СЭ. 1987. No. 3. С. 34; **Галданова Г. Р.** Доламаистские верования бурят. Новосибирск, 1987. С. 46; **Маркарян С. Б., Молодякова Э. В.** Праздники в Японии: обычаи, обряды, социальные функции. М., 1990. С. 132-133; **Гаер Е. А.** Традиционная бытовая обрядность нанайцев в конце XIX - начале XX в. М., 1991. С. 52; **Сем Т. Ю.** Особенности социализации детей у оленекских эвенков // "Мир детства" в традиционной культуре народов СССР. Сборник научных трудов. Ч.1. Л., 1991; **Йеттмар К.** Указ. соч. С. 396; **Киебел Х.** Традиционные институты и формы социализации детей и подростков у народа огони (Южная Нигерия) // СЭ. 1981. No. 1. С. 112; **Сирина А. А.** Научный отчет об экспедиции к верхнеколымским эвенкам (1993) // Народы Севера и Сибири в условиях экономических реформ и демократических преобразований. М., 1994. С. 330; **Becher R.** Moon and Reincarnation: Anthropogenesis as Imagined by the Surara and Pakidai Indians of Northwestern Brazil // The Realm of the Extra-Human. Ideas and Actions / Ed. by Agehananda Bharati. The Hague-Paris, 1976. Pp. 341, 343; **Lee, Du-Hyun.** A Multiple Burial Custom of Korea: Ch'obun // Ibid.; **Litsas F. K.** Rousalia: The Ritual Worship of the Dead // The Realm of the Extra-Human. Agents and Audiences / Ed. by Agehananda Bharati. The Hague-Paris, 1976. P.457. "...у св. Григория Богослова мы встречаем мнение, что детей следует допускать к крещению не ранее трех лет, когда они бывают в состоянии уже давать ответы на вопросы..." /**Зарин С. М.** Катехуменат // Христианство. Энциклопедический словарь. В 2 Т. Том 1. А-К. М., 1993. С.706/.
- ¹⁶³ **Shakespeare J.** Customs at Death among the Manipuris and Cognate Clans // Folk-Lore. 1912. Vol. 23. P. 463.
- ¹⁶⁴ **Raha M. K., Mahato S. N.** The Kinnaurese of the Himalayas. Calcutta, 1985. (Memoir No. 63 ASI). P. 259.
- ¹⁶⁵ **Kauffmann H. E.** Beobachtungen im Lisu-Dorf Tham Ng b, Nordthailand // Wiener Volkerkundliche Mitteilungen. XIII. Jg. 1966. Bd. VIII. S. 66.
- ¹⁶⁶ China's Minority Nationalities / Ed. by Ma Yin. Beijing, 1982. Pp. 244, 273, 336.
- ¹⁶⁷ **Герасимова К. М.** Указ. соч. С. 115; Rinchen Losel. Burial Customs in Garze // Theses on Tibetology in China. Compiled by Hu Tan. Beijing, 1991.

- ¹⁶⁸ **Rock J. F.** The ²Zhi ³ma Funeral Ceremony of the ¹Na-²khi of Southwest China. Described and Translated from ¹Na-²khi Manuscripts. Vienna-Modling, 1955 (Studia Instituti Anthropos.Vol.9). Pp. 4, 96. Ср.: **Jackson A.** Na-khi Religion: an Analytical Appraisal of the Na-khi Ritual Texts. The Hague - Paris - N.Y., 1979. (Religion and Society.8). Pp. 245-246.
- ¹⁶⁹ **Mann R. S.** The Ladakhi. A Study in Ethnography and Change. Calcutta, 1986 (Memoir No. 69 ASI). P. 93.
- ¹⁷⁰ **Abadie M.** Les races du Haut-Tonkin de Phong-Tho a Lang-Son. Paris, 1924. P. 181. Сводка данных о трехлетнем (трехгодичном) сроке в похоронно-поминальной обрядности лоло и их соседей содержится в работе: **Vannicelli F. L.** La religione dei Lolo. Contributo allo studio etnologico delle religioni dell'Estremo Oriente. Milano, 1944 (Pubblicazioni dell'Universita Cattolica del S. Cuore. N.S. Vol. II).
- ¹⁷¹ **Parry N. E.** The Lakhers. With an Introduction and Supplementary Notes by J.H. Hutton. L., 1932. Pp. 445-446.
- ¹⁷² **Габоруо М.** Непал и его жители. М., 1985. С. 41-42.
- ¹⁷³ **Parry N. E.** Op. cit. P. 279.
- ¹⁷⁴ **Das T. Ch.** The Purums: an Old Kuki Tribe of Manipur. Calcutta, 1945. P. 236. Ср.: "Чудакарану [церемонию стрижки. - В. III.], совершаемую на третьем году, мудрые считают наилучшей..."/**Пандей Р. Б.** Древнеиндийские домашние обряды (обычаи). М., 1982. С. 98; Там же. М., 1990. С. 101/.
- ¹⁷⁵ **Das T. Ch.** Op. cit. P. 236. Интересны данные о временном отождествлении ребенка с предком у нигерийских огони. "С момента рождения и до трех лет, когда начинается ролевое обучение, ребенок считается «настоящим предком». После трех лет ребенка уже не рассматривают как предка"/**Киебел Х.** Указ. соч. С. 112/.
- ¹⁷⁶ **Dahal D. R.** An Ethnographic Study of Social Change Among the Athpahariya Rais of Dhankuta. Kathmandu, 1985. P. 87.
- ¹⁷⁷ **Lewis P. W.** Ethnographic Notes on the Akhas of Burma. New Haven (Conn.), 1970. Vol. IV. P. 834.
- ¹⁷⁸ См., например: **Галданова Г. Р.** Указ. соч. С. 52; **Соловьева Л. Т.** Обычаи и обряды первых лет жизни ребенка у грузин Хевсурети в конце XIX - начале XX в. // СЭ. 1982. No. 4. С. 108-110; **Булатова А. Г.** Традиционные праздники и обряды народов Дагестана в XIX - начале XX века. Л., 1988. С. 186; **Шаханова Н. Ж.** Половозрастная стратификация традиционного общества казахов (конец XIX - начало XX в.)// Этносы и этнические процессы. Памяти Р. Ф. Итса. Сборник статей. М., 1993; **Van Esterik P., Van Esterik J.** Royal Style in Village Context: Translation and Interpretation of a Thai Tonsure Text // AFS. 1980. Vol. 39. P. 68, note 9; **Hoskins J.** Doubling Deities, Descent, and Personhood: an Exploration of Kodi Gender Categories // Power and Difference. Gender in Island Southeast Asia / Ed. by J. M. Atkinson and S. Errington. Stanford, California, 1990. P. 296.
- ¹⁷⁹ Об этом понятии см.: **Кон И. С.** Ребенок и общество: (Историко-этнографическая перспектива). М., 1988. С. 93-100.
- ¹⁸⁰ **Hutton J. H.** The Sema Nagas. P. 234.
- ¹⁸¹ **Mills J. P.** The Lhota Nagas. P. 147.
- ^{181a} **Das N. K.** Kinship Politics and Law in Naga Society. Calcutta, 1993. (ASI. Memoir No. 96). P. 54.

- ¹⁸² **Беридт Р. М., Беридт К. Х.** Указ. соч. С. 122.
- ¹⁸³ Интересно, что отнятие от груди и прорезывание зубов являются, по представлению ливанцев, двумя опасностями (из трех), которые угрожают маленьким детям / **Родионов М. А.** Традиционная модель социализации детей в современном Ливане // Этнография детства -II. С. 14/.
- ¹⁸⁴ **Hitchcock J. T.** The Magars of Banyan Hill. N.Y.-Chicago-San Francisco-Toronto-L., 1966. P. 50.
- ¹⁸⁵ **Маретина С. А.** Воспитание и обучение детей и подростков у двух горных народов северо-восточной Индии // Этнография детства -II. С. 139.
- ¹⁸⁶ Там же. С. 140-141.
- ¹⁸⁷ **Mills J. P.** The Ao Nagas. Pp. 261, 262.
- ¹⁸⁸ **Журавлев Ю. И.** Народы Сиккима и Бутана // Народы Южной Азии. Индия, Пакистан, Непал, Сикким, Бутан, Цейлон и Мальдивские острова. Под ред. Н. Р. Гусевой, А. М. Дьякова, М. Г. Левина, Н. Н. Чебоксарова. М., 1963 (Народы мира. Этнографические очерки. Под общей ред. чл.-корр. АН СССР С. П. Толстова). С. 511.
- ¹⁸⁹ Там же. С. 509.
- ¹⁹⁰ **Кудрявцев Б. В.** Народы Непала // Народы Южной Азии... С. 814.
- ¹⁹¹ **Итс Р. Ф.** Лаху // Народы Восточной Азии. Под ред. Н. Н. Чебоксарова, С. И. Брука, Р. Ф. Итса, Г. Г. Стратановича. М.-Л., 1965 (Народы мира...). С. 564.
- ¹⁹² **Hodson T. C.** Head-Hunting... P. 138.
- ¹⁹³ Ibid. (со ссылкой на: Assam Census Report, 1891. Vol. 1. P.243).
- ¹⁹⁴ **Jones R. L.** Limbu Spirit Possession and Shamanism // Spirit Possession in the Nepal Himalayas / Ed. by J. T. Hitchcock and R. L. Jones. Warminster, 1976. P. 42; **Sagant Ph.** La Tete Haute: Maison, Rituel et Politique au Nepal Oriental // L'Homme et la Maison en Himalaya. Ecologie du Nepal. Textes rassembles et presentes par Gerard Toffin assiste de Luc Barre et de Corneille Jest. Paris, 1981 (Centre regional de publications du CNRS. Graeco-Himalaya-Karakorum. Cahiers Nepalais). P. 171.
- ¹⁹⁵ **Durrenberger E. P.** Lisu Religion. De Kalb (IL), 1989. (Northern Illinois University. Center for Southeast Asian Studies. Monograph Series on Southeast Asia. Occasional Paper No.13). P.17; Idem. Witchcraft, Sorcery, Fortune, and Misfortune among Lisu Highlanders of Northern Thailand // Understanding Witchcraft and Sorcery in Southeast Asia /Ed. by C. W. Watson and R. F. Ellen. Honolulu, 1993. P. 50.
- ¹⁹⁶ Слова Л. Леви-Брюля. См.: **Леви-Брюль Л.** Первобытное мышление. С. 235.
- ¹⁹⁷ Там же.
- ¹⁹⁸ **Heine-Geldern R.** Kopfjagd und Menschenopfer. S.31.
- ¹⁹⁹ Ibid. S.6.
- ²⁰⁰ **Hutton J. H.** The Significance of Head-Hunting. P.405.
- ²⁰¹ **Mills J. P.** The Ao Nagas. P.206.
- ²⁰² **Григорьева Г. М.** К вопросу об этнической общности нага // Страны Южной Азии: история и современность. М., 1976. С. 47.

- ²⁰³ По теме "животное на крыше" см., например: *Rose H. J.* Asinus in Tegulis // Folk-Lore. 1922. Vol.33, No.1; *Hutton J. H.* [With Reference to] Three Points raised by Certain Passages in Folk-Lore Vol.33, No.3 // Folk-Lore.1923. Vol.34.
- ²⁰⁴ *Hutton J. H.* Carved Monoliths at Dimapur and an Angami Naga Ceremony // JRAI. 1922. Vol.52, Pt.1. P. 69.
- ²⁰⁵ Idem. Sacrifice by Hurling From The Roof // Man. 1923. P.178.
- ²⁰⁶ *Heine-Geldern R.* Kopfjagd und Menschenopfer. S.13.
- ²⁰⁷ *Smith W. C.* The Ao Naga Tribe of Assam. A Study in Ethnology and Sociology. L.,1925. P. 98.
- ²⁰⁸ Следует учитывать, однако, и ассоциацию "огонь - дерево - кости" (кости прежде всего диких животных), которую выявил на куки-чинском материале А. Хефер /*Hofer A.* Randbemerkungen uber die Jagdriten/.
- ²⁰⁹ *Mills J. P.* The Lhota Nagas. P.108.
- ²¹⁰ *Furer-Haimendorf Ch.* The Konyak Nagas. P. 97.
- ²¹¹ *Dewar T. P.* Op.cit. P. 154.

ГЛАВА III

- ¹ *Карев В. М.* Судьба // МНМ. Т.2. М., 1988. С. 471.
- ² *Dorner A.* // ERE. Vol. 5. Edinburgh, 1912. P. 771. Цит. по: *Клочков И. С.* Духовная культура Вавилонии: человек, судьба, время. Очерки. М., 1983. С. 31.
- ³ *Карев В. М.* Указ. соч.; *Клочков И. С.* Указ. соч.; *Князевская Т. Б., Огурцов А. П.* Судьба: метафора, идея, культура // ВФ. 1992. №7; ПСВКРК; *Вежбицка А.* Судьба и предопределение (Предисловие Р.И.Розиной) // Путь. Международный философский журнал. 1994. №5.
- ⁴ *Горан В. П.* Древнегреческая мифологема судьбы. Новосибирск, 1990. С. 188.
- ⁵ См. о них: *Карев В. М.* Указ. соч. С. 472.
- ⁶ *Клочков И. С.* Указ. соч. С. 36.
- ⁷ См., например: *Радзиевская Т. В.* Слово судьба в современных контекстах // Логический анализ языка. Культурные концепты. М., 1991. С. 68-69; *Клочков И. С.* Указ. соч. С. 31; *Малявин В. В.* Чжуан-цзы. М., 1985. С. 215; *Каранетьянц А. М.* Концепция судьбы у древнекитайских философов // ПСВКРК; *Hou Ching-lang.* Monnaies d'offrande et la notion de tresorerie dans la religion chinoise. Paris, 1975. Pp. 87-89, 106.
- ^{7a} Syá⁶ означает: "дыхание"; "сила" ("крепость", "прочность", "эффективность") /*Bradley D.* Proto-Loloish. L.-Malmö, 1979. (Scandinavian Institute of Asian Studies. Monograph Series. No. 39).
- ⁸ *Hutheesing O. K.* Emerging Sexual Inequality among the Lisu of Northern Thailand: The Waning of Dog and Elephant Repute. Leiden-N.Y.-Kobenhavn-Koln, 1990. P. 36. Ср.: "Китайский эквивалент слова fate - ming... часто употребляется как синоним жизни, рассматриваемой как отрезок существования, границы которого жестко фиксированы, так что долгий ming - это не что иное, как еще одно обозначение долгой жизни" /*Walsche W. G.* Fate

- (Chinese) // ERE. Vol. 5. Edinburgh, 1912. P. 783. Цит. по: **Вежбицка А.** Указ. соч. С. 87/.
- ^{8a} **Шмидт Я.** Тибетско-русский словарь. СПб., 1843. С. 459; **Sarat Chandra Das R. B.** A Tibetan-English Dictionary with Sanskrit Synonyms. Revised and Edited under the Orders of the Government of Bengal by Graham Sandberg B.A. and A. William Heyde. Delhi-Varanasi-Patna, 1983. P. 1029.
- ^{8b} **Sarat Chandra Das R. B.** Op. cit. P. 1029.
- ^{8в} **Герасимова К. М.** Синкретизм культа Далха // Буддизм и традиционные верования народов Центральной Азии. Новосибирск, 1981. С.13-14.
- ⁹ **Karmay S. G.** L'ame et la turquoise: un rituel tibetain // L'Ethnographie. 1987. Année 128. T. 83, Nos. 100-101 (Numero special: Rituels Himalayens). P. 101.
- ¹⁰ **Holmberg D. H.** Order in Paradox. Myth, Ritual, and Exchange among Nepal's Tamang. Ithaca-L., 1989. P. 242; **Pignede B.** Les Gurungs. Une population himalayenne du Nepal. Paris - La Haye, 1966 (Ecole Pratique des Hautes Etudes - Sorbonne. Sixieme section: sciences economiques et sociales. Le Monde d'outre-Mer passe et present. Troisieme serie. Etudes. XXI). P.375.
- ¹¹ **Pommaret F.** Bhoutan. Forteresse bouddhique de l'Himalaya. Geneve, 1991. P.93.
- ¹² Judson's Burmese-English Dictionary. Unabridged Centenary Edition. As Revised and Enlarged by Robert C. Stevenson (Burma Commission) and Rev F.H. Eveleth (American Baptist Mission). Rangoon, 1953. P. 115; Бирманско-русский словарь. Около 29 000 слов. Под ред. Г.Ф. Мининой и У Чо Зо. С приложением «Краткого очерка грамматики бирманского языка», сост. В.Б. Касевичем. М., 1976. С. 667.
- ¹³ **Shukla B. K.** The Daflas of the Subansiri Region. Shillong, 1959. P.111.
- ¹⁴ **Walker A. R.** Aw, Ha Hku Ve: The Lahu Nyi Rite for the Recall of a Wandering Soul // JRAS. 1972, No.1. P.23, note 18.
- ¹⁵ **Mischung R.** Religion und Wirklichkeitsvorstellungen in einem Karen-Dorf Nordwest-Thailands. Wiesbaden, 1984 (Studien zur Kulturkunde. Veröffentlichungen des Frobenius-Instituts an der Johann Wolfgang-Goethe-Universität zu Frankfurt am Main. Bd.69). SS.124, 136-137, 236, 323.
- ¹⁶ Чжайва (джайва) - "жрец-хранитель преданий (проводящий душу усопшего в мир предков)" / **Стратанович Г. Г.** Экономические и социальные отношения у цзинпо // СЭ. 1959, No.4. С.76/. Присутствие и помощь чжайвы необходимы в особо торжественных случаях: при жертвоприношениях Мадаи нату, главному небесному божеству, и другим главным натам; на празднествах манао, на свадьбе вождя (дува) / **Heine-Geldern R.** Die Bergstämme des nördlichen und nordöstlichen Birma // Heine-Geldern R. Gesammelte Schriften. Bd.1. Wien, 1976. S. 150/.
- ¹⁷ В начале были только Waum Waum Samni (туман, мгла; дымка, пары) - мужское начало - и Ningpang majan - женский элемент (стихия). Они произвели на свет множество детей. Ningpang majan дала жизнь богине Sampny nang majan и богам Karai Kasang Makam, Phandum Sakia Makam, Jau Phara Makam, Phan ningsang Makam / **Gilhodes P. Ch.** Mythologie et Religion des Katchins (Birmanie) // Anthropos. 1908. Bd. 3. H. 4. P. 673, 674/.

¹⁸ И его братья / Ibid. P. 674/.

¹⁹ Французское слово *perfi* имеет и переносное значение "энергия, сила".

²⁰ **Gilhodes P. Ch.** La Religion des Katchins (Birmanie) // *Anthropos*. 1909. T.4 Fasc.3-4. P.723; Idem. Mort et funérailles chez les Katchins // *Anthropos*. 1917/ 18. T. 12/13. Fasc. 3-4. P.424. Качинские представления о судьбе и предопределении (доле), в которых дыхание и нить выступают в некотором единстве, можно сопоставить с тюркской традицией. "Дыхание, ощущаемое как дуновение ветра, как направленное движение воздуха, имеющее некую протяженность во времени и пространстве, ассоциировалось с нитью... Образ дыхания-нити органично включается в систему мифоритуальных символов, образующих семантический ряд пуповина - жизнь - счастье - судьба..." /ТМТЮС. Человек. Общество. Новосибирск, 1989. С.85; ср. **Иорданский В. Б.** Хаос и гармония. М., 1982. С. 265/.

²¹ **Heine-Geldern R.** Op. cit.

^{21a} О. Хансон переводит качинское *sak* на английский как *age* "возраст"; "продолжительность, срок жизни" [английское слово имеет еще и такие значения, как "эпоха"; "период"; "век"; "поколение". - В.Ш.] /**Hanson O.** Dictionary of the Kachin Language. Rangoon, 1906/.

Несколько слов о словосочетании "Lebensvorrat" ("запас жизни"), которое употребляет Р. Хайне-Гельдерн.

Отдав в свое время дань слову "запас", ныне я должен признать, что для описания и анализа представлений о судьбе тех тибето-бирманских народов, которые не исповедуют буддизм, это слово не совсем подходит, так как оно подразумевает существование веры в необходимость накопления запаса, например, заслуг (в предыдущих рожденьях, в течение нынешней жизни...). Точнее было бы говорить об отпущенных на долю нового члена общества *ресурсах*, а продолжительность жизни - рассматривать как *меру* жизненных сил, отпущенных человеку при рождении (зачатии) /ср.: **Малявин В. В.** Человек в культуре раннеимператорского Китая // Проблема человека в традиционных китайских учениях. М., 1983. С. 164/.

²² ТМТЮС. Человек. Общество. С. 104.

²³ **Кычанов Е. И., Савицкий Л. С.** Люди и боги страны снегов. М., 1975. С.233. См. также: **Hummel S.** Das Motiv der Nabelschnur in Tibet // *Antaios*. 1963. Bd. 4; **Евсюков В. В.** Мифология китайского неолита. По материалам росписей на керамике культуры яншао. Новосибирск, 1988. С. 40-41.

²⁴ **Allen N. J.** Approaches to Illness in the Nepalese Hills // *Social Anthropology and Medicine* / Ed. by J. B. Loudon. L.-N.Y.-San Francisco, 1976. (A.S.A. Monograph. 13). Pp. 509-510.

²⁵ **Mills J. P.** The Thendu Konyaks // *CI*, 1931. Vol. I. Pt III (Ethnographical. B. Ethnographic Notes). Delhi-Simla, 1935. P.145. Сходное представление бытует и у лакхеров /См.: **Lorrain R. A.** Five Year in Unknown Jungles for God and Empire. L., 1913. P. 174 (In: Parry N. E. The Lakhers. With an Introduction and Supplementary Notes by J. H. Hutton. L., 1932. P. 487)/.

²⁶ **Parry N. E.** Op. cit. P. 352.

- ²⁷ Ibid.
- ²⁸ **Афанасьев А. Н.** Древо жизни: Избранные статьи. М., 1983. С. 362.
- ²⁹ **Oprians R. B.** The Origins of European Thought About the Body, the Mind, the Soul, the World, Time, and Fate. New Interpretations of Greek, Roman and Kindred Evidence Also of Some Basic Jewish and Christian Beliefs. Cambridge, 1954. P. 331; **Горан В. П.** Указ. соч. С. 93.
- ³⁰ **Неклюдов С. Ю.** О функционально-семантической природе знака в повествовательном фольклоре // Семиотика и художественное творчество. М., 1977. С. 220.
- ³¹ Там же. С. 219.
- ³² **Афанасьев А. Н.** Указ. соч. С. 367.
- ³³ **Грачева Г. Н.** Традиционное мировоззрение охотников Таймыра (на материалах нганасан XIX-начала XX в.). Л., 1983. С. 59.
- ³⁴ **Ревуенкова Е. В.** О некоторых вопросах архаического мировоззрения: По поводу книги Г. Н. Грачевой "Традиционное мировоззрение охотников Таймыра (на материалах нганасан XIX - начала XX в.)" // СЭ. 1985. No. 3. С. 134.
- ³⁵ **Oppitz M.** Onkels Tochter, keine sonst. Heiratsbundnis und Denkweise in einer Lokalkultur des Himalaya. Frankfurt am Main, 1991. S. 419.
- ³⁶ **Shukla B. K.** Op. cit. P. 106.
- ³⁷ **Hutheesing O. K.** Op. cit. P.88.
- ³⁸ **Goullart P.** Forgotten Kingdom. L., 1955. О прическах народов группы лоло см.: **Имс Р. Ф.** Золотые мечи и колодки невольников. М., 1976; **Чеснов Я. В.** Историческая этнография стран Индокитая. М., 1976. С.149-152; **Baber E. C.** Travels and Researches in Western China // Royal Geographical Society. Supplementary Papers 1.1882; **Colquhoun A. R.** Across Chryse, being the narrative of a journey of exploration through the south China borderlands from Canton to Mandalay. L., 1883. Vol. 2. Pp. 300-302; **Crabouillet.** Les Lolos // Les Missions Catholiques. 1873. T.5, Nos. 192,194,195; см. также: **Dessaint A. Y.** Minorities of Southwest China. An Introduction to the Yi (Lolo) and Related Peoples and an Annotated Bibliography. New Haven, 1980. Pp. 42,76,79,114,135.
- ^{38a} **Hofer A.** A Recitation of the Tamang Shaman in Nepal. Bonn, 1994. (Nepalica; 7). P. 311.
- ^{38b} Ibid. P. 69.
- ³⁹ П. Льюис переводит *zi*^v на английский язык как a life span ("продолжительность, срок жизни"); a generation ("поколение"; "период времени") / **Lewis P.** Akha-English Dictionary. Ithaca (N.Y.), 1968 (Department of Asian Studies. Cornell University. Linguistics ser. 3. Data Paper. No. 70. Southeast Asia Program). P. 354/. Ср. с понятиями ²szi "longevity, long life" наси / **Rock J. F.** The ²Zhi ³Ma Funeral Ceremony of the ¹Na-²Khi of Southwest China. Described and translated from ¹Na-²Khi manuscripts. Vienna-Modling, 1955 (Studia Instituti Anthropos.Vol.9). P.63/; rhi "essence of life" гурунгов / **Messerschmidt D. A.** Ethnographic Observations of Gurung Shamanism in Lamjung District // Spirit Possession in the Nepal Himalayas / Ed. by J. T. Hitchcock and R. L. Jones. Warminster, 1976. P. 209/; rtsi тибетцев / **Герасимова К. М.** Традиционные веро-

вания тибетцев в культовой системе ламаизма. Новосибирск, 1989. С. 125/; zu "strength, energy; power, force; effort" зеленых хмонгов /**Lyman Th. A.** Dictionary of Mong Njua. A Miao (Meo) Language of Southeast Asia. The Hague-Paris, 1974 (Janua linguarum. Studia memoriae Nicolai Janus linguarum. Edenda curat C. H. von Schooneveld. Ser. practica. 123). Р. 376/. Казалось бы, напрашивается сравнение zi^v и других упомянутых здесь категорий с китайским ци, но нельзя обойти вниманием и другое китайское слово shi (ши). Оно имеет следующие значения: 1. мир; мировой; всемирный. 2. век (человеческий); вся жизнь. 3. поколение; одного поколения; современный. 4. передавать(ся) из поколения в поколение; наследственный; потомственный; традиционный. 5. эпоха; период... /Китайско-русский словарь: Около 60 000 слов / **З. И. Баранова, В. Е. Гладиков, В. А. Жаворонков, Б. Г. Мудрова.** Под редакцией Б. Г. Мудрова. М., 1980. С. 60/. Если бросающееся в глаза сходство значений имеет под собой серьезные основания (=будет установлено звуковое соответствие этих слов), то тогда, возможно, весь список претерпит изменения, и его придется дополнить тибетским tshe (che), бирманским этэ (?a?sak), качинским sak.

^{39a} Близкородственные акха хани считают, что один из трех криков новорожденного, которыми он сопровождает свое появление на свет, является просьбой о продолжительности (сроке) жизни (ssil). По представлениям хани, только что родившийся ребенок получает свой жизненный срок от Небесного Бога (Molmil). Непочтительное отношение к богам и пожилым людям может привести к сокращению отмеренного Богом надела, отпущенного срока жизни /**Lewis P. W.** Cultural Windows in the Hani-English Dictionary. Paper Presented at the Second International Conference on Hani/ Akha Culture. Chiang Mai and Chiang Rai (Thailand), 12-18 May 1996. Pp. 4, 8/.

⁴⁰ **Lewis P. W.** Ethnographic Notes on the Akhas of Burma. Vol.II. New Haven (Conn.): Human Relations Area Files, 1969 (Descriptive ethnogr. ser. / Hraflex book). Pp. 396-397. Лепча верят, что, как только ребенок появляется на свет, волшебница (богиня) King-chum-darmit на лбу новорожденного записывает [английское to scribble, которое использует автор, А.Р. Фонинг, лепча по этнической принадлежности, означает "небрежно, быстро писать; набросать; "нацарапать"; исписать, исчертить"] его судьбу или жизненный удел (долю и рок). Все, что записано (= предназначено), человек переживает в течение всей своей жизни, живет такой жизнью /**Foning A. R.** Lepcha, My Vanishing Tribe. New Delhi, 1987. P.234/. О фаталистических представлениях лепча см.: **Süger H.** Fate in the Religion of the Lepchas (From the Third Danish Expedition to Central Asia 1947-54) // Fatalistic Beliefs in Religion, Folklore, and Literature. Papers read at the Symposium on Fatalistic Beliefs held at Åbo on the 7th-9th of September, 1964 / Ed. by H. Ringgren. Stockholm, 1967. (Scripta Instituti Donneriani Aboensis. 2). Заслуживает упоминания бирманское нэпхуза (нэпху "лоб" + са "письменность", "язык", "документ", "письмо", "текст", "родимое пятно" /Бирманско-русский словарь. С. 155, 283/). Это словосочетание применяется для обозначения пятен, знаков на лбу человека, указывающих на его судьбу (в том числе и при выборе жениха или невесты) /Judson's Burmese-English Dictionary. P. 562; Бирманско-русский словарь. С. 283/. Представления о записанной

на лбу каждого человека его будущности (судьбе) характерны и для других традиций. См., например: Karma. An Anthropological Inquiry / Ed. by Ch. F. Keyes and E. V. Daniel. Berkeley-Los Angeles-L., 1983; **Серебрякова М. Н.** О некоторых особенностях этноэтикета у современных турок // Этикет у народов Передней Азии. М., 1988. С. 258; **Иванов Вяч. Вс.** Об отношении хаттского языка к северозападнокавказским // Древняя Анатолия. М., 1985. С. 47; **Рахимов Р. Р.** Концепция лидерства в культуре таджиков. Традиция и современность // Этнические аспекты власти: Сборник статей. СПб., 1995. С. 168; **Чочиев А. Р.** Очерки истории социальной культуры осетин (традиции кочевничества и оседлости в социальной культуре осетин). Цхинвали, 1985. С. 84; **Шринивас М. Н.** Запомнившаяся деревня. М., 1988. С. 304; **Толстая С. М.** "Глаголы судьбы" и их корреляты в языке культуры // ПСвКРК. С. 145; **Седакова И. А.** Балканославянские представления о демонах судьбы: трансформации во времени и в пространстве // Время в пространстве Балкан: Свидетельства языка. М., 1994. С. 55-56; **Sen D.** The Folk-Literature of Bengal. Calcutta, 1920. P. 261; Manuk Abeghian. Der Armenische Volksglaube. Leipzig, 1899 // **Манук Абегиан.** Труды. Т. 7. Ереван, 1975. С. 505-506 (я благодарю А.Т. Марутяна за предоставленную возможность ознакомиться с этой работой). В абхазском языке судьба обозначается словом алахьынца - букв. "написанное на лбу" (я считаю своим приятным долгом выразить искреннюю признательность и благодарность М. М. Барцыц за это сообщение).

⁴¹ **Lewis P.** Akha-English Dictionary. P. 355; idem. Ethnographic Notes... Vol. IV. P. 795. Весьма интересными в этой связи представляются выводы, к которым приходит на основании изучения абхазских материалов Я. В. Чеснов. "Основная идея гощения и гостеприимства состоит в представлении гостя носителем времени-удачи... Жизнь требует постоянного пополнения ресурсов, отсюда стремление к источникам благополучия. Это благополучие конечно. Ограниченность благополучия сродни ограниченности срока жизни. Прекращение жизни любого существа (охотничьей дичи или в ритуальном смысле жизни гостя) оборачивается временным пополнением ресурсов благополучия" / **Чеснов Я. В.** "Откуда приходит гость ?" // Полевые исследования. Новая серия. Т. I. Вып. I. М., 1993. С. 124, 131/. Отмечая, что и гость, и ребенок "имеют отношение к порождению и продолжению жизни", исследователь подчеркивает: "Но дети - жизнь, продолженная в будущее, а гость приносит атрибуты прошлой жизни, жизнь предков, которая не кончилась с их смертью, но продолжается в виде потенций жизни. Эти потенции, эти "счастья" из-за семи рек загробного царства гость приносит с собой... Он выступает посредником между прошлым и будущим" / Там же. С. 129, 130. Ср.: **Невская Л. Г.** Концепт гость в контексте переходных обрядов // Символический язык традиционной культуры. Балканские чтения - II. М., 1993/.

⁴² **Izikowitz K. G.** Lamet. Hill Peasants in French Indochina. Göteborg, 1951. P. 94; Idem. Fastening the Soul. Some Religious Traits Among the Lamet (French Indochina) // **Izikowitz K. G.** Compass for Fields Afar. Essays in Social

Anthropology / Edited by Goran Aijmer. Goteborg, 1985. (Acta Universitatis Gothoburgensis. Gothenburg Studies in Social Anthropology.7). Pp.246-247.

⁴³ **Marshall H. I.** The Karen People of Burma: A Study on Anthropology and Ethnology. Columbus, 1922. (Ohio State University Bulletin XXVI, 13). P.287.

⁴⁴ **Буманаев В. Я.** Воспитание маленьких детей у хакасов // ТВДуНС. Л., 1988. С. 216.

⁴⁵ ТМТЮС. Знак и ритуал. Новосибирск, 1990. С. 79. Коль скоро речь зашла о продолжительности жизни, нельзя обойти вниманием представление древних индийцев о связи между волосами на голове и долгой жизнью: "...«на голове, около макушки, находится соединение «шира» (артерии) и «сандхи» (нервного узла). Здесь, на темени, находится жизненная точка, называемая «адхипати» («владыка»). Всякое повреждение этой части вызывает мгновенную смерть». /Сушрута. Шариастрхана. 6, 83. Цит. по: **Пандей Р. Б.** Древнеиндийские домашние обряды (обычай). М., 1982. С. 101-102; Там же. 2-е изд. М., 1990. С. 105/. "Таким образом, - отмечает Р. Б. Пандей, - сохранение пучка волос прямо над этим жизненно важным местом служило цели его защиты". /**Пандей Р. Б.** Указ. соч. С. 102; Там же. 2-е изд. М., 1990. С. 105/. Волосы связываются с представлениями о судьбе и в русских верованиях /см.: **Мазалова Н. Е.** Физические особенности человека в представлениях русских // Кунсткамера. Этнографические тетради. Выпуск 5-6. СПб., 1994. С. 153./.

⁴⁶ История первобытного общества. Эпоха первобытной родовой общины. М., 1986. С. 389.

⁴⁷ **Shukla B. K.** Op. cit. Pp. 11, 129. Любопытно, что вьетнамский ученый Буй Зыонг Лить (1757-1827), отрицая как буддийское суеверие идею существования души после смерти, говорил, что "душа" является только "сущностью" или "материальной силой", которая связана со скелетом. Болезнь, по его мнению, означала постепенное рассеивание части этой материальной силы"; смерть происходила вследствие ее полного истощения, исчезновения как дым /**Woodside A.** Conception of Change and of Human Responsibility for Change in Late Traditional Vietnam // Moral Order and the Question of Change: Essays on Southeast Asian Thought / Eds. - D. K. Wyatt, A. Woodside. New Haven (Conn.), 1982 (Monograph Series No. 44. Yale University Southeast Asia Studies). P. 109/. Каракалпаки полагали, что душа ребенка какое-то время находится в поясице отца. У них же существовало представление, что новые поколения устают быстрее предыдущих, поскольку "дух тела" рухитан - начало жизни каждого - сотворен очень давно /**Есбергенов Х.** К вопросу об изживании религиозных представлений и обрядов у каракалпаков. М., 1963 (рукопись канд. дисс.). С. 76, 77. Цит. по: **Ранопорт Ю. А.** Из истории религии древнего Хорезма (оссуарии). М., 1971 (Труды Хорезмской археолого-этнографической экспедиции. VI). С. 34/. Некоторые народы Гиндукуша верили, что в позвоночнике сосредоточены жизнь и мужская сила, которые может высосать ведьма /**Йеттмар К.** Религии Гиндукуша. М., 1986. С. 287, прим. 335/. Словом "луз" в кабалистических сочинениях "обозначается некая неразрушимая телесная частица, символически представляемая в виде очень твердой косточки, в которой пребывает душа

после смерти до самого воскрешения. Как ядрышко содержит в себе семя, а кость - костный мозг, так частица луз служитместилищем потенциальных элементов, необходимых для воскрешения человеческого существа; воскрешение это свершается под воздействием "небесной росы", возвращающей к жизни иссохшие кости..."/ *Генон Р.* Царь мира // ВФ. 1993. No.3. С. 121; *Onians R. B.* Op. cit. P. 288/. Ср. также с исламским представлением о кости al Ajb и представлением греков о "священной кости" /*Onians R. B.* Op. cit. Pp. 126, note 3, 288/.

⁴⁸ *Matisoff J. A.* Variational Semantics in Tibeto-Burman: The "Organic" Approach to Linguistic Comparison. Philadelphia (Pa.), 1978 (Occasional Papers of the Wolfenden Society on Tibeto-Burman Linguistics. Vol. 6). Pp. 183-184, 270-271. Ср.: "То, что течет и движется в костях и плоти, определяется как кровь" /*Шу Цзюнь*. Собрание истинных записей бессмертных с гор Сишань // Антология даосской философии. Составители: В. В. Малявин, Б. Б. Виноградский. М., 1994. С. 187/. Можно предположить, что верования тибетоязычных нинба, полагающих, что "кровь" является субстанцией, производной от "кости" [см. раздел о зачатии (III глава)], в своеобразной форме отражают представление о костном мозге как главном месте образования крови. На связь крови и костного мозга указывают, на мой взгляд, и тамангские материалы. В их ритуальном ("старом") языке словосочетание "белая кровь" может иметь отношение к костному мозгу или лимфе /*Höfer A.* Op. cit. P. 95/. Исследование природы внутрикостной субстанции имеет самое непосредственное отношение к реконструкции первоначального исходного комплекса представлений, связанных с охотой за головами. По мнению В. А. Шнирельмана, особого внимания заслуживает работа, проведенная У. Ла Барром, и его вывод "о чрезвычайно глубоких исторических корнях представлений о связи семени или спермы с костным, в особенности, головным мозгом" /*Шнирельман В. А.* У истоков войны и мира // Першиц А. И., Семенов Ю. И., Шнирельман В. А. Война и мир в ранней истории человечества. В двух томах. Том 1. М., 1994. С. 134/. Легко заметить, что гипотеза У. Ла Барра отличается от моей интерпретации верований об особой плодотворной силе, помещавшейся в голове (как я пытался показать во II главе, к плодородию имеют отношение не кости или семя, а мягкие ткани и кровь). Конечно, нельзя не учитывать многочисленные свидетельства мифопоэтической биологии, анатомии, физиологии и медицины, данные языка о "едином носителе (гомотипия) ментального и производительного начал (мозг и сперма)", о "церебро-сперматическом единстве" /*Топоров В. Н.* Пространство и текст // Текст: семантика и структура. М., 1983. С. 253, прим. 53; он же. Об одном архаичном индоевропейском элементе в древнерусской духовной культуре - *svęť- // Языки культуры и проблемы переводимости. М., 1987. С. 198, прим. 12; он же. Святость и святые в русской духовной культуре. Том I. Первый век христианства на Руси. М., 1995. С. 537, прим. 28/. Справедливости ради следует заметить, что и тибето-бирманские народы связывают с костным мозгом мужскую плодотворяющую жидкость, мужскую субстанцию

воспроизводства. Так, вьетнамские лоло для обозначения семени (семенной жидкости, спермы) в качестве синонима li ghe² (“penis” + “вода”) используют словосочетание go ghe² (“кость” + “вода”), которое можно перевести как “костный мозг” /*Ло Зянг Пао*. Устное сообщение. Ханой, 9 декабря 1995 г. Переводил сотрудник Института этнологии НЦОиГН СРВ Буй Суан Динь/. Возможно, что ключом к решению “загадки” костного мозга являются представления туркана. Туркана северо-западной Кении относят семя и кровь к числу теплых субстанций и считают, что у них общий источник жара (теплоты): костный мозг - akimyet “огонь костей”. Как полагают туркана, спинной мозг (the marrow of the spinal cord) производит семя, а костный мозг костей (the marrow of bones) способствует образованию крови /*Broch-Due V*. Making Meaning Out Of Matter: Perceptions of Sex, Gender and Bodies Among the Turkana // Carved Flesh / Cast Selves. Gendered Symbols and Social Practices / Ed. by V. Broch-Due, I. Rudie and T. Bleie. Oxford; Providence, 1993. (Cross-Cultural Perspectives on Women. Vol. 8)/.

⁴⁹ *Durrenberger E. P.* Lisu Religion. De Kalb (IL), 1989. (Northern Illinois University. Center for Southeast Asian Studies. Monograph Series on Southeast Asia. Occasional Paper No. 13). P.21.

⁵⁰ О. К. Hutheesing отмечает, что имя небесного бога wu⁴-sa⁴ имеет сходство со словом P'u-sa, которое в Китае используют для обозначения бодхисаттв /*Hutheesing O. K.* Op. cit. P. 49, note 5 /. Ср. с теонимом Pu_hpa sha hpa_ (по представлениям лаху, это существо, охраняющее вход в страну мертвых, знает, когда суждено умереть только что родившемуся человеку, и поэтому не пропускает в страну мертвых душу заболевшего человека, умирать которому еще не пришло время). О Pu_hpa sha hpa_ (Pu-pha-sa-pha) см.: *Walker A. R.* Lahu Nyi (Red Lahu) Funerary Chants: Two Lahu Texts with a Brief Ethnographic Introduction // *JRAS*. 1978; *Matisoff J. A.* The Dictionary of Lahu. Berkeley-Los Angeles-L., 1988 (University of California Publications in Linguistics. Vol. 111). P. 832.

⁵¹ Ср. с выражением лаху la hk'a^v maw_v ve: “линии рук указывают”, которое они используют, наряду с шанской фразой hpa^a sa^a na^a a^a ta ve:, для передачи идеи “судьбы” или предопределения /*Telford J. H.* Handbook of the Lahu (Muhso) Language and English-Lahu Dictionary. Rangoon, 1938. P.41/.

⁵² *Hutheesing O. K.* Op. cit. P. 98.

⁵³ *Кобзев А. И.* Учение Ван Янмина и классическая китайская философия. М., 1983. С.147.

⁵⁴ *Краснов А. Б.* Учение Чжу Си о природе человека // Конфуцианство в Китае: проблемы теории и практики. М., 1982. С. 140. О категории ци см., например: *Лисевич И. С.* Литературная мысль Китая на рубеже древности и средних веков. М., 1979 (глава 2); *Кобзев А. И.* Указ. соч. С. 163-170; *Малявин В. В.* Указ. соч. С. 190-191.

⁵⁵ См.: *Малявин В. В.* Человек в культуре... С. 164. Ср.: “... каждый обретает счастливую или несчастную долю уже в момент соединения жизненной энергии его отца и матери” /*Ван Чун*. “Лунь хэн”. Книга вторая. Глава вторая. Что значит судьба // Древнекитайская философия. Эпоха Хань. М., 1990. С. 263/. В

- средневековом даосизме мин "предопределение" стало толковаться как "жизнь/судьба", "жизненность" /*Кобзев А. И., Юркевич А. Г.* Мин // Китайская философия. Энциклопедический словарь. М., 1994. С. 220/. Забегая вперед, отмечу, что такое осмысление судьбы сочеталось с представлениями об исчерпании жизненных запасов / см. *Ткаченко Г. А.* Космос, музыка, ритуал: Миф и эстетика в "Люйши чуньцю". М., 1990. С. 114, 115, 122, 271; *Зинин С. В.* Религиозная эротика в китайской культуре // Восток: Афро-азиатские общества: история и современность. 1993. No.2. С. 179, 185; *Needham J.* Science and Civilization in China / With the collab. of Ho Ping-Yu and Lu Gwei-djen and a contribution by N. Sivin. Vol. 5. Chemistry and Chemical Technology. Pt. 5. Spagyric Discovery and Invention: Physiological Alchemy. Cambridge etc., 1983/.
- ⁵⁶ *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* К истокам славянской социальной терминологии (семантическая сфера общественной организации, власти, управления и основных функций) // Славянское и балканское языкознание. Язык в этнокультурном аспекте. М., 1984. С. 90.
- ⁵⁷ *Гавлова Е.* Славянские термины "возраст" и "век" на фоне семантического развития этих названий в индоевропейских языках // Этимология. 1967. М., 1969. С. 38.
- ⁵⁸ *Седакова О. А.* Тема "доли" в погребальном обряде (восточно- и южнославянский материал) // Исследования в области балто-славянской духовной культуры: (Погребальный обряд). М., 1990. С. 55.
- ⁵⁹ *Байбурин А. К.* Ритуал: между биологическим и социальным // Фольклор и этнографическая действительность. СПб., 1992. С. 23.
- ⁶⁰ Цит. по: *Баглай В. Е.* [Рец. на:] Duverger Ch. La fleur letale: economie du sacrifice azteque. Paris, 1979 //СЭ. 1983. No.1. С.165. Об этой энергии, тоналли, см. также: *Карраско Д.* Религии Мезоамерики. Космовидение и ритуальные центры // Религиозные традиции мира. В двух томах. Т. I. /Пер. с английского. М., 1996. С. 165.
- ^{60а} *Малявин В. В.* Человек в культуре... С. 164; *Оппенхейм А. Л.* Древняя Месопотамия. Портрет погибшей цивилизации. Изд. 2-е, испр. и доп. Пер. с англ. М. Н. Ботвинника. М., 1990. С. 160; *Седакова О. А.* Указ. соч. С. 54.
- ^{60б} *Тань Аошун.* Реконструкция представлений китайцев о судьбе по фразеологизмам // ПСвКРК. С. 160.
- ^{60в} Там же.
- ^{60г} *Ткаченко Г. А.* Указ. соч. С. 114.
- ^{60д} *Тань Аошун.* Указ. соч. С. 160.
- ^{60е} Священник *Игорь Ефимов.* Современное харизматическое движение сектантства (исторический очерк, критический разбор вероучения, положение в настоящее время). М., 1995. С. 180.
- ^{60ж} *Вебер М.* Социология религии (Типы религиозных сообществ) // Вебер М. Избранное. Образ общества. Пер. с нем. М., 1994. С. 79, 228. Следует иметь в виду, что теологическое определение слова "благодать" как "«незаслуженной даруемой сверх заслуг милости»... справедливо лишь в определенном

контексте” /Nida 1947. P. 223. Цит. по: Ключевые понятия Библии в тексте Нового Завета. Словарь-справочник / Авторы-составители: К. Барнуэлл, П. Дэнси, Т. Поп. СПб., 1996. С. 15.

^{60з} Ср.: Епископ **Василий (Родзянко)**. Теория распада вселенной и вера Отцов. Каппадокийское богословие - ключ к апологетике нашего времени. Апологетика XXI-го века. М., 1996. С. 201-202.

^{60и} **Седакова О. А.** Указ. соч. С. 56.

^{60к} Там же.

^{60л} **Тихоницкая Н. Н.** «Спорина» в жатвенных обрядах и песнях, преимущественно белорусских // Язык и литература. Т. VIII. Л., 1932. С. 80.

^{60м} Ср.: “Доля, часть, удел - понятия преимущественно количественные... удел и доля [ассоциируются] с количественным параметром жизни (имением)” /**Арутюнова Н. Д.** Истина и судьба //ПСвКРК. С. 310, 314/.

⁶¹ **Fox J. J.** Sister's Child as Plant Metaphors in an Idiom of Consanguinity // Rethinking Kinship and Marriage / Ed. by R.Needham. L., 1971. P. 245.

⁶² **Кычанов Е. И., Савицкий Л. С.** Указ. соч. С. 126. Ср.: **Stein R. A.** La civilisation tibétaine. Paris, 1962. P. 70; **Jest C.** Dolpo: Communautés de Langue Tibétaine du Népal. Paris, 1975. P. 241; **Levine N. E.** The Theory of Rū Kinship, Descent and Status in a Tibetan Society // Asian Highland Societies in Anthropological Perspective. New Delhi etc., 1981; Eadem. The Dynamics of Polyandry. Kinship, Domesticity, and Population on the Tibetan Border. Chicago-L., 1988; **Dollfus P.** Lieu de Neige et de Génévriers. Organisation Sociale et Religieuse des Communautés Bouddhistes du Ladakh. Paris, 1989. P. 212; **Guigo D.** Le systeme de parenté tibétain // L'Ethnographie. 1986. CXXVIIe année. T.82, Nos. 98-99.

⁶³ См., например: **Leach E. R.** Rethinking Anthropology. L., 1961 (London School of Economics. Monographs on Social Anthropology. 22); **Gorer G.** Himalayan Village. An Account of the Lepcha of Sikkim. L., 1967 (1938). P. 283; **Oppitz M.** Geschichte und Sozialordnung der Sherpa. Mit einem Vorwort zum Gesamtwerk von F. W. Funke. Innsbruck-Munchen, 1968 (Khumbu Himal. Ergebnisse des Forschungsunternehmens Nepal Himalaya, Achter Band. F. W. Funke: Beitrag zur Sherpa-Forschung, Teil I). SS. 32, 146; **Prunner G.** The Kinship System of the Nakhi (SW-China) as Seen in Their Pictograph Script // Ethnos. 1969. Vol. 34. Nos. 1-4. Pp. 104, 105; **Jackson A.** Kinship, Suicide and Pictographs among the Na-khi (S. W. China) // Ethnos. 1971. Vol. 36. Nos. 1-4; Idem. Na-khi Religion. An Analytical Appraisal of the Na-khi Ritual Texts. The Hague-Paris-N.Y., 1979 (Religion and Society. 8); **Ortner Sh. B.** God's Bodies, God's Food. A Symbolic Analysis of a Sherpa Ritual // The Interpretation of Symbolism / Ed. by R. Willis. L., 1975. P.154; **Raha M. K., Mahato S. N.** The Kinnaurese of the Himalayas. Calcutta, 1985 (Memoir No. 63 ASI). P.215; **Steinmann B.** Les Tamang du Népal. Usages et Religion, Religion de l'Usage. Paris, 1987. P.187; **Fricke Th. E.** Elementary Structures in the Nepal Himalaya: Reciprocity and the Politics of Hierarchy in Ghale-Tamang Marriage // Ethnology. 1990. Vol. 29. No. 2. Pp. 141-142; **Toffin G.** Ancetres Claniques, et Esprits Féminins dans l'Himalaya Népalais // Revue de l'Histoire des Religions. 1990. T. 207. Fasc. 2; **Hutheising O. K.** Op. cit.

Р. 74. Любопытно, что если лису крови противопоставляют дыхание, связывая последнее с такой мужской субстанцией, как семя, то некоторые таманги, наоборот, объединяют кровь и дыхание /*Hutheesing O. K.* Op. cit. P. 74; *Steinmann B.* Op. cit. P. 187/.

⁶⁴ *Leach E. R.* Op. cit. P. 18.

⁶⁵ Ibid. 66. *Levine N. E.* The Theory... P.72. Этот тезис нуждается в уточнении. Во-первых, матрилаторальные связи могут осмысляться как "молочное родство" ("одно молоко", "молочная линия"). Так, магары, раи и другие тибето-бирманцы Непала для обозначения родства по линии матери используют слово "молоко" (nwi, nui - кхам-магары, nyeh - таманги, dudh - раи) /*Toffin G.* Op. cit. P. 161; *Fricke Th. E.* Op. cit. P. 142; *Gaenszle M.* Verwandtschaft und Mythologie bei den Mewahang Rai in Ostnepal: eine ethnographische Studie zum Problem der "ethnischen Identität". Stuttgart, 1991 (Beiträge zur Sudasienforschung. Sudasien-Institut. Universität Heidelberg. Bd. 136). S. 218, 221 (Anm. 5); *Oppitz M.* Onkels Tocher.../. Следует иметь в виду, что кхам-магары употребляют слова nui "молоко" и sya "мясо" как синонимы при определении матрилаторального родства / *Oppitz M.* Onkels Tocher... S.43/. Последнее обстоятельство позволяет рассматривать эти представления в качестве разновидности "костно-мясной", или "семенно-кровяной" теории (Замечу попутно следующее. Идея связи крови и молока - представления о превращении крови матери в молоко и вера в то, что молоко является особой формой крови - бытует и в других регионах /см., например: *Eckstein.* Milch // Handwörterbuch des Deutschen Aberglaubens /Hrsg. unter besonderer Mitwirkung von E. Hoffmann-Krayer und Mitarbeit zahlreicher Fachgenossen von H. Bachtold-Staubli. Bd. VI. Berlin/Leipzig, 1934-1935 (Handwörterbücher zur Deutschen Volkskunde /Hrsg. vom Verband Deutscher Vereine für Volkskunde. Abteilung I. Aberglaube). S. 251; *Coughlin R. J.* Pregnancy and Birth in Vietnam // Southeast Asian Birth Customs. Three Studies in Human Reproduction by D. V. Hart, P. A. Rajadhon and R. J. Coughlin. New Haven, 1965. Pp. 250-251/. Вместе с тем, для ряда традиций характерно уподобление семени молоку /см., например: *Leclere A.* L'Anatomie chez les Cambodgiens // Revue Scientifique. 1894. T.1. 4e serie. No. 13 (Premier semestre). Pp. 396, 397; *Traube E.* Mambai Rituals of Black and White // The Flow of Life: Essays on Eastern Indonesia / Ed. by J. J. Fox. Cambridge, Massachusetts and L., 1980 (Harvard Studies in cultural anthropology; 2). P.310; *Mc Gilvray D. B.* Mukkuvar vannimai: Tamil Caste and Matriclan Ideology in Batticaloa, Sri Lanka // Caste Ideology and Interaction / Ed. by D. B. Mc Gilvray. Cambridge, 1982. P. 225, n. 20; *Howell S.* Society and Cosmos. Chewong of Peninsular Malaysia. Oxford UP, 1984. P.52; *Counts D. A., Counts D. R.* Father's Water Equals Mother's Milk: The Conception of Parentage in Kaliai, West New Britain // Mankind. 1983. Vol.14, No.1. (Special Issue: Concepts of Conception: Procreation Ideologies in Papua New Guinea). P. 52/. Во-вторых, верование, согласно которому творцом костей ребенка является отец, а плоти - мать; характерно не для всех тибето-бирманцев. В этой связи заслуживают упоминания представление димаса о мужском и женском семени / *Danda D. G.* Among the Dimasa of Assam: An Ethnographic

Study. New Delhi, 1978. Pp.21, 40 /; вера тех же димаса, коньяков, ванчо, ладакхи в то, что детей дарует бог (дети - дар божий) / **Furer-Haimendorf Ch.** Religion and Ethics Among the Konyak Nagas and Other Indian Tribes // Essays in Anthropology Presented to Rai Bahadur S. Ch. Roy. Lucknow, 1942. P. 161; **Danda D. G.** Op. cit. P. 21; **Dutta P. C.** Social Organization of the Wanchos of Tirap District, Arunachal Pradesh // The Himalayan Heritage. Ed. with an Introduction by Manis Kumar Raha. Delhi, 1987. P. 10; **Mann R. S.** The Ladakhi. A Study in Ethnography and Change. Calcutta, 1986 (Memoir No. 69 ASI). P. 81/; отраженное в фольклоре народа сани представление о зачатии как сочетании крови матери с кровью отца / Асма (Эпическая поэма народа сани) // Эпические сказания народов южного Китая. Перевод, статья и комментарии Б. Б. Вахтина и Р. Ф. Итса. М.-Л., 1956. С. 73, 181 / . Окончательно убедиться в том, что "костно-мясная" ("семенно-кровяная") теория не является обще-тибето-бирманской, помогло мне участие в работе симпозиума "Родство в Азии: типология и трансформация"(Москва, апрель 1992 г.) и Второй Международной Конференции по изучению культуры хани/акха (Чиангмай и Чианграй, Таиланд, май 1996 г.). Пользуясь случаем, я хотел бы выразить свою признательность участникам обсуждения моего доклада в Москве и особую благодарность - Л. Г. Леффлеру. Неоценимую помощь своими консультациями оказали авторитетные специалисты по социальной антропологии акха П. У. Льюис, Л. Альтинг фон Геусау, Ф. Шольц, Дж. Р. Хэнкс, Д. Тукер, П. Дорренштейн.

⁶⁷ TMTYOC. Знак и ритуал. С. 39.

⁶⁸ **Levine N. E.** The Theory...; Eadem. The Dynamics...

⁶⁹ Eadem. The Dynamics...P. 53.

⁷⁰ **Hummel S.** Die Gottheiten der Schulter in Tibet (Phrag-Lha) // Rivista degli Studi Orientali. 1959. Vol. 34. Fasc. 3-4. S.196; **Fricke Th. E.** Op. cit. Pp.141-142.

⁷¹ **Syamchoudhury N. K., Das M. M.** The Lalung Society. A Theme for Analytical Ethnography. Calcutta, 1973 (Memoir No. 31 ASI). P. 85.

⁷² **Majumdar D. N.** Culture Change in Two Garo Villages. Calcutta, 1978 (Memoir No. 42 ASI). Pp. 80, 131, 161.

⁷³ **Burling R.** Rengsangri. Family and Kinship in a Garo Village. Philadelphia, 1963. Pp. 98-99. Ср.: **Мапетуна С. А.** Воспитание и обучение детей и подростков у двух горных народов северо-восточной Индии // Этнография детства - II. С. 121.

⁷⁴ **Burling R.** Op. cit. P. 99; **Мапетуна С. А.** Указ. соч. С. 121.

⁷⁵ **Burling R.** Op. cit. P.99. Соседи гаро - кхаси (австроазиатская языковая семья) - тоже матрилинейны. Сын сестры и брат матери являются, по мнению кхаси, людьми общего мяса и крови, имеют общую плоть и кровь. Кхаси считают, что ребенок получает жизнь и кровь от матери, а структуру и форму - от отца. По их представлениям, мать дает ребенку кровь, в то время как вклад отца ограничивается гноем. Кхаси полагают, что кровь является той субстанцией, которая остается в теле, но гной не может задерживаться в нем. По-своему интерпретируют кхаси и известную метафору воспроизводства человека, которая уподобляет вклад отца в создание ребенка роли семени, зерна, а мать сравнива-

- ет с землей: "Отец только бросает семя, и на этом его роль заканчивается. Затем наступает черед матери. Семя (зерно), для того, чтобы оно проросло, дало ростки, нужно глубоко закопать в землю. Именно земля выращивает и питает (его). Мать, а не отец, дает кровь" / **Dube L.** Seed and Earth: The Symbolism of Biological Reproduction and Sexual Relations of Production // *Visibility and Power. Essays on Women in Society and Development* / Ed. by L. Dube, E. Leacock, Sh. Ardener. Delhi etc., 1986. Pp. 32, 51 (note 31)/. Кхаси и гаро разделяют достаточно типичное для матрилинейных обществ представление о том, что ребенок получает от матери субстанцию, а от отца форму / История первобытного общества. С. 370; **Eyde D. B.** Sexuality and Garden Ritual in the Trobriands and Tikopia: Tudava meets the Atua I Kafika // *Mankind*, 1983. Vol. 14. No. 1 (Special Issue: Concepts of Conception: Procreation Ideologies in Papua New Guinea). Pp. 66, 67. Ср.: **Huntington R.** Gender and Social Structure in Madagascar. Bloomington and Indianapolis, 1988./ (любопытно, что таковы и средневековые интерпретации биологических и, в частности, эмбриологических взглядов Аристотеля. См.: **Buckley Th., Gottlieb A. A.** Critical Appraisal of Theories of Menstrual Symbolism // *Blood Magic. The Anthropology of Menstruation* / Ed. and with an Introduction by Th. Buckley and A. Gottlieb. Berkeley, 1988. P. 38 со ссылкой на: Wood Ch. T. The Doctors' Dilemma: Sin, Salvation, and the Menstrual Cycle in Medieval Thought // *Speculum*. 1981. Vol. 56. Pp. 715-719).
- ⁷⁶ **Mills J. P.** The Lhota Nagas / With an Introduction and Supplementary Notes by J. H. Hutton. L., 1922. Pp. 105-106.
- ⁷⁷ **Пелих Г. И.** Материалы по селькупскому шаманству // *Этнография Северной Азии*. Новосибирск, 1980. С. 28.
- ⁷⁸ **Соколова З. П.** О некоторых погребальных обычаях северных хантов и манси // *Этнография народов Алтая и Западной Сибири*. Новосибирск, 1978. С. 171. До появления зубов ребенок "считался существом, близким к духам. Очевидно, ребенок без зубов не причислялся к миру людей в связи с неполной оформленностью его тела..." / **Зенько А. П.** Представления о сверхъестественном в традиционном мировоззрении обских угров. АКД. СПб., 1992. С. 13/.
- ⁷⁹ **Алексеев Е. А.** Ребенок и детство в культуре кетов // *ТВДУНС*. Л., 1988. С. 14.
- ⁸⁰ Там же. С. 13, 14.
- ⁸¹ **Ревуенкова Е. В.** Ребенок в представлениях батаков Северной Суматры // *Этнография детства* - III. С. 40.
- ⁸² **Ревуенкова Е. В.** Указ. соч. С. 52.
- ⁸³ Там же; **Трисман В. Г.** Обряды и поверья, связанные с рождением и воспитанием ребенка у малых народов Индонезии // *Символика культов и ритуалов народов зарубежной Азии*. М., 1980. С. 199.
- ⁸⁴ **Negelin J.** Der Individualismus im Ahnencult // *ZfE*. 1902. Jg. 34. H. 1. S. 51 (со ссылкой на: Bastian A. Verbleibsorte. S. 22).
- ⁸⁵ **Иорданский В. Б.** Указ. соч. С. 235.
- ⁸⁶ **Корочанцев В. А.** Остров загадок и открытий. М., 1982. С. 43.
- ⁸⁷ **Wagner R.** The Curse of Souw: Principles of Daribi Clan Definition and Alliance in New Guinea. Chicago, 1967. P. 43.

- ⁸⁸ Несколько слов о причинах объединения зубов с волосами и ногтями. Как отмечает А. К. Байбурун, "их выделенности в сфере ритуально-мифологических представлений «помогли» такие свойства, как твердость, «опережающий» рост, необходимость искусственного укорачивания ногтей и волос, сменяемость зубов" / *Байбурун А. К.* Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб., 1993. С. 56/. Особое значение имеет нетленность, принадлежность к иной, нежели остальное тело, субстанции / Там же. Исследователь ссылается на диссертационную работу О. А. Седаковой, посвященную анализу погребального ритуала восточных и южных славян, в которой исследовательница пишет о делении тела человека на смертную часть (плоть) и бессмертные (кости, волосы, ногти, зубы)/. По моему мнению, при рассмотрении причин такого объединения, вероятно, следует учитывать и то обстоятельство, что, насколько мне известно, костно-мясная (семенно-кровяная) теория в представлениях народов, сближающих зубы, волосы и ногти, не отмечена. Впрочем, эти части тела рассматривают вместе и в традициях, для которых костно-мясная теория характерна / см. ниже, прим. 105/.
- ⁸⁹ *Мазалова Н. Е.* Жизненная сила севернорусского «знающего» // Живая старина. Журнал о русском фольклоре и традиционной культуре. 1994, No. 4. С. 26.
- ⁹⁰ *Иванов П.* Этнографические материалы, собранные в Купянском уезде Харьковской губернии // ЭО. 1897. Вып. 1. С. 26.
- ⁹¹ *Gunda B.* Totemistische Spuren in der ungarischen taltos - Überlieferung // Glaubenswelt und Folklore der sibirischen Völker / Hrsg. von V. Dioszegi. Budapest, 1963. S. 45.
- ^{91a} *Vilkuna A.* Die Ausrüstung des Menschen für seinen Lebensweg. Helsinki, 1959. (FF Communications. No. 179). S. 31. Цит. по: *Лукьянченко Т. В.* Саамы скандинавских стран в Финляндии // Дети в обычаях и обрядах народов Зарубежной Европы. Т. 3. М., 1995. С. 283.
- ⁹² *Мазалова Н. Е.* Указ. соч. С. 26.
- ⁹³ МНМ. Т. 2. М., 1988. С. 549.
- ⁹⁴ *Теин Т. С.* Шаманы сибирских эскимосов // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири (по материалам второй половины XIX - начала XX в.). Л., 1981. С. 219.
- ⁹⁵ *Мазалова Н. Е.* Указ. соч. С. 27.
- ⁹⁶ *Никитина М. И.* Древняя корейская поэзия в связи с ритуалом и мифом. М., 1982. С. 296.
- ⁹⁷ Там же. С. 247.
- ⁹⁸ *Mills J. P.* The Lhota Nagas. P. 14; Idem. The Ao Nagas / With a Foreword by H. Balfour and Supplementary Notes and Bibliography by ... J. H. Hutton. L., 1926. P. 52.
- ⁹⁹ Idem. The Lhota Nagas. P. 172.
- ¹⁰⁰ Idem. The Ao Nagas. P. 293.
- ¹⁰¹ *Parry N. E.* Op. cit. P. 480, note 1.
- ¹⁰² Ibid.

- ¹⁰³ Приснившийся выпавший зуб предзнаменованием смерти родственника считали также балкарцы и карачаевцы / *Джуртубаев М. Ч.* Древние верования балкарцев и карачаевцев: (Краткий очерк). Нальчик, 1991. С. 26 /. Поскольку балкарцы и карачаевцы полагали, что "плоть дается человеку от матери, костяк - от отца" / Там же. С. 184/, можно предположить, что такое толкование выпадения зуба во сне имело отношение прежде всего к патрилинейному родственнику, члену клана (патронимии) отца.
- ¹⁰⁴ Увидеть во сне шатающийся зуб, волосы, которые остригают, гурунги считают плохим знаком: кому-то из членов семьи угрожает смертельная опасность / *Pignede B.* Op. cit. P. 289 /. То, что здесь рядом с зубами упомянуты и волосы, связанные с женским началом, не должно нас удивлять: ведь речь идет о семье, в состав которой входит и представитель чужого "рода" - мать (жена).
- ¹⁰⁵ См.: "Чжуд-ши" - памятник средневековой тибетской культуры: Пер. с тиб. Новосибирск, 1989. С. 306, прим. 27; *Герасимова К. М.* Традиционные верования. С. 80. Ср., однако: "«Осадок костей» - это зубы, ногти, волосы..." / *Герасимова К. М.* Традиционные верования. С. 80/.
- ¹⁰⁶ *Sahay B. N.* The Tangkhul Nagas of Ukhrul T. D. Block, Manipur: a Study of Culture Change // Vanyajati. 1965. Vol. 13, No. 2. P. 56.
- ¹⁰⁷ *Miyamoto M.* The Hanunoo-Mangyan. Society, Religion and Law among a Mountain People of Mindoro Island, Philippines. Osaka, 1988 (Senri Ethnological Studies. No. 22). P. 74.
- ¹⁰⁸ *Малявин В. В.* Традиция «внутренних школ» ушу. М., 1993. С. 40; **Чэнь Чансин.** Основные понятия тайцзицюань // Антология даосской философии. Составители: В. В. Малявин, Б. Б. Виноградский. М., 1994. С. 290.
- ¹⁰⁹ Вместе с тем можно предположить, что такое внимание к нижней челюсти и необходимость ее отделения от головы являлось следствием особого отношения к языку (напомню, что у апа-тани в число военных трофеев входил и язык врага). Если это предположение верно, то тогда многое становится ясным: язык, связанный с сознанием, речью (т.е. с чем-то индивидуальным), представляет собой нечто чуждое и, может быть, даже враждебное безличным жизненным силам. В этой связи представляются важными выводы, к которым приходит А. К. Байбурин, рассматривая связь волос с языком и разумом в традиционных представлениях восточных славян. "...волос и язык (разум) в традиционных представлениях сопоставлялись прежде всего в качестве основных признаков животных (и шире - нелюдей) и людей. В принципе эти признаки могли сочетаться лишь с противоположными знаками, - отмечает исследователь.- ... Обрезание волос каузирует способность говорить и в конечном счете определяет статус человека... В течение первых лет жизни ребенок занимает промежуточное положение между нелюдьми и людьми, постепенно приближаясь к миру людей. «Развязывание языка», символизируемое обрядовым пострижением, - важнейшая процедура на этом пути: с этого момента ребенок начинает отвечать основным классификационным признакам, присущим человеку, в том числе и признаку принадлежности к определенному полу" / *Байбурин А. К.* Обрядовые формы половой идентификации детей // Этнические стереотипы муж-

ского и женского поведения. СПб., 1991. С. 261-262/. Можно предположить, что представление о такого рода связи волос и разума нашло своеобразное отражение в обрядности детского цикла ренгма нага. У восточных ренгма первые, утробные волосы ребенка, срезанные во время первой стрижки, принято хранить до тех пор, пока он не становится способным понимать. Показанные ребенку волосы затем выбрасывают /Mills J. P. The Rengma Nagas. L., 1937. P. 203/.

¹¹⁰ **Шинкарев В. Н.** Анимистические представления и проблемы социальной типологии личности у нага // Мифы, культы, обряды народов зарубежной Азии. М., 1986. С. 29.

¹¹¹ **Lewis P. W.** Ethnographic Notes... Vol. II. P. 379.

¹¹² Ibid. Vol. IV. P. 725.

¹¹³ Ср. с общеславянским представлением о навей костьке, "которая считается причиной смерти и сохраняется в разлагающемся трупе"(а также с соответствующими литовскими и латышскими выражениями, являющимися свидетельствами балтославянских источников этого представления) /**Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.** Навь // МНМ. Т.2. М., 1988. С.195/. По мнению Вяч. Вс. Иванова и В. Н. Топорова, литов. laumes kaulas, "нарост", "опухоль" (собств. "кость Лауме") указывает на связь богини Лауме с вредоносностью /МНМ. Т. 2. М., 1988. С. 40/. Амбивалентное отношение традиционной славянской культуры к зубам как бессмертной, причастной Вечности, но вместе с тем "нечистой" части тела, проявляется и в признании опасности так называемого «тименного зуба» для теменной области. Полагают, что он может вырасти на темени у ребенка, если не проделать вовремя определенных операций /**Назаренко Ю. А.** Феномен человека в славянской традиционной культуре: голова // Кунсткамера. Этнографические тетради. Вып. 8-9. СПб., 1995. С. 88/. Примерами совершенно иного отношения к костным тканям богаты материалы по народам Саяно-Алтая. В представлениях этих народов "костная избыточность" указывает на исключительную одаренность человека и, в частности, является знаком шаманского призвания /ТМТЮС. Человек. Общество. С. 61/. Венгры верили, что шаман, преемником которого в период христианства стал талтош (см. о последнем выше), имел и физическое отличие от других людей - лишнюю кость / Народы Зарубежной Европы. Под ред. С. А. Токарева и Н. Н. Чебоксарова. Т. 1. М., 1964 (Народы мира. Этнографические очерки. Под общей ред. чл.-корр. АН СССР С. П. Толстова). С. 722/. В отличие от "костности", служившей "метафорическим выражением достоинств личности", мягкие ткани в традиционных представлениях тюрков Южной Сибири символизировали скорее отрицательные качества /см. ТМТЮС. Человек. Общество. С.61/. Коль скоро речь зашла о фактах, вступающих в противоречие с моими попытками "реабилитации" мягких тканей, обращусь к этнографии Непала (следует заметить, что в ряде случаев непальские материалы стоят особняком - см. прим. 8 к главе IV). Бхуджел верят, что бокси (ведунья, ведьма) рождается с особым подкожным кусочком мяса (мягких тканей) - bokseri masa - на лбу /**Hitchcock J. T.** Aspects of Bhujel Shamanism // Spirit Possession in the Nepal

- Himalayas / Ed. by J. T. Hitchcock and R. L. Jones. Warminster, 1976. P. 182/. Отметим, что опять-таки судьба, предопределение (в данном случае - злой рок стать ведьмой) связаны со лбом.
- ¹¹⁴ **Кагаров Е. Г.** Состав и происхождение свадебной обрядности // СМАЭ. 1929. Т. VIII. С. 160.
- ¹¹⁵ **Абрамян Л. А.** Первобытный праздник и мифология. Ереван, 1983. С. 88. Ср.: **Томсон Дж.** Исследования по истории древнегреческого общества. Доисторический эгейский мир. М., 1958. С. 205.
- ¹¹⁶ **Абрамян Л. А.** Указ. соч. С. 88.
- ¹¹⁷ **Pilsudski B.** Materials for Study of the Ainu Language and Folklore. Cracow, 1912. Рр. 96-98; **Таксами Ч. М., Косарев В. Д.** Кто вы, айны? Очерк истории и культуры. М., 1990. С. 159.
- ¹¹⁸ **Pilsudski B.** Op. cit. Рр. 126-128, 132; **Таксами Ч. М., Косарев В. Д.** Указ. соч. С. 303.
- ¹¹⁹ **Симченко Ю. Б.** Понятие нгадюма' (надюма') у нганасан // Традиционная обрядность и мировоззрение малых народов Севера. М., 1990. С. 16-17.
- ^{119a} **Ott S.** The Circle of Mountains. A Basque Shepherd Community. Reno-Las Vegas-London, 1993 (1981). P. 204.
- ^{119b} **Агапкина Т. А.** Славянские обряды и верования, касающиеся менструации // Секс и эротика в русской традиционной культуре: Сб. статей. Сост. А. Л. Топорков. М., 1996. С. 142.
- ¹²⁰ **Krauskopff G.** Naissance d'un village tharu: a propos des rites de claustration villageoise // L'Ethnographie. 1987. Année 128. Т. 83, Nos. 100-101. (Numero Special: Rituels Himalayens). P. 154.
- ¹²¹ **Furer-Haimendorf Ch.** Das Gemeinschaftsleben der Konyak-Naga von Assam // MAGW. 1941. Bd. 71, H.1. S. 55.
- ¹²² **Sarma J.** Puberty, Marriage, and Childbirth among the Panggi and the Minyong Abor Women // Anthropos. 1960. Vol. 55. Fasc. 1-2. Pp. 102-102.
- ¹²³ **Shukla B. K.** Op. cit. P. 67. Оскверняющую природу женщин связывают с их половыми органами и лису /**Hutheesing O. K.** Op. cit. P.42/.
- ¹²⁴ **Brauns C.-D., Loffler L. G.** Mru. Hill People on the Border of Bangladesh. Basel-Boston-Berlin, 1990. P. 188.
- ¹²⁵ **Goswami M. C., Majumdar D. N.** A Study of Social Attitudes among the Garo // MI. 1968. Vol. 48, No.1. Pp. 58-59.
- ¹²⁶ **Dahal D. R.** An Ethnographic Study of Social Change among the Athpahariya Rais of Dhankuta. Kathmandu, 1985. P.88.
- ¹²⁷ **Bennett L.** Dangerous Wives and Sacred Sisters. Social and Symbolic Roles of High-Caste Women in Nepal. N.Y., 1983. P. 216.
- ¹²⁸ **Новик Е. С.** Обряд и фольклор в сибирском шаманизме (Опыт сопоставления структур). М., 1984. С. 165.
- ¹²⁹ Ср. с первой группой интерпретаций оскверняющего характера менструальной крови, рассматриваемых В. Валери /**Valeri V.** Both Nature and Culture: Reflections on Menstrual and Parturitional Taboos in Hualu (Seram) // Power and

- Difference. Gender in Island Southeast Asia / Ed. by J. M. Atkinson and S. Errington. Stanford (Cal.), 1990. P. 237/.
- ¹³⁰ **Buckley Th., Gottlieb A.** Op. cit. P. 39.
- ¹³¹ **Hutheesing O. K.** Op. cit. P.42.
- ¹³² Ibid. P.43.
- ¹³³ Ibid.
- ¹³⁴ Ibid. P.42.
- ¹³⁵ Ibid. P.43.
- ¹³⁶ Ibid. P.44.
- ¹³⁷ См.: **Шинкарев В. Н.** Представления тибето-бирманских народов о судьбе // Историческая динамика расовой и этнической дифференциации населения Азии. М., 1987. С. 185-186.
- ¹³⁸ **Hutton J. H.** The Mixed Culture of the Naga Tribes // JRAI. 1965. Vol. 95, Pt I. P. 32.
- ¹³⁹ См.: **Сыны Дехевая.** Предания о демонах и рассказы об охоте за головами. Собранные проф. Г. Неверманом в этнографической экспедиции на юг Новой Гвинеи // Мифы и предания папуасов маринд-аним. М., 1981. С. 260.
- ¹⁴⁰ **Чеснов Я. В.** Историческая этнография стран Индокитая. М., 1976. С. 239.
- ¹⁴¹ О типологически сходной переоценке ценностей, совершавшейся в обществах аборигенов Меланезии и Австралии, см.: **Абрамян Л. А.** О границах истолкования первобытного ритуала и мифа // Пути развития Австралии и Океании. История, экономика, этнография. М., 1981. С. 288. Ср.: **Бутинов Н.А.** Родство и родство в Меланезии // Пути развития... С. 169.
- ¹⁴² С. А. Маретина предположила, что воинственный образ жизни нага, сказавшийся и на особенностях их общественной структуры, раньше, чем у других народов Северо-Восточной Индии, привел к смене филиации (материнского рода отцовским) /**Болдырева (Маретина) С. А.** Черты материнско-родовой организации у гаро и кхаси (Ассам)// Индийский этнографический сборник. М., 1961 (ТИЭ. Н.с. Т. 65). С. 200/.
- ¹⁴³ По мнению таких ученых, как А. Валлон и Л. С. Выготский, было бы наивно искать зачатки личностного ядра на первом году жизни ребенка. Ощущение "пра-мы"(таким термином Л. С. Выготский характеризовал ощущение тесной слитости младенца с матерью), сплошная аморфность и нерасчлененность не способны соседствовать с какими-либо проявлениями личности /см. **Войскунский А. Е.** Я говорю, мы говорим... Очерки о человеческом общении. М., 1982. С. 24-25/.
- ¹⁴⁴ Там же. С. 25-26. См. также: **Лусина М. И.** Проблема онтогенеза общения. М., 1986.
- ¹⁴⁵ **Furer-Haimendorf Ch.** Die Nackten Nagas. Dreizehn Monate unter Kopfjägern Indiens. Leipzig, 1947. S. 209. Интересно, что по представлениям лепча, первыми у эмбриона (плода) появляются глаза, формирование которых завершается в конце первого месяца; затем вокруг глаз развивается голова /**Gorer G.** Op. cit. P. 283/. Ср.: "... на седьмой [неделе. - В. Ш.] - формируются органы зрения - глаза, на восьмой - вокруг глаз обозначается голова..." /"Чжуд-ши"... С. 41/.
- ¹⁴⁶ **Иорданский В. Б.** Указ. соч. С. 222.

- ¹⁴⁷ **Hanson O.** Dictionary of the Kachin Language. Rangoon, 1906. P. 279. Представление о насильственной смерти как следствии поражения убойной точки (сердца, например) нашло широкое отражение в фольклоре / см. **Владимирцев В. П.** К типологии мотивов сердца в фольклоре и этнографии // Фольклор и этнография. У этнографических источников фольклорных сюжетов и образов. Л., 1984. С. 205-206/.
- ¹⁴⁸ **Jones R. L.** Limbu Spirit Possession and Shamanism // Spirit Possession in the Nepal Himalayas / Ed. by J. T. Hitchcock and R. L. Jones. Warminster, 1976. P. 46.
- ¹⁴⁹ **Kamkhenthang H.** The Paite. A Transborder Tribe of India and Burma. Delhi, 1988. Pp. 84-85.
- ¹⁵⁰ Ibid. P. 179.
- ¹⁵¹ **Лусевич И. С.** Указ. соч. С. 107.
- ¹⁵² **Соломатина С. Н.** Тувинцы: символическое поведение, связанное с ребенком // Этносы и этнические процессы. Памяти Р. Ф. Итса. Сборник статей. М., 1993.
- ¹⁵³ **Brehier E.** La theorie des incorporels dans l'ancien stoicisme. Paris, 1970. Цит. по: **Лосев А. Ф.** История античной эстетики. Т. 5. Ранний эллинизм. М., 1979. С. 116.
- ¹⁵⁴ Интересно, что Аристотель “мыслил менструальную кровь... как заключающую в себе своего рода часовой механизм, который, будучи однажды приведен в движение, неизбежно приводит к образованию законченного зародыша...” /**Нидхэм Дж.** История эмбриологии. Перевод с английского А. В. Юдиной. Предисловие В. П. Карпова. М., 1947. С. 57/.
- ¹⁵⁵ **Pertold O.** The Religious Aspects of the Difference between Natural and Violent Death // Archiv Orientalni. 1935. Vol.7. Nos.1-2. P. 79.
- ¹⁵⁶ Приводится по: **Баглай В. Е.** Указ. соч. С. 165.
- ¹⁵⁷ **Снесарев Г. П.** Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969. С.126.
- ¹⁵⁸ О различных стадиях смерти (клиническая и абсолютная смерти) см., например: **Уотсон Л.** Ошибка Ромео // Жизнь земная и последующая. М., 1991. С. 237.
- ^{158a} **Lewis P.** Akha-English Dictionary. P. 68.
- ¹⁵⁹ Ср.: **Леонтьев К. Н.** Византизм и славянство // Леонтьев К. Н. Записки отшельника. М., 1992. С. 110-111.
- ¹⁶⁰ **Седакова О. А.** Указ. соч. С.55.
- ¹⁶¹ **Зеленин Д. К.** Очерки русской мифологии. Выпуск первый: Умершие неестественною смертью и русалки. Пг., 1916. С.5; он же. Избранные труды. Очерки русской мифологии: Умершие неестественною смертью и русалки / Вступ. ст. Н. И. Толстого; подготовка текста, коммент., указат. Е. Е. Левкиевской. М., 1995. С. 42.
- ¹⁶² **Седакова О. А.** Указ. соч. С.55.
- ¹⁶³ Там же. С. 56. Ср.: "По-видимому, в непосредственной связи с представлением доли (и болезни) живым лицом находится взгляд, что на свете есть определенное количество счастья и несчастья, болезни, добра и зла, и нет избытка ни в чем... Счастье одного не может увеличиваться, если в то же время не уменьшается счастье другого... Поэтому и Бог не умножает количеств блага, а только

различно его распределяет..." /Потебня А. А. О доле и сродных с нею существах // Потебня А.А. Слово и миф. М., 1989 (Приложение к журналу "Вопросы философии"). С. 486/.

¹⁶⁴ **Седакова О. А.** Указ. соч. С. 56. Представление о назначении "неотменяемой" судьбы при рождении человека не исключает возможности тем или иным способом изменить судьбу: "Идея строгой детерминированности существовала «на уровне теологических спекуляций» как догма, а молитвы-обращения к богам [с просьбами об изменении участи] - как живая практика" /Клочков И. С. Указ. соч. С. 43, 44. Ср.: **Иорданский В. Б.** Указ. соч. С. 54/. Любопытно, что многие тибето-бирманцы в своих попытках изменить судьбу особую роль отводят лбу (вспомним о том, что у ангами Кономы перед утолением жажды принято касаться лба пальцем, предварительно опущенным в чашку; об обычае тамангов наносить маслом, пропитанным и насыщенным жизненной силой, налобный знак, тiku, см. ниже).

¹⁶⁵ См., например: **Foster G. M.** Peasant Society and the Image of Limited Good // AA. 1965. Vol. 67. No. 2; **Acheson J. M.** Limited Good or Limited Goods? Response to Economic Opportunity in a Tarascan Pueblo // AA. 1972. Vol. 74. No. 5; **Gregory J. R.** Image of Limited Good, or Expectation of Reciprocity? // CA. 1975. Vol. 16. No. 1.

¹⁶⁶ **Малявин В. В.** К определению понятия народной религии в традиционной цивилизации (на примере Китая) // СЭ. 1988. No. 1. С. 35.

¹⁶⁷ Там же. С. 35-36 (Ссылка на: **Van Straten N. H.** Concepts of Health, Disease and Vitality in Traditional Chinese Society. Wiesbaden, 1983. P. 116).

¹⁶⁸ **Зинин С. В.** Указ. соч. С. 192 (прим. 12).

¹⁶⁹ Ср.: "В соответствии с ориентацией общества на природные, повторяющиеся циклы времени, все происходящее в мире мыслится как циркуляция, перетекание, движение по "кругу", и в этой циркуляции участвует некое конечное вещество или субстанция" /Сагалаев А. М. Урало-алтайская мифология: Символ и архетип. Новосибирск, 1991. С. 99 /.

"Концепция ограниченного блага" принадлежит к числу zero-sum models. Такого рода модели акцентируют внимание на неизменности общей величины ресурсов (благ); "возможность каких-то новых, трансцендентных источников энергии исключена" /Седакова О. А. Указ. соч. С. 56/. С "zero-sum" идеологией связана, как полагают некоторые исследователи, и охота за головами: народы, практиковавшие обычай охоты за головами, видели в нем способ перераспределить в свою пользу субстанцию плодородия /La Barre W. Muelos. A Stone Age Superstition About Sexuality. N.Y., 1984. P. 31/. По мнению У. Ла Барра, "охотники" имеют дело с постоянным и неизменяемым количеством плодородия, которое воплощено в мужском семени (сперме) /Ibid. Здесь не место для повторения слов об отличии гипотезы исследователя от моей интерпретации верований, связанных с охотой за головами/. А. Дандис показал, что представления индоевропейских и семитских народов о дурном глазе, являясь разновидностью т.н. "Liquid logic", также связаны с концепцией ограниченного блага /Dundes A. Wet and Dry, the Evil Eye: An Essay in Indo-

European and Semitic Worldview // The Evil Eye. A Casebook / Ed. by A. Dundes. Madison, 1992 (1981)/.

Но в других культурах величина, объем и количество далеко не всех “дающих и поддерживающих жизнь телесных жидкостей” /Ibid./ считаются неизменными, фиксированными, точно определенными и конечными. Китайцы обозначают словом сюэ (“кровь”) женские аналогии мужского семени цзин - вагинальные секреты и менструальную кровь. В китайской традиции жизненный запас цзин мыслится ограниченным; количество же сюэ неограничено /**Зинин С. В.** Указ. соч. С. 179/.

Религиозная модель, в отличие от концепции ограниченного блага, является non-zero sum game, исходит из возможности приумножения благ, увеличения “добра” /см.: **Kirsch A. Th.** Feasting and Social Oscillation: A Working Paper on Religion and Society in Upland Southeast Asia. Ithaca (N.Y.), 1973. (Department of Asian Studies. Cornell University. Data Paper. Number 92. Southeast Asia Program). P. 7, note 15/. Примерами подобного рода концепций могут служить представления о дарах сверхъестественных существ, о благодати. “Православие утверждает принципиальную открытость мира Божественной благодати, что исключает механическо-редукционистский подход к действительности” /Игумен **Вениамин (Новик)**. О православном миропонимании (онтологический аспект) // ВФ. 1993. № 4. С. 142/. Тибето-бирманцы тоже верят в неисчерпаемость благодати и благоволения, нисходящих от божеств /см., например: **Шинкарев В. Н.** Категория “заслуги” в календарной обрядности лаху-ньи (Таиланд) // Календарно-праздничная культура народов Зарубежной Азии: традиции и инновации. М., 1997. С. 144/. Впрочем, иногда представления о дарах сверхъестественных существ не противоречат концепции ограниченного блага: “Процветание кого-либо из членов общины, с точки зрения бадьяранке, свидетельствует о том, что этот человек - ведун, который заключил договор с лесным духом. Сам дух не создает новых материальных благ. Он крадет их у других членов общины и снабжает ими своего нанимателя, а тот, в свою очередь, расплачивается с духом жизнью своих родственников” /**Мелик-Симолян К. А.** Ведовство и чародейство // Традиционные и синкретические религии Африки. М., 1986. С. 134-135/.

Все эти примеры и рассуждения призваны продемонстрировать сложность проблем, связанных с исследованием идеи ограниченного блага, которые, к сожалению, затронуты в этой работе лишь в самой общей форме.

Один из немногих исследователей, пытавшихся выяснить, нашла ли идея ограниченного блага отражение в представлениях тибето-бирманских народов, Э. П. Дюрренбергер, дает отрицательный ответ на этот вопрос, сообщая, что, по мнению лису, приобретения одного человека не оборачиваются потерями других /**Durrenberger E. P.** Op. cit. P. 21/.

¹⁷⁰ **Зеленин Д. К.** Избранные труды... С. 44-46, 321-322. О христианских взглядах на нетление мощей, помимо работ, упомянутых Е. Е. Левкиевской в “Комментариях” / Там же. С. 321-322/, см. также: **Попович И.**, о. Святые мощи //

- Вестник Русского Христианского Движения. 1992, № 166; *Булгаков С.*, о. О святых мощах (по поводу их поругания) // Там же.
- ¹⁷¹ Ср.: Death and The Regeneration of Life / Ed. by M. Bloch and J. Parry. Cambridge, 1982. Pp. 15-18; *Бабаева Н. С.* Древние верования горных таджиков Южного Таджикистана в похоронно-поминальной обрядности (конец XIX - начало XX вв.). Душанбе, 1993. С. 118.
- ^{171a} По обычаю лаху, хлопковые нити, которыми обвязаны запястья умершего, следует разрезать ножницами для того, чтобы его души смогли покинуть тело. С запястий же человека, умершего “плохой смертью”, нити не удаляют, потому что никто не хочет выпускать “на волю” души такого умершего /*Matisoff J. A.* The Lahu People and Their Language // Minority Cultures of Laos: Kammu, Lua', Lahu, Hmong, and Mien / Ed. by Judy Lewis. Rancho Cordova, California, 1992. P. 162/.
- ¹⁷² Термин Дж. Г. Хаттона.
- ¹⁷³ *Hutton J. H.* The Angami Nagas. P. 183.
- ¹⁷⁴ Ibid.
- ¹⁷⁵ Большой англо-русский словарь: В 2-х т. Ок. 150 000 слов / Сост. Н. Н. Амосова, Ю. Д. Апресян, И. Р. Гальперин и др. Под общ. рук. И. Р. Гальперина. Т. 1. А-Л. М., 1979. С. 130.
- ¹⁷⁶ Так, к сожалению, я не смог познакомиться с книгой Lysaght P. The Banshee: the Irish Supernatural Death-Messenger. Dublin, 1986. О банши см. также: *Sorlin É.* Cris de vie, cris de mort. Les fées du destin dans les pays celtiques. Helsinki, 1991 (FF Communications. No. 248).
- ¹⁷⁷ *Hutton J. H.* The Sema Nagas / With... a Foreword by H. Balfour. L., 1921. P.193; *Mills J. P.* The Ao Nagas. P. 224, note 4; *Parry N. E.* Op. cit. P. 350, note 1. Что касается еще одного сопоставления rhorfü - с ньок (лхота) /*Mills J. P.* The Lhota Nagas. P.118/- то, как мне кажется, нельзя согласиться с Дж. Ф. Миллзом, который считал возможным говорить о соответствии этих категорий. Как уже отмечено в первой главе (со ссылкой на материалы, приведенные Дж. Ф. Миллзом), слово ньок обозначает дурную судьбу (a sort of personal evil destiny) и употребляется, когда идет речь о неестественной смерти.
- ¹⁷⁸ *Parry N. E.* Op. cit. P. 350, note 1.
- ¹⁷⁹ *Hutton J. H.* The Sema Nagas. Pp. 193,199.
- ¹⁸⁰ *Parry N. E.* Op. cit. P. 350. Ср. с описанием представлений чинов Мьянмы о духах зинг, из которого видно, что зинг могли выступать и в роли личных духов-хранителей общинника /*Симакин С. А.* Анимистические верования чинов // СЭ. 1978. No. 5. С. 144/.
- ¹⁸¹ *Карев В. М.* Указ. соч. С. 472.
- ¹⁸² *Тарасова И. В.* Возникновение и формы представлений о судьбе у европейских народов в эпоху формирования раннеклассовых обществ. М., 1985. С. 88.
- ¹⁸³ Ср.: *Афанасьева В. К.* Вавилонская идеология и культура // История древнего Востока. Зарождение древнейших классовых обществ и первые очаги рабовладельческой цивилизации. Ч. I. Месопотамия. М., 1983. С. 453.
- ¹⁸⁴ *Mills J. P.* The Ao Nagas. P. 224, note 4.
- ¹⁸⁵ Ibid. Pp. 223-224.

- ¹⁸⁶ **Friedrich A.** Die Verdienstfeste der Naga-Bergbauern in Assam // Veröffentlichungen des Instituts für Deutsche Volkskunde der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. 1954. Bd.5. S. 26. Anm. 2.
- ¹⁸⁷ Ср. с мнением Л. Г. Леффлера, который считает, что жертвенное животное выступает заменителем человека. Акт убийства одновременно является актом зачатия: человек убивает себя в образе животного и одновременно возрождается, присваивая (овладевая) высвобождающейся при убийстве силой /In: **Höfer A.** Die Religionen der asiatischen Negrito und der Stammesgruppen Hinterindiens // Höfer A., Prunner G., Kaneko E., Bezacier L., Sarkisyanz M. Die Religionen Sudostasiens. Stuttgart - Berlin - Köln - Mainz, 1975. S. 65 /.
- ¹⁸⁸ **Mills J. P.** The Ao Nagas. P. 236.
- ¹⁸⁹ Ibid. P. 259.
- ¹⁹⁰ См., например: **Анисимов А. Ф.** Религия эвенков и проблемы происхождения первобытных верований. М.- Л., 1958. С. 63.
- ¹⁹¹ Ам, ам - тыква-лагенария (бутылочная, посудная или горлянка). О тыкве-лагенарии как символе плодородия см.: **Чеснов Я. В.** Историческая этнография... С. 235.
- ¹⁹² **Mills J. P.** The Ao Nagas. Pp. 224-225.

ГЛАВА IV

- ¹ **Леман Ф. Р.** Мана // Происхождение религии в понимании буржуазных ученых. М., 1932. С. 176.
- ² **Jacobson-Widding A.** Red-White-Black as a Mode of Thought: A Study of Triadic Classification by Colours in the Ritual Symbolism and Cognitive Thought of the Peoples of the Lower Congo. Uppsala, 1979 (Acta Universitatis Upsaliensis. Uppsala Studies in Cultural Anthropology. 1). Pp. 14, 47-53. Ср.: **Скрынникова Т. Д.** Харизма и власть в эпоху Чингис-хана. М., 1997. А. Якобсон-Виддинг показывает, что отсутствие общего термина, сравнимого со словами мана, оренда, вакан и др., не является препятствием для использования словосочетания "магические силы". Для материалов же, которые рассматривает в своей монографии Т. Д. Скрынникова, характерно терминологическое выделение представлений о сакральности как субстанции, отличной от витальности /**Скрынникова Т. Д.** Указ. соч./; или, говоря иными словами, понятие магических сил выступает в них в явной форме (эксплицитно выражено). В одной из своих прежних работ я употреблял как синонимичные термины "жизненные силы" и "магические силы" /**Шинкарев В. Н.** Сакральные предводители общин у нага // СЭ. 1982. No. 5/.
- ³ Вопрос о соотношении понятий "душа" и "мана" подробно рассмотрен в работе: **Arbman E. G.** Seele und Mana // Archiv für Religionswissenschaft. 1931. Bd. 29, H. 3-4.

- ⁴ **Kirsch A. Th.** Feasting and Social Oscillation: A Working Paper on Religion and Society in Upland Southeast Asia. Ithaca (N.Y.), 1973 (Department of Asian Studies. Cornell University. Data Paper. Number 92. Southeast Asia Program). P. 14.
- ⁵ **Furer-Haimendorf Ch.** Die Nackten Nagas. Dreizehn Monate unter Kopfjägern Indiens. Leipzig, 1947. SS. 89-90.
- ⁶ **Hutton J. H.** Divided and Decorated Heads as Trophies // *Man*. 1922. Vol. 22, No. 67. P. 114.
- ⁷ О связи материального процветания и естественного плодородия см.: **Чаттопадхья Д.** Локаята Даршана. История индийского материализма. М., 1961; **Успенский Б. А.** Филологические разыскания в области славянских древностей (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского). М., 1982. С. 150-151. Ср. с понятием "мбонго" языка конго /**Томановская О. С.** О древних общественных структурах у народов Нижнего Конго // Этническая история Африки. Доколониальный период. М., 1977. С. 134, прим. 110/.
- ⁸ **Hanson O.** Dictionary of the Kachin Language. Rangoon, 1906. P. 600. Тангкхул нага полагают, что Пхунгхуи, божество богатства, имеет длинные волосы; по их представлениям, всякий, кто найдет хотя бы часть такого волоса, скоро разбогатеет (или соберет богатый урожай) /**Shimmi Y. L. R.** (Yanao Lungharnao). Comparative History of the Nagas. From Ancient Period Till 1826. New Delhi, 1988. (Tribal Studies of India Series. T-128). P. 125/. В цитируемых здесь работах нет прямых указаний на существование распространенного у многих народов мира представления о том, что человек, завладевший волосом сверхъестественного существа, обретает власть над этим духом (божеством) и вынуждает его исполнять все свои желания / см., например: **Жуковская Н. Л.** Категории и символика традиционной культуры монголов. М., 1988. С. 94; **Конешавидзе Г. Г.** Культура и быт абхазов, проживающих в Аджарии (историко-этнографический очерк). Тбилиси, 1985. С. 99/; но все же полностью исключать вероятность такого осмысления связи волос и богатства тибето-бирманцами нельзя. Следует заметить, однако, что некоторые народы Непала (в том числе и тибето-бирманцы) рассматривают волосы в качестве носителя злого, вредоносного начала, переносчика несчастий /см.: **Fournier A.** A Preliminary Report on the Puimbo and the Ngiami: The Sunuwar Shamans of Sabra // Spirit Possession in the Nepal Himalayas / Ed. by J. T. Hitchcock and R. L. Jones. Warminster, 1976. Pp. 103, 119 (note 5)/.
- ⁹ **Donaldson Th.** Propitious-Apotropaic Eroticism in the Art of Orissa // *Artibus Asiae*. 1975. Vol. 37, Nos. 1-2. P. 89.
- ¹⁰ **Чаттопадхья Д.** Указ. соч. С. 331.
- ¹¹ Точнее, пхага.
- ¹² **Стратанович Г. Г.** Народные верования населения Индокитая. М., 1978. С. 81.
- ¹³ Гумса - "аристократический" путь развития; один из двух идеальных типов качинского общества, выявленных Э. Р. Личем.

- ¹⁴ **Стратанович Г. Г.** Ритуальное убийство быка: (По материалам обрядности народов Восточной и Юго-Восточной Азии) // Религия и мифология народов Восточной и Южной Азии. М., 1970. С. 198.
- ¹⁵ Он же. Народные верования ... С. 65.
- ¹⁶ **Dang Nghiem Van.** The Khmu in Viet Nam // Vietnamese Studies. No. 36 (Ethnographical Data. Vol. 2). Hanoi, 1972. P. 128; Lo Giang Pao. Ngươi Lo Lo ở Việt Nam với trong dòng // Viện Bảo tàng Lịch sử Việt-Nam. Thông báo khoa học. 1985, No. 3 (Hội nghị khoa học trong dòng Việt-Nam).
- ¹⁷ Встречающиеся в нашей литературе термины "пиры чести" / **Шнирельман В. А.** Доместикация животных и религия // Исследования по общей этнографии. М., 1979. С. 189, 193/ и "пиры услуг" / **Петрухин В. Я.** Человек и животное в мифе и ритуале: мир природы в символах мира культуры // Мифы, культы, обряды народов зарубежной Азии. М., 1986. С. 10, 15, 19/, представляются не вполне точными.
- ¹⁸ **Hartwig W.** Wirtschaft und Gesellschaftsstruktur der Naga in der zweiten Hälfte des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Berlin, 1970 (Veröffentlichungen des Museums für Völkerkunde zu Leipzig. H. 20). S. 219. Достаточно подробные сведения о престижных пирах ("пирах достоинства") тибето-бирманцев Мьянмы и Северо-Восточной Индии содержатся в работе: **Семенов Ю. И.** Экономическая этнология. Первобытное и раннее предклассовое общество. Часть III. М., 1993 (Материалы к серии "Народы и культуры". Выпуск XX. Экономическая этнология. Книга I). С. 515-519.
- ¹⁹ **Fürer-Haimendorf Ch.** Op. cit. SS. 39-40.
- ²⁰ Во всяком случае - это не жизненные силы вождя или его предков (мне ничего не известно о захоронении под этими тронами предшественников вождя).
- ²¹ **Mills J. P.** The Ao Nagas / With a Foreword by H. Balfour and Supplementary Notes and Bibliography by... J.H. Hutton. L., 1926.
- ²² Ibid. P. 257, note 1.
- ²³ Ibid. P. 257.
- ²⁴ Ibid. P. 111.
- ²⁵ Ibid. P. 111, note 1.
- ²⁶ Ibid. P. 111.
- ²⁷ Ibid. P. 111, note 1.
- ²⁸ Ibid. P. 288.
- ²⁹ Ibid. P. 257. О празднествах заслуг ао нага и концепции arep см. также: **Woodward M. R.** Economy, Polity, and Cosmology in the Ao Naga Mithan Feast // Ritual, Power, and Economy: Upland-Lowland Contrasts in Mainland Southeast Asia / Ed. by S.D. Russell. De Kalb (IL), 1989. (Northern Illinois University. Center for Southeast Asian Studies. Monograph Series on Southeast Asia. Occasional Paper No. 14).
- ³⁰ **Hutton J. H.** Carved Monoliths at Jamuguri in Assam // JRAI. 1923. Vol. 53. Pt. I. P. 158.
- ³¹ **Friedrich A.** Die Verdienstfeste der Naga-Bergbauern in Assam // Veröffentlichungen des Instituts für Deutsche Volkskunde der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. 1954. Bd. 5. S. 26.

- ³² Характерное для многих традиций осмысление объекта владения, имущества, вещи как своеобразного "продолжения" человека за пределами тела, как "плоти" субъекта /см. об этом следующие работы: **Перепелкин Ю. Я.** Частная собственность в представлении египтян Старого Царства // Палестинский сборник. Вып. 16 (79). М.-Л., 1966; **Романов В. Н.** Древнеиндийские представления о царе и царстве // ВДИ. 1978. No. 4; **Ардзинба В. Г.** Ритуалы и мифы древней Анатолии. М., 1982. С. 23; **Клочков И. С.** Духовная культура Вавилонии: человек, судьба, время. Очерки. М., 1983. С. 49,53/ обязано своим происхождением представлению о связи материального процветания и естественного плодородия.
- ³³ **Furer-Haimendorf Ch.** The Apa Tanis and Their Neighbours. Primitive Civilization of the Eastern Himalayas. L., 1962. P. 146.
- ³⁴ **Mills J. P.** Op. cit. P. 229.
- ³⁵ Ibid. P. 391. Сходные представления существуют и у паите. См.: **Kamkhenthang H.** The Paite. A Transborder Tribe of India and Burma. Delhi, 1988. P. 197.
- ³⁶ См.: **Пандей Р. Б.** Древнеиндийские домашние обряды (обычаи). М., 1990. С. 288-289. О порождении санскарами (это слово можно условно перевести как "церемония") новых качеств см. **Пандей Р. Б.** Указ. соч. М., 1982. С. 41; Там же. 2-е изд. М., 1990. С. 46. Ср.: **Hacker P.** Dharma in Hinduism // *Hacker P.* Kleine Schriften. Wiesbaden, 1978. S. 504; **Nicholas R. W.** Shraddha, Impurity and Relations Between the Living and the Dead // Contributions to Indian Sociology (N.S). 1981. Vol. 15. Nos. 1-2; **Семенов В. С.** Проблемы интерпретации брахманической прозы: Ритуальный символизм. М., 1981; **Романов В. Н.** Историческое развитие культуры. Проблемы типологии. М., 1991 (глава 2); **Тюлина Е. В.** Традиционные представления о человеке в Гаруда-пуране // Общественная мысль Индии: проблемы человека и общества. Сборник статей. М., 1992.
- ³⁷ См.: **Демидчик А. Е.** Термин *zh* в погребальном ритуале фараона Унаса (несколько замечаний к методике изучения "Текстов пирамид") // История и филология древнего и средневекового Востока. М., 1987.
- ³⁸ См.: **Чеснов Я. В.** Историческая этнография стран Индокитая. М., 1976. С. 218.
- ³⁹ **Walker A. R.** Blessing Feasts and Ancestor Propitiation among the Lahu Nyi (Red Lahu) // JSS. 1972. Vol. 60. Part I. Хотя Э.Р. Уокер и подчеркивает: "Дело не в том, что пища как таковая считается священной" / **Walker A. R.** Op. cit. P. 359/, но, думается, с вынесением окончательного решения не следует спешить.
- ⁴⁰ **Hodson T. Ch.** The Naga Tribes of Manipur. L., 1911. P. 161.
- ⁴¹ **Furer-Haimendorf Ch.** Morals and Merit: A Study of Values and Social Controls in South Asian Societies. Chicago, 1967. P. 102. Впрочем, по его же признанию, это представление гораздо ярче выражено у лушаев.
- ⁴² **Pakynstein E. H.** Laisong. Delhi, 1967 /CI. 1961. Vol. III: Assam. Part VI: Village Survey monograph, No. 18). P. 13.
- ⁴³ Одним из наиболее ярких примеров является представление качинов о *sut*. Согласно ему, человек, владеющий *sut*, обладает как метафизическим (заслуга, достоинство), так и материальным (изобилие, ценности) богатством /**Leach**

E. R. The Concept of Sin among the Kachin of North Burma // Proceedings of the VIII-th International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences. Vol. 3. Tokyo, 1970. P. 308/.

⁴⁴ Ср.: Деятельность: теории, методология, проблемы. М., 1990. С. 4.

⁴⁵ О возможности такой эволюции восприятия богатства тибето-бирманскими народами свидетельствует, на мой взгляд, раннее и забытое значение идеи благодати: "... это первоначально зиждательные Благодати плодородной земли, дающие рост, цвет и плод ее порождениям..." /**Зелинский Ф. Ф.** Харита. Идея благодати в античной религии // Логос. Международный журнал по философии культуры. Т. I. Вып. 1. СПб.-М., 1914. С. 112; там же. // Лики культуры. Альманах. Том первый. М., 1995. С. 367/.

⁴⁶ **Гуревич А. Я.** Категории средневековой культуры. 2-е изд., испр. и доп. М., 1984. С. 258, 262.

⁴⁷ **Крюков М. В.** Что такое счастье? Опыт диахронного исследования социальной психологии в древнекитайском обществе // СЭ. 1980. No. 2. С. 135.

⁴⁸ **Durrenberger E. P.** Lisu Religion. De Kalb (IL), 1989. (Northern Illinois University. Center for Southeast Asian Studies. Monograph Series on Southeast Asia. Occasional Paper No. 13). P.23, Fig. 4.

⁴⁹ Idem. Belief and the Logic of Lisu Spirits // BTLV. 1980. D.136. Afl.1 (Anthropologica XXII). P.36.

⁵⁰ **Kirsch A. Th.** Op. cit. Pp. 7,15,18.

⁵¹ **Durrenberger E. P.** Belief and the Logic...

^{51a} Idem. The Lisu Concept of the Soul // JSS. 1975. Vol. 63. P.71. Idem. Lisu Religion. P. 27. Казалось бы, высказанное в начале главы суждение, согласно которому магические силы обычно не рассматриваются в качестве одной из душ человека, опровергается словами Э. П. Дюрренбергера о том, что понятие души может служить для передачи идеи производительных возможностей (способностей) и соответствует этой идее. Но, по справедливому замечанию Д. Тукер, "мы никогда не могли бы представить себе лису говорящим: "Душа человека является эквивалентом его производительных возможностей"". "Автору нужно более четко отделять свое мнение от высказываний лису", - делает вывод американская исследовательница /**Tooker D.** [Rec. ad op.:] Durrenberger E. P. Lisu Religion // Journal of Asian Studies. 1990. Vol. 49. No. 1. P. 206/.

⁵² Idem. Witchcraft, Sorcery, Fortune, and Misfortune among Lisu Highlanders of Northern Thailand // Understanding Witchcraft and Sorcery in Southeast Asia / Ed. by C. W. Watson and R. F. Ellen. Honolulu, 1993. Pp. 60, 61; Idem. Lisu Ritual, Economics, and Ideology // Ritual, Power, and Economy... P. 109.

⁵³ Idem. Belief and the Logic...P.26.

⁵⁴ Ibid.

⁵⁵ Ibid.

⁵⁶ **Kirsch A. Th.** Op. cit.

⁵⁷ **Durrenberger E. P.** Witchcraft...

- ⁵⁸ Idem, *Tannenbaum N.* Household Economy, Political Economy, and Ideology: Peasants and the State in Southeast Asia // AA. 1992. Vol.94. No.1. P. 77.
- ⁵⁹ *Durrenberger E. P.* Lisu Religion. Pp. 23-24.
- ⁶⁰ Ibid. P.22.
- ⁶¹ Ср.: *Агапкина Т. А., Виноградова Л. Н.* Благопожелание: ритуал и текст // Славянский и балканский фольклор: Верования. Текст. Ритуал. М., 1994.
- ⁶² *Durrenberger E. P.* Lisu Religion. P.22.
- ⁶³ *Sahay B. N.* The Tangkhul Nagas of Ukhrul T.D. Block, Manipur: a Study of Culture Change // Vanyajati. 1965. Vol. 13. No. 2. P. 56.
- ⁶⁴ *Ganguli M.* Reise zu den Naga. Leipzig, 1980. S. 243.
- ⁶⁵ *Graham D. C.* Folk Religion in Southwest China. Washington, 1961 (Smithsonian Miscellaneous Collections. Vol. 142, No. 2). P. 80.
- ⁶⁶ *Lin Yueh-hua.* The Lolo of Liang Shan. New Haven, 1961. P. 125.
- ⁶⁷ *Prunner G.* Die Religionen der Minderheiten des südlichen China // Höfer A., Prunner G., Kaneko E., Bezacier L., Sarkisyanz M. Die Religionen Sudostasiens. Stuttgart - Berlin - Köln - Mainz, 1975. S. 158.
- ⁶⁸ Ya - "ребенок", bon и shi - части выражения aw_v bon aw_v shi, означающего "благо, достоинство, заслуга, удача, добрая судьба" / *Walker A. R.* The Renaming and Ritual Adoption of a Lahu Nyi (Red Lahu) Child: a Lahu Text and Ethnographic Background // JAAS. 1975. No. 10. P. 185/.
- ⁶⁹ Idem. Blessing Feasts... P. 351.
- ⁷⁰ Idem. Sha-La[^] Te Ve: The Building of a Merit Shelter // AFS. 1985. Vol. 44, part I. P. 78, note 56.
- ⁷¹ Главное ритуальное должностное лицо, или "жрец". То - от слова aw_v to "тело", bo - от aw_v bo "заслуга", pa - суффикс мужского рода, отсюда значение - "человек, обладающий заслугой" ("meritorious man") / Idem. Two Rites of Spirit Exorcism among the Lahu Nyi (Red Lahu) in Northern Thailand // JAAS. 1981, No. 21. P. 145, note 7/.
- ⁷² Idem. Shi-nyi: Merit Days // Anthropos. 1981. Vol. 76. Fasc. 5-6. P. 676, note 10.
- ⁷³ Ibid. P. 681.
- ⁷⁴ Idem. Lahu Nyi (Red Lahu) Rites to Propitiate the Hill Spirit: Ethnographic Notes and Lahu Texts // Asiatische Studien / Études Asiatiques. Bern. 1977. Vol. 31, No. 1. P. 60.
- ⁷⁵ *Matisoff J. A.* The Dictionary of Lahu. Berkeley-Los Angeles-L., 1988. (University of California. Publications in Linguistics. Vol. 111). Pp. 186-187, 941-944.
- ⁷⁶ Ibid. P. 941.
- ⁷⁷ *Радхакришнан С.* Индийская философия. Т. 1. М., 1993 (1956). С. 362.
- ⁷⁸ См.: *Hanks L. M.* Merit and Power in the Thai Social Order // AA. 1962. Vol. 64, No. 6; *Malalasekera G. P.* "Transference of Merit" in Ceylonese Buddhism // PEW. 1967. Vol. 17; *Mulder J. A. N.* Monks, Merit and Motivation. An Exploratory Study of the Social Functions of Buddhism in Thailand in Process of Guided Social Change. De Kalb (Illinois), 1969; *Spiro M. E.* Buddhism and Society. A Great Tradition and Its Burmese Vicissitudes. L., 1970. Pp. 124-127; *Gombrich R. F.* Merit Transference in Sinhalese Buddhism: A Case Study of the Interaction

Between Doctrine and Practice // HR. 1971. Vol. 11; **Kirsch A. Th.** The Thai Buddhist Quest for Merit // Southeast Asia. The Politics of National Integration / Ed. by J. T. Mc Alister. N.Y., 1973; **Brand A.** Merit, Hierarchy and Royal GiftGiving in Traditional Thai Society // BTLV. 1975. Deel. 131. Afl. 1; **Ingersoll J.** Merit and Identity in Village Thailand // Change and Persistence in Thai Society /Ed. by G. W. Skinner, A. Th. Kirsch. L., 1975; **Behert H.** Buddha-Feld und Verdienstübertragung: Mahayana - Ideen in Theravada-Buddhismus Ceylon // Bulletin de la classe des lettres et des sciences morales et politiques. Sér. 5. 1976. T.62; **Holt J. C.** Assisting the Dead by Venerating the Living: Merit Transfer in the Early Buddhist Tradition // Numen. 1981.Vol. 28. Fasc. 1; **Keyes Ch. F.** Merit-Transference in Kammic Theory of Popular Theravada Buddhism // Karma. An Anthropological Inquiry / Ed. by Ch.F. Keyes, E.V. Daniel. Berkeley - Los Angeles - L., 1983; **Агаджанян А. С.** Буддийский путь в XX веке. Религиозные ценности и современная история стран тхеравады. М., 1993. См. также указатели работ по проблеме передачи заслуг в буддизме, упомянутые в статье: **Hara M.** Transfer of Merit in Hindu Literature and Religion // Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko (The Oriental Library). No. 52. Tokyo, 1994. P. 127, note 2.

⁷⁹ **Агаджанян А. С.** Указ. соч. С. 129.

⁸⁰ А. С. Агаджанян, рассматривая проблему буддийской политической традиции и, в частности, семиотики лидерства, справедливо отмечает, что набор индивидуальных преимуществ - способности, ум, проницательность, умения, наконец, просто удачливость, - "который закрепляет за человеком репутацию обладателя экстраординарной жизненной энергии" (т.е. "не столько культурный, сколько естественно-социальный" источник харизмы власти), является не буддийским по своему происхождению. "Этот источник связан скорее с анимистическим субстратом сознания, чем с моральными и культурными категориями..." / Там же. С. 159/. Таким образом, сближение представлений лаху с буддийской категорией заслуги может быть объяснено и наличием в буддийских концепциях небуддийских элементов.

⁸¹ **Снесарев Г. П.** Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969. С. 104; **Demallie R. J., Lavenda R. H.** Wakan: Plains Siouan Concepts of Power // The Anthropology of Power: Ethnographic Studies from Asia, Oceania, and the New World / Ed. by R. D. Fogelson, R. N. Adams. N.Y. - San Francisco - L., 1977 (далее: The Anthropology of Power...). Ср. с определением, которое дает М. Харнер представлению хибаро (шуара) о какарма, сходному с океанийской мана: "лично приобретаемая (добываемая) безличная сила" / **Harner M. J.** Jivaro Souls // AA. 1962. Vol. 64, No. 2. P. 268/.

⁸² Ср.: **Леман Ф. Р.** Указ. соч. С.128; **Мордасова (Тарасова) И. В.** Разложение родового строя и формирование фаталистических представлений (социально-психологический аспект) // СЭ. 1975, No. 3. С. 65.

⁸³ Монгольские народы используют парные словосочетания "счастье-судьба", "счастье-благоденствие", "благодать-счастье". Характеризуя эти парные слова, Н. Л. Жуковская отмечает: "Соединенные вместе, эти два слова приобретали

оттенок не просто и не столько земного счастья, сколько благодати, предопределенной Небом, судьбой, абстрактным неантропоморфным началом, распорядителем судеб..." /Жуковская Н. Л. Указ. соч. С. 87/.

⁸⁴ **Dessaint A. Y.** Lisu World View // Contributions to Southeast Asian Ethnography. 1988, No. 7 (Further Studies of Religions and World Views / A.R. Walker, Editor). P. 38.

⁸⁵ Ср.: "Воин есть или имеет мана потому, что он доказал это в бою, бананообразный камень также есть или имеет мана лишь тогда, если он проявил это путем содействия росту и плодородию того или иного растения" /Леман Ф. Р. Указ. соч. С.166/.

⁸⁶ Именно так переводит слово *gui, lah*, П. Льюис в новом словаре языка акха /Akha-English-Thai Dictionary. Compiled by Paul Lewis. In two sections. I. Akha-English-Thai. II. English-Akha. Chiang Rai, 1989. P. 179/. Следует заметить, что в этом издании значительно полнее, чем в "Акха-английском словаре" 1968 г., представлена лексика и фразеология, связанная с понятием *gui, lah*. Показательно появление в числе его английских соответствий значения *grace*.

^{86a} **Tooker D.** Irrigation Systems in the Ideology and Ritual Practices of Akha Shifting Agriculturalists. Preliminary Notes. Paper Presented at the Second International Conference on Hani / Akha Culture. Chiang Mai and Chiang Rai (Thailand), 12-18 May 1996.

^{86b} Хани полагают, что своим первым криком новорожденная девочка [как и любой только что родившийся ребенок. - В. III.] сообщает богам о своем появлении на свет и просит благословения. Второй ее крик следует рассматривать как обращение к Богу Богатства (Изобилия) с просьбой обеспечить поддержание на постоянном уровне запасов зерна и поголовья скота в течение всей ее жизни. Третий крик новорожденной адресован Богу Жизни, которого девочка просит даровать ей долгую жизнь продолжительностью в сто лет /The Hani Ethnic Minority. Women. S.a., s. 1. P. 3/.

⁸⁷ **Lewis P. W.** Ethnographic Notes on the Akhas of Burma. Vol. I. New Haven (Conn.): Human Relations Area Files, 1969 (Descriptive ethnogr. ser. / Hraflex book). P. 92; Ibid. Vol. II. Pp. 406-407.

^{87a} **Tooker D.** Op. cit. Обращает на себя внимание осмысление благодатного истечения гыланг, потока плодородия и преуспеяния (успеха) как течения воды. Любопытно, что первый слог теонима *G'ui, sha* (*g+ -sa*) (напомню: это - верховное божество лаху) в переводе с языка лаху означает "вода", "река", "жидкость", "сок" /**Matisoff J. A.** Op. cit. P. 1143/. Коль скоро речь зашла о лаху, то замечу, что воду можно рассматривать в качестве своего рода "строительного материала" и общего субстрата единства жителей селения лаху /см.: **Шинкарев В. Н.** Категория "заслуги" в календарной обрядности лаху-ньи (Таиланд) // Календарно-праздничная культура народов Зарубежной Азии: Традиции и инновации. М., 1997/.

^{87b} **Tooker D.** Op. cit.

⁸⁸ **Hanson O.** Op. cit. Pp. 397, 398.

⁸⁹ Ibid. P. 147.

⁹⁰ Ср.: Жуковская Н. Л. Указ. соч. С.92.

⁹¹ В пределах сословия (социального ранга) вождей-ангов у коньяков выделялись две подгруппы: "великие" и "малые" анги. Только тот, у кого и с отцовской и с материнской стороны текла чистая кровь ангов, имел право стать вождем и приобрести статус отца, великого анга.

⁹² *Fürer-Haimendorf Ch.* The Konyak Nagas: an Indian Frontier Tribe. N.Y., 1969. Pp. 56-57; *Мапетина С. А.* Эволюция общественного строя у горных народов Северо-Восточной Индии. М., 1980. С. 202.

⁹³ Некоторые сведения о тево автор приводит в упомянутой в примечании No. 2 работе.

⁹⁴ *Fürer-Haimendorf Ch.* The Konyak Nagas. Pp. 56-57.

⁹⁵ *Фрэзер Дж. Дж.* Золотая ветвь: Исследование магии и религии. М., 1980. С. 231, 254.

⁹⁶ Безличных жизненных сил, полученных от общины, вместилищем которых считался анг.

⁹⁷ *Levi-Strauss C.* Kinship Systems of three Chittagong Hill Tribes (Pakistan)// SJA. 1952. Vol. 8, No. 1. P. 43.

⁹⁸ О. Хансон в своем словаре приводит следующие значения этого слова: "сила, мощь, авторитет, способность, талант" /*Hanson O.* Op. cit. P. 670/. Ср. с шанским словом tsang, которое на английский язык переводят как "ability" ("способность, умение, ловкость, дарование, талант") /*Tannenbaum N.* Anatta and Lack of Control: Shan Construction of Buddhism. Paper prepared for the 5th International Thai Studies Conference, London, July 4-11, 1993. P. 1, note 1/.

⁹⁹ *Leach E. R.* Political Systems of Highland Burma: A Study of Kachin Social Structure / With a Foreword by R. Firth. With a New Introd. Note by the Author. Boston, 1965. P. 262.

¹⁰⁰ *Maher R. F.* Koriki Chieftainship: Hereditary Status and Mana in Papua // Ethnology. 1974. Vol. 13, No. 3; см. также: *Шнирельман В. А.* Классообразование и дифференциация культуры (По океанийским этнографическим материалам)// Этнографические исследования развития культуры. М., 1985. Некоторые исследователи представления о мана придерживаются мнения о большей древности перенесения мана по сравнению с наследованием /*Тарасова И. В.* Способности, мана, судьба // Социально-психологические аспекты критики религиозной морали. Вып. 3. Л., 1976. С. 24/.

¹⁰¹ *Bowden R.* Tapu and Mana: Ritual Authority and Political Power in Traditional Maori Society // Journal of Pacific History. 1979. Vol. 14, Part 1.

¹⁰² О необходимости (а равно и о сложности) разграничения понятий "честь" и "заслуга (достоинство, добродетель)" см.: *Fürer-Haimendorf Ch.* Morals and Merit. P. 219; *Pitt-Rivers J. A.* The Fate of Shechem, or the Politics of Sex: Essays in the Anthropology of the Mediterranean. Cambridge, 1977 (Cambridge Studies in Social Anthropology. No. 19). P. 14.

¹⁰³ *Шинкарев В. Н.* Анимистические представления и проблемы социальной типологии личности у нага // Мифы, культы, обряды народов зарубежной Азии. М., 1986. Ср.: *Hofer A.* Die Religionen der asiatischen Negrito und der

Stammesgruppen Hinterindiens // Hofer A., Prunner G., Kaneko E., Bezacier L., Sarkisyanz M. Op. cit. S. 52.

¹⁰⁴ **Leach E. R.** Political Systems... P. 162. Исследование истории слова "честь" в средневековой Европе (во Франции) показывает, что уже в классической латыни это слово имело двойное значение: "Уже в эту эпоху не было четкого разграничения между абстрактной "честью" и тем, что давало честь. Слово употреблялось для обозначения жертв или других способов оказания чести богам, для обозначения даров и воздаяний, которые оказывали честь тем, кто их получал... средневековый человек не видел здесь четкой дифференциации: история слова достаточно показывает, что оно объединяет в одном и том же понятии и "честь, славу, величие" и то, что дает славу, величие" /**Hollyman K. J.** De développement du vocabulaire féodal en France pendant le haut Moyen Age. Genève; Paris, 1957. P. 33, 40. Цит. по: Феоктистова Н. В. Формирование семантической структуры отвлеченного имени (на материале древнеанглийского языка). Л., 1984. С. 44-45/.

¹⁰⁵ **Leach E. R.** Political Systems... Pp. 163-164.

¹⁰⁶ Ibid. P. 194.

¹⁰⁷ Ibid. P. 194, note 124.

¹⁰⁸ Idem. Rethinking Anthropology. L., 1961.

¹⁰⁹ Idem. Political Systems... P. 163. У сема нага kekami - родственники вождя - могли утратить свой статус в случае бедности, принятия покровительства другого человека или миграции в другую деревню /**Hutton J. H.** The Sema Nagas / With... a Foreword by H. Balfour. L., 1921. P. 152/.

¹¹⁰ **Малаев В. В.** Гибель древней империи. М., 1983. С. 121.

¹¹¹ **Durrenberger E. P.** Understanding and Misunderstanding: Thai-Lisu Relations in Northern Thailand // Anthropological Quarterly. 1975. Vol. 48. No. 2. P. 109.

¹¹² **Кон И. С.** Моральное сознание личности и регулятивные механизмы культуры // Социальная психология личности. М., 1979. С. 88.

¹¹³ **Durrenberger E. P.** Understanding... P. 109.

¹¹⁴ Idem, Tannenbaum N. Op. cit. P. 77.

¹¹⁵ **Hutheesing O. K.** Emerging Sexual Inequality among the Lisu in Northern Thailand: The Waning of Dog and Elephant Repute. Leiden-N.Y.-Kobenhavn-Köln, 1990. P. 97, note 1. Следует заметить, однако, что только на основании этого семантического сходства переводить выражение лису myidu phyi как "потерять лицо" /**Durrenberger E. P.** Lisu Religion. P. 21/ было бы не совсем точно, поскольку для передачи идеи потери лица лису используют словосочетание phi⁵-mya³ bya³-wo¹ /**Hutheesing O. K.** Op. cit. P. 96/.

¹¹⁶ **Durrenberger E. P.** Lisu Religion. P. 22.

¹¹⁷ **Hutheesing O. K.** Op. cit. Pp. 50, 98.

¹¹⁸ Ibid. P. 97, note 1.

¹¹⁹ Ср. с замечанием Э. П. Дюрренбергера, приведенным выше.

¹²⁰ **Hutheesing O. K.** Op. cit. P. 51.

¹²¹ Ibid. Pp. 98-99.

¹²² Ibid. P. 97.

- ¹²³ **Aung Thwin M.** Jambudipa: Classical Burma's Camelot // CAS. 1981. Vol.16 (Essays on Burma / Ed. by J. P. Ferguson). P. 49. Такое определение не отменяет необходимости более подробного обоснования "разведения" кутхо и пхоун.
- ¹²⁴ Ibid. P. 49. О традиционных представлениях бирманцев, типологически близких к харизме, см. также: **Агаджанян А. С.** Государство и традиционная политическая культура Бирмы // Государство в докапиталистических обществах Азии. М., 1987. С. 323.
- ¹²⁵ **Aung Thwin M.** Op. cit. P. 49.
- ¹²⁶ Ibid. P. 50.
- ¹²⁷ Ibid. Cp.: **Kirsch A. Th.** Feasting and Social Oscillation.
- ¹²⁸ **Aung Thwin M.** Op. cit. P. 47.
- ¹²⁹ **Агаджанян А. С.** Индивид и группа в буддийском мировоззрении и в современном обществе Таиланда и Бирмы // Традиционный мир Юго-Восточной Азии. Малая группа и социальная динамика. М., 1991. С. 185.
- ¹³⁰ Там же.
- ¹³¹ Там же.
- ¹³² **Васильев Л. С.** Проблемы генезиса китайской мысли (формирование основ мировоззрения и менталитета) М., 1989. С. 32.
- ¹³³ Cp.: "We must certainly start with the theological concept of grace"/**Pitt-Rivers J.** Postscript: the Place of Grace in Anthropology // Honor and Grace in Anthropology / Ed. by J. G. Peristiany and J. Pitt-Rivers. Cambridge, 1992 (Cambridge Studies in Social and Cultural Anthropology. 76). P. 221/.
- ¹³⁴ **Шмеман А.**, прот. Водю и Духом. О таинстве крещения. М., 1993. С. 69.
- ¹³⁵ Там же. С. 70-71.
- ¹³⁶ Там же. С. 70, 71.
- ¹³⁷ **Катанский А.** Учение о благодати Божией в творениях древних св. отцов и учителей церкви до бл. Августина. Историко-догматическое исследование. СПб., 1902. С. 327.
- ¹³⁸ Там же. С. 46.
- ¹³⁹ Там же. С. 45, 327.
- ¹⁴⁰ Там же. С. 327-328.
- ¹⁴¹ **Булгаков С. Н.** Человекобог и человекозверь. По поводу последних произведений Л. Н. Толстого: "Дьявол" и "Отец Сергей" // Булгаков С. Н. Сочинения в двух томах. Том 2. Избранные статьи. М., 1993. С. 463.
- ¹⁴² **Лосский В. Н.** Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 149.
- ¹⁴³ **Шмеман А.**, прот. Указ. соч. С. 97.
- ¹⁴⁴ Назову лишь некоторые работы, посвященные исследованию взглядов М. Вебера: **Aberle D. F.** Religio-Magical Phenomena and Power, Prediction, and Control // SJA. 1966. Vol. 22, No. 3; **Гайденок П. П., Давыдов Ю. Н.** История и рациональность. Социология Макса Вебера и веберовский ренессанс. М., 1991.
- ¹⁴⁵ **Singer Ph.** Towards a Reevaluation of the Concept of Charisma with Reference to India // JSR. 1969. Vol. 12, No. 2. P. 13.

- ¹⁴⁶ **Willis R.** The Social Construction of Charisma // A propos de la Theorie du Charisme. About the Theory of Charisma. Louvain-la-Neuve, 1982 (Social Compass. Vol. 29, No. 1). P. 38.
- ¹⁴⁷ См.: **Вебер М.** Избранное. Образ общества.: Пер. с нем. М., 1994; **Weber M.** On Charisma and Institution Building. Selected Papers, Edited and with an Introduction by S.N. Eisenstadt. Chicago-L., 1968; **Beidelman T. O.** Nuer Priests and Prophets: Charisma, Authority, and Power among the Nuer // The Translation of Culture. Essays to E. E. Evans-Pritchard / Ed. by T. O. Beidelman. L., 1971; **Erdheim M.** Prestige und Kulturwandel. Eine Studie zum Verhältnis subjektiver und objektiver Faktoren des kulturellen Wandels zur Klassengesellschaft bei den Azteken. Wiesbaden, 1973 (Kultur-anthropologische Studien zur Geschichte. Bd. 2); **Tambiah S. J.** The Buddhist Saints of the Forest and the Cult of Amulets. A Study in Charisma, Hagiography, Sectarianism, and Millennial Buddhism. Cambridge UP, 1984 (Cambridge Studies in Social Anthropology. 49); **Арон П.** Этапы развития социологической мысли. М., 1992. С. 558.
- ¹⁴⁸ Ср.: "Власть - это сила рода, которой время от времени наделяют одного из его членов" / **Колесов В. В.** Мир человека в слове Древней Руси. Л., 1986. С. 268/.
- ¹⁴⁹ См.: The Anthropology of Power...; **Keesing R. M.** Rethinking Mana // JAR. 1984. Vol. 40. Pt. I; **Boyer P.** The "Empty" Concepts of Traditional Thinking: A Semantic and Pragmatic Description // Man. 1986 (N.S.). Vol. 21, No. 1; **Mac Clancy J.** Mana: an Anthropological Metaphor for Island Melanesia // Oceania. 1986. Vol. 57, No. 2.
- ¹⁵⁰ Именно такого понимания мана придерживался Ф. М. Мюллер / см.: **Тарасова И. В.** Указ. соч. /.
- ¹⁵¹ **Fogelson R. D.** Cherokee Notions of Power // The Anthropology of Power...
- ¹⁵² **Леман Ф. Р.** Указ. соч. С. 128.
- ¹⁵³ Там же. С. 196.
- ¹⁵⁴ См.: Там же. С. 166.
- ¹⁵⁵ **Errington S.** Order and Power in Karavar // The Anthropology of Power; **Black M. B.** Ojibwa Power Belief System // The Anthropology of Power. Ср.: "...«благодарить» - это не предмет, а отношение, выраженное в определенных поступках" / Ключевые понятия Библии в тексте Нового Завета. Словарь-справочник. Авторы-составители: Кэтрин Барнуэлл, Пол Дэнси, Тони Поп. СПб., 1996. С. 21/.
- ¹⁵⁶ **Абдильдин Ж. М., Балгимбаев А. С.** Диалектика активности субъекта в научном познании. Алма-Ата, 1977. С. 207-209. По мнению Л. А. Абрамяна, положения диалектической логики, в которых рассматриваются свойства, "сохраняют силу только в отношении «натуральных» («физических») свойств вещей и нуждаются в коррективах, когда речь идет о семиотических свойствах" / **Абрамян Л. А.** О философском смысле проблемы значения // Методологические проблемы анализа языка. Ереван, 1976. С. 96 /.
- ¹⁵⁷ **Jacobson-Widding A.** Op. cit. P. 53.
- ¹⁵⁸ **Needham J.** Science and Civilization in China. Vol. 2. Cambridge, 1956. P. 199. Цит. по: **Кобзев А. И.** Учение Ван Янмина и классическая китайская философия. М., 1983. С. 42. О специфике китайского восприятия понятия "отношения" см., например: **Эймс Р.** Индивид в классическом конфуцианстве (модель

“фокус-поле”) // Бог - человек - общество в традиционных культурах Востока. М., 1993. С. 50, 64 (прим. 34).

¹⁵⁹ **Leach E. R.** The Language of Kachin Kinship: Reflections on a Tikopia Model // Social Organization. Essays Presented to Raymond Firth / Ed. by M. Freedman. L., 1967. P. 136.

¹⁶⁰ Ср. с холизмом японцев, познавательный процесс которых идет от целого к частям. Для японца понять нечто означает разделить его на части /**Kumon Shumpei**. Some Principles Governing the Thought and Behavior of Japanists (Contextualist) // Journal of Japanese Studies. Seattle. 1982. Vol. 8, No. 1/. Европейец же, по мнению Кумона, идет в познании от частей - индивидуальных, первоначально разделенных объектов - к целому, соединяя их в единое. Интересно, что и "... для древнеанглийского характерным является расщепление единого семантического комплекса на отдельные значения или даже слова-омонимы" /**Феоктистова Н. В.** Указ. соч. С.175, прим. 28/.

¹⁶¹ **Leach E.R.** Political Systems... P. 141. По мнению Э. Р. Лича, представление качинов о долге (hka, kxa) во многих своих аспектах соответствует научной концепции "социальных отношений" / Ibid. Pp. 141, 154/. Мне представляется, что категория "долг" характеризует не столько общий принцип социальной структуры ("отношение"), сколько разновидность этих отношений (услугообменные), а, тем самым, и уровень развития.

¹⁶² Ibid. P. 145.

¹⁶³ Ibid. P. 146.

¹⁶⁴ Пару "пхага-кха" можно сравнить с упомянутым выше понятием "сут".

¹⁶⁵ **Mauss M.** Essai sur le Don, Forme Archaique de l'Echange // L'Annee Sociologique (N.S.). Т. 1. 1923-1924 (рус. пер.: **Мосс М.** Очерк о даре. Форма и основание обмена в архаических обществах // Мосс М. Общества. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии. М., 1996).

¹⁶⁶ См., например, работу: **Parry J.** The Gift, the Indian Gift and the 'Indian Gift' // Man (N.S.). 1986. Vol. 21, No. 3. Pp. 464-466, 470.

¹⁶⁷ См.: **Гофман А. Б.** Социологические концепции Марселя Мосса // Концепции зарубежной этнологии. Критические этюды. М., 1976. С. 122.

¹⁶⁸ Слова В.С. Тюхтина / см.: **Тюхтин В. С.** Отражение, системы, кибернетика. М., 1972. С. 208 /.

¹⁶⁹ **Mc Kinnon S.** From a Shattered Sun. Hierarchy, Gender, and Alliance in the Tanimbar Island. Madison-L., 1991. P. 165.

¹⁷⁰ **Mills J. P.** The Lhota Nagas / With an Introduction and Supplementary Notes by J. H. Hutton. L., 1922. P.44.

¹⁷¹ Ср. с представлениями восточнославянских народов о воде или спорине как основной семантической категории, "на которую направлена магия купли-продажи..." /**Журавлев А. Ф.** Домашний скот в поверьях и магии восточных славян. Этнографические и этнолингвистические очерки. М., 1994. С. 77/.

¹⁷² **Mills J. P.** The Lhota Nagas. P. 44.

¹⁷³ Ibid.

¹⁷⁴ **Журавлев А. Ф.** Указ. соч. С. 58-59.

¹⁷⁵ Там же. С. 59.

- ¹⁷⁶ **Keesing R. M.** Op. cit.; Idem. Conventional Metaphors and Anthropological Metaphysics: The Problematic of Cultural Translation // JAR. 1985. Vol. 41, No. 2.
- ¹⁷⁷ См., например: **Пузицкий Е. В.** Качинский язык (язык чжингпхо). М., 1968 (Языки народов Азии и Африки). С. 42. Ср.: **Касевич В. Б.** Семантика. Синтаксис. Морфология. М., 1988. С. 222-224.
- ¹⁷⁸ **Lorrain J. H., Savidge F. W.** The Lushai Grammar and Dictionary. Delhi, 1984 (First Printed in 1898 at the Assam Secretariat Printing Office, Shillong, under the Title 'A Grammar and Dictionary of the Lushai Language'). P. 54.
- ¹⁷⁹ **Шуйнин В. М.** Вызов дара // ЭО. 1992. No. 1. С. 42. В примечании 4 / Там же. С. 59 / приведено мнение Э. Кассирера, которое можно дополнить цитатой из работы Л. Леви-Брюля. Вот что пишет французский ученый о "тождестве в силу закона партиципации": "В результате неизменного действия закона сопричастия мистическое начало, которое циркулирует и таким образом распространяется между существами, может быть представляемо и как существо (как субъект) и как свойство, как способность предметов, ему сопричастных (как атрибутов)" / Леви-Брюль Л. Первобытное мышление. М., 1930. С. 91-92/.
- ¹⁸⁰ **Ott S.** Indarra: Some Reflections on a Basque Concept // Honor and Grace in Anthropology.
- ¹⁸¹ **Keesing R. M.** Rethinking Mana. P. 150.
- ¹⁸² См., например: **Малявин В. В.** Чжуан-цзы. М., 1985. С. 150.
- ¹⁸³ **Гусев С. С.** Наука и метафора. Л., 1984. С. 132, 57; ср. **Феоктистова Н. В.** Указ. соч. С. 105, 111.
- ¹⁸⁴ **Леви-Брюль Л.** Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1937. С. 172.
- ¹⁸⁵ **Фрейденоберг О. М.** Миф и литература древности. М., 1978. С. 188-189.
- ¹⁸⁶ **Лисевич И. С.** Литературная мысль Китая на рубеже древности и средних веков. М., 1979. С. 127; о "вещах одного рода" см. Там же. С.34. По мнению В. В. Малявина, в китайской традиции отсутствовала разработанная тропология, что является одним из доказательств господства в ней "неявленной, можно сказать абсолютной, метафоры" /**Малявин В. В.** Чжуан-цзы. С. 94 /.
- ¹⁸⁷ В первую очередь заслуживает упоминания предпринятый А. Хефером анализ проблемы соотношения метафоры, метонимии, символа на основе материалов шаманских текстов тамангов /**Hofer A.** A Recitation of the Tamang Shaman in Nepal. Bonn, 1994 (Nepalica; 7). Рр. 307-329/. См., также: **Арутюнова Н. Д.** Метафора и дискурс // Теория метафоры: Сборник. Пер. с англ., фр., нем., исп., польск. яз. М., 1990; **Апресян В. Ю., Апресян Ю. Д.** Метафора в семантическом представлении эмоции // Вопросы языкознания. 1993, No. 3; **Атаян Э. Р.** Метафора, метонимия, синекдоха (Опыт дифференциальной характеристики и систематизации) // Вестник Ереванского университета. Общественные науки. 1978. 1 (34); **Бессонова О. М.** Методологический анализ современных теорий метафоры // Интерпретация как историко-научная и методологическая проблема. Новосибирск, 1986; **Бюлер К.** Теория языка. Репрезентативная функция языка. Пер. с нем. М., 1993; **Веселовский А. Н.** Историческая поэтика. М., 1989; Гончаренко С.Ф. Стилистический анализ испанского стихотворного текста (основы теории испанской поэтической речи). М., 1988; **Гудков Л. Д.**

Метафора и рациональность как проблема социальной эпистемологии. М., 1994; **Гусев С. С.** Указ. соч.; **Жоль К. К.** Мысль. Слово. Метафора. Проблемы семантики в философском освещении. Киев, 1984; **Кулиев Г. Г.** Метафора и научное познание. Баку, 1987; **Лакофф Дж., Джонсон М.** Метафоры, которыми мы живем // Язык и моделирование социального взаимодействия: Переводы. М., 1987; **Лотман Ю. М.** Риторика // Лотман Ю. М. Избранные статьи в трех томах. Том I. Статьи по семиотике и типологии культуры. Таллинн, 1992; **Маранда П.** Метаморфные метафоры // От мифа к литературе: Сборник в честь семидесятилетия Елеазара Моисеевича Мелетинского. М., 1993; Метафора в языке и тексте. М., 1988; **Невелева С. Л.** Махабхарата. Изучение древнеиндийского эпоса. М., 1991; **Ортега-и-Гассет Х.** Эстетика. Философия культуры. М., 1991; Очерки истории языка русской поэзии XX века: Тропы в индивидуальном стиле и поэтическом языке / **Григорьев В. П., Иванова Н. Н., Некрасова Е. А., Северская О. И.** М., 1994; **Потебня А. А.** Теоретическая поэтика. М., 1990; **Рабан К.** Разрывы в метафоре: табу, фобия, фетишизм // ВФ. 1993. No.12; **Скляревская Г. Н.** Языковая метафора в толковом словаре. Проблемы семантики (на материале русского языка). М., 1988 (АН СССР. Институт русского языка. Препринт No. 1 за 1988 г.); **Телия В. Н.** Метафоризация и ее роль в создании языковой картины мира // Роль человеческого фактора в языке: Язык и картина мира. М., 1988; Теория метафоры: Сборник. Пер. с англ., фр., исп., польск. яз. М., 1990; **Феоктистова Н. В.** Указ. соч.; **Фрейдсберг О. М.** Указ. соч.; **Якобсен Т.** Сокровища тьмы. История месопотамской религии. М., 1995; **Beck B. E. F.** The Metaphor as a Mediator Between Semantic and Analogic Modes of Thought // CA. 1978. Vol. 19. No. 1; **Beyond Metaphor.** The Theory of Tropes in Anthropology / Ed. by J. W. Fernandez. Stanford (Cal.), 1991; **Christiansen R. Th.** Myth, Metaphor, and Simile // Journal of American Folklore. 1955. Vol. 68. No.270; **Ellen R.** Microcosm, Macrocosm and the Nuauulu House: Concerning the Reductionist Fallacy as Applied to Metaphorical Levels // BTLV. 1986. Deel 142; **Fernandez J. W.** The Mission of Metaphor in Expressive Culture // CA. 1974. Vol. 15. No. 2; Idem. Persuasions and Performances: The Play of Tropes in Culture. Bloomington, 1986; **Jackson M.** Thinking Through the Body: an Essay on Understanding Metaphor // Social Analysis. 1983. December; **Kehoe A. B.** The Metonymic Pole and Social Roles // JAR. 1973. Vol. 29. No. 4; **Sandor A.** Metaphor and Belief // JAR. 1986. Vol. 42. No. 2; The Social Use of Metaphor: Essays on the Anthropology of Rhetoric / Ed. by J. D. Sapir and J. C. Crocker. Philadelphia, 1977; а также **Баранов А. Н., Караулов Ю. Н.** Русская политическая метафора (материалы к словарю). М., 1991; **Барцева Л. И.** Метафора как вид полисемии глагола в марийском языке // Советское финно-угроведение. 1989. Т. 25. No. 2; **Степанова А. С.** Метафорический мир карельских причитаний. Л., 1985; **Татаринцев Б. И.** Смысловые связи и отношения слов в тувинском языке. М., 1987; **Тропина Н. И.** Глагол как средство речевого воздействия (в публицистике на международные темы). М., 1989; **Чеснов Я. В.** "Култ онгонов" или "эффективность символов"? (К интерпретации магического лечения у абхазов) // ЭО. 1993. No. 2; **Galaty J. W.** Models and Metaphors: On the Semiotic Explanation of Segmentary Systems // The

Structure of Folk Models / Ed. by L. Holy and M. Stuchlik. L.-N.Y.-Toronto-Sydney-San Francisco, 1981 (ASA Monographs. 20); **Zulaika J.** Basque Violence: Metaphor and Sacrament. Reno, 1988; и многие другие работы.

¹⁸⁸ **Феоктистова Н. В.** Указ. соч. С. 125, 175 (прим. 28).

¹⁸⁹ **Levine N. E.** The Theory of Rū Kinship, Descent and Status in a Tibetan Society // Asian Highland Societies in Anthropological Perspective. New Delhi etc., 1981. P. 63.

¹⁹⁰ **Тэрнер В.** Символ и ритуал. М., 1983. С. 40. По мнению К. С. Сарингуляна, в основе метафорического уподобления символического знака объекту или метонимического отождествления объекта с ним лежат такие интеллектуальные процедуры (процедуры смыслообразования), как персонификация и реификация (овеществление) символизируемого объекта /**Сарингулян К. С.** Ритуал в системе этнической культуры // Методологические проблемы исследования этнических культур. Материалы симпозиума. Ереван, 1978. С. 72-75. Ср.: Он же. Культура и регуляция деятельности. Ереван, 1986. С. 129-130/.

¹⁹¹ **Якобсон Р. Я.** Два аспекта языка и два типа афатических нарушений // Теория метафоры. С. 127. Ср.: "...метонимия свойственна военному языку всех времен" /**Лихачев Д. С.** "Слово о полку Игореве" как художественное целое // Лихачев Д. С. Избранные работы: В 3 т. Т. 3. Л., 1987. С. 190/.

¹⁹² Ср.: "... особенности и свойства первоначально целиком связаны еще с чувственными субстратами. Мана может быть перенесено через посредство еды, прикосновения, кусания и т.д." /**Леман Ф. Р.** Указ. соч. С. 194/.

¹⁹³ См. **Чан Ньо Тхин.** Творчество великого вьетнамского поэта Нгуен Зу и конфуцианская концепция личности. М., 1989.

¹⁹⁴ **Аверинцев С. С.** Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977. С. 43-44.

¹⁹⁵ **Агаджанян А. С.** Буддийский путь. С. 151; **King J. H.** The Supernatural. Its Origin, Nature and Evolution. L.-N.Y., 1892. Цит. по: **Леман Ф. Р.** Указ. соч. С. 166; **Гаспаров М. Л.** "Письмо о судьбе" Александра Ромма // ПСВКРК. С. 222.

¹⁹⁶ **Карма Агван Йондан Чжамцо.** Светоч Уверенности. Спб., 1993. С. 214.

¹⁹⁷ **Агаджанян А. С.** Буддийский путь. С. 172.

¹⁹⁸ **Горан В. П.** Древнегреческая мифологема судьбы. Новосибирск, 1990. С. 189.

¹⁹⁹ **Höfer A.** Is the *bombo* an Ecstatic? Some Ritual Techniques of Tamang Shamanism // Contributions to the Anthropology of Nepal / Ed. by C. Furer-Haimendorf. New Delhi-Bombay-Bangalore-Calcutta-Kanpur, 1977. P. 182, note 25. Но все-таки не следует забывать о различии тамангских понятий che: и wangur. Отметим, что информаторы-таманги испытывают затруднения в определении разницы между этими понятиями, А. Хефер сообщает следующее. Che:, представляя собой сущность жизни всякого человека или животного, может материализовываться в белой снегоподобной субстанции. Эта субстанция, именуемая khawa(i) "снег" и рассматриваемая как воплощение или материализация божественного благословения, благодати, появляется на оболочке барабана или между кончиками большого и указательного пальцев шамана, а затем переносится на комок свежего масла. Масло, пропитанное и насыщенное жизненной силой che:, используется для нанесения тики, налобного знака. В отличие от che:, оживляющей и влияющей новую жизнь,

wangur является невидимой духовной энергией, которая не только придает жизненность, но также освящает и тем самым видоизменяет, преобразовывает. По мнению А. Хефера, все это позволяет определить che: как "life-force", а wangur - как "life power" /*Hofer A. Recitation...* Pp. 166, 246/.

ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ

¹ См.: *Jorgensen D.* Introduction: The Facts of Life, Papua New Guinea Style // Mankind. 1983. Vol. 14. No. 1 (Special Issue. Concepts of Conception: Procreation Ideologies in Papua New Guinea). P. 5.

² Ср.: "... in order to replace birth, descent has to borrow from birth and biology a symbolism" /*Bloch M.* From Blessing to Violence. History and Ideology in the Circumcision Ritual of the Merina of Madagascar. Cambridge, 1986 (Cambridge Studies in Social Anthropology. 61). P. 94/.

³ ТМТИОС. Человек. Общество. Новосибирск, 1989. С. 66.

⁴ *Toffin G.* Ancêtres Claniques et Esprits Féminins dans l'Himalaya Népalais // Revue de l'Histoire des Religions. 1990. Т. 207. Fasc. 2. P. 175. Ср.: "ребенок не имеет пола, или, точнее, в нем смешано мужское и женское начало" /*Леви-Строс К.* Структура и диалектика // Леви-Строс К. Структурная антропология. М., 1983. С. 209 /.

⁵ *Абрамян Л. А.* Мир мужчин и мир женщин: расхождение и встреча // Этнические стереотипы мужского и женского поведения. СПб., 1991. С. 110.

⁶ Слова Л. А. Абрамяна.

⁷ *Huntington R.* Gender and Social Structure in Madagascar. Bloomington - Indianapolis, 1988. P. 28, 29.

⁸ Ibid. P. 29.

⁹ *Абрамян Л. А.* Указ. соч. С. 110.

¹⁰ *Huntington R.* Op. cit.

¹¹ *Holmberg D. H.* Order in Paradox. Myth, Ritual, and Exchange among Nepal's Tamang. Ithaca - L., 1989. P. 154.

¹² Ibid. P. 152. А. Хефер отмечает, что у некоторых тамангов слово "цветок" является эвфемизмом вагины /*Höfer A.* Is the "Bombo" an Ecstatic? Some Ritual Techniques of Tamang Shamanism // Contributions to the Anthropology of Nepal /Ed. by Ch. Furer-Haimendorf. New Delhi, 1977. P. 178. Ср.: *Герасимова К. М.* Традиционные верования тибетцев в культовой системе ламаизма. Новосибирск, 1989. С. 220/. В недавно опубликованной работе исследователь считает необходимым уточнить, что существительное mendo "цветок" является не только эвфемизмом для "лона" и (или) "вагины" /*Höfer A.* A Recitation of the Tamang Shaman in Nepal. Bonn, 1994. P. 54. (Nepalica; 7)/. Представления о пребывании младенца в "вещественном аналоге материнского лона" бытуют у многих народов мира. "Мифопоэтическое сознание как бы искусственно про-

длевало время «внутриутробного» развития, стараясь максимально защитить малыша в наиболее опасный трехлетний период, когда происходило его становление" /ТМТЮС. Человек. Общество. Новосибирск, 1989. С. 166/.

- ¹³ **Toffin G.** Op. cit. P. 172. Ср. с тем, что пишет А. Хефер: "Каждый человек рождается из цветка и с цветком, который называется "цветком жизни" (go.mendo или просто mendo)... С одной стороны, человек сохраняет свой "цветок жизни" до смерти, а с другой, по достижении индивидуумом 13-и летнего возраста его "цветок" преобразуется в дерево, именуемое go.dunma..." /**Höfer A.** A Recitation... P. 54/. Но версия, согласно которой "цветок жизни" ребенка мужского пола 12-13-и лет превращается в "дерево жизни", а девочка же, напротив, сохраняет свой "цветок жизни"; не является единственной. По другим данным, даже взрослые мужчины продолжают сохранять свои "цветы жизни" и после образования "деревьев жизни", а у женщин в дополнение к их "цветам" появляются и "деревья" /**Höfer A.** A Recitation... Pp. 310-311/. Таиландские мьен (яо) тоже уподобляют души детей "цветкам" (piang). Когда ребенку исполняется 12 или 13 лет, проводят особую церемонию с целью сообщить цветку [в тексте "цветочным духам", the flower spirits. - В. III.], что он может оставить ребенка. Предков же уведомляют о том, что этот человек достиг совершеннолетия, стал взрослым /**Lewis P. and E.** Peoples of the Golden Triangle. Six Tribes in Thailand. L., 1984. P. 157 /.

- ¹⁴ В другом месте своей работы Ж. Тоффен пишет, что девочки связаны с Кале ама до 7 лет.

- ¹⁵ **Toffin G.** Op. cit. P. 172.

- ¹⁶ **Holmberg D. H.** Op. cit. P. 156.

- ¹⁷ **Toffin G.** Op. cit. P. 172 ("Elle construit son corps... comme les abeilles bâtissent leurs essaims, butinant de fleur en fleur..."). Д.Х. Холмберг сравнивает деятельность Кале ама по созданию, составлению тела человека с работой ос ("as wasps construct mudhives") /**Holmberg D. H.** Op. cit. P. 156/.

- ¹⁸ ТМТЮС. Человек. Общество. Новосибирск, 1989. С. 166.

- ¹⁹ Там же. С. 177.

- ²⁰ **Holmberg D. H.** Op. cit. P. 110.

- ²¹ **Шаханова Н. Ж.** Половозрастная стратификация традиционного общества казахов (конец XIX-начало XX в.) // Этносы и этнические процессы. Памяти Р. Ф. Итса. Сборник статей. М., 1993.

- ²² **Чеснов Я. В.** Мужское и женское начала в рождении ребенка по представлениям абхазо-адыгских народов // Этнические стереотипы мужского и женского поведения. СПб., 1991. С. 136.

- ²³ Там же.

- ²⁴ Там же. С. 137.

- ²⁵ Там же.

- ²⁶ Так, на мой взгляд, следовало бы ожидать указаний на присутствие женского элемента (субстанции матери) именно в "физиологических" представлениях (=conception ideology). Второй же компонент представлений о зачатии и рождении (descent ideology) вряд ли следует считать "женским": в описании Я.В.

Чеснова для обеих "идеологий" характерно представление о женщине как о своего рода сосуде.

- ²⁷ *Штейнер Р.* Воспитание ребенка с точки зрения духовной науки. М., 1993 (1907).
- ²⁸ См.: *Асмолов А. Г.* Психология личности. Принципы общепсихологического анализа. М., 1990. С. 237.
- ²⁹ *Рахимов Р. Р.* Дети и подростки в афганском обществе // Этнография детства - II. С. 99.
- ³⁰ *Мазалова Н. Е.* Жизненная сила севернорусского «знающего» // Живая старина. Журнал о русском фольклоре и традиционной культуре. 1994, No. 4. С. 26. Ср.: *Мазалова Н. Е.* Физические особенности человека в представлениях русских // Кунсткамера. Этнографические тетради. Выпуск 5-6. СПб., 1994. С. 151; *Грисык Н. Е.* Севернорусский «знающий» (знахарь, колдун) // Традиционные ритуалы и верования. Часть I. М., 1995. С. 200.
- ³¹ *Miles A. E. W.* Teeth and Their Origins. Oxford, 1972 (Oxford Biology Readers, 21); Svanberg I. The Folklore of Teeth among Turkic and Adjacent Peoples // Central Asiatic Journal. 1987. Vol. 31. Nos. 1-2. P. 112.
- ³² См., например: *Бутанаев В. Я.* Культ богини Умай у хакасов // Этнография народов Сибири. Новосибирск, 1984. С. 93-94; *Токарев С. А.* Ранние формы религии. М., 1990. С. 184-185.
- ³³ *Новик Е. С.* Обряд и фольклор в сибирском шаманизме (Опыт сопоставления структур). М., 1984. С. 179.
- ³⁴ *Leach E. R.* Rethinking Anthropology. L., 1961.
- ³⁵ См., например: *Toffin G.* Op. cit. P. 166.
- ³⁶ *Gaenszle M.* Verwandtschaft und Mythologie bei den Mewahang Rai in Ostnepal: eine ethnographische Studie zum Problem der "ethnischen Identität". Stuttgart, 1991 (Beiträge zur Sudasienforschung. Sudasien-Institut. Universität Heidelberg. Bd. 136). S. 147.
- ³⁷ Ibid. P. 82.
- ³⁸ *Берндт Р. М., Берндт К. Х.* Мир первых австралийцев. М., 1981. С. 71.
- ³⁹ *Gaenszle M.* Op. cit. SS. 82, 133.
- ⁴⁰ Ibid. S. 133.
- ⁴¹ Ibid. S. 132.
- ⁴² Ibid. S. 143.
- ⁴³ Ibid. SS. 140, 149.
- ⁴⁴ Ibid. S. 145.
- ⁴⁵ *Hardman Ch.* The Psychology of Conformity and Self-expression among the Lohorung Rai of East Nepal // Indigenous Psychologies. The Anthropology of the Self / Ed. by P. Heelas, A. Lock. L., 1981.
- ⁴⁶ Ср. с обычаями китайцев: "В период беременности женщины могли на время переселиться в дом своих родителей, но рожать они были обязаны в своем доме - там, где ребенок был зачат" / *Крюков М. В., Малявин В. В., Софронов М. В., Чебоксаров Н. Н.* Этническая история китайцев в XIX-начале XX века. М., 1993. С. 189/.
- ⁴⁷ *Syamchoudhury N. K., Das M. M.* The Lalung Society. A Theme for Analytical Ethnography. Calcutta, 1973. (Memoir No. 31 ASI). P.85.

- ⁴⁸ **Штернберг Л. Я.** К эволюции семьи // Штернберг Л. Я. Семья и род у народов северо-восточной Азии. С приложением статьи Фр. Энгельса "Вновь открытый случай группового брака". Под редакцией и с предисловием Я. П. Алькора (Кошкина). Л., 1933; **Штейнер Е. С.** Иккю Соджун. Творческая личность в контексте средневековой культуры. М., 1987. С. 101. Е. С. Штейнер пишет о том, что красная нить, от рождения присущая человеку, нить кровной связи с женщиной "может подразумевать и пуповину", а также выступать в роли метафоры брачных отношений (в китайской традиции).
- ⁴⁹ **Syamchoudhury N. K., Das M. M.** Op. cit. P. 87.
- ⁵⁰ Ibid. P. 88.
- ⁵¹ Следует заметить, что кхаси акцентируют внимание на источнике, начале ("ло-но"), а лалунг - на субстанции, передающейся по наследству /ср.: **Huntington R.** Op. cit. P. 25/.
- ⁵² **Syamchoudhury N. K., Das M. M.** Op. cit.
- ⁵³ **Лопухин А. П.** Библейская история Ветхого Завета. Монреаль, 1986. С. 7.
- ⁵⁴ **Андреев И. М.** Брак и семья (В православно-русском понимании)// Христианская семья и брак. Духовные чтения. М., 1992. С. 37.
- ⁵⁵ **Giri H.** Social Institutions among the Khasis With Special Reference to Kinship, Marriage, Family Life and Divorce // Tribal Institutions of Meghalaya / Ed. by S. K. Chattopadhyay. Guwahati, 1985. P. 163.
- ⁵⁶ **Rajah A.** 'Au' Ma Xae: Domestic Ritual and the Ideology of Kinship among the Sgaw Karen of Palokhi, Northern Thailand // Mankind. 1984. Vol. 14. No. 4 (Special Issue 3. Spirit Cults and the Position of Women in Northern Thailand). P. 349.
- ⁵⁷ Ibid. Pp. 354-355.
- ⁵⁸ **Inden R. B., Nicholas R. W.** Kinship in Bengali Culture. Chicago - L., 1977. P. 49.
- ⁵⁹ Бенгальцы употребляют это выражение в буквальном неметафорическом смысле / Ibid. P. XIV /.
- ⁶⁰ Ibid. P. 40.
- ⁶¹ См. **Вартофский М.** Редукция, объяснение и онтология // **Вартофский М.** Модели. Репрезентация и научное понимание :Пер. с англ. М., 1988.
- ⁶² См. **Тэрнер В.** Ритуальный процесс. Структура и антиструктура // Тэрнер В. Символ и ритуал. М., 1983. С. 192, 195. Отдельные сведения о мистической опасности и власти слабого (⇒ женщин) приводят в своих работах Э. Р. Лич и О. К. Нутеесинг (см. главу III).
- ⁶³ В частности, интересно было бы выяснить то, в какой мере представления народов группы лоло о мужском (Ndu - у наси, gnigna - у собственно лоло) и женском (Ssa - у наси) принципах Вселенной /**Jackson A.** Na-khi Religion. An Analytical Appraisal of the Na-khi Ritual Texts. The Hague-Paris-N.Y., 1979 (Religion and Society. 8). P. 119; **Prunner G.** Die Religionen der Minderheiten des südlichen China // Hofer A., Prunner G., Kaneko E., Bezacier L., Sarkisyanz M. Die Religionen Sudostasiens. Stuttgart-Berlin-Koln-Mainz, 1975. S. 145/ обязаны своим формированием китайскому учению об инь-ян, а также ответить на вопрос, связаны ли представления акха о zi^v (и другие категории, фигурирующие в примечании 39 к главе III) с ци китайцев.

SUMMARY

“HUMAN BEING IN THE TRADITIONAL BELIEFS OF THE TIBETO-BURMAN PEOPLES”

The subject of this book is an analysis of traditional (non-Christian, and non-Buddhist) beliefs held among the Tibeto-Burmans (including the Naga, the Kachin, the Bodo, the Kuki-Chin, the Karen, the Himalayish and Loloish languages speaking peoples) living in Nepal, North-Eastern India, in the Indo-Tibetan borderlands, Bangladesh, Burma (now Myanmar), Northern Thailand, in the northern parts of Laos and Vietnam¹.

The author concerns himself with available to him substantial works in European and some Oriental (Vietnamese and Burmese) languages.

The author's understanding of the Tibeto-Burman peoples' concepts of the human being is based not only on a thorough reading and contextual interpretation of the published works². The book also presents

some new facts, which have been gathered through intensive interviews with sophisticated informants both in Thailand and Vietnam³.

Of course, "it may be preferable to await further accumulation of materials ... to avoid jumping to any premature conclusions"⁴. "However, this type of comparative study is very much needed to synthesize the data that are already available"⁵. "This broader ethnic and cultural setting diminishes the "flatness" of isolated descriptions of the single culture"⁶.

This monograph consists of four Chapters with all of them, except the first, subdivided into sections.

In the first Chapter, "A Soul and Souls", an attempt is made to show the variety and diversity of the concepts of soul prevalent among the Tibeto-Burman speakers of South Asia and Indochina. The accent is made on the beliefs connected with the nature of human souls, their locations, qualities and quantities, relations with the body, etc. It is concluded that although the soul is sometimes spoken of as a single thing⁷, it is held to be multiple⁸: each individual is supposed to have many souls. A comparative analysis of the conceptions of "soul" in the Tibeto-Burman cultures confirms in a general way Wilhelm Wundt's division of the "soul complex" into two main groups⁹. The first one is a free soul, i.e. a soul conceived of as an essence able (and even liable) to separate from its owner's body in life (during sleep) without causing death. This part of oneself is regarded as capable of moving about independently of the body to which it belongs and is associated, as a rule, with a shadow.

The beliefs in the concentration of life-essence in the hair, blood and some other parts of the body constitute the second group. This kind of soul, "die Korperseele" (W.Wundt), the body-soul (could also be termed: the bound soul, the corporeal soul), is closely and inseparably linked to the physical body and, as opposed to the free-soul, never leaves the body during life¹⁰. The idea of the existence of a kind of body-soul is found among the Chins (the belief in blood as the basis of life); the Karens (the connection between blood and soul); the Na-khis ("a bodily soul"); the Akhas; the Hanis (*latang*); the Lahus ("the slow-moving soul"); the Phulas ("the lazy soul"); the Tamangs (*ro, so*); the Ti-

betans (*srog*); the Limbus (*mukuma sam*); the Lohorung- and Mewahang-Rais (*saya*)¹¹.

Of course, the author realizes that the categorization he takes for granted (the distinction between the body-soul and the free-soul) is sometimes hard to apply. These two conceptually distinct kinds of soul are liable to merge gradually with one another and overlap in a series of transitional and blended forms¹².

In the second and the third Chapters the author's attention is entirely concentrated on the notion of life-forces. The examination and analysis of the modes of utilization of the deceased and killed human beings' life-forces allow one to elucidate, what (and in which form) passes to the living as a result of the death (killing).

The second Chapter, "Life-forces", opens with a discussion of some descriptions of ideas about soul-stuff (life-matter, life-forces). In one of such descriptions J. H. Hutton so summarizes the Naga beliefs in the close links between humans, plants and animals and in transference of life-forces. "In all Naga tribes the fertility of the crops and the prosperity of the village are closely associated with the dead, whose life-substance is conceived of as forming a continuous cycle of reproduction, passing from men to cereals sown, and thence back through grain eaten, or through the flesh of animals that have eaten it, to man again. It is this theory that forms the philosophic basis of head-hunting..."¹³.

At first sight it might be supposed that this theory is beholden to the researchers' intuition for its appearance. Such an impression was expressed by R. Needham in extremely explicit form. What Needham seems to put in the forepart of his argument is the view that "the anthropological commentators... have interpolated a fictitious entity between the cause [taking heads] and the effects [acquiring prosperity]"¹⁴. Needham's own field inquiries among the Austronesian Kenyah of Sarawak have not confirmed that this (the idea that the severed head is thought to contain a mystical substance or force which emanates into the environment and thus enhances fertility and well-being) is the indigenous explanation. He concludes: "...all of these terms belong to a scientific idiom derived from physics: electromagnetism, hydraulics, mechanics"¹⁵. Though R. Needham questions the validity of the very

concept of life-forces, the author thinks it must be concluded that Needham's analysis does not dispose of this issue altogether. There are beliefs to which the label of life-force can be applied¹⁶. To turn back to the Naga again it should be noted that the first scholar who used the indigenous term for this concept was Christoph Furer-Haimendorf. In his article "The After-Life in Indian Tribal Belief" published in 1953 he stressed the importance of *mio*. Ch. Furer-Haimendorf has translated this Konyak Naga word as "energy", "soul-matter", "soul-substance attaching to a ... man's skull"¹⁷.

Although the idea of life-force(s), so far as the author knows, is not expressly stated for other Naga groups, this concept may occur more widely among the Nagas; "the lack of terms cannot be treated as indication of a lack of conception"¹⁸. The scarcity of the terms denoting this idea may be attributed to the abolition of head-hunting. Presumably with the abolition of head-hunting the terms used have lost their utility¹⁹.

Almost all the researchers of the Naga culture stressed primarily the "power (force-, energy-, vigour-)-related" aspect of the category "life-forces" consisting in the belief in fertility-granting effect of an enemy's head. There has been a lot of definition in this area ("magical power", "magical forces", "magische Kraft"; "fertility-granting powers", "fruchtbarkeitfordernden Krafte"; "beneficial power", "vital essence of great power", "energy", "magical virtue", "Kraftstrom", "fertility", "prosperity", "life-principle", "life-essence", "soul-force", and even "soul" or "personality").

The author thinks that such characteristics as attributed to the body-soul overlook and underestimate the importance of its corporeal aspect, for this category can not be defined as a purely energetic or power (force, vigour)-like one. However, in spite of the numerosity of these power-related (stressing) terms the failure to take into account the substratum cannot, of itself, serve as evidence of the insignificance of this aspect. Unfortunately, such definitions as "life-substance", "soul-substance", "soul-matter", "Kraftstoff" which can be considered emphasizing the importance of matter are not so numerous in comparison with the former group and are rather exceptions.

The study of the Naga head-hunters attitude to the taking of human life (first of all, rituals related to the head-hunting custom) reveals some additional, implicit (inherent, though not expressed) aspects of the concept of the head as the focus of human vitality.

The following points are studied that, according to the author, make the inseparable link between the life-forces and the body absolutely evident:

- 1) the disposal of the enemy's heads;
- 2) the way of treating the fleshy parts (soft tissues, soft remainder of the body's tissues);
- 3) the manipulations with the hair.

An analysis of the ceremonies performed over enemy heads as well as of those carried out "during the time that elapses between the death and the final breaking up and disposing of the body"²⁰ (especially, the separate treatment of the head in disposing of their own dead)²¹ leads to the conclusion that the flesh (soft tissues) is the most important for the fertility part of the head²².

The author concludes that within the Naga traditional world-outlook vitality (life-force) is regarded as a substance uniting substratum and movement (motion). The existence of the substratum component of the life-force concept is proved by evidences (arguments in favour) of its utmost concreteness, materiality, corporeality (concentration in flesh, blood and hair).

By the term "life-force" the author means not only the force (power) element (force- or power- related aspect) but also the substratum component, material aspect of vitality. Using the words of B.J.Terwiel, one could say: "It should be clear from the ritual that it is both an entity and a quality"²³.

There is no distinction between life-force and substance. Within this concept force (power) and substratum, energy and matter, are neither opposed to each other nor identified; they must be regarded in a complex (unity).

One Konyak custom attracts attention to itself and is worth mentioning here. For three years after death the deceased's skull with some of his hair stuck to the crown of it was ceremonially fed by the kinsmen of the deceased at the time of feasts²⁴. Many other Tibeto-Burman peoples

also celebrate death anniversaries for three consecutive years. Such practice makes it possible to assume that “death is treated as a gradual process rather than an abrupt event”²⁵. The Tibeto-Burmans attach importance not only to the lasting for three years period of mourning, pay attention to the period of three years (triennium) not only with respect to funeral rituals. Three first years of a child's life correspond to this triennial period on the other pole. For these three years “the child is regarded as in a sense still in the process of being born”²⁶. The cutting of a child's hitherto uncut hair at the age of three years and child's weaning (the turning away from the breast) at about the same age symbolize not only its investment with ancestral life-forces, but also its gradual alienation and separation from the mother's body (and from her life-forces). All this allows the author to arrive at the conclusion that the triennium is the period of transition of life-forces.

In the third Chapter, “Destiny”, the author shows that destiny²⁷ is conceived of by the Tibeto-Burmans as an allotted amount (capacity) of life-forces given at birth or before it. Here the author examines (and in a number of cases - reconstructs) local beliefs in the gradual endowment of children with this capacity in the course of their lifetime as well as beliefs in the exhaustion (depletion) of this lot (= amount) at the end of life.

For the Tibeto-Burmans, destiny is synonymous to “life”. But “the general conditions of life are such that every man has a certain life span allotted to him”²⁸. An analysis of the notion of life span brings the author to the conclusion that the lifetime, i.e. the duration (length) of an individual's existence, can be seen as the measure (extent) of life-forces assigned to his lot.

The author pays much attention to the popular belief in the particular concentration of life-forces or body-soul in the hair and in the vanishing of the adult's strength and life span. According to K. G. Izikowitz, the head soul is thought by the Akhas of Laos to be located at the base of a man's queue. Thus a man's power is believed to be concentrated in his queue, and it is thought that he will lose his power and be taken ill if his queue is cut off. Man's strength would vanish and he would wither away and die should his wife have twins or a child that resembles him, its

father, very much physically²⁹. Izikowitz states: "That is, he [the father - V. S.] has lost too much of his head soul"³⁰.

The Akhas of Burma (now - Myanmar), as recorded by P.W.Lewis, believe that "God" has placed inside everyone's forehead a "stamp" which tells how long that person will live³¹. They think that a new born child can take away a part, some amount, of the adult's life-forces. When there is a guest present in a house where a child is born, the guest must give 25 pyas to "buy back his life span (zi)" so that the guest's life span will not be shortened³². Here we have an indication of the concept of danger to adults (the father, the guest) emanating from a child.

Another belief deserving attention is the opinion of the Daflas (Arunachal Pradesh, India) that natural death comes when *lochang* or the substance ("the life-material") within the bones which keeps a man alive and active is exhausted³³. In the author's opinion, this substance can be identified with the marrow. This is, however, no more than a supposition, even if a probable one. It may be compared with the linguists' conclusion that there is an association in Sino-Tibetan languages between marrow and blood³⁴.

Considered as allotted to an individual at or before his birth, destiny, i.e. the span or limit of his vital force³⁵ is closely connected with the hair (the Akhas), or with the soft tissue inside long bones (the Daflas)³⁶.

Before taking into consideration the beliefs in the endowment of a child with a certain amount of life-forces the author examines the concepts regarding human reproduction, procreation ideas.

Some scholars consider that the idea, according to which the bony structure of the child's body derives from the father's semen while the soft fleshy parts are made of the blood and the milk of the mother, is "the common Asiatic belief"³⁷. In an attempt to find out whether the above theory of conception ("bone/flesh", or "semen/blood", theory) was prevalent among all Tibeto-Burman groups, the author comes to the following conclusions.

1) Matrilateral links can be interpreted not only as the "flesh" ties but also as the "milk" kinship ("one milk", "milk line") [the Magars, the Rais and other Tibeto-Burmans of Nepal]. It should be noted that the Kham-Magars in defining the matrilateral kinship use as synonyms the

words *nui* “milk” and *sya* “flesh”³⁸. This fact allows one to regard these beliefs as a kind of the “bone/flesh” (“semen/blood”) theory, in contradistinction to some other traditions which equate milk and semen;

2) Not all the Tibeto-Burman peoples share this opinion. E.g., the Dimasas believe in male and female seeds; they as well as the Konyak and Wancho Nagas, the Ladakhis, the Akhas, think that a child is a gift (blessing) of God; the folklore of the Sanis reflects the idea of conception as an act of combining one's mother's blood with that of father.

The author lays stress on the custom of some Nagas (Angami, Lhota) who “took the heads of men, women and children indiscriminately, except those of infants who had not yet cut their teeth. ... a head without teeth ... was not worth cutting off”³⁹. This practice of the Naga head-hunters brings the author to the conclusion that the teething (dentition), the cutting of milk (first, deciduous, or temporary) teeth⁴⁰ and their replacement by permanent ones could be regarded as an important landmark in the process of the endowment of a child with the ancestral or its own life-forces. This does not mean, however, that the teeth contain life-forces. In the author's opinion quite the opposite is true: as also the other “white, hard parts of the body” (first of all, bones) for which the male semen accounts⁴¹, the teeth have nothing to do with life-forces and fertility.

The concept of generic fertility is nearly always discussed with reference to the semen⁴². However, the findings of the author's research are at variance with the opinions stressing the importance of the semen and bones.

In order to demonstrate the significance of the female (women's) element in the process of ensuring universal fertility the author turns to the “cultural elaborations of the biological fact of menstruation”⁴³. It is shown that menstruation and menstrual blood are not universally regarded as polluting or dangerous, but even where they are, it must be due to the belief “that the proper role of menstrual blood is in the formation of new life”, that “the fetus is held to be menstrually constituted”⁴⁴. Blood connected with women's sexual functions (first of all menstrual blood) “has some positive connotations through its connection with fertility”⁴⁵.

In the fourth Chapter, “Magical forces”, an interpretation and a comparative analysis is given of the data in ethnographic literature of the ideas held by the Tibeto-Burman peoples about the qualities attributed to some persons. Not everyone is thought to have certain innate qualities of “potency” (“grace”, “efficacy”). These qualities are very much like *mana*⁴⁶. A scientific analysis of the notion “magic power” requires to determine its nature more accurately and to fix the bounds divorcing magic power from vitality (life-forces)⁴⁷. The author tries to draw such a boundary-line between these categories. But the necessity to make a distinction between them does not exclude that at an early stage in the evolution of the beliefs the differentiation of the mana-like notions from life-forces had not yet arisen and that these concepts were fused in the continuum⁴⁸ of the Naga fertility complex, or megalithic complex⁴⁹. They were closely interconnected and constituted an undivided unity. The author analyses further the process of isolation and separation of wealth from life-forces. (Wealth is considered in the context of both social relations and of the relations between an individual and Cosmos)⁵⁰. Originally the notion “wealth” was as if dissolved in such a fundamental category of beliefs as general fertility (of soil, livestock, human beings)⁵¹. This relationship between wealth and life-forces was embodied in the belief that treats material well-being as a sort and sign of life-forces as well as a consequence of natural fertility (a woman's reproductive capacity, her life-giving attributes)⁵²; wealth can be regarded as the substratum of life-forces. Later, with the lapse of time, wealth acquires an independent significance and gradually becomes associated with magic powers. The appearance of belief in wealth as a kind of grace and the transformation of wealth into a means of status increase (earning social prestige) is significant in this context. To sum it up, the author infers that there are reasons to believe that the observed connection between magic powers and wealth is a result of the evolution of beliefs.

The problem cannot be reduced to opposing life-forces as something innate (congenital, inherited, inherent) to magic powers seemingly acquired (merited, achieved), gained from some external sources⁵³. So, the notion of magic power as a quality one is born with can co-exist

with the belief in the life-forces acquired, gained in the course of life (e.g., by the chief or by a participant in a successful raid of head-hunters). The notion of good luck and good fortune, the author stresses, reflects the lack of any rigid boundaries between separate categories in the religio-mythological systems of the Tibeto-Burman peoples. One of the main characteristics of the beliefs in good luck and good fortune lays in the convergence of ideas of fate or destiny and grace. The meanings of the Lahu words *î-bo(n)* and *si(n)* as well as the combination of these morphemes *î-bo-î-si* (*aw_v bon aw_v shi*) and the Akha combination *gui_v lah_v* (*gylan*) and their derivatives found in the dictionaries compiled by P. W. Lewis and J. A. Matisoff⁵⁴ could be considered as a proof of such intertwining. Considerable attention is paid to the study of the interconnection between grace and merit. The study of these notions makes it possible to conclude that within the framework of the system of traditional (pre-Christian, pre-Buddhist) beliefs of the Tibeto-Burman peoples grace and merit form a certain unity, making up a particular complex of magical powers.

In this chapter the author also dwells upon some theoretical problems of investigating mana and mana-like notions. Being far from identifying mana-like concepts with the beliefs in the omnipresent, all-penetrating power, running through the whole Universe, the author very much doubts the validity of the other extreme - the statement, according to which magic power is a relationship rather than a quality (property, attribute).

The closing part entitled “Instead of Conclusion” raises issues merely touched upon in the foregoing chapters (e.g. ideological distinction between “bone” and “flesh”; “teeth” topic) or not mentioned at all (descent ideology and conception ideology; two types of life-forces: maternal and ancestral).

* * *

This "Summary" has benefited from the readings of its early drafts by A. Yu. Guerasimov and V. A. Paritsky. Any lapses in writing, of course, are mine alone.

¹ Unfortunately, due to various reasons, the author was compelled to give up extensive citing and adduction and detailed analysis of materials on the Tibetans, the Newars, the Meitheis, the Burmans, and the peoples of South-Western China.

² Cf. **Århem K.** Into the Realm of the Sacred: An Interpretation of Khasi Funerary Ritual // On the Meaning of Death. Essays on Mortuary Rituals and Eschatological Beliefs / Ed. by S. Cederroth, C. Corlin and J. Lindstrom. Introduction by M. Bloch. Uppsala, 1988. (Acta Universitatis Upsaliensis. Uppsala Studies in Cultural Anthropology. 8). P. 297, note 4.

³ Cf. Southeast Asian Birth Customs. Three Studies in Human Reproduction / **Hart D. V., Phya Anuman Rajadhon, Coughlin R. J.** New Haven (Conn.), 1965.

⁴ **Obayashi T.** Myths of Agricultural Origins in the Indo-Pacific Area: A Culture-Historical Approach // East Asian Cultural Studies. 1985. Vol. XXIV. Nos. 1-4. (International Symposium on Civilizations Related to Rice Cultivation in Asian Countries. Kyoto, 6-10 June 1983 / Ed. by T. Watabe and Sh. Ikuta). P. 165.

⁵ **Pfleiderer B., Bergner E.** A Bibliography on Himalayan Ethnography. Stuttgart, 1990. (Nepal Research Centre Publications, 15). P. 270.

⁶ Southeast Asian Birth Customs.

⁷ We can recognize, though, that the potential for such a piece of ideology is there / cf. **Strathern A.** "Noman": Representations of Identity in Mount Hagen // The Structure of Folk Models / Ed. by L. Holy and M. Stuchlik. L. etc., 1981. /: the consecutive replacement of one soul with another, new one.

⁸ Cf. **Durrenberger E. P.** The Lisu Concept of the Soul // Journal of the Siam Society. 1975. Vol. 63. P. 63.

⁹ Cf. **Leertouwer L.** Het beeld van de ziel by drie sumatraanse volken. Groningen, 1977. P. 227.

¹⁰ Until all the body fluids have been dried up? / cf. **Jacobson-Widding A.** Red-White-Black as a Mode of Thought: A Study of Triadic Classification by Colours in the Ritual Symbolism and Cognitive Thought of the Peoples of the Lower Congo. Uppsala, 1979. (Acta Universitatis Upsaliensis. Uppsala Studies in Cultural Anthropology. 1). Pp. 307, 314/.

¹¹ The only confusing thing is the relatively late entry and settling of saya in the body.

¹² Cf. **Ringgren H.** The Problem of Fatalism // Fatalistic Beliefs in Religion, Folklore, and Literature. Papers read at the Symposium on Fatalistic Beliefs held at Åbo on the 7-th-9-th of September, 1964 / Ed. by H. Ringgren. Stockholm, 1967. (Scripta Instituti Donneriani Aboensis. II). P. 18; **Huntsman J., Hooper A., Ward R. H.** Geneal-

ogies as Culture and Biology: A Tokelau Case Study // Mankind. 1986. Vol. 16. No.1. Pp. 13-14.

¹³ **Hutton J. H.** The Angami Nagas: With Some Notes on Neighbouring Tribes. L., 1969 (1921).

¹⁴ **Needham R.** Skulls and Causality // Man (N.S.). 1976. Vol. 11. No. 1.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Cf. **Fortes M.** Tallensi Clans and Totemism // VII Ìàæäóíàðíáíúé Êííàðáññ Àòðííéíàè-áñèèò è Ýòííàðàðè-áñèèò íàóé. Ìíñéàà (3-10 áááóñòà 1964 á.). Ò. IX. Ì., 1970. Ñ. 130.

¹⁷ **Furer-Haimendorf Ch.** The After-Life in Indian Tribal Belief // JRAI. 1953. Vol. 83. Pt. 1.

¹⁸ **Shirokogoroff S. M.** Psychomental Complex of the Tungus. L., 1935. P. 51.

¹⁹ Cf. **Leach E. R.** Political Systems of Highland Burma: A Study of Kachin Social Structure / With a Foreword by R. Firth. L., 1954. P. 162, note 87.

²⁰ **Hutton J. H.** The Significance of Head-Hunting in Assam // JRAI. 1928. Vol. 58. Pt. II. P. 401.

²¹ Idem. Caste in India. Its Nature, Function, and Origins. Oxford UP, 1961. P. 240.

²² The author's purpose is neither to imply by this that the bones "do not matter", nor to try to deny or belittle the importance of the bones with which the spiritual essence is associated (the bones as imperishable parts of the body symbolize the spiritual element of every human being /see, e.g.: **Arhem K.** Op. cit. P. 267/). The author's intent is only to underscore the idea of fertility-granting power considered to be attached to the flesh. Seen in this light, the flesh, i.e. the decaying yet "life-promising" soft tissues, as the feminine element of the person (the female contribution), might symbolize "an alterable, temporal, but life-giving vitality" /**Traube E.** Affines and the Dead: Mambai Rituals of Alliance // BTLV. 1980. Deel 136. 1-e afl. (Anthropologica XXII) Pp. 100, 106. Cf. detailed elaboration of this topic in the works by M. Bloch, R. Huntington/.

²³ **Terwiel B. J.** The Tais and Their Belief in Khwans: Towards Establishing an Aspect of "Proto-Tai" Culture // The Tribal World and Its Transformation / Ed. by B. Singh, J. S. Bhandari. New Delhi, 1980. (X-th ICAES Series. No.1). P. 157.

²⁴ **Fürer-Haimendorf Ch.** The Konyak Nagas, an Indian Frontier Tribe. N.Y., 1969. Pp. 91, 92.

²⁵ **Hollan D. W., Wellenkamp J. C.** Contentment and Suffering: Culture and Experience in Toraja. N.Y., 1994. P. 13.

²⁶ Cf. **Mills J. P.** The Lhota Nagas / With an Introduction and Supplementary Notes by J. H. Hutton. L., 1922. P. 146.

²⁷ When referring to a man's destiny the author means "one's appointed lot or fortune" / cf. **Ringgren H.** Op. cit. P. 7/.

²⁸ **Ehnmark E.** Världsreligionerna. 2 nd ed. Stockholm, 1961. P. 19. Quoted from: **Ringgren H.** Op. cit. P. 10.

²⁹ **Izikowitz K. G.** Lamet. Hill Peasants in French Indochina. Göteborg, 1951. Idem. Fastening the Soul. Some Religious Traits Among the Lamet (French Indochina) //

- Izikowitz K. G.** Compass for Fields Afar. Essays in Social Anthropology / Ed. by G. Aijmer. Göteborg, 1985. (Acta Universitatis Gothoburgensis. Gothenburg Studies in Social Anthropology. 7).
- ³⁰ Idem. Fastening the Soul.
- ³¹ **Lewis P. W.** Ethnographic Notes on the Akhas of Burma. Vol. II. New Haven (Conn.), 1969. P. 397.
- ³² Ibid. Vol. IV. New Haven (Conn.), 1970. P. 795; Akha-English-Thai Dictionary. Compiled by Paul Lewis. In two sections. I. Akha-English-Thai. II. English-Akha. Chiang Rai, 1989. P. 510.
- ³³ **Shukla B. K.** The Daflas of the Subansiri Region. Shillong, 1959. Pp. 11, 129.
- ³⁴ **Matisoff J. A.** Variational Semantics in Tibeto-Burman: The "Organic" Approach to Linguistic Comparison. Philadelphia (Pa.), 1978. (Occasional Papers of the Wolfenden Society on Tibeto-Burman Linguistics. Vol. 6). Pp. 183-184, 270-271.
- ³⁵ **Cornford F. M.** From Religion to Philosophy. A Study in the Origin of Western Speculation. N.Y., 1957(1912). P. 110.
- ³⁶ Cf.: "...VEKÚ [age, lifetime] is not only the spatio-temporal frame of life, but also life itself, life-force, embodied in the vital substance..." / **Ivanov V. V., Toporov V. N.** K istokam slavyanskoi sotsialnoi terminologii // Slavyanskoye i balkanskoye yazykoznanie. Yazyk v etnokulturnom aspekte. Moscow, 1984. P. 90 (in Russian).
- ³⁷ **Leach E. R.** Rethinking Anthropology. L., 1961. (London School of Economics. Monographs on Social Anthropology. 22). Pp. 13-14.
- ³⁸ **Oppitz M.** Onkels Tochter, keine sonst. Heiratsbündnis und Denkweise in einer Lokalkultur des Himalaya. Frankfurt am Main, 1991. S. 43.
- ³⁹ **Mills J. P.** Op. cit. Pp. 105-106; cf. **Shaw W.** Notes on the Thadou Kukis / Ed. With Introduction, Notes, Appendices, Illustrations and Index by J. H. Hutton // JASB (N.S.). 1928. Vol. XXIV. Calcutta, 1929. P. 79, note 1.
- ⁴⁰ The author means the normal dentition (folk beliefs connected with children that are born with teeth deserve special study).
- ⁴¹ **Weiner J. F.** Blood and Skin: The Structural Implications of Sorcery and Procreation Beliefs Among the Foi // Ethnos. 1986. Vol. 51: I-II. P. 76.
- ⁴² See, for example: **La Barre W.** Muelos. A Stone Age Superstition About Sexuality. N.Y., 1984. P. 31.
- ⁴³ **Lepowsky M.** Fruit of the Motherland: Gender in an Egalitarian Society. N.Y., 1993. P. 99.
- ⁴⁴ **Buckley Th., Gottlieb A.** A Critical Appraisal of Theories of Menstrual Symbolism // Blood Magic. The Anthropology of Menstruation / Ed. And with an Introduction by Th. Buckley and A. Gottlieb. Berkeley, 1988. P. 39.
- ⁴⁵ **Bennett L.** Dangerous Wives and Sacred Sisters. Social and Symbolic Roles of High-Caste Women in Nepal. N.Y., 1983. Pp. 216-217.
- ⁴⁶ **Kirsch A. Th.** Feasting and Social Oscillation: A Working Paper on Religion and Society in Upland Southeast Asia. Ithaca (N.Y.), 1973. (Department of Asian Studies. Cornell University. Data Paper. Number 92. Southeast Asia Program). Pp. 7

(note 15), 14,18.

⁴⁷ Cf. **Litman A. D.** Traditions of philosophical naturalism in India and Dev Atma's outlook (Summary) // Litman A. D. Traditsii filosofskogo naturalizma v Indii i mirovozzrenie Dev Atmy. Moscow, 1982. P. 210.

⁴⁸ Cf. **Cornford F. M.** Op. cit. P. 87, note 2.

⁴⁹ See on this complex: **Hutton J. H.** The Significance of Head-Hunting in Assam; Heine-Geldern R. Das Megalithproblem // Beitrage Österreichs zur Erforschung der Vergangenheit und Kulturgeschichte der Menschheit. Horn, 1959; **Simoons F. J. A.** A Ceremonial Ox of India. The Mithan in Nature, Culture and History. Madison, 1968.

⁵⁰ **Godula R.** Introduction // The Gift in Culture / Ed. by R. Godula. Kraków, 1993. (Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace etnograficzne. Vol. 31).

⁵¹ Cf.: ““Fertility” , to the Naga, has very broad connotations, which include the general well-being and prosperity of the community and not only the actual fertility of the fields, domestic animals, and human inhabitants of the village” / **Simoons F. J. A.** Op. cit. P. 110/.

⁵² Cf. **Beatty A.** Asymmetric Alliance in Nias, Indonesia // Man (N.S.), 1990. Vol. 25. No.3. P. 464.

⁵³ Cf. **Allen M.** Rank and Leadership in Nduindui, Northern New Hebrides // Mankind. 1972. Vol. 8. No. 4. P. 278.

⁵⁴ Akha-English-Thai Dictionary. P. 179; Matisoff J.A. The Dictionary of Lahu. Berkeley-Los Angeles-L., 1988. (University of California. Publications in Linguistics. Vol. III). Pp. 186-187, 205, 941-944, 1181.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ВДИ	- Вестник древней истории
ВФ	- Вопросы философии
МНМ	- Мифы народов мира. Энциклопедия в двух томах. Второе издание. Гл. ред. С.А. Токарев
НАА	- Народы Азии и Африки
ПСвКРК	- Понятие судьбы в контексте разных культур. М., 1994
СМАЭ	- Сборник Музея антропологии и этнографии
СЭ	- Советская этнография
ТВДyHC	- Традиционное воспитание детей у народов Сибири. Л., 1988
ТИЭ	- Труды Института этнографии им. Н.Н.Миклухо-Маклая АН СССР
ТМТЮС	- Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири
ЭО	- Этнографическое обозрение
Этнография детства - I	- Этнография детства. Традиционные формы воспитания детей и подростков у народов Восточной и Юго-Восточной Азии. М., 1983
Этнография детства - II	- Этнография детства. Традиционные фор- мы воспитания детей и подростков у народов Передней и Южной Азии. М., 1983
Этнография детства - III	- Этнография детства. Традиционные фор-

мы воспитания детей и подростков у народов Южной и
Юго-Восточной Азии. М., 1983

AA	- American Anthropologist
AFS	- Asian Folklore Studies
ASI	- Anthropological Survey of India
BTLV	- Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde
CAS	- Contributions to Asian Studies
CI	- Census of India
ERE	- Encyclopaedia of Religion and Ethics / Ed. by J. Hastings
HR	- History of Religions
JAAS	- Journal of Asian and African Studies
JAR	- Journal of Anthropological Research
JASB	- Journal of the Asiatic Society of Bengal
JRAI	- Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland
JRAS	- Journal of the Royal Asiatic Society
JSR	- Journal of Social Research
JSS	- Journal of the Siam Society
MAGW	- Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien
MI	- Man in India
PEW	- Philosophy of East and West
SJA	- Southwestern Journal of Anthropology
ZfE	- Zeitschrift für Ethnologie

CONTENTS

INTRODUCTION.....	3
Chapter I. A SOUL AND SOULS	11
Chapter II. LIFE-FORCES	37
Disposal of the captured heads and skulls	38
Soft tissues	41
Hair	44
Feeding of the captured heads and skulls	50
Feminine nature of life-forces	55
Three years (triennium) in the beliefs and rituals	59
Human sacrifices	64
Chapter III. DESTINY	67
Life span.....	68
Conception as an allotment with life-forces	75
Expansion and exhaustion of allotted life-resources	86
Rhopfü.....	91
Chapter IV. MAGICAL FORCES	95
Wealth.....	96
Luck, fortune.....	106
Power and “face”. Charisma, honour and merit	111
Some theoretical problems involved in mana-studies	119
INSTEAD OF CONCLUSION	127

NOTES	139
Introduction	139
Chapter I	140
Chapter II	153
Chapter III	167
Chapter IV	188
Instead of conclusion	202
Summary in English	207
Abbreviations	220

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	3
Глава I. ДУШИ	11
Глава II. ЖИЗНЕННЫЕ СИЛЫ	37
Размещение добытых голов	38
Мягкие ткани	41
Волосы	44
Кормление добытых голов	50
Женская природа жизненных сил	55
Три года в представлениях и обрядах	59
Человеческие жертвоприношения	64
Глава III. СУДЬБА	67
Время жизни	68
Зачатие как наделение жизненными силами	75
“Разворачивание” и “исчерпание” отпущенных жизненных ресурсов	86
Rhorfu	91
Глава IV. МАГИЧЕСКИЕ СИЛЫ	95
Богатство	96
Счастье, удача	106
Власть и “лицо”. Харизма, честь и заслуга	111
Некоторые теоретические проблемы, связанные с изучением мана	119
ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ	127

ПРИМЕЧАНИЯ.....	139
Введение	139
Глава I	140
Глава II	153
Глава III	167
Глава IV	188
Вместо заключения.....	202
Summary.....	207
Список сокращений.....	220

В. Н. ШИНКАРЕВ



**В ТРАДИЦИОННЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ
ТИБЕТО-БИРМАНСКИХ
НАРОДОВ**

Редактор: **А. Н. СЕДЛОВСКАЯ**
Художественное оформление: **Е. В. ОРЛОВА**
Компьютерная верстка: **Л. Н. ГРЕКОВА**

Утверждено к печати
Институтом этнологии и антропологии
Российской Академии Наук

ISBN 5-201-13728-8

Подписано в печать 27.11.97
Тираж 200 экз.

Формат 60x84¹/₁₆
Цена договорная

Объем: 13,8 п.л.
Заказ №

Участок оперативной полиграфии
Института этнологии и антропологии
11733 Москва, Ленинский проспект, 32А