Эмиль Дюркгейм

Элементарные формы религиозной жизни

ЭЛЕМЕНТАРНЫЕ ФОРМЫ РЕЛИГИОЗНОЙ ЖИЗНИ

Издание осуществлено в рамках программы содействия издательскому делу «Пушкин» при поддержке Французского института в России



Cet ouvrage publié dans le cadre du Programme d'aide à la publication Pouchkine, a bénéficié du soutien de l'Institut français en Russie

Émile Durkheim

Les Formes élémentaires de la vie religieuse

Le Système totémique en Australie

Эмиль Дюркгейм

Элементарные формы религиозной жизни

Тотемическая система в Австралии

Перевод с французского Валерии Земсковой

> Научная редакция Дмитрия Куракина



Перевод сделан по изданию:

Émile Durkheim
Les Formes élémentaires de la vie religieuse:
le système totémique en Australie
Paris: Félix Alcan
1912

Дюркгейм, Э.

Элементарные формы религиозной жизни: тотемическая система в Австралии / Эмиль Дюркгейм; пер. с франц. В. В. Земсковой; под ред. Д. Ю. Куракина. — Москва: Элементарные формы, 2018. — 808 с.

ISBN 978-5-9500244-3-6

- © Д. Ю. Куракин, предисловие, примечания, 2018
- © В. В. Земскова, перевод на русский язык, «От переводчика», примечания, 2018
- © Издательство «Элементарные формы», издание, оформление, 2018

Оглавление

	Предисловие к русскому переводу «Элементарных форм религиозной жизни». Дмитрий	
	Куракин	15
	Введение: предмет исследования. — Социология религии и теория познания	5 I
	I. Основной предмет исследования: анализ самой простой религии из всех ныне известных с целью выявить элементарные формы религиозной жизни. Почему эти элементы проще всего обнаружить и объяснить через первобытные	
	религии	51
	теории познания	62
Ι	Определение религиозных явлений и религии . Польза предварительного определения религии; метод, которому нужно следовать для получения такого определения. Почему сначала необходимо проанализировать об-	83
	щепринятые определения	83
	I. Религия, определяемая через сверхъестественное и та- инственное. Критика: понятие тайны не является перво- бытным	85
	II. Религия, определяемая через идею бога или духовных существ. Религии без богов. Обряды в деистических религиях, не предполагающие наличия какой-либо идеи божества .	92
	III. Поиск обоснованного определения. Разделение на верования и обряды. Определение верований. Первая характеристика: деление вещей на сакральные и профанные. Отличительные черты этого разделения. Определение обрядов	,-
	в соответствии с верованиями. Определение религии	102

	IV. Необходимость еще одной характеристики для различения магии и религии. Идея Церкви. Исключают ли индиви-	
	дуальные религии идею Церкви?	112
2	Основные представления об элементарной рели-	
	гии. — I. Анимизм	I 2 I
	Различение анимизма и натуризма	I 2 I
	I. Три тезиса анимистической теории: 1) возникновение идеи души, 2) появление идеи духа, 3) превращение культа духов в культ природы	123
	II. Критика первого тезиса. Различение идеи души и идеи двойника. Сон не объясняет возникновения идеи души .	132
	III. Критика второго тезиса. Смерть не объясняет превращения души в духа. Культ душ мертвых не является первобытным	140
	IV. Критика третьего тезиса. Стремление к антропоморфизации. Его критика Спенсером. Необходимые оговорки относительно этого вопроса. Анализ фактов, которые используются для доказательства существования подобного стремления. Различие между душой и духами природы. Религиозная антропоморфизация не является первобытной	147
	V. Заключение: анимистическая теория изображает рели-	14/
	гию как систему галлюцинаторных представлений	152
3	Основные представления об элементарной рели-	
	гии (продолжение). — II. Натуризм	157
	Развитие теории	157
	І. Изложение теории натуризма согласно Максу Мюллеру.	160
	II. Если главной функцией религии является отображение природных сил, неясно, как она могла просуществовать так долго, поскольку она отображает эти силы лишь искаженно.	
	Необоснованное различение религии и мифологии	169
	III. Теория натуризма не объясняет разделения вещей на сакральные и профанные	176
	Т и	
4	Тотемизм как элементарная религия. — Исто-	. 0 .
	рия вопроса. Метод рассмотрения	183
	I. Краткая история изучения тотемизма	184
	II. Методологические причины, по которым исследование будет основываться на австралийском тотемизме. О месте фактов, заимствованных из изучения американского тоте-	
	мизма	193

ІІ ЭЛЕМЕНТАРНЫЕ ВЕРОВАНИЯ

Ι	Основные тотемические верования. — Тотем	
	как имя и как эмблема	203
	I. Определение клана. Тотем как имя клана. Природа вещей, служащих тотемами. Способы получения тотема. Тотемы фратрий, брачных классов	204
	II. Тотем как эмблема. Тотемические изображения, вырезанные или высеченные на предметах, вытатуированные или	
	нарисованные на телах	222
	эмблем	23 I
2	Основные тотемические верования (продолже-	
	ние). — Тотемное животное и человек	247
	I. Сакральный характер тотемных животных. Запрет их поедать и убивать, запрет собирать тотемные растения. Различные обстоятельства, смягчающие эти запреты. Запреты на прикосновение. Сакральный характер животного выражается в меньшей степени, чем сакральный характер эмблемы	247
	II. Человек. Его родство с тотемным животным или растением. Различные мифы, объясняющие это родство. В некоторых частях тела сакральный характер человека проявляется сильнее: в крови, в волосах и т. д. Каким образом сакральный характер меняется в зависимости от пола и возраста. Тотемизм не является ни поклонением животным, ни поклонением растениям.	256
	•	-) -
3	Основные тотемические верования (продолжение). — Космологическая система тотемизма	
	и понятие рода	269
	І. Классификация вещей по кланам, фратриям, классам .	269
	II. Возникновение понятия рода: первые классификации вещей заимствуют свой способ деления у общества. Различие между ощущением сходства и идеей рода. Почему идея	
	рода имеет социальное происхождение	275
	III. Религиозное значение этих классификаций: все вещи, принадлежащие к клану, разделяют природу тотема и поэтому тоже обладают сакральным характером. Космологическая система тотемизма. Тотемизм как племенная ре-	
	лигия	28 I

4	Основные тотемические верования (окончание).	
	— Личный тотем и половой тотем	295
	I. Личный тотем как имя; его сакральный характер. Личный тотем как личная эмблема. Связь между человеком и его личным тотемом. Связь личного тотема и коллективного .	295
	II. Половые тотемы. Сходства и отличия по отношению к коллективным и личным тотемам. Племенной характер половых тотемов	307
5	Истоки тотемических верований. — Критичес-	
	кое рассмотрение существующих теорий	3 I I
	I. Теории, выводящие тотемизм из более ранней религии: из культа предков (Вилькен и Тайлор), из культа природы (Джевонс). Критика этих теорий	312
	II. Теории, выводящие коллективный тотемизм из индивидуального. Происхождение личного тотема в этих теориях (Фрэзер, Боас, Хилл-Таут). Неудовлетворительность этих теорий. Причины, доказывающие более раннее появление коллективного тотема	319
	III. Новая теория Фрэзера: тотемизм зачатия и локальный тотемизм. Логическая ошибка, на которой строится эта теория. Отрицание религиозного характера тотема. Локальный тотемизм не является первобытным	33 I
	IV. Теория Лэнга: тотем представляет собой только имя. Трудности, возникающие в таком случае при объяснении	
	религиозного характера тотемических практик V. Все эти теории объясняют тотемизм, используя религи-	337
	озные понятия, появившиеся позднее	340
6	Истоки тотемических верований (продолжение). — Понятие тотемического начала, или	
	мана, и идея силы	343
	ность. Его физический и моральный характер	343
	II. Сходные представления в других низших обществах. Боги на Самоа. Вакан у сиу, оренда у ирокезов, мана в Меланезии. Связь этих понятий с тотемизмом. Арункульта	
	у арунта	347
	предшествования	359
	IV. Понятие религиозной силы и прототип понятия силы вообще	366

7	Истоки тотемических верований (окончание). —	
	Происхождение понятия тотемического начала,	
	или мана	369
	I. Тотемическое начало — это клан, помысленный в осязаемой форме	369
	II. Общие причины, по которым общество способно вызвать ощущение сакрального и божественного. Общество как моральная императивная сила; понятие моральной силы. Общество как сила, поднимающая индивида над самим собой. Факты, доказывающие, что сакральное создается обществом.	371
	III. Условия, отличающие жизнь австралийских обществ. Две фазы, через которые попеременно проходит жизнь этих обществ: объединение, разделение. Значительное коллективное бурление во время периода объединения. Примеры. Каким образом это бурление порождает религиозную идею. Почему коллективная сила мыслится в виде тотема: потому что тотем — это эмблема клана. Объяснение основных то-	,
	темических верований	383
	«часть равна целому»	397
	ства	406
3	Понятие души	42 I
	I. Анализ идеи души в австралийских обществах	42 I
	II. Происхождение этого понятия. Представления о воплощении согласно Спенсеру и Гиллену: эти представления подразумевают, что душа является частицей тотемического начала. Изучение фактов, изложенных Штреловым; они подтверждают тотемическую природу души	430
	III. Всеобщность представлений о воплощении. Различные факты, доказывающие истинность подобного происхож-	
	пения	116

IV. Противопоставление души и тела: что в нем объективного. Связь между личной душой и коллективной. Идея души хронологически появляется не позже идеи мана 4					
	V. Гипотеза, объясняющая веру в посмертную жизнь души	462			
	VI. Идея души и идея личности; элементы безличного	1			
	в личности	466			
9	Понятие духов и богов	47 I			
	I. Различие между душой и духом. Души мифических предков являются духами, исполняющими определенные функции. Связь между духом предка, личной душой и личным тотемом. Объяснение последнего. Его социологическое	4-7			
	значение	47 I			
	II. Магические духи	483			
	III. Герои-просветители	486			
	IV. Великие боги. Их происхождение. Их связь со всей тотемической системой. Их племенной и международный				
	характер	489			
	V. Единство тотемической системы	504			
I	III ОСНОВНЫЕ ВИДЫ РИТУАЛЬНОГО ПОВЕДЕНИЯ Негативный культ и его функции. — Аскетичес-				
	кие обряды	509			
	I. Система запретов. Магические и религиозные запреты. Запреты между сакральными вещами разных видов. Запреты между сакральным и профанным. Последние лежат в основе негативного культа. Основные виды этих запретов, их				
	сведение к двум основным видам	510			
	действенность боли. Социальная функция аскетизма	524			
	III. Объяснение системы запретов: антагонизм сакрального и профанного, заразность сакрального	537			
	IV. Причины этой заразности. Она не может быть объяснена с помощью закона ассоциации идей. Эта заразность возникает оттого, что религиозные силы являются внешними по отношению к своим субстратам. Интересность этого свойства религиозных сил с точки зрения логики	543			

2	I Іозитивный культ. — І. Элементы жертвопри-	
	ношения	5 5 I
	Церемонии интичиума в племенах Центральной Австралии. Различные формы этой церемонии	551
	I. Форма, встречающаяся у арунта. Два этапа. Анализ первого этапа: мужчины идут к священным местам, рассеивают сакральную пыль, проливают кровь и т. д. для обеспечения воспроизводства тотемического вида	553
	II. Второй этап: ритуальное поедание тотемного растения или животного	563
	III. Истолкование всей церемонии. Второй обряд состоит в причащении пищей. Объяснение этого причащения	567
	IV. Обряды первого этапа состоят из подношений. Аналогии с жертвенными подношениями. Интичиума включает в себя два элемента жертвоприношения. Значение этих фактов для теории жертвоприношения	
	V. Мнимая абсурдность жертвенных подношений. Каким образом они объясняются: зависимость сакральных существ от верующих. Объяснение круга, по которому, как кажется, движется жертвоприношение. Причина периодич-	573
_	ности позитивных обрядов	579
3	Позитивный культ (продолжение). — II. Миметические обряды и принцип причинности	589
	I. Природа миметических обрядов. Примеры церемоний, использующихся для обеспечения плодовитости вида	589
	II. Эти обряды основаны на принципе «подобное порождает подобное». Анализ объяснения, предлагаемого антропологической школой. Причины, заставляющие людей изображать животное или растение. Причины, заставляющие людей приписывать этим жестам физическую действенность. Вера. В каком смысле она основана на опыте. Прин-	
	ципы магии возникли в религии	596
	няется властью, присущей социальным императивам	607
4	Позитивный культ (продолжение). — III. Репре-	
	зентативные, или коммеморативные, обряды .	619
	I. Репрезентативные обряды, обладающие физической действенностью. Их связь с церемониями, описанными ранее.	

	Репрезентативные обряды оказывают исключительно моральное действие	621
	II. Репрезентативные обряды, не обладающие физической действенностью. Они подтверждают предшествующие выводы. Развлекательный элемент религии: его значение,	
	причины существования. Понятие праздника	627
	III. Функциональная неоднозначность рассмотренных церемоний; они замещают друг друга. Каким образом эта неоднозначность подтверждает предложенную теорию .	620
	неоднозначность подтверждает предложенную теорию .	639
5	Пиакулярные обряды и амбивалентность поня-	
	тия сакрального	647
	Определение пиакулярного обряда	647
	I. Позитивные траурные обряды. Описание этих обрядов .	648
	II. Каким образом они объясняются. Они не являются выражением личных чувств. Также они не могут быть объяснены враждебностью, приписываемой душе умершего. Они зависят от духовного состояния, в котором находится группа. Анализ этого состояния. Каким образом оно исчезает благодаря трауру. Соответствующие изменения представ-	657
	лений, касающихся души умершего	667
	IV. Две формы сакрального: чистое и нечистое. Их антагонизм. Их родство. Амбивалентность понятия сакрального. Объяснение этой амбивалентности. Все обряды обладают одинаковым характером.	676
	Заключение	687
		007
	В какой мере полученные результаты могут быть обобщены	687
	но обоснованным, однако не имеет какой-либо привиле- гии. Науке необходимо обнаружить реальность, лежащую в основе этого опыта. Какова эта реальность: человеческие группы. Человеческий смысл религии. О возражении, ко- торое противопоставляет идеальное общество и реальное. Каким образом в этой теории объясняются религиозный	
	индивидуализм и космополитизм	688
	II. Вечное в религии. О конфликте между религией и наукой; он затрагивает только спекулятивную функцию религии. Чем, как представляется, эта функция призвана стать	
	в будущем	705

III. Каким образом общество может быть источником ло-	
гического, то есть понятийного, мышления? Определение	
понятия: понятие не тождественно общей идее; оно харак-	
теризуется безличностью и сообщаемостью. Оно имеет	
коллективное происхождение. Анализ содержания поня-	
тия свидетельствует о том же самом. Коллективные пред-	
ставления как понятия-образцы, разделяемые индивидами.	
О возражении, согласно которому понятия могут быть без-	
личными лишь при том условии, что они являются истин-	
ными. Понятийное мышление появилось одновременно	
с человечеством	712
IV. Каким образом категории выражают социальные вещи.	•
Категорией par excellence является понятие всеобщности,	
которое могло быть внушено только обществом. Почему	
отношения, выражаемые категориями, могли быть осозна-	
ны только в обществе. Общество не является алогичным	
существом. Каким образом категории стремятся к тому,	
чтобы отделиться от групп, имеющих четкие географиче-	
ские границы. Единство науки, с одной стороны, и морали	
и религии, с другой стороны. Каким образом общество	
объясняет это единство. Объяснение роли, приписываемой	
обществу: его созидательная сила. Влияние социологии на	
науку о человеке	723
От переводчика. Валерия Земскова	737
· ·	
Примечания	745
Биографические справки	759
• •	
Именной указатель	793

Дмитрий Куракин

Предисловие к русскому переводу «Элементарных форм религиозной жизни»*

«Формы» обладают не только степенным блеском классики, но еще и своего рода неистовым пылом. Эта книга подобна виртуозному исполнению на пределе технического мастерства, и даже за его пределами; исполнению, взмывающему над осторожным стремлением попасть в нужные ноты — к осязаемой реальности стихийной правды. Читать ее — значит быть свидетелем этого исполнения.

Kарен Φ илд c^1

Книга, которую вы держите в руках, — одна из самых влиятельных и загадочных в социологии. Первое и второе идут рука об руку. За более чем столетнюю историю ее чтения не единожды выяснялось, что ее понимают упрощенно, не усматривая за деревьями эмпирических иллюстраций леса большой социологической теории. И что, если прочесть ее по-другому, открываются новые и захватывающие исследовательские горизонты. Еще более важно, что речь, судя по всему, не идет просто о какой-то ошибке интерпретации, которую можно исправить

- * В работе над предисловием использованы результаты проекта «Реакция, справедливость и прогресс: социальный порядок в перспективе фронетических социальных наук», выполняемого в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ в 2018 году.
- I Karen E. Fields. Translator's Introduction: Religion as an Eminently Social Thing // Emile Durkheim. The Elementary Forms of Religious Life / Transl. by Karen E. Fields (New York: Free Press, 1995). P. xxiv.

раз и навсегда, утвердив некое каноническое прочтение. Эти социологические горизонты множественны, и те теоретики, которые, обратившись к главной работе Дюркгейма, смогли выстроить на ней свои исследовательские программы, каждый раз в той или иной степени открывали «Элементарные формы религиозной жизни» заново. Главная работа одного из отцов-основателей социологии хронически ускользает от надежной фиксации на книжной полке истории социологии.

Многие великие научные труды подобны камням в здании мировой науки. Они всегда остаются на своем месте и не меняют координат; напротив, по ним выверяют координаты те, кто пришли после. Считается, что именно так устроено, в частности, и социологическое знание, в котором релевантность проблем и исследовательских программ определяется через соотнесение с дисциплинарной классикой³. «Элементарные формы» не таковы. Если они и не меняют координат, то в каком-то собственном измерении, труднодоступном для историко-социологических реконструкций и наукометрии. В этом легко убедиться, например, проследив лексические маркеры основных дюркгеймианских теорий. В течение последних нескольких десятилетий Дюркгейм стал иконой «культурного поворота», при том что сам он крайне редко употреблял даже термин «культура»; не говоря уже о том, что его позитивистское самоопределение не помешало его работам (и в первую очередь «Элементарным формам») стать форпостом современной интерпретативной социологии и основой радикальной критики позитивизма и натурализма в социологии⁴.

- 2 Далее «Элементарные формы».
- 3 *Jeffrey C. Alexander.* Theoretical Logic in Sociology. Vol. 1: Positivism, Presuppositions and Current Controversies (Berkeley: University of California Press, 1982).
- 4 «Элементарные формы» самая «странная» и проблематичная для стройной интерпретации из больших работ Дюркгейма, во многом из-за которой те же трудности распространяются и на наследие классика в целом. Так, рассуждая о разных прочтениях

Я думаю, именно эта ускользающая от надежной фиксации особенность книги придает такую значимость переводам «Элементарных форм»⁵, дебатам о них и все новым «открытиям» Дюркгейма. В некотором смысле, переводы книги яснее и доступнее оригинала, в котором «Дюркгеймовы тщательно подобранные терминология и формулировки часто принципиально многозначны» 6.

Часть трудностей с «академической геолокацией» «Элементарных форм» хорошо известна и широко прокомментирована. Например, эмпирический объект изучения — первобытные религии — для многих современников заслонил истинную амбицию исследования — построение общей социологической теории. Антропологи и социологи, прочитавшие книгу вскоре после ее публикации, во многом сосредоточились на критике эмпирических описаний и обобщений, связанных с этнографическим материалом, уделив не так много внимания центральному сюжету книги⁷. Сегодня трудно установить доподлинно, в какой степени это недоразумение связано

Дюркгейма, Дж. Александер и Ф. Смит называют их «неевклидовыми противоречиями в векторах интерпретаций Дюркгейма» (Philip Smith, Jeffrey C. Alexander. The New Durkheim // Jeffrey C. Alexander, Philip Smith (eds.). The Cambridge Companion to Durkheim [Cambridge: Cambridge University Press, 2005]. P. 2), насчитывая только в первой половине XX века «четырех Дюркгеймов» — «структурного», «культурного», «консервативного» и «радикального». Каждое из этих прочтений не только противоречит остальным и имеет свой, весьма отличный от других набор основных терминов, но и как бы находится в другом измерении, на что и указывает геометрическая метафора Смита и Александера.

- 5 Среди современных дюркгеймианцев, например, популярно мнение, что английский перевод Карен Филдс «лучше» оригинала. В социальных науках не так много книг, относительно которых подобное высказывание вообще было бы мыслимо.
- 6 Ibid.
- 7 Дмитрий Куракин. На пути к позднедюркгеймианской программе культурсоциологии: перцепция «Элементарных форм» Э. Дюркгейма в социологической мысли // Социологический журнал. 2009. № 3. С. 15–28.

с «несвоевременными» особенностями «Элементарных форм», для широкого адекватного понимания которых потребовались многие десятилетия и существенный прогресс в развитии социальной теории и культурной антропологии, а в какой степени — со склонностью самого Дюркгейма к нарочитой «мультивалентности» в.

8 Словарные статьи о Дюркгейме часто рисуют скучный портрет скрупулезного ученого, догматика, буквалиста, строгого приверженца позитивных научных методов и человека в целом чуждого порывам интуиции, догадкам и откровениям. Однако, если мы обратимся к наиболее обстоятельным исследованиям жизни и трудов классика, мы увидим, что Дюркгейм как личность не менее неоднозначен, чем его работы. Образ скучного педанта контрастирует с тем, что известно о его эмоциональности и чувствительности, а формальная карьерная траектория говорит крайне мало о его образе мышления и исследовательском стиле (см., например: Marcel Fournier. Durkheim's Life and Context: Something New about Durkheim? // Jeffrey C. Alexander, Philip Smith [eds.]. The Cambridge Companion to Durkheim [Cambridge: Cambridge University Press, 2005]. P. 41-69; Steven Lukes. Emile Durkheim, His Life and Work: A Historical and Critical Study (Stanford: Stanford University Press, 1985). Р. 407). Как заключают авторы вступительной статьи к кембриджскому сборнику работ о Дюркгейме, «[р]еальное "кто" Дюркгейма просачивается сквозь пальцы» (Smith, Alexander. Op. cit. P. 2.).

На русском языке опубликован обширный корпус работ А. Б. Гофмана о жизни Дюркгейма, его социологическом проекте и его отдельных аспектах, важных в контексте современной социологии. Это избавляет меня от необходимости давать биографические справки и очерчивать общие контуры социологического проекта Дюркгейма. См., например: Александр Гофман. Религия в философско-социологической концепции Э. Дюркгейма // Социологические исследования. 1975. \mathbb{N}^{0} 4. С. 178–187; Александр Гофман. Семь лекций по истории социологии (Москва: КДУ, 2008). С. 184-214; Александр Гофман. Существует ли общество? От психологического редукционизма к эпифеноменализму в интерпретации социальной реальности // Социологические исследования. 2005. N^0 г. С. 18–25; Александр Гофман. Социальное — социокультурное — культурное: историко-социологические заметки о соотношении понятий «общество» и «культура» // Социологический ежегодник 2010 (Москва: ИНИОН РАН, 2010). С. 128–136.

Конечно, можно отнести это к господствующей академической традиции и научному стилю конца XIX — начала XX в., которые могли побудить Дюркгейма играть по существующим правилам и следовать существующим образцам. Можно даже предположить, что, если бы Дюркгейм писал свою книгу лет сорок спустя и в другой интеллектуальной среде, он вполне мог бы заменить австралийских аборигенов с их чурингами чем-то вроде Витгенштейновых строителей «А» и «В» с их плитами и балками (например, в надежде, что специалисты по плитам и балкам окажутся более чувствительны к социологической теории). Но что-то в его стиле работы заставляет предположить, что он не стал бы этого делать; ведь отказался же он в итоге от более прозрачного рабочего заглавия «Элементарные формы мышления и религиозной жизни» в Неустранимая многозначность, о которой говорили комментаторы, явно неслучайна и играет в «Элементарных формах» принципиальную роль.

В том числе и поэтому я думаю, что упомянутыми трудностями интерпретации дело далеко не исчерпывается. Слишком велико напряжение между исповедуемым Дюркгеймом систематическим сциентистским стилем и проницательными теоретическими находками «Элементарных форм», чья значимость и влияние на современную науку намного превосходят потенциал скромных и аккуратных эмпирических обобщений доступного Дюркгейму этнографического материала. Работая под маской позитивиста, Дюркгейм соединяет скрупулезную эмпирически верифицируемую работу с далеко идущими интуициями; прячет онтологические утверждения в эпистемологические; иногда следует логике других авторов, не давая никаких ссылок, неизвестно, специально или по наитию 10.

⁹ Lukes. Op. cit.

¹⁰ См., к примеру, интригу с введением понятия «пиакулярный обряд» (*Дмитрий Куракин*. «Элементарные формы»: великая

Поскольку мы имеем дело с русским переводом, на неразгаданной загадке можно было бы и остановиться: в нашей традиции это вполне респектабельная и самодостаточная форма научной интриги. Но дух времени не щадит никого, и я постараюсь разменять поэтически возвышенную синтетичность на добродетель скромного анализа¹¹, сразу предложив разгадку. В определенном смысле разгадка — это тоже своего рода перевод: из многомерной неопределенности загадки в одномерную тривиальность версии.

Если делать этот перевод в родном для Дюркгейма, но непопулярном ныне эпистемическом режиме философского реализма 12, то разгадка будет в том, что Дюркгейм, прикрываясь позитивистскими идеалами и приоритетом скрупулезной систематизации известных фактов, последовал прозрению и интуитивно ухватил «стихийную» или, что то же самое, «элементарную» правду о социальной жизни. Если так, можно согласиться с комментарием Филдс, что французское «élémentaire» в заглавии книги было бы уместнее передать английским «elemental», в котором отсутствуют коннотации с простотой (как во фразе «Элементарно, Ватсон», уточняет она), зато есть значение «базовых», «сущностных» форм социальной жизни.

Говоря еще более конкретно, прозрение, о котором идет речь, — это открытие сакрального и его роли в устройстве социальной жизни. В своей концептуальной полноте оно не выводится систематически из отобранных фактов и является «незаконной добычей», которую

книга и великая тайна // Социологическое обозрение. 2018. Т. 17. N^0 2. С. 117–118).

¹¹ Это противопоставление — одна из любимых идей Иосифа Бродского, который считал, что по своему складу синтетический русский язык более пригоден для поэзии, а аналитический английский — для науки и критики.

¹² Isaac Ariail Reed. Interpretation and Social Knowledge: On the Use of Theory in the Human Sciences (Chicago: University of Chicago Press, 2011).

Дюркгейм пытается легализовать с помощью скрупулезно выстраиваемых силлогизмов. Сакральное — предельная проблема сразу в двух смыслах: оно находится на границах (если не выходит за) дисциплинарных пределов социологии и связано с предельным опытом, который по этой причине труден для прямого выражения и интерпретации. Не апеллируя к логике прозрения, затруднительно понять или объяснить приращение знания, производимое «Элементарными формами». Главные достижения этой работы — сакральное, социологическая теория познания и теория коллективных эмоций — не выводятся ни индуктивно, ни даже абдуктивно ни из каких фактов. В основе «взрывоопасной» формулы «Элементарных форм» лежит сплав противоположностей: гениальные прозрения в аранжировке обильной и добротной экзегезы. Именно это делает «Элементарные формы» не просто важной книгой, а одним из немногих трудов, которые могут быть фундаментом для амбициозной социологической программы.

В следующем разделе я остановлюсь подробнее на сакральном как основном предмете «Элементарных форм», а в двух последующих проиллюстрирую, как именно указанные загадочные особенности книги (вместе с намеченной мной разгадкой — сущностной правдой социальной жизни, схваченной Дюркгеймом в понятии сакрального, и способами работы с ним) повлияли на современный дисциплинарный ландшафт и какую роль они обещают сыграть в развитии социологии в ближайшем будущем.

Сакральное

Наиболее ярко отмеченная методологическая двойственность в работе Дюркгейма проявляется в главном понятии «Элементарных форм» и всей дюркгеймианской социологии — категории сакрального. С одной стороны, вместо того чтобы, следуя уже проложенным в философии и науке сценариям, определить сакральное через то

особое чувство возвышенного, с которым оно привычно ассоциируется ¹³, или через иные сверхординарные свойства, посредством которых оно являет себя в психической жизни человека ¹⁴, Дюркгейм отталкивается от простых и чисто эмпирических констатаций: разделение явлений на две категории, одной из которых приписывается высшая ценность, — это то, с чем мы встречаемся в любых человеческих обществах. Ничего еще не сказано: Дюркгейм не отягощает свое исходное определение субстантивными атрибутами, которые невозможно обосновать и можно постулировать лишь априори. Однако, с другой стороны, встраиваясь в теорию, это эмпирически зафиксированное сакральное становится базовым элементом социальности, без которого невозможна ни разумная жизнь, ни социальный порядок.

Это необычное приключение, которое претерпевает понятие сакрального, связано с тем, что именно оно, а не аморфное понятие «общество», заключает в себе главное эвристическое открытие и концептуальное ядро социологической теории Дюркгейма. В популярных интерпретациях, кочующих по университетским курсам и справочникам, Дюркгейм часто фигурирует преимущественно как теоретик «общества». Но, во-первых, в ключевых формулировках Дюркгейм прибегает к этому понятию не так часто, как можно было бы подумать, ориентируясь на эти расхожие стереотипы, а во-вторых, в большинстве случаев это словоупотребление носит скорее риторический или образный характер, нежели отсылает к некой строгой аргументации. Как отмечает в этой связи Роберт Белла, «во всех трудах Дюркгейма нет слова более сложного и более общеупотребительного, чем "общество". Уловить все множество смыслов, вкладываемых в это слово, и всю

¹³ Иммануил Кант. Критика способности суждения / Пер. с нем. Николая Соколова // Иммануил Кант. Сочинения. Т. 5 (Москва: Мысль, 1966). С. 161–529.

¹⁴ Мирча Элиаде. Священное и мирское / Пер. с франц. Николая Гарбовского (Москва: МГУ, 1994).

его многозначность почти эквивалентно постижению всей глубины дюркгеймовской мысли» ¹⁵. Иными словами, «общество» — это не вполне понятие.

Напротив, именно сакральное несет в себе «генетический код» теоретизирования Дюркгейма. Это понятие — перекресток, где имманентное соединяется с трансцендентным, а онтологический аргумент — с эпистемологическим. В философском отношении это, пожалуй, и есть главный «трюк» Дюркгейма. Действительно, мощь и значимость сакрального обусловлена тем, что оно является эмпирическим репрезентантом «социального» как реальности *sui generis*, то есть наблюдаемые в опыте эффекты сакрального связаны с взаимодействием между двумя онтологически различными уровнями реальности — индивидуальным и коллективным. Но онтологический аргумент не может обойтись у Дюркгейма без эпистемологического. Действительно, начиная с ранних работ Дюркгейм настаивал, что социальные факты, сущности и процессы, происходящие на социальном уровне, довлеют над индивидуальными жизнями. Однако простое постулирование двух уровней реальности, высшего и низшего, которые в основном и определяют природу человека (теоретическая конструкция, которую Дюркгейм называет «homo dupleх» 16), не соответствует научному стилю Дюркгейма с его приверженностью к доступным наблюдению фактам.

Онтологический аргумент у Дюркгейма опирается на решение эпистемологической проблемы наблюдения: как умозрительное «социальное» может обрести существование, если заведомо известно, что для его явления нет иной среды, кроме сознаний людей? Эмпирически

- 15 Robert N. Bellah. Introduction // Emile Durkheim. On Morality and Society: Selected Writings (Chicago: University of Chicago Press, 1993). P. ix.
- 16 Эмиль Дюркгейм. Дуализм человеческой природы и его социальные условия / Пер. с франц. Григория Юдина // Социологическое обозрение. 2013. Т. 12. № 2. С. 133–144.

наблюдаемое и даже больше того — навязываемое наблюдению сакральное и становится тем самым «скальным выходом» обычно скрытой от непосредственного наблюдения «породы» высшего, коллективного уровня. В этом теоретическом решении, которое заложило основу всей дюркгеймовской теории познания, воплотился заявленный им принцип компромисса между априоризмом и эмпиризмом, то есть объяснения трансцендентного, не выходя за пределы наблюдаемого мира.

Поэтому сакральное, которое исходно было определено через простую эмпирическую констатацию, — это вовсе не просто «то, что считается сакральным». Дюркгейм покончил с этой энтомологической снисходительностью этнографов и социологов по отношению к своим информантам. Что это означает?

Во-первых, если прибегнуть к старой дюркгеймовской формуле, сакральное обладает способностью противостоять произволу наблюдателя, характерной для «вещи». Мы не можем одним только усилием мысли сделать сакральное профанным, упразднить присущий ему акцент значимости. В перспективе конкретной социальной жизни сакральное выше любого из людей с их мотивами и стремлениями; мы можем воздействовать на сферу сакрального лишь войдя во взаимодействие с ним, играя в пространстве его правил — будь то следование им или даже их нарушение. Подобно тому, как неведение Эдипа о страшном осквернении, в которое он оказался вовлечен, не избавило его от ниспровержения с высот социального положения. И тому, как он, сумев постичь логику сакрального, которая единственная могла придать смысл произошедшим с ним иррациональным событиям, выстраивает свое поведение в этой новой логике и так обретает новое величие.

Во-вторых, сакральное необходимо и неизбежно. Не может быть социальной жизни без сакрального, потому что, как показывает Дюркгейм, социальная жизнь, порядок и сам разум формируются в измерении, задаваемом

несводимой противоположностью коллективного и индивидуального, которая воплощается в наблюдаемой реальности через оппозицию сакрального и профанного. Именно это стоит за многократно и эмфатически повторяемым Дюркгеймом утверждением, что сакральное «реально» и любая религия не является заблуждением, поскольку покоится на реальных вещах. Любая критическая деконструкция некой религии в духе научного атеизма ведет, в лучшем случае, лишь к ущербу, наносимому одним богам из знаменитой веберовской метафоры в угоду другим. Слонов, на которых покоится мир, можно заменить на черепах, а тех и других — на «дно», как в знаменитом примере Клиффорда Гирца¹⁷, но гравитация коллективной жизни делает какую бы то ни было опору неизбежной. Сакральное — неустранимый элемент социальной жизни, та переменная в дюркгеймовской системе уравнений, которая может принимать разные значения, но которую невозможно «сократить».

Если теперь вернуться из мира греческой трагедии в современную повседневность и от широко понятого внерелигиозного сакрального обратно в его «родной» религиозный домен, можно привести другой пример. Сегодня кажется почти самоочевидным, что условием свободного и ответственного религиозного поиска является отсутствие религиозного воспитания. Наивность этой позиции можно проиллюстрировать емким высказыванием писателя и литературоведа Дэвида Лоджа, который, подробно

17 См. в «Интерпретации культур»: «Существует индийское предание — по крайней мере, я слышал его как индийское предание — об англичанине, который, когда ему сказали, что мир покоится на тарелке, которая покоится на спине слона, который, в свою очередь, стоит на спине черепахи, спросил (наверное, он был этнографом; это их манера поведения), на чем же стоит черепаха. "На другой черепахе". А та, другая? "О, сахиб, под ней тоже черепахи, и так до самого дна"» (Клиффорд Гири. «Насыщенное описание»: в поисках интерпретативной теории культуры / Пер. с англ. Екатерины Лазаревой под ред. Алексея Елфимова // Клиффорд Гири. Интерпретация культур [Москва: РОССПЭН, 2004]. С. 38).

анализируя собственный кризис веры, отметил, что он не отвратил его, тем не менее, от идеи дать религиозное воспитание собственным детям, «просто чтобы они знали, что предложено», прежде чем делать свой выбор¹⁸. Иными словами, если Дюркгейм прав и сакральное не может отсутствовать в жизни человека и коллектива, весь выбор состоит в том, взаимодействовать ли с его изменчивыми формами слепо и по наитию или постичь его грамматику. Но любую грамматику можно постичь только внутри какого-то языка¹⁹.

Внимательный читатель «Элементарных форм», как завороженный слушатель виртуозной импровизации, по самой своей сути скрывающей, где нотная запись переходит катарсическую границу эстезиса, обнаруживает, что позитивистский по стилю аргумент о сакральном приводит к рождению крайне экспансивной социологической теории, в корне переопределяющей не только такие проблемы, как солидарность, социальная обусловленность знания и социальный порядок, но даже и те не тронутые Дюркгеймом ландшафты, которые подвергнутся революционным изменениям многие десятилетия спустя публикации книги. Именно принципиальная «разомкнутость» «Элементарных форм» и стоящий за ней конфликт скрупулезного систематизма и прозрения о природе сакрального приводят к этому эффекту «отсроченного действия», когда каждая новая сборка дюркгеймианской исследовательской программы становится возможна лишь с опорой на несовременные Дюркгейму средства теории.

¹⁸ David Lodge. Writer's Luck: A Memoir, 1976–1991 (London: H. Secker, 2018). P. 11.

¹⁹ Этот язык, конечно, может и не быть религиозным (см.: *Сергей Зенкин*. Небожественное сакральное: теория и художественная практика [Москва: РГГУ, 2014]), но, как показал Дюркгейм, именно религия является парадигмой.

Современные ландшафты дюркгеймианства

Исчерпывающе очертить пространство современных дюркгеймианских теорий невозможно, потому что влияние Дюркгейма не только велико, но и не всегда очевидно. Существующая литература по вопросу обширна и постоянно пополняется новыми открытиями — реконструкциями не описанного прежде решающего влияния Дюркгейма на ту или иную теорию 20 . Поэтому в данном разделе я кратко прокомментирую лишь те теории, которые, во-первых, наиболее важны с точки зрения современного ландшафта социологии, а во-вторых, хорошо подходят для иллюстрации эвристической и концептуальной мощи «Элементарных форм» и прежде всего трех ее основных элементов: теории сакрального, социологической теории познания и теории коллективных эмоций. Я не стану также касаться сложных отношений между «Элементарными формами» и грандиозным социологическим проектом Толкотта Парсонса, потому что, во-первых, оно хорошо описано в обоих направлениях воздействия (то есть и с точки зрения роли Дюркгейма в построении концепции Парсонса, и с точки зрения существенного истолковывающего воздействия Парсонса на наследие Дюрк--гейма $)^{21}$, а во-вторых, этот сюжет теперь уже полностью принадлежит одной лишь истории социологии.

- 20 См., например, статью «Эмиль Дюркгейм символический интеракционист», автор которой отстаивает позицию, что в «Элементарных формах» Дюркгейм вплотную приблизился к этой социологической программе и лишь хорошо известная тенденция, что близкие точки зрения часто охватывает наиболее сильное противостояние, может объяснить тот факт, что Дюркгейма и Мида часто считают основателями противоположных лагерей в социологии (Noel T. Burne. Emile Durkheim as Symbolic Interactionist // Peter Hamilton [ed.]. Emile Durkheim: Critical Assessments. Vol. 1 [London: Routledge, 1990]. Р. 160–176).
- 21 См., к примеру, анализ и дискуссии относительно базового текста, в котором Парсонс обратился к Дюркгейму, «Структуре со-

Конструкция аргументации Дюркгейма в «Элементарных формах» такова, что ею нельзя корректно воспользоваться лишь частично: аккуратно мыслящему социологу Дюркгейм предлагает либо все, либо ничего. Основные составляющие этой аргументации (теория сакрального, социологическая теория познания и теория коллективных эмоций) не годятся на роль теорий среднего уровня, которыми можно усилить собственный аргумент без принятия базовых предпосылок. Поэтому наибольшего успеха добились те, кто принял эти аргументы всерьез, в качестве основополагающих предположений об устройстве социальной реальности.

Одна из наиболее заметных социологических школ, положивших в основу своего подхода дюркгеймовскую теорию сакрального, — это «сильная программа» в культурсоциологии, которая, зародившись более трех десятков лет назад как локальное движение, сейчас все более прочно входит в социологический мейнстрим²². Культур-

циального действия», а также последовавшую почти через сорок лет после этого полемику Парсонса с Уитни Поупом, в которой он несколько скорректировал свою позицию: Jeffrey C. Alexander. Parsons' «Structure» in American Sociology // Sociological Theory. 1988. Vol. 6. P. 96–102; Jeffrey C. Alexander. Theoretical Logic in Sociology. Vol. 4: The Modern Reconstruction of Classical Thought: Talcott Parsons (London: Routledge, 1980); Philip Smith, Jeffrey C. Alexander. Durkheim's Religious Revival // American Journal of Sociology. 1996. Vol. 102. № 2. P. 585-592; Whitney Pope. Classic on Classic: Parsons' Interpretation of Durkheim // American Sociological Review. 1973. Vol. 38. Nº 4. P. 399-415; Jere Cohen. Moral Freedom through Understanding in Durkheim // American Sociological Review. 1975. Vol. 40. No 1. P. 104-106; Talcott Parsons. Comment on «Parsons' Interpretation of Durkheim» and on «Moral Freedom Through Understanding in Durkheim» // American Sociological Review. Vol. 40. No 1. P. 106-111; Talcott Parsons. The Structure of Social Action (New York: Free Press. 1937).

22 Jeffrey C. Alexander. Introduction: Durkheimian Sociology and Cultural Studies Today // Jeffrey C. Alexander (ed.). Durkheimian Sociology: Cultural Studies (Cambridge: Cambridge University Press, 1992). Р. 1–22; Джеффри Александер. Аналитические дебаты: понимание относительной автономии культуры / Пер. с англ. Ма-

социология — общая социологическая программа, которая не имеет приоритетных объектов исследования: она не изучает «культуру» или какой-то иной заранее очерченный круг объектов и уж тем более не фокусируется эксклюзивно на религиозных или нерелигиозных феноменах священного. Спектр эмпирических исследований, разворачиваемых в этой программе, чрезвычайно широк и охватывает такие сферы, как история, экономика, политика, войны и насилие, телесность, культурная память, гражданское общество, интеллектуальные движения, образование, проблемы расы и гендера и многое другое.

При чем тут сакральное? Центральный тезис культур-социологии в варианте Джеффри Александера — автономия культуры; он подразумевает, что культурные смыслы обладают причиняющей силой в социальной жизни и не могут быть редуцированы к действию внешних сил. Такая позиция противопоставляет культурсоциологию, с одной стороны, многочисленным «редукционистским» подходам в социологии, которые подчиняют культуру и сферу осмысленного действия экономическим или материальным силам, классовому положению или, к примеру, нейрокогнитивным процессам, происходящим в мозгу, а с другой стороны — семиотике, которая рассматривает знаковые системы как особую реальность, не про-

рии Шуровой под ред. Дмитрия Куракина // Социологическое обозрение. 2007. Т. 6. № 1. С. 17–37; Джеффри Александер. Об интеллектуальных истоках «сильной программы»: предваряя спецвыпуск журнала Центра фундаментальной социологии «Социологическое обозрение», посвященный культурсоциологии / Пер. с англ. Дмитрия Куракина // Социологическое обозрение. 2010. Т. 9. № 2. С. 5–10; Джеффри Александер, Филипп Смит. Сильная программа в культурсоциологии: элементы структурной герменевтики / Пер. с англ. Светланы Джакуповой под ред. Дмитрия Куракина // Социологическое обозрение. 2010. Т. 9. № 2. С. 11–30; Дмитрий Куракин. «Сильная программа» в культурсоциологии: историко-социологические, теоретические и методологические комментарии. Послесловие редактора спецвыпуска // Социологическое обозрение. 2010. Т. 9. № 2. С. 155–178.

блематизируя ее связь с другими сферами жизни. Перед культурсоциологической теорией, таким образом, встает непростая задача — не просто заявить, но обосновать автономию культуры, причем обосновать ее социологически. Эту фундаментальную задачу и удается решить с опорой на теорию Дюркгейма. В «Элементарных формах» он построил модель того, как особым образом устроенные социальные взаимодействия порождают сакральное и как оппозиция сакрального и профанного, порождая иные, производные от нее символические классификации, в свою очередь, структурирует социальную жизнь. Таким образом, причиняющая сила культуры получает социологическое обоснование.

Это социологическое решение проблемы автономии культуры было бы, впрочем, невозможно, если бы не прорывные работы культурных антропологов 1960-х, 1970-х и 1980-х годов, и прежде всего Мэри Дуглас и Виктора Тёрнера. Это стоит упомянуть в данном контексте именно потому, что каждый из них, работая в дюркгеймовской парадигме, вывел его теорию сакрального на новый уровень. Мэри Дуглас в своей книге «Чистота и опасность» 23 разработала теорию мирского загрязнения. Она показала, что «скверное» — категория явлений и объектов, обнаруживающих мощный, как правило (но не исключительно!) негативный характер, образована маргиналиями символических классификаций, то есть «неуместными» вещами, нарушающими символическую структурированность культуры. Этот важнейший символический механизм, исходно обнаруженный и осмысленный в сфере религии, пронизывает повседневную и внеповседневную жизнь 24.

²³ Мэри Дуглас. Чистота и опасность: анализ представлений об осквернении и табу / Пер. с англ. Регины Громовой под ред. Светланы Баньковской (Москва: Канон-пресс-Ц, Кучково поле, 2000).

²⁴ *Дмитрий Куракин*. Ускользающее сакральное: проблема амбивалентности сакрального и ее значение для «сильной программы» культурсоциологии // Социологическое обозрение. 2011. Т. 10. № 3. С. 41–70.

Виктор Тёрнер, развивая идеи Арнольда ван Геннепа²⁵, разработал модель ритуалов перехода, которая, как оказалось, пригодна для описания широчайшего круга процессов изменений в социальной жизни²⁶.

Все это позволило культурсоциологам развернуть целый инструментарий анализа культурных смыслов. Они исследуют нарративы, формирующие осмысление различисследуют нарративы, формирующие осмысление различных событий социальной жизни; бинарные оппозиции, управляющие восприятием больших исторических событий и определяющих динамику публичных скандалов, диссоциацию и поляризацию общественного мнения; метафоры, иногда очевидным образом, а часто скрыто задающие пространства ясности и здравого смысла. При этом исследователи, работающие в рамках данной программы, не отранительности траническим из побразователи. не ограничиваются традиционными добродетелями интерпретативной реконструкции смыслов событий и процессов общественной жизни и иногда берутся за анализ культуры как каузального фактора. К примеру, Филипп Смит показал, как жанр общественных дискуссий, формирующийся вокруг международных конфликтов, определяющим образом влияет на принятие решения о начале военных действий или, наоборот, мирном разрешении конфликтов. Так, «низкий мимесис» делает самоочевидным сдержанный подход, находящий свое выражение в политическом торге, тогда как «апокалиптический» жанр ведет к крайней поляризации, когда здравый смысл подсказывает, что бескомпромиссная борьба со злом единственный ответственный выход 27 .

Укорененность социального порядка и регуляций коллективной жизни в практиках взаимодействия людей,

- 25 Арнольд ван Геннеп. Обряды перехода: систематическое изучение обрядов / Пер. с франц. Юлии Ивановой и Людмилы Покровской (Москва: Восточная литература, 1999).
- 26 Виктор Тэрнер. Символ и ритуал / Пер. с англ. Виктора Бейлиса и Иосифа Бакштейна (Москва: Наука, 1983).
- 27 *Philip Smith.* Why War? The Cultural Logic of Iraq, The Gulf War, and Suez (Chicago: University of Chicago Press, 2006).

получившая фундаментальное обоснование в дюркгеймовской теории, оказалась в фокусе другой влиятельной исследовательской программы — этнометодологии, связанной в истории социологии с именем Гарольда Гарфинкеля. Именно «Элементарные формы», и в первую очередь аргумент о социальном происхождении категорий познания («эпистемологический аргумент»), легли в основу разработок Энн Роулз²⁸. Это позволило ей предложить этнометодологическую программу исследования практик, фиксирующую формирование элементов социального порядка в фазе становления, и охватить самые разные социальные процессы. Эти работы вносят существенный вклад в понимание пластичности социальной жизни и связи социальных смыслов и регуляций с конкретными взаимодействиями людей в повседневной жизни.

Теоретическая работа Роулз важна и еще с одной точки зрения. В социологическом, да и в повседневном понимании социальной жизни есть важная неопределенность: должны ли мы, действующие индивиды, считать культуру, институты и прочие социальные установления некоей внешней по отношению к нам стихией? А если нет, то как именно мы можем осмыслить собственную сопричастность к ним, хотя бы чтобы избежать социологически наивных атрибуций в духе «виновато общество!»? Этнометодологические реконструкции конкретных коллективных практик показывают, как социальные определения и регуляции, вместо того чтобы быть закостенелыми воплощениями абстракций за пределами опыта, являются внутренней частью жизни взаимодействующих людей.

Еще один ключевой элемент теории Дюркгейма, без которого теория сакрального осталась бы умозрительной и необоснованной, связан с понятием коллективных эмоций. Сакральное, будучи эмпирическим воплощением социального как особого онтологического плана, возникает

²⁸ *Энн Роулз*. Эпистемология Дюркгейма: незамеченный аргумент / Пер. с англ. Андрея Корбута // Социологическое обозрение. 2014. Т. 13. N^9 2. C. 84–140.

в наблюдаемой действительности и становится фактом опыта благодаря явлению, которое Дюркгейм называет коллективным «бурлением». За этим объяснением стоит эвристическая предпосылка, что помимо индивидуальных эмоций, испытываемых людьми в повседневной жизни, существуют коллективные эмоции — результат особенным образом устроенных коллективных взаимодействий, которые являются существенно более интенсивными и потому распознаются наблюдателями как нечто принципиально отличное от профанной сферы индивидуального опыта. Теория коллективных эмоций легла в основу ряда далеко идущих и весьма влиятельных в современной социологии разработок Рэндалла Коллинза.

Одним из основных понятий, на которых Коллинз выстраивает свои теории, является понятие «эмоциональной энергии». Оно позволяет ему сделать многое: и операционализировать дюркгеймовскую теорию ритуалов, построив собственную теорию «цепочек ритуального взаимодействия» ²⁹, и разработать микросоциологический подход к анализу насилия ³⁰, и провести исследование плеяд философов и интеллектуалов ³¹, эмпирически продемонстрировав, что генеративный период развития многих интеллектуальных «звезд» очень часто включает интенсивный и взаимообогащающий обмен эмоциональной энергией с другими «звездами». Благодаря этому он создал коллективную теорию интеллектуального изменения, преодолевающую ограничения более привычного подхода к анализу индивидуального успеха.

Последнее исследование вызывает особенно живой интерес у ученых, находящихся на разных стадиях карь-

- 29 Randall Collins. Interaction Ritual Chains (Princeton: Princeton University Press, 2004).
- 30 Randall Collins. Violence: A Micro-Sociological Theory (Princeton: Princeton University Press, 2008).
- 31 Рэндалл Коллинз. Социология философий: глобальная теория интеллектуального изменения / Пер. с англ. Николая Розова и Юлии Вертгейм (Новосибирск: Сибирский хронограф, 2002).

еры. Вооружившись дюркгеймианской теорией эмоций, Коллинз показывает, что в ходе структурированных околоритуальных взаимодействий, таких как конференции, ученые производят и перераспределяют между собой эмоциональную энергию. Избыток эмоциональной энергии не только дает звездам науки признание и власть над умами, но, по сути, преображает содержание их высказываний: одно и то же с формальной точки зрения высказывание может иметь разный смысл в зависимости от того, сделано оно состоявшимся ученым или только начинающим научную карьеру студентом. И дело здесь не (только) в конъюнктуре академического престижа, но и в том, что смысл любого высказывания складывается из эмоционально размеченных смысловых элементов, так что разность в эмоциональной энергии сама по себе является источником смысловых различий. Недостаток эмоциональной энергии, напротив, ведет к негативным последствиям, таким, например, как хорошо знакомая многим из нас «блокировка письма».

Три перечисленные исследовательские программы во многом близки и могут быть взаимно обогащающими, однако, как это часто бывает с похожими программами, разрабатываемыми современниками, они настроены скорее на взаимную критику, нежели на сотрудничество.

Новые горизонты: когнитивизм и эмерджентизм

Одно из наиболее значительных событий в социологической теории, дебаты вокруг которого только начинают разворачиваться, связано с попыткой ряда авторов радикально пересмотреть ключевые положения культурной теории с опорой на ресурсы современной когнитивной психологии и нейронауки. Неожиданным образом, это имеет прямое отношение к Дюркгейму и «Элементарным формам». Восходящие и уже состоявшиеся звезды социологической теории и социологии культуры, такие как

Омар Лизардо, Джон Леви Мартин, Стивен Вейзи и их коллеги³², усилили тезис, пару десятилетий назад выдвинутый Полом ДиМаджио³³, о том, что когнитивная нейронаука призвана изменить облик социологии и теории культуры. Они, в частности, утверждают, что как классическая, так и современная социология построены на фоне крайне скудного знания о том, как устроено человеческое сознание, и дефицит этого знания часто компенсировался развитием спекулятивных социологических концепций. Сейчас, когда о функционировании сознания и мозга известно гораздо больше, баланс между коллективными и индивидуальными эффектами в объяснениях человеческого поведения должен сместиться в сторону последних.

О чем конкретно идет речь? Например, вместо теорий эмпатии и мимесиса мы можем сделать ставку на зеркальные нейроны, которые, хотя сами по себе еще ничего не объясняют, зафиксированы эмпирически, в отличие от конструкций вроде «миметического желания» и «чудовищного двойника». Сам факт их существования работает как убедительный для многих аргумент, что все те процессы, которые социологи десятилетиями считали культурными и социальными, то есть управляемыми сложными надындивидуальными и часто ненаблюдаемыми

³² Omar Lizardo. Improving Cultural Analysis: Considering Personal Culture in Its Declarative and Nondeclarative Modes // American Sociological Review. 2017. Vol. 82. № 1. P. 88–115; Omar Lizardo, Michael Strand. Skills, Toolkits, Contexts and Institutions: Clarifying the Relationship between Different Approaches to Cognition in Cultural Sociology // Poetics. 2010. Vol. 38. № 2. P. 205–228; John Levi Martin. Life's a Beach but You're an Ant, and Other Unwelcome News for the Sociology of Culture // Poetics. 2010. Vol. 38. № 2. P. 228–343; Stephen Vaisey. Motivation and Justification: A Dual-Process Model of Culture in Action // American Journal of Sociology. 2009. Vol. 114. № 6. P. 1675–1715; Stephen Vaisey, Lauren Valentino. Culture and Choice: Toward Integrating Cultural Sociology with the Judgment and Decision-Making Sciences // Poetics. 2018. Vol. 68. P. 131–143.

³³ Paul DiMaggio. Culture and Cognition // Annual Review of Sociology. 1997. Vol. 23. P. 263–287.

сущностями, на самом деле происходят в мозгу и потому могут с бо́льшим успехом исследоваться специалистами по нейронауке.

Вызов когнитивного поворота в социологии культуры и стоящая за ним дилемма состоит в том, смогут ли существующие культурные теории интегрировать в себя эти новые знания или культура станет избыточным понятием, а социология — устаревшей дисциплиной, уступив место, соответственно, нейронам и их экологиям и нейронауке и науке об оценке и принятии решений. Это лишь перспективный сценарий, о котором сейчас не говорят всерьез даже наиболее радикально настроенные авторы. Пока речь идет скорее об уточняющих дефинициях и введении понятий, которые по своей логике восходят не к надындивидуальным, а к индивидуальным или даже субиндивидуальным объяснениям, таким, например, как теоретический оксюморон «персональная культура» 34. Но логика аргументации такова, что проблематизация онтологических оснований теорий культуры становится просто неизбежной, причем в самом ближайшем будущем. В течение последних десятилетий эти вопросы, как правило, удавалось оставлять за кадром: социологи занимались своим делом и оставляли философам их. К счастью или к сожалению, эти вопросы больше невозможно игнорировать, потому что в противном случае социология будет вытеснена со сцены конкурирующими проектами.

34 Lizardo. Op. cit.; Stephen Vaisey, Andrew Miles. Tools from Moral Psychology for Measuring Personal Moral Culture // Sociological Theory. 2014. Vol. 43. № 3/4. Р. 311–332; Michael Lee Wood, Dustin S. Stoltz, Justin Van Ness, Marshall A. Taylor. Schemas and Frames // Sociological Theory. 2018. Vol. 36. № 3. Р. 244–261. Даже Пьер Бурдье, которого культурсоциологи привычно обвиняют в редукции культуры к социальной структуре и классовым отношениям (Jeffrey C. Alexander. Fin de Siècle Social Theory: Relativism, Reduction, and the Problem of Reason [London: Verso, 1995]), в своем приобретшем крайне широкую популярность понятии «культурный капитал» не приравнивал культуру к набору индивидуальных атрибутов, используя для этого вспомогательное понятие капитала.

Причина существующего противоречия очень проста: философская подоплека того эмпирического знания, к которому апеллируют сторонники когнитивного поворота в социологии культуры, — «физикализм». Физикализм подразумевает, что существуют только объекты, распознаваемые естественными науками, а понятия, на которые опираются науки, находящиеся по другую сторону от водораздела в споре о методе, объявляются «химерами». Если зеркальные нейроны точно существуют, то стоит ли отягощать рассуждение сущностями, онтологический статус которых неопределен? Если эта линия рассуждения восторжествует, аппарат культурной теории, включающий такие понятия, как нарратив, метафора, бинарная оппозиция, рано или поздно должен быть либо сведен к стоящим за ними нейромеханизмам, либо отвергнут. То же самое относится и к социологии в целом.

Несомненно, импорт, осуществляемый когнитивной социологией культуры, сулит много интересного. Двойственная структура сознания, состоящая из «горячих», недоступных для рассудочного регулирования, и «холодных», «медленных» процессов, известность которым принесли публикации нобелевского лауреата Даниэля Канемана и его коллеги и соавтора Амоса Тверски; многочисленные эмпирически изученные «эвристики», такие как прайминг, эвристики доступности, репрезентативности; разнообразные эффекты группового поведения, управляемые этими эффектами, такие как влияние связей на поляризацию оценок в ситуации неопределенности, все это впечатляющие примеры полезного знания, генерируемого когнитивистской исследовательской парадигмой. Сциентистский дух, отмечающий этот научный стиль, проявляется в тенденции к лабораторным экспериментам и приоритизации конкретного эмпирического знания. Кибернетическая метафора, довлеющая над этой традицией (зачастую против воли ее представителей, хорошо знакомых с ограничениями и «родовыми травмами» информационной теории коммуникации), рисует картину, принципиальными объектами которой становятся сложный человеческий мозг, операции которого описываются нейронаукой, его интерфейсы, информационные цепочки и связи, соединяющие мозг не только с другими сознаниями и их интерфейсами, но и с телом и с окружающими материальными объектами.

Весьма примечательно, что во многом аргументы об интеграции нейрокогнитивного знания в социологию являются повторением дискуссий, которые велись в конце XIX и начале XX века на фоне формирования социологии как автономной дисциплины и в которых Дюркгейм играл ключевую роль. В частности, аргументы о культурных структурах, формируемых нейропаттернами, находящимися во взаимодействии со своими материальными контекстами, очень близко повторяют тезисы эпифеноменалистов конца XIX века, которых Дюркгейм детально критиковал в одной из своих ключевых работ — «Представления индивидуальные и представления коллективные» 35. В этой статье Дюркгейм в наиболее явном виде сформулировал онтологические основы своей теории и наметил объяснительные рубежи, которые позднее были достигнуты в «Элементарных формах».

Отстаивая свой тезис двойственной природы человека, состоящей из индивидуальной и социальной составляющих, Дюркгейм приводит в этой сравнительно ранней работе примеры из других сфер, и прежде всего из области психологии и физиологии высшей нервной деятельности. Первая несводима ко второй, утверждает Дюркгейм, попутно выстраивая остроумные логические опровержения эпифеноменалистического объяснения сходства по близости, подразумевающего, что сходство между двумя идеями задается близостью соответствующих нервных элементов в мозгу. Подобно тому, как содержания психической жиз-

35 Эмиль Дюркгейм. Представления индивидуальные и представления коллективные // Эмиль Дюркгейм. Социология: ее предмет, метод, предназначение / Пер. с франц. Александра Гофмана (Москва: Терра, 2008). С. 209–244.

ни и состояния сознания не могут существовать без своей физиологической основы, но несводимы к физиологическим процессам, коллективные представления и все социальные факты могут существовать только благодаря тому, что существуют представления индивидуальные. Последние служат для первых субстратом, а первые образуются на основе последних в результате синтеза sui generis.

Этот загадочный синтез, детальное объяснение которого Дюркгейм оставляет для «метафизиков» 36, производит новый уровень реальности, несводимый к своему субстрату в смысле причинно-следственных связей, — высший уровень реальности, происходящие в котором процессы могут оказывать причиняющее воздействие на сущности и процессы нижнего уровня. Так, социальные факты оказывают принуждающее воздействие на индивидов, тогда как индивиды влияют на социальные феномены лишь косвенно, например через свои морфологические характеристики. Например, для ритуала необходимо телесное соприсутствие индивидов; их большая или меньшая численность и, соответственно, плотность взаимодействий влияют на протекание ритуала и его эффекты. Но никто из участников не может создавать коллективные представления единолично и по своему произволу, равно как индивид не создает язык, а получает его в готовом виде от окружающих его людей и предшественников.

Как иногда пишут в детских книжках, внимательный читатель уже мог заметить, что Дюркгеймов «синтез осо-

36 Там же. С. 237. Делегируя метафизикам исчерпывающее решение проблемы в 1898 г., к 1912 г. Дюркгейм, тем не менее, описывает некоторые свойства и общие характеристики этого синтеза. Одним из таких охватывающих принципов является «принцип единства природы», согласно которому «общество, даже будучи реальностью особого рода, не является тем не менее государством в государстве; общество — это часть природы, наивысшее ее проявление. Социальное царство есть природное царство, которое отличается от других только большей сложностью. Невозможно, чтобы природа в том, что является в ней наиболее существенным, была резко отлична от себя самой» (с. 77 наст. изд.).

бого рода» очень напоминает философскую доктрину эмерджентизма. Суть эмерджентизма в том, что сложные взаимодействия между элементами на некотором «нижнем уровне», такими, например, как нейроны или индивидуальные представления, могут приводить к формированию принципиально новых и отличных от них сущностей, явлений или свойств более высокого уровня, таких как действия или коллективные представления, причем эти изменения необратимы: целое, возникшее в результате эмерджентного синтеза, не разъединяется на части, которым оно обязано своим существованием. При этом прямая каузальная связь между событиями на нижнем уровне и формированием эмерджентных сущностей или свойств либо отсутствует вовсе (сильные версии эмерджентизма), либо не может быть прослежена (слабые версии эмерджентизма). Напротив, явления на верхнем уровне могут оказывать причиняющее воздействие на явления нижнего уровня в результате «нисходящей каузации».

Дюркгейм многократно постулирует, обосновывает и иллюстрирует и независимость социального уровня от индивидуального, и высший порядок первого по отношению ко второму. Последнее проявляется в самых разнообразных формах того, что сейчас называют нисходящей каузацией, — многогранного и определяющего характера социального влияния на индивида, распространяющегося на все сферы, начиная от морали и заканчивая сознанием. Характерное рассуждение, обобщающее аргументацию Дюркгейма, содержится в заключении к «Элементарным формам» 37:

[K]оллективное сознание есть нечто иное, чем простой эпифеномен своей морфологической основы, а индивидуальное сознание — нечто иное, чем просто продукт нервной системы. Для того, чтобы появилось первое, необходим синтез *sui generis* отдельных сознаний. Этот синтез порождает целый мир чувств, идей, образов, которые, появившись однажды на свет, начинают подчиняться

³⁷ С. 700 наст. изд.

собственным законам. Эти чувства, идеи и образы притягиваются друг к другу, отталкиваются, сплавляются, дслятся на части, множатся, и притом все эти сочетания никак не зависят от состояния находящейся под ними реальности и не подчиняются ей. Воспарившая таким образом жизнь обладает достаточно большой свободой, чтобы иногда проявляться в формах, не имеющих никакой цели, никакой пользы и существующих лишь ради ее удовольствия утверждать самое себя.

Парадигмальный пример эмерджентного синтеза у Дюркгейма — это формирование сакральных объектов в результате «бурления» в ходе ритуалов. Индивиды, их стремления и состояния сознания; взаимодействия между ними, регламентированные ходом ритуала и находящиеся в тесном соответствии с мифом; материальные объекты, обрамляющие эти взаимодействия, включая те объекты, которые приобретают сакральный статус в ходе ритуала, — все это элементы, из которых складывается синтез. Однако ни один из них не обладает свойствами, благодаря которым сакральное становится сакральным; никакие из происходящих процессов не оказывают прямого причиняющего действия, ведущего к обретению простой материальной вещью или живым существом этого статуса. И наоборот, сакральные сущности доминируют над любыми из этих элементов и оказывают разнообразные причиняющие воздействия на жизнь (и смерть 38) людей. Принципиальная разнородность сакрального и профанного и невозможность существования некоего промежуточного состояния, которые являются основой Дюркгеймова определения сакрального, объясняются несводимостью социального к индивидуальному, несводимостью, для онтологического обоснования радикального характера которой есть не так много средств, и сильная

³⁸ Марсель Мосс. Физическое воздействие на индивида коллективно внушенной мысли о смерти (Австралия, Новая Зеландия) // Марсель Мосс. Общества. Обмен. Личность: труды по социальной антропологии / Пер. с франц. Александра Гофмана (Москва: КДУ, 2011). С. 286–303.

версия эмерджентизма, несомненно, — один из ведущих кандидатов на эту роль.

Если смотреть на социологию через призму эмерджентизма, объекты ее исследования почти исключительно относятся к числу эмерджентных сущностей. Таковы любые институты, обычаи, стереотипы, гарфинкелевские правила конститутивного порядка, зиммелевские формы обобществления, «воображаемые сообщества» Андерсона и многое другое³⁹. Люди начинают получать и читать газеты в одно и то же время по утрам, а поезда — ходить по расписанию? Европейский роман XVIII века осваивает формулу «а в это самое время...»? Созданы антецедентные условия для возникновения нации; они не детерминируют рождение воображаемого сообщества, но формируют достаточные условия для его возникновения, и, когда этот синтез действительно происходит, на сцене возникает сила, которая будет структурировать мышление людей и сам ход истории на протяжении целого исторического периода. Карен Филдс в своем предисловии к «Элементарным формам» приводит гениальный пример, исходно поясняющий отличие религии от магии, но который можно использовать в качестве противопоставления эмерджентистского и (несколько утрированного) физикалистского ⁴⁰ подходов: «Выяснилось, что золо-

- 39 Бенедикт Андерсон. Воображаемые сообщества: размышления об истоках и распространении национализма / Пер. с англ. Владимира Николаева под ред. Светланы Баньковской (Москва: Канон-пресс-Ц); Георг Зиммель. Общение: пример чистой, или формальной, социологии / Пер. с нем. Леонида Ионина // Георг Зиммель. Избранное. Т. 2 (Москва: Юрист). С. 486−500; Андрей Корбут. Концепция конститутивного порядка в этнометодологии // Журнал социологии и социальной антропологии. 2013. Т. 16. № 2. С. 65−82.
- 40 Важно подчеркнуть, что в общем случае эмерджентизм вовсе не является противоположностью физикализма, а слабые версии эмерджентизма по сути являются физикалистскими, то есть предполагают, что онтологическим статусом обладает только «физический», материальный уровень, доступный для изучения в есте-

то нельзя получить из менее благородных металлов, но можно сделать бумажные деньги не менее ценными, чем золото» ⁴¹.

Эмерджентизм переживал взлеты и падения на протяжении как минимум полутора веков и, вероятно, повлиял на возникновение социологии как науки, хотя и не прямым путем, а через посредство «духа времени». Филипп Клейтон прямо указывает на роль Гегеля и особенно Фейербаховой критики идеализма, которые, например, привели к Марксовой вполне эмерджентистской теории формирования надстройки и к эволюционизму Конта, где каждая следующая ступень опирается на предыдущую, но не детерминирована ею и превосходит ее⁴². Некоторые историки социологии уже указывали на этот важный элемент идейного бэкграунда Дюркгейма ⁴³, но Роберт Кит Сойер стал первым, кто прямо выдвинул и детально обосновал тезис, что наиболее адекватной рамкой для понимания социологической концепции Дюркгейма является эмерджентизм⁴⁴. Он показал, что такая трактовка социологии Дюркгейма разрешает некоторые из существующих противоречий, а также позволяет избежать наивного отнесения дюркгеймовской концепции к «метафизическому органицизму», в котором зачастую усматривали чуть ли не единственную современную Дюркгейму альтернативу чуждому ему «утилитарному атомизму» 45.

ственных науках, но эмерджентные объекты и свойства слишком сложны, поэтому для их изучения мы вынуждены оперировать сущностями, которых не существует.

- 41 Fields. Op. cit. P. lxii.
- 42 Philip Clayton. Conceptual Foundations of Emergence Theory // Philip Clayton, Paul Davies (eds.). The Re-Emergence of Emergence: The Emergentist Hypothesis from Science to Religion (Oxford: Oxford University Press, 2006). P. 7.
- 43 Anthony Giddens. The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration (Berkeley: University of California Press, 1984).
- 44 Robert Keith Sawyer. Durkheim's Dilemma: Toward a Sociology of Emergence // Sociological Theory. 2002. Vol. 20. No 2. P. 227–247.
- 45 Ibid. P. 227.

Примечательно, что с точки зрения Сойера вывод об эмерджентистском характере социологии Дюркгейма можно сделать только в контексте современных теорий эмерджентности ⁴⁶. Иными словами, Дюркгейм снова опередил время, и, хотя современная ему интеллектуальная среда, судя по всему, оказала влияние на формирование его идей и эвристических догадок, адекватно проинтерпретировать их, как и в случае с «культурным поворотом», становится возможным лишь спустя десятилетия и с опорой на новые разработки в философии и социальных науках!

В наше время, когда философская критика дуализма фактически стала общим местом, осталось не так много онтологических альтернатив физикализму и монизму, и идея эмерджентности является одной из немногих других актуальных возможностей. В этом смысле описанные выше процессы, происходящие в социологии, следуют за аналогичными дебатами в философии сознания, когнитивной науке и психологии, которые раньше социологии оказались под угрозой редукции со стороны нейронауки⁴⁷, что привело к мощному ренессансу эмерджентизма в 1990-е⁴⁸.

Итак, Дюркгейм и «Элементарные формы» снова, как и в случае с «культурным поворотом», весьма неожиданным образом обещают стать ключевым ресурсом новой повестки. Как представляется, его концепция синтеза *sui generis*, сформулированная в ранних текстах, обретавшая конкретно-социологическое содержание на всем протяжении его работы и достигшая теоретической когерентности в «Элементарных формах», отлично подходит для продуктивного 49 преодоления когнитивистского вызова.

⁴⁶ Ibid. P. 229.

⁴⁷ Ibid. P. 228.

⁴⁸ Clayton. Op. cit.

⁴⁹ Его продуктивность для социологии должна состоять в том, чтобы не просто отстоять свое дисциплинарное место под солнцем, но и интегрировать новое знание из смежных дисциплин. Пример

Неожиданность же здесь в том, что «позитивистские» и «сциентистские» клише, сопровождающие научный имидж Дюркгейма, снова оказываются противоположны реальной значимости его работы. Исторически эмерджентизм возникает и возрождается как «антисциентистский порыв». Но Дюркгейм вновь выходит за пределы приписываемых ему схем, а «Элементарные формы» опять претендуют на то, чтобы стать «святым Граалем» социологической теории.

Тридцать лет назад Фрэнк Пирс критически заметил в адрес господствовавших в то время интерпретаций Дюркгейма: «Концепты Дюркгейма принимались или отвергались догматическим и лишенным воображения образом, и слишком мало внимания уделялось возможности их плодотворного развития» 50. В этом предисловии я попытался показать, кратко и избирательно, сколь значительны оказались последствия преодоления такого рода догматизма, обрисовав не только современные дюркгеймианские теории, во многом определяющие сегодня ландшафт дисциплины, но и горизонты новых дискуссий, обещающих перерасти в большие изменения в социологии завтрашнего дня. Эти экскурсы дают основания полагать, что «Элементарные формы» будут читать и интерпретировать, находя в них ключевой ресурс обновления элементного состава социологии, переводить заново и спорить о переводах, обнаруживая и преодолевая догматизм предшественников.

Подлинная интрига, однако, не в том, что книга столь значима более чем через век после своей публикации, а в том, что необходимым условием ее продуктивного

Дюркгейма здесь весьма примечателен. Его пресловутый «антипсихологизм» является еще одним клише, не вполне соответствующим действительному положению дел (Bellah. Op. cit.). В своих построениях Дюркгейм часто апеллирует к тому, что известно о структуре сознания и свойствах психических процессов.

50 Frank Pearce. The Radical Durkheim (London: U. Hyman, 1989). P. 1.

использования почему-то оказываются некие дополнительные усилия, к совершению которых она приглашает внимательного социолога: развитие теории, прорывные находки в интерпретации, преодоление догматизма и разрешение как будто фундаментально присущих ей противоречий.

Эту выявленную Пирсом и проиллюстрированную самим последующим ходом развития социологической теории особенность «Элементарных форм» можно осмыслить и так. Теорию Дюркгейма отмечает насыщенная неполнота, которая, с одной стороны, компрометирует любое догматическое, то есть «спрямляющее», игнорирующее эту неполноту, решение, а с другой стороны, в своей насыщенности взывает к интенсивной теоретической работе, в которой этот непростой диссонанс только и может преобразиться в консонанс. Одно из свойств этого провоцирующего к своему разрешению диссонанса состоит в том, что никакой разрешающий консонанс не является единственным и окончательным; при этом любой из них — результат теоретического напряжения, труда, без которого эта книга превращается в бесполезный кирпич с портретом классика на обложке. «Элементарные формы» — это не та пластинка, которую можно поставить на проигрыватель и умиротворенно внимать ей, а приглашение к импровизации: самим своим устройством эта книга настоятельно требует некоего добавочного усилия — работы интерпретации, переистолкования, наконец, перевода.

Если мое предположение верно, эта генеративная неполнота «Элементарных форм» неслучайна и связана с самим предметом теоретизирования. Она проистекает из того, что свое прозрение об истинном смысле категории сакрального и ее роли в социальной и вообще разумной жизни человека Дюркгейм выразил в противоречивом союзе с позитивистской по стилю систематической обработкой этнографических фактов. И конфликт этот носит не композиционный или жанровый, а содержатель-

ный характер, связанный с самой сутью понятия сакрального. Отсылая к предельному опыту, оно превращается в трюизм в любой герметичной системе описаний. Напротив, для продуктивной работы с сакральным такого рода противоречивый союз неизбежен, потому что нет прямых способов выразить то, что является условием возможности всякого выражения. Как показывает другой исследователь сакрального, Рене Жирар, требуются особые, непрямые дискурсивные стратегии, чтобы выразить предмет, «о котором никогда не упоминается впрямую», и не случайно, а потому, что «этот предмет табуирован и даже больше, чем табуирован — почти невыразим на языке, основанном на различиях» 51. Поэтому каждая новая продуктивная попытка построить дюркгеймианскую социологическую теорию будет всякий раз заново разрешать генеративную неполноту «Элементарных форм» и так прокладывать свою околичную тропу, ведущую туда, куда наука всегда стремится, но никогда не может попасть напрямик.

Благодарности

Работа над подготовкой русского перевода «Элементарных форм» была не только увлекательной и захватывающей, но еще и долгой и трудной, что делает объявление благодарностей делом решительно неблагодарным. Просто в силу того, что многие из тех, кто помог словом и делом, не будут упомянуты, за что я прошу у них прощения. Прежде всего стоит отметить, что эта работа была понастоящему коллективной. И, вполне по Дюркгейму, эта коллективность проявилась не только в сложении усилий, но и в интеллектуальном «бурлении», которое побудило некоторых соучастников этого академического предприятия выйти далеко за пределы, предписанные их ролями

⁵¹ *Рене Жирар.* Насилие и священное / Пер. с франц. Григория Дашевского (Москва: Новое литературное обозрение, 2000). С. 72, 73.

и должностными обязанностями. К выдающемуся переводческому таланту и невероятной скрупулезности и вниманию к деталям Валерии Земсковой, усилиями которой многие сложные и запутанные проблемы нашли простые и элегантные решения, прибавилась самоотверженная работа всей издательской группы. Коллектив одноименного с книгой издательства «Элементарные формы» вложил в эту работу свои блестящие знания и недюжинные силы; энциклопедизм и трудолюбие этих бойцов невидимого фронта, чья скромность мешает мне перечислить их по-именно, стали надежной основой нашей работы.

Александр Филиппов, которому я обязан своим научным «обращением» в дюркгеймианство, дал целый ряд советов по сложным переводческим решениям, а долгая переписка с ним во многом определила ход мысли, из которого выросло мое предисловие. Сергей Зенкин помог распутать два особенно сложных терминологических клубка. Филипп Смит, Элеанор Таунсли, Стефан Вибер, Джеффри Александер, Джейсон Маст, Энн Роулз, Фуюки Курасава и многие другие члены исследовательского комитета RC16 «Теория» Международной социологической ассоциации и секций «Теория» и «Культура» Американской социологической ассоциации своими суждениями, комментариями и блестящими идеями сформировали богатую интеллектуальную среду для моей работы. Ванесса Биттнер ускорила мой доступ к библиотеке Йельского университета, где я проделал часть работы с литературой. Светлана Джакупова дала ценные советы из сферы изящной словесности. Все эти усилия не помешали мне совершить мои ошибки во всех перечисленных областях, но, несомненно, сократили их количественно и умерили качественно. За что я искренне благодарен.

Элементарные формы религиозной жизни

Введение

Предмет исследования

СОЦИОЛОГИЯ РЕЛИГИИ* И ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ

T

В данной книге мы ставим перед собой цель изучить, проанализировать и попытаться объяснить такую форму религии, которая была бы наиболее близкой к первобытной* и наиболее простой из ныне известных. Мы говорим, что некая доступная наблюдению форма религиозной системы наиболее близка к первобытной, когда она отвечает двум условиям: во-первых, она должна встречаться в обществах, которые не имеют себе подобных по простоте организации¹, а во-вторых, необходимо, чтобы эту систему можно было объяснить без использования элементов, заимствованных из более ранней религии.

Мы приложим все усилия, чтобы описать устройство этой религиозной системы с той точностью и достоверностью, с какой это мог бы сделать этнограф или историк. Но этим наша задача не ограничивается. Социология занимается иными проблемами, нежели история или этнография. Социология не стремится изучать отжившие формы цивилизации затем только, чтобы знать о них и реконструировать их. Первейшая цель социологии, как и любой

- * Здесь и далее места, обозначенные астериском, см. в затекстовых примечаниях. *Прим. пер.*
- 1 В том же смысле мы будем называть первобытными общества и человека в этих обществах. Данному выражению, безусловно, не хватает точности, но его трудно избежать. Впрочем, если взять на себя труд определить значение этого выражения, то ничто не помещает его использовать.

позитивной науки, — объяснить актуальную, близкую нам реальность, которая может влиять на наши мысли и наши поступки. Такой реальностью является человек, а если говорить точнее, современный человек, поскольку для нас нет ничего более интересного в плане познания. Поэтому мы будем изучать архаичную религию не ради удовольствия рассказывать о ее причудливых и странных особенностях. Если такая религия и является предметом нашего исследования, то только потому, что она больше, чем любая другая религия, кажется нам способной помочь понять религиозную природу человека, то есть раскрыть сущностную и постоянную характеристику всего человеческого рода.

Подобная позиция не может не вызвать резких возражений. Некоторые сочтут странным, что для того чтобы постичь природу современного человека, мы должны сперва повернуться к нему спиной и отправиться к началу истории. Такой подход к решению занимающего нас вопроса может показаться парадоксальным. Действительно, считается, что разные религии не равны между собой по ценности и достоинству; обычно говорят, что они содержат неодинаковую долю истины. Поэтому кажется, что самые высокие формы религиозного мышления невозможно сравнивать с самыми низкими, не сводя первые к уровню вторых. Например, признать, что грубые культы австралийских племен могут помочь нам понять христианство, — не значит ли предположить, что оно является порождением точно такого же мышления, а значит, обусловлено теми же предрассудками и основывается на тех же заблуждениях? Вот почему теоретическое значение, иногда приписывавшееся первобытным религиям, могло быть истолковано как свидетельство систематического безбожия, которое, предвосхищая результаты исследования, искажало их.

Мы не будем здесь выяснять, можно ли действительно найти ученых, которые, превратив историю и этнографию религии в военную машину, направленную против

религии, заслужили бы этот упрек. В любом случае такая позиция никак не могла бы быть позицией социолога, поскольку главный постулат социологии заключается в том, что ни один институт, созданный человеком, не бывает основан на ошибке или на лжи: иначе он не мог бы долго существовать. Если бы институт не опирался на природу вещей, то встретил бы в них такое сопротивление, которое не сумел бы побороть. Поэтому когда мы принимаемся за изучение первобытных религий, то делаем это с уверенностью, что они напрямую относятся к реальности и выражают ее. В дальнейшем этот принцип постоянно будет проявляться в ходе анализа и нашего спора с другими школами, от которых мы себя отделяем и которые мы упрекаем именно в том, что они этот принцип не признают. Конечно, если принимать во внимание только форму, то различные религиозные верования и практики иногда озадачивают, и может возникнуть желание приписать их некоей склонности к искаженному восприятию. Но за символом нужно суметь увидеть реальность, которую этот символ отображает и которая придает ему его подлинный смысл. Самые варварские и самые диковинные обряды*, самые странные мифы выражают какую-то потребность человека, какой-то аспект индивидуальной или социальной жизни. Причины, которые верующий* находит для оправдания этих мифов и обрядов, могут быть — а чаще всего и бывают — неверными; однако истинные причины от этого существовать не перестают, и дело науки — обнаружить их.

По сути, не бывает ложных религий. Все они по-своему истинны: все они отвечают, хотя и по-разному, исходным условиям человеческого существования. Конечно, религии вполне возможно расположить в иерархическом порядке. Можно утверждать, что одни религии превосходят другие, поскольку задействуют более развитые функции ума, оказываются более богатыми в плане идей и чувств, больше опираются на понятия и меньше — на ощущения и образы, создают более искусную систематизацию.

Но, однако же, этой большей сложности и идеализации более высокого уровня недостаточно для того, чтобы поместить соответствующие религии в отдельный род. Эти религии все равно остаются религиями, точно так же, как все живые существа в равной степени являются живыми существами — от микроскопических пластид до человека. Поэтому, когда мы обращаемся к первобытным религиям, мы делаем это без задней мысли обесценить религию как таковую, ведь первобытные религии заслуживают не меньше уважения, чем прочие. Они удовлетворяют те же потребности, играют ту же самую роль, зависят от тех же причин и потому точно так же могут помочь нам раскрыть природу религиозной жизни и, следовательно, решить проблему, которая стоит перед нами.

Но почему первобытные религии обладают этой своеобразной прерогативой? Почему именно их, а не какие-либо другие религии мы выбираем в качестве предмета исследования? Исключительно по методологическим соображениям.

Прежде всего, мы сможем понять современные религии, только если проследим за тем, как они постепенно складывались в ходе истории, потому что история представляет собой единственный приложимый к ним метод объяснительного анализа. Только история дает нам возможность разложить институт на составные элементы, поскольку показывает, как они последовательно, друг за другом, рождаются во времени. С другой стороны, так как история помещает каждый из них в совокупность обстоятельств, в которых произошло рождение, она снабжает нас единственным средством, благодаря которому можно определить причины, вызвавшие появление этих элементов. Всякий раз, когда кто-то предпринимает попытку объяснить некое явление человеческой культуры, взятое в определенный момент времени, то, о чем бы ни шла речь — о религиозном веровании, моральном* правиле, юридическом предписании, художественной техни-

ке, экономическом режиме, — прежде всего необходимо вернуться к самой ранней и самой простой форме этого явления, проанализировать характерные черты, которые определяли его в этот период существования, а затем проследить за постепенным развитием и усложнением этого явления, за тем, каким образом оно стало таким, каким предстает перед нами в интересующий нас момент времени. Отсюда ясно видно, насколько важно определить отправную точку этой серии последовательных объяснений. Согласно картезианскому принципу, именно первое звено играет решающую роль в построении цепочки научных истин. Конечно, дело не в том, чтобы поместить в основу науки о религии* понятие, разработанное в картезианском духе, — логическое понятие, чистую возможность, созданную исключительно силами разума. Нам необходимо обнаружить конкретную реальность, которую может нам открыть только историческое и этнографическое наблюдение. Но даже если это основополагающее представление должно быть получено с помощью совершенно других методов, оно все равно призвано оказать существенное влияние на весь ряд утверждений, выдвигаемых наукой. Когда ученые узнали о существовании одноклеточных организмов, теория биологической эволюции была в корне пересмотрена. Точно так же совокупность религиозных фактов объяснялась по-разному в зависимости от того, что исследователи помещали в начало эволюции религии — натуризм, анимизм либо какую-то иную форму. Даже наиболее узко специализированные ученые, если только они действительно хотят понять те факты, которые анализируют, а не просто поупражняться в эрудиции, обязаны сделать выбор в пользу той или иной гипотезы и ею руководствоваться. Хотят того исследователи или нет, вопросы, которые они задают, с необходимостью ставятся следующим образом: что послужило причиной того, что натуризм или анимизм приняли — тут или там — эту кон-кретную форму, таким-то образом развились или упростились? Поскольку необходимо занять некую позицию в решении этой изначальной проблемы и поскольку решение должно повлиять на все устройство науки, в первую очередь нужно приступить к рассмотрению именно этой проблемы — что мы и намереваемся сделать.

Но даже если не принимать в расчет этих косвенных последствий, само по себе изучение первобытных религий представляет первостепенный и непосредственный интерес.

В самом деле, знать, что собой представляет та или иная отдельная религия, полезно, однако по-настоящему важно выяснить, чем является религия вообще. Этот вопрос всегда интересовал философов — и не без причины, поскольку он касается всего человечества. К сожалению, метод, которым обычно пользуются философы для разрешения этого вопроса, исключительно диалектический: философы ограничиваются тем, что превращают религию в некую идею и анализируют именно ее; результаты же своих умозрительных рассуждений они иллюстрируют примерами, заимствованными из религий, которые в наибольшей степени этой идее соответствуют. Но если и следует отказаться от подобного метода, вопрос все равно остается, и главная заслуга философии состоит в том, что он не был забыт из-за презрительного отношения эрудитов. К решению этого вопроса нужно подойти иначе. Поскольку все религии сопоставимы, поскольку все они представляют собой разные виды одного и того же рода, то с необходимостью должны существовать основные, общие для всех религий элементы. Мы не собираемся говорить только о внешних и видимых характеристиках, которыми все эти религии обладают в равной степени и которые позволяют уже в самом начале исследования дать предварительное определение религии. Обнаружить эти явные знаки сравнительно легко, так как для этого достаточно наблюдения за поверхностью вещей. Но внешнее сходство предполагает к тому же наличие и внутреннего сходства. В основе всех систем верований и всех культов обязательно должно лежать некоторое число основных

представлений и видов ритуального поведения, которые, несмотря на различие форм, везде имеют одно и то же объективное значение и выполняют одни и те же функции. Эти постоянные элементы составляют то, что в религии относится к вечному и к человеческому; они представляют собой объективное содержание той идеи, которую выражают люди, говоря о *религии* вообще. Каким же образом можно обнаружить эти элементы?

Отнюдь не путем изучения появившихся в ходе истории сложных религий, каждая из которых состоит из столь разнообразных элементов, что в ней оказывается очень непросто отличить второстепенное от главного и существенное от привходящего. Что, если бы мы рассматривали религии Египта, Индии или классической античности? Это сплошное переплетение множества культов, меняющихся в зависимости от местности, храмов, поколений, династий, вторжений и т. д. Народные суеверия в этих религиях смешиваются с самыми замысловатыми догматами. Ни религиозное мышление, ни религиозные практики не разделяются одинаково всеми верующими: восприятие верований и обрядов зависит от людей, среды и обстоятельств. В одном случае речь идет о священниках, в другом — о монахах, в третьем — о мирянах; есть мистики и рационалисты, богословы и пророки и т. д. В этих условиях нелегко понять, что же у них у всех общего. Скорее, здесь можно найти средство для плодотворного изучения какого-то отдельного явления — например, жертвоприношения или пророчества, монашества или мистерии — посредством той или другой из этих систем, в которой данное явление оказывается особенно хорошо развито. Но как возможно обнаружить общее основание религиозной жизни, если оно скрыто за столь густыми зарослями? Как за всеми теологическими спорами, разнообразием ритуалов, множественностью групп и различиями индивидов обнаружить основополагающие состояния, характерные для религиозного сознания вообще?

В низших же обществах все иначе. Меньшая развитость индивидуальностей, меньшая численность группы, сходные внешние условия — все это способствует сведению различий и расхождений к минимуму. Такая группа обычно обладает интеллектуальным и моральным единообразием, которое крайне редко встречается в более развитых обществах. У всех всё похоже. Действия стереотипны; все поступают одинаково в одинаковых обстоятельствах, и такой конформизм в поведении указывает на конформизм в мысли. Все сознания влекомы единым потоком, и индивидуальный тип практически сливается с общим. Все однообразно и вместе с тем все просто. Нет ничего столь же примитивного, как эти мифы, состоящие из одной и той же бесконечно повторяющейся темы, и как эти обряды, складывающиеся из очень ограниченного числа жестов, воспроизводимых до изнеможения. Воображение народа или жречества еще не имело ни времени, ни средств к тому, чтобы развить и преобразовать исходный материал религиозных идей и действий; он, таким образом, предстает перед нами в своей наготе, и, чтобы его обнаружить, наблюдателю требуется приложить лишь незначительное усилие. Второстепенное, привходящее, избыточное еще не заслонили главного². Все сведено к необходимому, к тому, без чего вообще не может быть религии. Но необходимое — это также и самое существенное, то есть то, что нам важно узнать в первую очередь.

Таким образом, первобытные цивилизации* представляют собой случаи, обладающие преимуществом при рассмотрении, так как эти случаи просты. Вот почему среди

2 Безусловно, это не означает, что в первобытных культах отсутствует всякая избыточность. Напротив, мы увидим, что в любой религии можно найти верования и практики, которые не подчинены чисто утилитарным целям (кн. III, гл. 4, § II). Такая избыточность необходима, и происходит она от самой сущности религиозной жизни. Однако в низших религиях гораздо меньше избыточного, чем в других, что позволит нам точнее определить причину существования этого явления.

всех категорий фактов именно исследования этнографов часто оказывались настоящими откровениями, которые полностью меняли взгляд на институты, созданные человеком. Так, до середины XIX века все были убеждены, что главной составляющей семьи является отец, и даже не предполагали, что могла существовать такая организация семьи, в которой отцовская власть не была бы основой. Открытие Бахофена разрушило это представление. Вплоть до недавнего времени считалось очевидным, что моральные и правовые отношения, устанавливающие родство, были лишь обратной стороной физиологических отношений, вытекающих из общности происхождения; Бахофен и его последователи — Мак-Леннан, Морган и многие другие — еще находились под влиянием этого предубеждения. Но с тех пор, как мы узнали, какова природа первобытного клана, мы узнали также и то, что родство, напротив, никак не могло определяться кровными узами. Возвращаясь к теме религии, скажем, что изучение лишь наиболее близких к нам религиозных форм долгое время заставляло нас думать, что понятие бога является характерным для всего религиозного. Однако же религия, которую мы в дальнейшем будем исследовать, оказывается по большей части чуждой всякой идее божества. Силы, к которым обращены обряды в этой религии, отличны от тех, которые занимают главенствующее положение в наших современных религиях, и тем не менее мы сможем лучше понять их благодаря этим обрядам. Нет ничего более несправедливого, чем то пренебрежение, которое большая часть историков до сих пор выказывает трудам этнографов. Именно этнография очень часто влияла на различные отрасли социологии, будучи причиной наиболее плодотворных поворотов мысли. Подобным же образом открытие одноклеточных организмов, о котором мы говорили выше, изменило бытовавшее ранее представление о жизни. Так как в простейших существах жизнь сведена к своим основным характеристикам, то эти характеристики гораздо легче увидеть.

Однако первобытные религии позволяют не только выделить основополагающие элементы религии, но (и в этом их бесспорное преимущество) и упростить объяснение этих элементов. Поскольку различные явления в первобытных религиях просты, то и связи между ними более очевидны. Причины, которые люди представляют себе лежащими в основании своих действий, еще не были обдуманы и искажены рефлексией изощренного ума; эти причины гораздо более близки, гораздо более родственны тем движущим силам, которые действительно обусловливают поступки людей. Чтобы точнее определить бредовое состояние и чтобы применить наиболее подходящее лекарство, врач должен знать, что послужило отправной точкой заболевания, и это событие отыскать тем легче, чем ближе к нему оказывается тот момент, в который врач наблюдает бред. И, наоборот, чем больше времени дается болезни для развития, тем сложнее различить ее причину — а все потому, что с течением времени появляются всякого рода интерпретации, которые вытесняют из сознания первоначальное состояние и подменяют его другими состояниями, за которыми очень часто бывает трудно разглядеть первые. Между систематизированным бредом и первыми впечатлениями, которые его породили, зачастую существует огромная дистанция. Точно так же обстоят дела с религиозным мышлением. По мере того, как оно развивается в ходе истории, причины, которые вызвали его к существованию, всегда оставаясь действующими, оказываются скрыты за обширной системой искажающих их интерпретаций. Народные мифологии и изощренные теологические рассуждения сделали свое дело: на первоначальные чувства они наложили другие, которые сильно от них отличаются и которые, произойдя от первых и будучи только их более развитой формой, позволяют обнаруживаться подлинной природе этих первоначальных чувств лишь в очень искаженном виде. Психологическая дистанция между причиной и следствием, между мнимой причиной и подлинной стала более значительна,

и потому разуму труднее ее преодолеть. Дальнейший ход нашей работы станет иллюстрацией и подтверждением этого методологического замечания. Читатель увидит, что религиозные явления в первобытных религиях носят еще заметный отпечаток своего происхождения, и нам было бы гораздо труднее сделать о нем какой-либо вывод, если бы единственным предметом нашего исследования были более развитые религии.

Таким образом, наша работа — это еще одна попытка решить старую проблему истока религий, предпринимаемая, однако, в новых условиях. Конечно, если под истоками подразумевать некое абсолютное начало, то тогда в нашем вопросе нет ничего научного и от него следует отказаться. Нет четко определенного момента, в который религия начала существовать, и речь не идет о том, чтобы найти какой-нибудь хитроумный способ, позволяющий нам мысленно переместиться в этот момент времени. Как и всякий институт, созданный человеком, религия не начинается нигде. Все умозрительные заключения такого рода не заслуживают доверия, поскольку основаны лишь на субъективных и произвольных рассуждениях, которые невозможно проверить. Проблема, которую мы намереваемся решить, совсем иного рода. Мы бы хотели найти средство, которое бы позволило выделить причины, от которых зависят основные формы религиозного мышления и религиозных практик и которые существуют всегда. И, как мы уже объяснили раньше, чем менее сложным является общество, тем легче в нем наблюдать эти причины. Вот почему мы бы хотели приблизиться к истокам3. Мы не приписываем низшим религиям какие-то особые добродетели. Наоборот, эти религии грубы и малоразвиты,

3 Мы придаем слову «истоки», точно так же как и слову «первобытный», смысл весьма относительный. Здесь идет речь не об абсолютном начале, а о наиболее простом из ныне известных социальном состоянии, таком, дальше которого сейчас углубиться невозможно. Когда мы говорим об истоках, о началах истории или религиозного мышления, данные выражения следует понимать именно в этом смысле. а посему речь не идет о том, чтобы представить их в качестве некоего образца, который более поздние религии должны были только воспроизводить. Однако сама грубость низших религий делает их полезными для изучения; они представляют собой удобные в обращении примеры, в которых легко определяются факты и отношения между ними. Физик, для того чтобы открыть законы, по которым существуют изучаемые им явления, старается эти явления упростить, очистить их от второстепенных признаков. В случае институтов природа сама осуществила упрощения подобного рода в начале истории. Мы хотим лишь воспользоваться ими. Без сомнения, с помощью такого метода мы сможем открыть только самые элементарные* факты. Когда мы — в той мере, в какой это будет возможно, — объясним их, никакие новые явления, появившиеся в ходе развития, конечно, всё еще не получат объяснения. В связи с ними возникают другие проблемы, важность которых мы не отрицаем, и которые в свой черед также заслуживают изучения. Однако подступиться к ним возможно лишь после решения тех проблем, которым мы посвящаем предпринятое исследование.

Ħ

Но наша работа может быть интересна не только науке о религии. Всякая религия, на самом деле, имеет характерную черту, благодаря которой выходит за круг собственно религиозных идей, и поэтому изучение религиозных явлений предоставляет нам средство по-новому посмотреть на те проблемы, которые вплоть до сегодняшнего дня обсуждались только между философами.

Давно известно, что первые системы представлений человека о мире и о самом себе имеют религиозное происхождение. Не существует религии, которая не была бы одновременно и космологией, и размышлением о божественном. Если философия и науки возникли из религии, то лишь потому, что религия поначалу заменяла их. Гораз-

до реже, однако, исследователи отмечали, что религия не просто наполняла уже сформировавшийся разум человека некоторым количеством идей, а способствовала самому процессу формирования разума. Люди обязаны религии не только значительной частью содержания своих знаний, но также и формой, в которой эти знания развивались. В основе наших суждений лежит некоторое число ба-

зовых понятий*, которые управляют всей нашей интеллектуальной жизнью; это те понятия, которые философы начиная с Аристотеля называют категориями рассудка: категория времени, пространства⁴, рода, количества, причины, субстанции, личности и т. д. Они соответствуют самым общим свойствам вещей. Категории являются чем-то вроде прочных рамок, в которые заключена мысль и из которых, как кажется, она не может выйти, не разрушив при этом самое себя, поскольку представляется невероятным, чтобы мы могли помыслить предметы, не находящиеся во времени или в пространстве, не являющиеся исчисляемыми и т. д. Другие понятия случайны и изменчивы, мы знаем, что конкретный человек, или общество, или эпоха могут обходиться без них, а вот вышеперечисленные катемогут ооходиться оез них, а вот вышеперечисленные категории кажутся нам почти неотделимыми от нормального функционирования разума. Они представляют собой нечто наподобие каркаса умственной деятельности. Когда мы методично анализируем первобытные религиозные верования, мы естественным образом встречаем на своем пути главные из этих категорий. Они были рождены в религии и религией, они являются продуктом религиозного мышления. По ходу всего нашего исследования мы еще неоднократно будем возвращаться к этому утверждению.

Это замечание уже само по себе существенно, но вот что раскрывает его подлинное значение.

4 Мы называем время и пространство в числе категорий, потому что нет никакой разницы между ролью, которую в интеллектуальной жизни играют эти понятия, и той ролью, которую играют понятия рода или причины (об этом см.: Octave Hamelin. Essai sur les éléments principaux de la représentation [Paris: F. Alcan, 1907]. P. 63, 76).

Общее заключение книги, которую читатель держит сейчас в руках, таково: религия — это явление в высшей степени социальное. Религиозные представления суть коллективные представления, которые выражают коллективные реалии; обряды — это такие способы действия, которые рождаются только внутри сплоченных групп и призваны создавать, поддерживать или изменять определенные состояния сознания этих групп. Но, если категории имеют религиозное происхождение, они должны обладать общей для всех религиозных фактов природой, то есть должны точно так же быть социальными явлениями, продуктами коллективного мышления. По меньшей мере (ибо при нынешнем состоянии наших познаний в этой области мы должны остерегаться любых радикальных и окончательных утверждений) правомерно предположить, что категории в высшей степени насыщены элементами социального.

Впрочем, уже сейчас это можно увидеть в некоторых категориях. Пусть кто-нибудь попытается представить себе, к примеру, чем было бы понятие времени вне всех тех различных способов, с помощью которых мы его разделяем, измеряем и выражаем через объективные знаки, представить себе время, которое не было бы последовательностью лет, месяцев, недель, дней, часов! Едва ли это возможно. Мы можем мыслить время только в том случае, если различаем в нем отдельные моменты. Каково происхождение этого различения? Безусловно, уже пережитые нами состояния сознания могут воспроизводиться в нас в том же самом порядке, в котором они первоначально возникали, и таким образом фрагменты нашего прошлого вновь становятся для нас настоящим, отличаясь при этом от действительно настоящего. Но, как бы для нашего личного опыта ни было важно подобное отличие, его недостаточно для того, чтобы создать понятие или категорию времени. Категория времени — это не просто частичное или целостное воспоминание о нашей прошедшей жизни. Это абстрактная и безличная рамка, которая охватывает

не только наше индивидуальное существование, но и существование всего человечества. Это словно бесконечное полотно, на котором перед умственным взором предстает вся длительность времени и все возможные события могут быть расположены относительно четко определенных опорных точек. Это не мое время устроено таким образом; речь идет о времени, как его объективно представляют себе все люди, принадлежащие к одной и той же цивилизации. Уже одного этого достаточно, чтобы предположить, что такое устройство должно иметь коллективный характер. И в самом деле, наблюдение доказывает, что эти необходимые опорные точки, по отношению к которым все явления распределяются по времени, заимствованы из жизни общества. Деление на дни, недели, месяцы, годы и так далее соответствует периодичности обрядов, праздников, общественных церемоний 5. Календарь отображает ритм коллективной деятельности; его функция состоит в том, чтобы одновременно с этим обеспечивать правильный порядок этой деятельности⁶.

- 5 В подтверждение этого тезиса см.: *Henri Hubert*. Étude sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie // *Henri Hubert*, *Marcel Mauss*. Mélanges d'histoire des religions (Paris: F. Alcan, 1909). P. 189–229.
- 6 Отсюда видна вся разница между комплексом ощущений и образов, позволяющих нам ориентироваться в длительности времени, и категорией времени. Первые являются результатом личного опыта, который представляет ценность только для получившего его индивида. Категория времени, напротив, выражает время, общее для группы, социальное время, если можно так сказать. Эта категория сама по себе является настоящим социальным институтом и потому характерной особенностью человека; у животных нет представлений подобного рода.

Данное различение между категорией времени и соответствующими ощущениями может быть также применено к пространству и причине. Возможно, такое различение могло бы помочь устранить неясность, из-за которой продолжаются ученые споры, посвященные этим вопросам. Мы еще вернемся к данной теме в конце нашей работы (§ IV).

То же самое и с пространством. Как показал Октав Амлен⁷, пространство не является смутной и неопределенной средой, как полагал Кант: если бы оно было чистым и совершенно однородным, то ничему бы не служило, в нем не было бы ни одной зацепки для мысли. Пространственные представления состоят главным образом в первоначальном согласовании данных чувственного опыта. Но это согласование было бы невозможно, если бы разные части пространства были качественно равны друг другу, если бы они действительно были взаимозаменяемы. Чтобы суметь расположить вещи в пространстве, нужно размещать их по-разному: одни справа, другие слева, те вверху, а эти внизу, на севере или на юге, на востоке или западе и т. д. и т. д., и точно таким же образом, чтобы суметь расположить во времени состояния сознания, их необходимо распределить по определенным моментам времени. А это значит, что пространство (как и время) не могло бы быть самим собой, если бы оно не было разделено и не имело бы различий внутри себя. Но откуда возникает это сущностное для пространства деление? Само по себе пространство не имеет ни права, ни лева, ни верха, ни низа, ни севера, ни юга и т. д. Очевидно, что все эти различия происходят оттого, что разным пространственным областям было приписано разное эмоциональное значение. И так как все люди, принадлежащие к одной цивилизации, одинаковым образом представляют себе пространство, необходимо, чтобы это эмоциональное значение и различия, которые оно порождает, были бы для всех этих людей общими; а это почти неизбежно предполагает, что данные различия имеют социальное происхождение⁸.

- 7 *Hamelin.* Op. cit. P. 75 и след.
- 8 В противном случае, чтобы объяснить эту согласованность, необходимо было бы признать, что все индивиды в силу одной только психофизической конституции спонтанно испытывают одинаковое воздействие разных частей пространства, что тем более невероятно, поскольку сами по себе в эмоциональном отношении они нейтральны. К тому же стоит заметить, что способы деления про-

Впрочем, в некоторых случаях этот социальный характер становится явным. В Австралии и Северной Америке существуют общества, которые представляют себе пространство в форме огромного круга, поскольку такую форму имеет само поселение⁹; пространственный круг разделен точно так же, как круг племени, и уподоблен ему. Выделенных областей столько же, сколько кланов в племени, и именно место, которое кланы занимают внутри селения, задает ориентацию областей. Каждая область определяется тотемом клана, которому она приписывается. Так, например, у племени зуньи пуэбло состоит из семи участков; каждый из этих участков — это группа кланов, обладающих неким единством: вероятнее всего, изначально существовал один клан, который впоследствии разделился на несколько. Пространство также включает в себя семь областей, и каждая из этих семи областей мира тесно связана с определенным участком пуэбло, то есть с группой кланов¹⁰. «Таким образом, — говорит Кашинг, — одна группа считается связанной с севером; другая представляет запад, еще одна — юг и т. д.» 11. Каждый участок пуэбло имеет свой отличительный цвет, который этот округ символизирует, и каждая область пространства также имеет свой цвет — точно такой же, как у соответствующего участка пуэбло. В ходе истории число кланов

- странства меняются в зависимости от общества, а это доказывает, что они основаны не только на врожденных качествах человека.
- 9 См.: Émile Durkheim, Marcel Mauss. De quelques formes primitives de classification: contribution à l'étude des représentations collectives // L'Année sociologique. 1903. Т. 4. Р. 47 и след. [Эмиль Дюркгейм, Марсель Мосс. О некоторых первобытных формах классификации: к исследованию коллективных форм представлений // Марсель Мосс. Общества. Обмен. Личность: труды по социальной антропологии (Москва: КДУ, 2011). С. 99 и след.].
- 10 Ibid. Р. 34 и след. [Там же. С. 87 и след.].
- 11 Frank Hamilton Cushing. Outlines of Zuñi Creation Myths // 13th Annual Report of the Bureau of Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution, 1891–1892 (Washington: Government Printing Office, 1896). Р. 367 и след.

изменилось; число областей пространства изменилось таким же образом. Следовательно, организация общества была образцом для организации пространства. Все эти различия — вплоть до разделения на правую и левую стороны — никак не определяются природой человека вообще, а являются, судя по всему, продуктом религиозных и, следовательно, коллективных представлений 12.

Далее мы приведем аналогичные доказательства относительно понятий рода, силы, личности, действенности. Можно даже спросить себя, не зависит ли от социальных условий и понятие противоречия. Поверить в это нас заставляет то, что степень власти, которую оно имеет над мышлением, менялась в зависимости от времени и общества. Сегодня в научной мысли господствует принцип тождества, однако существуют обширные системы представлений, которые сыграли в истории идей значительную роль и в которых этот принцип зачастую отсутствовал: речь идет о мифологиях — от самых грубых до самых развитых 13. В них всегда присутствуют существа, которые в одно и то же время обладают совершенно противоположными свойствами: эти существа одновременно едины и множественны, материальны и нематериальны, они могут бесконечно разделяться и ничего не терять из того, что

- 12 См.: Robert Hertz. La prééminence de la main droite: étude sur la polarité religieuse // Revue philosophique de la France et de l'étranger. 1909. Т. 68. № 12. Р. 553–580. Также к вопросу о связи между представлением о пространстве и формой коллектива: Friedrich Ratzel. Der Raum im Geist der Völker // Friedrich Ratzel. Politische Geographie (Leipzig: R. Oldenbourg, 1897). S. 334–341.
- 13 Мы не хотим сказать, что принцип тождества совершенно незнаком мифологическому мышлению, но оно отступает от него гораздо более часто и более открыто, чем научное мышление. Наоборот, мы покажем, что даже наука не может не нарушать этот принцип, хоть и придерживается его старательнее, чем религия. В этом отношении (как и во многих других) между наукой и религией существуют различия только в степени; эти различия не стоит преувеличивать, но нужно их отметить, поскольку они являются значимыми.

их составляет; аксиома мифологии — часть равна целому. Этот принцип, который, как кажется, управляет сегодня нашей логикой, прошел в ходе истории через изменения, доказывающие, что он вовсе не записан навечно в разуме человека, а зависит — по крайней мере частично — от исторических, а значит, социальных факторов. Мы не знаем точно, каковы эти факторы, но можем предположить, что они существуют¹⁴.

Если принять эту гипотезу, то проблема познания встает перед нами совершенно по-новому.

До сегодняшнего дня существовало только два подхода. Сторонники первого подхода считают, что категории не могут быть выведены из опыта, они логически предшествуют опыту и обусловливают его. Категории в таком случае представляют собой простые характеристики, ни к чему не сводимые и имманентные человеческому разуму в силу его естественного строения. Вот почему внутри этого подхода говорят, что категории существуют *а priori*. Сторонники же другого подхода, наоборот, полагают, что категории являются сконструированными, сделанными из разных частей и фрагментов, и создателем этой конструкции является индивид¹⁵.

- 14 Эта гипотеза уже была высказана основателями Völkerpsychologie*. Указание на нее можно обнаружить в небольшой статье Виндельбанда: Wilhelm Windelband. Die Erkenntnislehre unter dem völkerpsychologischen Gesichtspunkte // Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft. 1875. Jg. 8. S. 166 и след. Ср. с заметкой Штейнталя: Heymann Steinthal. Zusatz zum vorstehenden Artikel // Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft. 1875. Jg. 8. S. 178 и след.
- 15 Даже в теории Спенсера категории создаются с помощью индивидуального опыта. В этом отношении обычный эмпиризм и эволюционный эмпиризм отличаются лишь в одном: согласно последнему, результаты индивидуального опыта укрепляются со следующими поколениями; но таким образом к уже полученным результатам не добавляется ничего существенного, ничего, что не рождалось бы, опять-таки, из опыта индивида. Поэтому в этой теории необходимость, с которой категории навязываются нам в настоящем, является результатом иллюзии, суеверного пред-

Но обе эти теории вызывают серьезные вопросы.

Что, если мы примем тезис эмпиристов? Тогда необходимо лишить категории всех их особенных свойств. На самом деле, категории отличаются от всех других знаний своей универсальностью и необходимостью. Категории суть наиболее общие понятия, поскольку применяются ко всей реальности; они не привязаны ни к какому конкретному объекту и не зависят ни от какого единичного субъекта: они являются общим местом, где встречаются все умы. То, что они встречаются там, — неизбежно, потому что разум, который есть не что иное, как соединение основных категорий, наделен властью, от которой мы не можем избавиться по собственной воле. Когда мы пытаемся восстать против этой власти, освободиться от каких-либо из этих основных понятий, мы сталкиваемся с сильным сопротивлением. Категории не только не зависят от нас, но сами навязывают себя нам. А эмпирическим данным присущи совершенно противоположные характеристики. Ощущения и образы всегда связаны с определенным объектом или с группой объектов одного рода, всегда выражают конкретное состояние единичного сознания и, по своему существу, являются индивидуальными и субъективными. Представлениями, которые имеют такое происхождение, мы можем располагать с относительной степенью свободы. Конечно, когда мы испытываем некие ощущения, они де факто навязываются нам. Однако де юре мы вольны рассматривать их иначе, не так, как они были даны нам, мы вольны представлять себе, будто они появлялись в каком-то другом порядке, чем в действительности. По отношению к этим ощущениям нас ничто не связывает, пока не вторгаются соображения иного рода. Вот два вида знаний, которые представляют собой как бы два различных полюса нашего ума. В этих условиях сводить разум к опыту — это значит заставить разум исчезнуть, потому что это значит свести характери-

убеждения, прочно в нас укорененного, и никоим образом не основывается на природе вещей.

зующие его универсальность и необходимость к чистым кажимостям, к иллюзиям, которые могут быть удобны в практическом отношении, но которые не соответствуют ничему в вещах; следовательно, это значит отрицать всякую объективную реальность логической жизни, а именно логическую жизнь категории и должны организовывать и регулировать. Классический эмпиризм ведет к иррационализму и, возможно, именно так и должен был бы именоваться.

Априористы же, в противоположность сложившимся стереотипам, относятся к фактам гораздо более внимательно. Так как априоризм не признает в качестве самоочевидной истины, будто категории состоят из тех же элементов, что и наши чувственные представления, то ему не приходится их систематически обеднять, лишать их всякого реального содержания, сводить их к искусственно созданным словесным построениям. Напротив, априористы оставляют за категориями все их специфические характеристики. Априористы — это рационалисты; они верят, что у мира есть логическая составляющая, которую лучше всего выражает разум. Но в таком случае приходится наделить его способностью превосходить опыт, прибавлять нечто к тому, что дано непосредственно. Именно эту необычную способность априористы никак не объясняют и не доказывают. Ограничиться утверждением, что эта способность заложена в самой природе человеческого ума, — не значит объяснить ее. Еще надо показать, откуда у нас это потрясающее преимущество и каким образом мы можем видеть в вещах те связи, которые облик вещей не мог бы нам открыть. Сказать, что сам по себе опыт возможен только в этих условиях, — значит, возможно, перевести проблему в другую плоскость, но не решить ее. Потому что речь идет именно о том, чтобы узнать, как получается, что опыт не самодостаточен, что он предполагает наличие неких внешних, предшествующих ему условий, а также узнать, каким образом выходит, что эти условия реализуются когда следует и как следует. Чтобы ответить на эти вопросы, некоторые мыслители над индивидуальными разумами помещали высший, совершенный разум, от которого проистекают первые и от которого, благодаря мистической сопричастности, они получают свой удивительный дар. Это божественный разум. Но данная гипотеза имеет по меньшей мере один серьезный недостаток — ее никак нельзя проверить на опыте, а значит, она не удовлетворяет требованиям, предъявляемым научной гипотезе. Добавим также, что категории человеческого мышления никогда не застывают в некоей определенной форме: они постоянно создаются, уничтожаются, создаются вновь; они меняются в зависимости от места и времени. А божественный разум неизменен. Каким же образом из неизменности могло бы следовать это бесконечное движение?

Таковы две концепции, соперничающие друг с другом на протяжении веков. И если спор тянется так долго, то это происходит потому, что аргументы, которые приводят обе стороны, равноценны по своей истинности. Если разум — лишь форма индивидуального опыта, то никакого разума не существует. С другой стороны, если мы приписываем ему способности, но не объясняем их, то мы помещаем его вне природы и вне науки. Перед этими буквально противоположными возражениями ум останавливается в нерешительности. Но если мы признаем, что категории имеют социальное происхождение, то станет возможным занять новую позицию, которая бы позволила, как нам кажется, избежать и тех, и других трудностей.

Главное положение априоризма состоит в том, что знание создано из двух видов несводимых друг к другу элементов, из двух различных пластов, наложенных один на другой ¹⁶. Наша гипотеза целиком сохраняет этот прин-

16 Возможно, покажется удивительным, что мы не определяем априоризм через гипотезу о врожденных идеях. Но в действительности в данной теории эта гипотеза имеет второстепенное значение. Это всего-навсего упрощенный способ представлять себе несводимость знаний разума к эмпирическим данным. Гово-

ПРЕДМЕТ ИССЛЕДОВАНИЯ

цип. Знания, называемые эмпирическими (единственные, которые использовались теоретиками эмпиризма, чтобы построить разум), — это знания, рождающиеся в наших умах под прямым воздействием объектов. Следовательно, это индивидуальные состояния, которые целиком¹⁷ объясняются психической природой индивида. И напротив, если, как мы думаем, категории — это сущностно коллективные представления, то они прежде всего выражают состояния коллектива: они зависят от того, каким образом этот коллектив был создан и как он организован, от его морфологии, от различных его институтов — религиозных, экономических, институтов морали и т. д. Следовательно, между этими двумя видами представлений — расстояние, которое разделяет индивидуальное и социальное; коллективные представления нельзя вывести из индивидуальных, поскольку невозможно свести общество к индивиду, целое — к части, сложное — к простому 18 . Общество — это реальность *sui generis**; она об-

- рить о первых, что они являются врожденными, значит лишь выражать мысль, что они не являются продуктом опыта в общепринятом смысле.
- 17 Во всяком случае, в той мере, в которой существуют индивидуальные и, следовательно, эмпирические представления. Но, по всей вероятности, на самом деле не существует представлений, где эти два вида элементов не были бы тесно связаны.
- 18 Однако не стоит понимать эту несводимость как нечто абсолютное. Мы не хотим сказать, что в эмпирических представлениях нет ничего, что сообщало бы о представлениях разума, или что в индивиде нет ничего, что могло бы восприниматься как указание на социальную жизнь. Если бы опыт был совершенно чужд всему, что относится к разуму, то разум не был бы приложим к опыту, и точно так же, если бы психическая природа индивида совершенно не подчинялась социальной жизни, общество было бы невозможно. Поэтому полный анализ категорий должен быть направлен на поиск этих зачатков разума вплоть до индивидуального сознания. У нас еще будет возможность вернуться к этому вопросу в заключении нашей книги. Сейчас мы бы хотели отметить лишь то, что между этими неотчетливыми зачатками разума и разумом в прямом смысле слова существует расстояние, подобное тому, что

ладает совершенно особыми характеристиками, которые невозможно обнаружить (или невозможно обнаружить в той же форме) в остальной части вселенной. Представления, выражающие эту реальность, имеют, следовательно, совсем другое содержание, чем чисто индивидуальные представления, и мы уже сейчас можем быть уверены, что первые что-то добавляют ко вторым.

Сам способ, которым образуются одни и другие представления, позволяет различить их. Коллективные представления — это результат совместной работы громадного количества людей, живших не только в разных местах, но и в разные времена; чтобы создать эти представления, множество разных умов объединили, смешали, совместили свои идеи и чувства; многие поколения собрали в этих представлениях свой опыт и свои знания. Таким образом, в этих коллективных представлениях как бы сконцентрирована весьма своеобразная интеллектуальность, бесконечно более богатая и более сложная, чем та, которая присуща индивиду. Теперь становится ясно, откуда у разума берется способность выходить за пределы эмпирических знаний. Этим он обязан не каким-то чудесным свойствам, а лишь факту, выраженному известной формулой: человек двойственен. В нем присутствуют два существа: существо индивидуальное, которое имеет свое основание в теле и круг действий которого поэтому оказывается очень ограничен, и существо социальное, представляющее в нас высшую в интеллектуальном и моральном плане реальность, которую мы можем познавать с помощью наблюдения; я имею в виду общество. Эта двойственность нашей природы имеет практические следствия: несводимость морального идеала к прагматическим интересам, а в отношении мышления — несводимость разума к индивидуальному опыту. В той мере, в которой индивид причастен к обществу, он превосходит самого себя — и когда он мыслит, и когда он действует.

пролегает между свойствами минеральных элементов, из которых состоит живое существо, и свойствами уже возникшей жизни.

ПРЕДМЕТ ИССЛЕДОВАНИЯ

Именно этот социальный характер позволяет понять и то, откуда проистекает необходимость категорий. Мы называем какую-либо идею необходимой тогда, когда она называем какую-лиоо идею неооходимои тогда, когда она в силу некоего внутреннего свойства навязывает себя разуму и не сопровождается при этом никаким доказательством. Следовательно, в ней есть нечто, что принуждает ум, нечто, что добивается от ума согласия, минуя всякую предварительную проверку. Теория априоризма говорит об этой уникальной силе воздействия, но не объясняет оо этои уникальнои силе воздеиствия, но не ооъясняет ее; ведь утверждать, что категории необходимы, потому что без них невозможна работа мышления, — это простонапросто повторять, что они необходимы. Но если категории имеют то происхождение, которое мы им приписываем, то в их влиянии больше не будет ничего удивительного. В самом деле, категории выражают наиболее общие отношения, существующие между вещами; превосходя по охвату все остальные наши понятия, категории управляют всеми частными проявлениями нашей интеллектуальной жизни. Если бы у людей не было общего понимания этих важнейших идей, если бы не было единого представления о времени, пространстве, причине, количестве и т. д., то стало бы невозможным всякое согласие между умами, а значит, и всякая совместная жизнь. Следовательно, общество не может предоставить категории свободному суждению индивидов, не отказавшись при этом от самого себя. Чтобы существовать, общество нуждается не только в моральном конформизме, но и в некоем минимуме логического конформизма, без которого также не может обойтись. Поэтому, чтобы предупредить возможное появление расколов, общество подавляет своей властью всех своих членов. Чей-либо ум открыто нарушает установленные нормы мышления? В таком случае общество больше не воспринимает его как человеческий ум в полном смысле слова и обходится с ним соответствующим образом. Вот почему, когда мы даже в самой глубине нашего существа делаем попытку уклониться от этих базовых понятий, мы чувствуем, что не вполне свободны, что нечто сопротивляется как вне нас, так и внутри. Извне нас судит общественное мнение, но кроме этого, так как общество находится и в нас самих, оно противостоит этим революционным намерениям и внутри нас. У нас создается впечатление, что если мы осуществим их, то наше мышление перестанет быть подлинно человеческим мышлением. Таков, как нам кажется, источник той особой власти, которая присуща разуму и которая заставляет нас послушно следовать его указаниям. Это также и власть общества¹⁹, сообщающаяся определенным способам мышления, которые являются обязательными условиями всякой совместной деятельности. Значит, необходимость, с которой категории навязывают себя нам, — это не следствие простой привычки, от которой мы могли бы избавиться, приложив немного усилий; это также не физическая или метафизическая необходимость, поскольку категории меняются в зависимости от места и времени; это особый случай моральной необходимости, которая для интеллектуальной жизни является тем же, чем моральный долг — для воли²⁰.

- 19 Часто отмечалось, что социальные волнения приводят к росту числа умственных расстройств. Это еще одно доказательство того, что порядок в логике мышления является одним из аспектов социального порядка. Первый ослабевает тогда, когда ослабевает второй.
- 20 Между этой логической необходимостью и моральным долгом существует аналогия, но нет тождества, по крайней мере сейчас. В настоящее время общество по-разному относится к преступникам и к тем людям, у которых расстроен только ум; это доказывает, что власть, закрепленная за логическими нормами, и власть, которой обладают нормы морали, несмотря на значительные сходства, имеют неодинаковую природу. Это два разных вида одного и того же рода. Было бы интересно исследовать, в чем состоит и как возникает это различие, которое, по всей видимости, не является изначальным, поскольку на протяжении долгого времени общественное сознание почти не отличало сумасшедших от преступников. Мы ограничимся тем, что только обозначим этот вопрос. Данный пример показывает то огромное количество проблем, которые выявляет анализ этих понятий, обычно считающихся простыми, но в действительности оказывающихся чрезвычайно сложными.

ПРЕДМЕТ ИССЛЕДОВАНИЯ

Но, если категории прежде всего выражают только социальные состояния, не следует ли из этого, что они приложимы к остальной природе лишь в качестве метафор? Если категории созданы только для того, чтобы выражать социальные вещи, то они могут, как кажется, быть распространены на другие царства только условно. Таким образом, поскольку с помощью категорий мы мыслим физический или биологический мир, они могут иметь ценность лишь в качестве искусственных символов, которые, возможно, и являются полезными с практической точки зрения, но не имеют никакой связи с реальностью. Итак, мы вернулись (только другим путем) к номинализму и эмпиризму.

Но истолковать таким образом социологическую теорию познания — значит забыть, что общество, даже будучи реальностью особого рода, не является тем не менее государством в государстве; общество — это часть природы, наивысшее ее проявление. Социальное царство есть природное царство, которое отличается от других только большей сложностью. Невозможно, чтобы природа в том, что является в ней наиболее существенным, была резко отлична от себя самой. Основные отношения между вещами, то есть именно те, которые категории призваны выражать, не могли бы принципиально различаться в разных царствах. Если — по причинам, которые нам еще предстоит выяснить²¹, — эти отношения отчетливо выделяются в социальном мире, то невозможно, чтобы они не обнаруживались где-то еще, хотя и в менее явных формах. Общество делает их более видимыми, но они не являются его отличительной особенностью. Поэтому понятия, которые были разработаны исходя из модели социальных вещей, могут помочь нам осмыслить вещи остальной природы. По крайней мере, если эти понятия, когда они отходят от своего первоначального значения, и играют в каком-то смысле роль символов, то лишь таких, у которых оказыва-

²¹ Этот вопрос рассматривается в заключении нашей книги.

ется прочное основание. Если оттого только, что эти понятия являются сконструированными, они приобретают искусственность, то это такая искусственность, которая очень близка природе и всегда стремится приблизиться к ней еще больше²². Поэтому из того, что идеи времени, пространства, рода, причины, личности сконструированы из элементов социального, не стоит делать вывод, будто эти идеи лишены всякого объективного значения. Напротив, тот факт, что их происхождение социально, заставляет предположить, что они некоторым образом все же основываются на природе вещей²³.

Видоизмененная таким образом, теория познания, как нам кажется, должна включить в себя достижения обеих соперничающих теорий и избежать их ошибок. Она сохраняет все основные положения априоризма, но в то же

- 22 Следовательно, рационализм, присущий социологической теории познания, это нечто среднее между эмпиризмом и классическим априоризмом. Для эмпиризма категории представляют собой исключительно искусственные конструкции; для априоризма они являются, наоборот, естественными данными; мы же рассматриваем их как своего рода произведения искусства, однако такого искусства, которое подражает природе все более и более совершенно.
- 23 Например, в основе категории времени лежит ритм социальной жизни; но если существует ритм коллективной жизни, то можно быть уверенными, что существует и ритм индивидуальной жизни, а также шире ритм жизни вселенной. Просто первый более заметен и более очевиден, чем другие. Также мы увидим, что понятие рода сформировалось на основании понятия человеческой группы. Если люди образуют естественные группы, то можно предположить, что и среди вещей существуют группы, которые одновременно сходны между собой и отличаются друг от друга. Это естественные группы вещей, составляющие роды и виды.

Многим кажется, будто невозможно утверждать, что происхождение категорий социально, и не лишать их при этом ценности для мышления. Это обусловлено тем, что общество еще очень часто рассматривается как нечто, не относящееся к природе, из чего делается вывод, что представления, которые выражают общество, никак не выражают природу. Но такое заключение стоит не больше, чем исходное положение.

ПРЕДМЕТ ИССЛЕДОВАНИЯ

самое время вдохновляется тем духом позитивизма, которому пытался соответствовать эмпиризм. Наша теория не просто сохраняет за разумом его особую способность, но и объясняет ее, причем не выходя за границы мира, доступного наблюдению. Эта теория также утверждает в качестве реальности двойственность нашей интеллектуальной жизни и объясняет эту двойственность естественными причинами. Категории перестают рассматриваться как первичные и совершенно не поддающиеся анализу факты и при этом остаются столь сложными, что тот простейший анализ, которым довольствовался эмпиризм, оказывается неприменимым. Категории предстают не как простые понятия, которые любой человек способен выделить на основании своих личных наблюдений и которые были неудачным образом усложнены общественным воображением. Скорее наоборот, категории предстают как тонкие инструменты мышления, которые группы людей старательно создавали в течение веков и в которых накоплено лучшее из их интеллектуального капитала²⁴. Определенная часть человеческой истории как бы подытоживается в этих понятиях, а следовательно, чтобы суметь их осмыслить и оценить, необходимо действовать иначе, чем действовали до сих пор. Чтобы узнать, из чего созданы эти понятия, понятия, которые мы создали не сами, недостаточно обратиться лишь к нашему собственному сознанию; нужно смотреть вовне — нужно изучить историю, нужно создать целую науку, науку сложную, которая бы продвигалась вперед крайне медленно и только благодаря коллективной работе. Данная книга является попыткой внести определенный вклад в эту науку. Не превращая обозначенные выше вопросы в непосредственный объект нашего исследования, мы тем не менее постараемся использовать все возможности уловить зарождение по

24 Вот почему правомерно сравнивать категории с инструментами; инструмент, в свою очередь, — это накопленный материальный капитал. Более того, между всеми тремя понятиями — инструмента, категории и института — существует очень близкое родство.

введение

крайней мере некоторых из тех понятий, которые, будучи целиком и полностью религиозными по своему происхождению, должны были, однако, остаться в основании человеческого мышления.

Книга 1

ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ

Глава 1

Определение религиозных явлений и религии¹

Чтобы отыскать наиболее близкую к первобытной и наиболее простую форму религии из всех доступных нашему наблюдению, необходимо сначала определить, что следует понимать под религией; без этого мы рискуем либо назвать религией систему идей и практик, в которых нет ничего религиозного, либо пройти мимо религиозных явлений, не разгадав их истинной природы. То, что эта опасность не надуманная и что речь идет не о пустом методологическом формализме, подтверждает пример Дж. Фрэзера. Он много сделал для сравнительного изучения религий*, однако из-за того, что этот исследователь не принял вышеуказанной меры предосторожности, он не увидел глубоко религиозный характер верований и обрядов, которые будут изучены нами в дальнейшем и в которых мы увидим истоки религиозной жизни человечества. Следовательно, речь идет о преюдициальном вопросе*, который должен быть разрешен прежде остальных. Конечно, мы не надеемся сразу же обнаружить самые важные свойства религии, которые бы по-настоящему ее опреде-

1 Мы уже пытались определить религиозные явления в работе, которая была опубликована в «Социологическом ежегоднике» (Émile Durkheim. De la définition des phénomènes religieux // L'Année sociologique. 1899. Т. 2. Р. 1 и след.). Дальше будет видно, что данное нами тогда определение отличается от того, которое мы предлагаем сейчас. В конце этой главы (с. 120, сн. 68) мы объясняем причины, которые вынудили нас внести некоторые поправки, не подразумевающие, однако, никаких сущностных изменений в понимании фактов.

ляли; их можно будет выявить только в конце исследования. Но что является необходимым и вполне возможным — так это обозначить некоторое количество внешних и хорошо заметных признаков, которые позволят узнавать религиозные явления всюду, где они встречаются, и которые не дадут перепутать их с другими явлениями. Именно к этой предварительной работе мы и приступаем.

Но, чтобы такая работа дала результаты, которых мы вправе ждать от нее, нужно сначала освободить наш ум от предубеждений. Еще задолго до того, как наука о религии разработала метод сравнительного анализа, людям пришлось создать для себя понятие религии. Жизненная необходимость заставляет всех нас, верующих и неверующих, каким-то образом представлять себе все те вещи, среди которых мы живем, постоянно судить о них и считаться с ними в своем поведении. Но так как эти первичные понятия были созданы без всякого метода, под влиянием случая и разных жизненных обстоятельств, мы не можем хоть сколько-нибудь доверять этим понятиям и должны полностью устранить их из нашего исследования. Мы не можем создавать необходимое нам определение религии исходя из наших предубеждений, симпатий и привычек; мы должны основываться на самой реальности.

Обратимся к этой реальности. Оставив в стороне какое бы то ни было представление о религии в целом, рассмотрим разные религии в их конкретной действительности и попытаемся выделить то, что у них может быть общего, поскольку религия может определяться только через характерные черты, которые обнаруживаются везде, где она есть. В этом сравнении мы учтем все известные нам религиозные системы настоящего и прошлого, первобытные и простые наряду с современными и развитыми, поскольку у нас нет никакого права и никакого логического средства исключать из нашего анализа одни и оставлять в нем другие. Для того, кто видит в религии естественное проявление человеческой деятельности, все без исключения религии одинаково полезны для изучения, потому что

все они, каждая по-своему, выражают сущность человека и могут таким образом помочь лучше понять эту сторону нашей природы. К тому же, как мы уже видели, отдавать предпочтение исследованию форм, в которых религия предстает у наиболее цивилизованных народов, — далеко не лучший метод ее изучения².

Но, чтобы помочь нашему уму освободиться от расхожих представлений, которые в силу своего авторитета могут помешать увидеть вещи такими, какие они есть на самом деле, стоит — прежде чем самим приняться за решение нашего вопроса — проанализировать некоторые наиболее распространенные определения религии, в которых, собственно, и выражаются разного рода предубеждения.

Ι

Понятие, которое обычно считается характеризующим все религиозное, — это понятие сверхъестественного. Под ним подразумевается весь порядок вещей, которые выходят за рамки нашего понимания; сверхъестественное — это мир тайны, мир непознаваемого, непостижимого. В таком случае религия оказывается своего рода размышлением обо всем, что ускользает от науки и, шире, от строгого мышления. «Религии, — пишет Спенсер, — диаметрально противоположные по своим догматам, молчаливо сходятся в том, что мир со всем находящимся

2 См. выше, с. 53–54. Мы больше не будем говорить ни о необходимости давать предварительные определения, ни о методе, которому нужно следовать. Об этом можно прочитать в нашей работе: Émile Durkheim. Les Règles de la méthode sociologique (Paris: F. Alcan, 1895). Р. 43 и след. [Эмиль Дюркгейм. Метод социологии // Эмиль Дюркгейм. Социология: ее предмет, метод и назначение (Москва: Терра, 2008). С. 96 и след.], или в работе: Émile Durkheim. Le Suicide: étude de sociologie (Paris: F. Alcan, 1887). Р. 1 и след. [Эмиль Дюркгейм. Самоубийство: социологический этюд / Пер. с франц. А. Н. Ильинского под ред. Владимира Базарова [Руднева] [Москва: Н. П. Карбасников, 1912]. С. 9 и след.].

в нем и окружающим его — это тайна, которая требует объяснения»; таким образом, для Спенсера религия состоит в «вере в вездесущность чего-то, что превосходит разум»³. Точно так же Макс Мюллер видел в каждой религии «усилие постичь непостижимое, выразить невыразимое, стремление к бесконечности»⁴.

Без сомнения, чувство таинственного играло очень важную роль в некоторых религиях, особенно в христианстве. Стоит при этом добавить, что значение этого чувства удивительным образом менялось в разные периоды истории христианства. Были времена, когда это понятие уходило на задний план и почти исчезало. Так, например, для человека XVII века в догматах не было ничего, что могло бы смутить разум; вера без труда соединялась с наукой и философией, и мыслители наподобие Паскаля, которые остро чувствовали, что в вещах есть нечто глубоко загадочное, столь мало соответствовали эпохе, что остались непонятыми своими современниками 5. Поэтому было бы несколько поспешно считать идею, которая периодически исчезала, основным элементом даже одной — христианской — религии.

В любом случае не подлежит сомнению то, что эта идея появляется очень поздно в истории религий и является абсолютно чуждой не только народам, которые мы зовем первобытными, но и всем тем, кто не достиг определенной ступени развития интеллектуальной культуры. Конечно, когда мы видим, как эти народы приписывают незначительным объектам необыкновенные свойства, наполняют

- 3 Herbert Spencer. Les Premiers principes / Trad. par Émile-Honoré Cazelles (Paris: F. Alcan, 1890). P. 38, 39.
- 4 *Max Müller.* Introduction to the Science of Religion (London: Longmans, Green, & Co, 1873). Р. 18. Ср. его же: *Max Müller.* Origine et développement de la religion: étudiés à la lumière des religions de l'Inde (Paris: C. Reinwald, 1879). Р. 21.
- 5 Точно такое же умонастроение обнаруживается и в период схоластики, о чем свидетельствует формула, которой определяется философия того времени: fides quaerens intellectum*.

вселенную странными действующими причинами, которые созданы из совершенно не связанных друг с другом элементов и обладают с трудом вообразимой вездесущностью, мы легко обнаруживаем в этих представлениях атмосферу таинственности. Нам кажется, что эти люди могли смириться с идеями, которые так смущают разум современного человека, только потому, что не были способны прийти к чему-то более рациональному. Однако на самом деле эти столь удивительные для нас объяснения кажутся первобытному человеку самыми простыми. Он видит в них не *ultima ratio**, с которым разум смиряется лишь по причине отчаяния, а наиболее доступный способ представить себе и понять то, что он наблюдает вокруг себя. Для первобытного человека нет ничего странного в том, что с помощью голоса или жеста можно управлять стихиями, останавливать или ускорять движение звезд, вызывать или прекращать дождь и т. д. Обряды, используемые первобытным человеком для того, чтобы повлиять на плодородность почвы или на плодовитость животных, которыми он питается, не более иррациональны для него, чем для нас — технические приемы наших агрономов, применяемые в тех же самых целях. Силы, которые он вызывает с помощью различных средств, не кажутся ему хоть сколько-нибудь таинственными. Конечно, эти силы отличаются от тех, к помощи которых прибегает современный ученый и которыми он учит пользоваться нас; первые ведут себя совсем иначе, и управляют ими, прибегая к совершенно другим действиям; но для того, кто в эти силы верит, они понятны не меньше, чем сила тяжести или электричество нынешнему физику. Далее в нашем сочинении будет видно, что понятие сил природы было, скорее всего, выведено из понятия религиозных сил, и, следовательно, между одними и другими нет пропасти, которая разделяла бы рациональное и иррациональное. И даже тот факт, что религиозные силы часто мыслятся в форме духовных сущностей, воль, обладающих сознанием, не является доказательством иррациональности этих сил. Утверждение, что тела, считающиеся неодушевленными, точно так же, как человеческие тела, могут быть наделены умом, приводящим их в движение, не противоречит разуму априори, хотя современная наука с трудом могла бы согласиться с подобной гипотезой. Когда Лейбниц предложил понимать внешний мир как огромное сообщество духов, между которыми нет и не может быть других отношений, кроме духовных, он полагал, что размышляет как рационалист, и не видел в этом всеобщем анимизме ничего, что могло бы оскорбить разум.

К тому же идея сверхъестественного в том виде, в каком мы ее знаем, появилась совсем недавно: на самом деле, она предполагает существование противоположной и не такой уж простой идеи, отрицанием которой является. Для того чтобы кто-то мог назвать какие-либо факты сверхъестественными, прежде уже должно быть чувство, что существует естественный порядок вещей*, то есть что явления вселенной связаны необходимыми отношениями, называемыми законами. Как только этот принцип усвоен, все, что высвобождается из-под власти этих законов, оказывается вне природы и, следовательно, разума, так как то, что в этом смысле естественно, также и рационально, и эти необходимые отношения только выражают способ, которым вещи логически связаны между собой. Но такое представление о всеобщем детерминизме имеет недавнее происхождение; даже самые великие умы классической античности не могли вполне осознать этот принцип. Он является завоеванием позитивных наук, которые зиждутся на этом принципе и доказывают его истинность своим развитием. Но, пока он отсутствует или недостаточно хорошо усвоен, даже в самых удивительных событиях нет ничего, что не кажется вполне понятным. Поскольку люди не знали, что в порядке вещей неизменно и постоянно, поскольку они видели в нем лишь действие случайных волеизъявлений, люди должны были считать естественным, что эти или другие воли могут по своему усмотрению изменять этот порядок. Вот почему чудесные вмешательства, которые приписывали своим богам древние, не были в их глазах чудесами в современном смысле этого слова. Для тех людей это были прекрасные, редкостные или ужасающие зрелища, предмет изумления и восхищения (θ а $\dot{\nu}$ μ α τ α , mirabilia, miracula*), но они не казались людям чем-то вроде проблесков таинственного мира, куда разум проникнуть не способен.

Мы можем лучше понять подобный образ мыслей благодаря тому, что он не полностью исчез и из нашей среды. Если сейчас принцип детерминизма уже прочно укоренился в физических и естественных науках, то с тех пор, как он начал проникать в социальные науки, прошло всего столетие, и поэтому господство данного принципа в них все еще подвергается сомнению. Лишь незначительное количество ученых по-настоящему прониклись той идеей, что общества также подчиняются необходимым законам и образуют отдельное природное царство. Многие же верят в возможность настоящих чудес. Например, считают, что законодатель может создать какой-либо институт из ничего простым изъявлением своей воли или преобразовать одну социальную систему в другую, — точно так же, как приверженцы многих религий полагают, что божественная воля извлекла мир из небытия или что она может превращать одних существ в других. В отношении социальных фактов мы до сих пор мыслим как первобытные люди. Однако, если в области социологии значительное число наших современников все еще проявляет отсталость, придерживаясь подобной устаревшей концепции, то это не потому, что социальная жизнь кажется им непонятной и таинственной; напротив, если они так легко удовлетворяются этими объяснениями, если упорствуют в своих заблуждениях, которые постоянно опровергаются опытом, то все из-за того, что социальные факты кажутся этим людям самой понятной вещью в мире; они не чувствуют существования непонятного, не осознают еще, что для того, чтобы постепенно развеять эти тени, необходимо прибегнуть к трудоемким средствам, выработанным естественными науками. Точно такое же состояние сознания обнаруживается в основе большого числа религиозных верований, которые поражают нас своим упрощенным пониманием действительности. Именно наука, а не религия научила людей тому, что вещи сложны и понять их непросто.

Джевонс, однако, пишет, что человеческий разум не нуждается в собственно научной культуре, чтобы обнаружить, что события происходят в определенной очередности, что существует постоянный порядок следования, и, с другой стороны, чтобы увидеть, что этот порядок часто нарушается б. Случается так, что солнце внезапно исчезает, что дождь не идет тогда, когда должен, что луна не спешит появиться вновь после своего обыкновенного отсутствия и т. д. Поскольку эти события выпадают из обычного хода вещей, им приписывают необыкновенные, исключительные причины, то есть, в целом, причины неестественные. Джевонс утверждает, что именно в такой форме в начале истории родилась идея сверхъестественного и начиная с этого момента религиозное мышление обзавелось собственным объектом.

Мы же полагаем, что сверхъестественное никоим образом не сводится к непредвиденному. Все новые и неожиданные события являются частью природы точно так же, как и противоположные им. Если мы говорим, что обычно явления следуют друг за другом в определенном порядке, то равным образом мы видим и то, что порядок этот всегда приблизителен, что он не повторяется в точности от одного раза к другому, что он содержит в себе всякого рода исключения. Даже с нашим совсем небогатым опытом мы привыкли к тому, что наши ожидания нередко оказываются обманутыми, и подобного рода разочарования случаются слишком часто, чтобы показаться нам необычными. Определенная доля случайностей является данностью

⁶ Frank Byron Jevons. An Introduction to the History of Religion (London: Methuen, 1896). Р. 15 и след.

нашего опыта точно так же, как и определенная доля единообразия; следовательно, у нас нет оснований связывать одни явления с причинами и силами совершенно отличными от тех, которым подчинены другие явления. Таким образом, для того чтобы у нас появилась идея сверхъестественного, недостаточно, чтобы мы были свидетелями неожиданных событий; необходимо еще, чтобы они считались невозможными, то есть несовместимыми с порядком, который (неважно, истинно или ложно) кажется нам с необходимостью присущим природе вещей. А это понятие необходимого порядка было постепенно создано позитивными науками, и, следовательно, противоположное ему понятие не могло появиться раньше этих наук.

Стоит также добавить: каким бы образом ни представляли себе люди новое и случайное, открывающееся в опыте, в этих представлениях нет ничего, что могло бы послужить для определения религии, поскольку религиозные представления призваны выражать и объяснять не то, что в вещах исключительно и необычно, а, напротив, то, что в них постоянно и единообразно. В целом, действиями богов гораздо реже объясняют противоестественные, странные, аномальные явления, чем обыкновенный ход событий во вселенной: движение звезд, смену времен года, ежегодное появление растительности, постоянство видов и т. д. Следовательно, неверно, что понятие религиозного совпадает с понятием исключительного и непредвиденного. Ответ Джевонса заключается в том, что такое представление о религиозных силах не является первобытным. Поначалу люди объясняли с помощью религиозных сил случайные и не вписывающиеся в обычный порядок явления и только потом стали использовать эти силы для объяснения единообразия в природе⁷. Но неясно, что могло заставить людей приписывать этим силам сначала одни, а потом прямо противоположные функции. Кроме того, гипотеза, согласно которой сакральные существа должны

⁷ Ibid. P. 23.

КНИГА І, ГЛАВА І

были в первое время играть негативную роль возмутителей спокойствия, совершенно ни на чем не основана. Мы увидим, что на самом деле, начиная от самых простых из известных нам религий, важнейшая задача сакральных существ была положительной — они поддерживали нормальный ход жизни⁸.

Таким образом, идея таинственного не является изначальной. Она не была дана человеку — человек создал ее своими собственными руками, причем в то же самое время, что и противоположную идею. Вот почему идея таинственного существует только в небольшом количестве достаточно развитых религий. Следовательно, с ее помощью нельзя охарактеризовать религиозные явления, не исключив при этом из нашего определения большинство фактов, которые необходимо определить.

II

Другой идеей, с помощью которой обычно пытались определить религию, является идея божества. Согласно А. Ревилю, «религия заключается в воздействии на человеческую жизнь ощущения связи человеческого разума с таинственным разумом, за которым признается власть над миром и над самим человеком и с которым ему нравится чувствовать себя единым⁹». Конечно, если мы понимаем слово «божество» в точном и узком смысле, то из этого определения исключается множество явно религиозных фактов. Души мертвых, духи разных видов и рангов, которыми религиозное воображение стольких народов населило природу, всегда являются объектом обрядов, а иногда даже целого культа; и, однако же, речь не идет о богах в собственном смысле слова. Но, чтобы это определение охватило и всех этих духов, достаточно заменить

⁸ См. далее, кн. III, гл. 2.

⁹ Albert Réville. Prolégomènes de l'histoire des religions (Paris: Fischbacher, 1881). P. 34.

понятие «бог» на другое, более широкое, — «духовное существо». Именно так поступил Тайлор:

Первое, что нужно сделать, когда речь идет о систематическом изучении религии низших рас, — определить и уточнить, что мы имеем в виду под религией. Если мы понимаем под этим словом веру в высшее божество... то известное количество племен оказывается исключено из сферы религии. Но столь узкое определение имеет тот недостаток, что отождествляет религию с несколькими ее частными проявлениями... Лучше, как кажется, просто установить в качестве минимального определения религии веру в духовных существ 10.

Под духовными существами нужно понимать субъектов, обладающих сознанием и наделенных силами, превосходящими те, которыми обладают обычные люди; это наименование подходит душам умерших, духам и демонам точно так же, как и божествам в прямом смысле слова. Однако важно сразу отметить особое представление о религии, которое заложено в этом определении. Тот единственный тип отношений, которые мы можем поддерживать с существами такого рода, оказывается обусловленным приписываемой им природой. У этих существ есть сознание, следовательно, мы можем вести себя с ними только так, как обычно ведут себя с теми, кто обладает сознанием, то есть мы должны использовать психологические приемы, пытаясь убедить или разжалобить этих существ либо с помощью слов (воззваний, молитв), либо с помощью даров и жертвоприношений. А поскольку религия призвана регулировать наши отношения с этими весьма своеобразными существами, она должна обнаружиться именно там, где есть молитвы, жертвоприношения, искупительные обряды и т. д. Тем самым мы могли бы получить очень простой критерий, позволяющий отличить религиозное от нерелигиозного. Именно к этому

¹⁰ Edward Burnett Tylor. La Civilisation primitive. T. 1 / Trad. par Pauline Brunet (Paris: C. Reinwald, 1876). P. 491.

критерию систематически прибегает Φ рэзер¹¹ и вместе с ним многие этнографы¹².

Но даже несмотря на то, что это определение кажется очень простым из-за привычек нашего разума (их существованием мы обязаны нашему религиозному воспитанию), встречаются явления, к которым это определение неприменимо и которые, однако, принадлежат сфере религии.

Во-первых, существуют великие религии, в которых идея бога и духов отсутствует вообще или, по крайней мере, играет только второстепенную и малозаметную роль. Таков, например, буддизм. Эта религия, как пишет Бюрнуф, «в отличие от брахманизма выступает как мораль без бога и атеизм без Природы» 13. «Буддизм не знает бога, от которого бы зависел человек, — отмечает Барт, — это учение абсолютно атеистично» 14. Ольденберг, в свою очередь, также называет буддизм «религией без бога» 15. В самом деле, вся суть буддизма содержится в четырех положениях, которые приверженцы этого учения называют четырьмя благородными истинами 16. Первая гласит, что существование страданий связано с непрерывным течением вещей; вторая усматривает причину

- 11 Начиная с самого первого издания: James George Frazer. The Golden Bough: A Study in Comparative Religion. Vol. 1 (London: Macmillan, 1890). Р. 30−32.
- 12 Особенно Б. Спенсер, Ф. Дж. Гиллен и даже К. Т. Пройс, который называет магическими все религиозные неиндивидуализированные силы.
- 13 Eugène Burnouf. Introduction à l'histoire du bouddhisme indien (2° éd.) (Paris: Maisonneuve, 1876). Р. 464. Последнее слово в цитате означает, что буддизм не признает даже существования Вечной Природы.
- 14 Auguste Barth. The Religions of India (London: Trübner & Co, 1882).
 P. 110.
- 15 Hermann Oldenberg. Le Bouddha: sa vie, sa doctrine, sa communauté / Trad. par Alfred Foucher (Paris: F. Alcan, 1894). P. 51.
- 16 Oldenberg. Ibid. P. 214, 317–318. Ср.: Hendrik Kern. Histoire du bouddhisme dans l'Inde. T. 1 (Paris: E. Leroux, 1901). Р. 389 и след.

страданий в желании; третья утверждает, что единственный способ прекратить страдания — подавление желаний; четвертая перечисляет три этапа, через которые нужно пройти, чтобы сделать это: добродетельное поведение, медитация и, наконец, мудрость — полное постижение учения. Пройдя эти три этапа, человек достигает конца пути — освобождения, спасения в Нирване.

Ни в одном из этих положений не идет речь о божестве. Узнать, каким образом появился этот мир становления, где человек живет и страдает, буддист совершенно не стремится; он относится к миру как к данности¹⁷ и все свои усилия направляет на то, чтобы из этого мира вырваться. С другой стороны, чтобы освободиться, человек должен рассчитывать только на самого себя; у него «нет никакого бога, которого он благодарит, и точно так же он никогда не призывает никого на помощь в этой борьбе» 18. Вместо того, чтобы молиться (в обычном смысле этого слова), вместо того, чтобы обращаться к высшему существу и просить его о помощи, человек сосредоточивается и медитирует. Нельзя сказать, что «он открыто отрицает, что есть существа, названные Индра, Агни, Варуна; но он считает, что ничего им не должен и что ему нечего с ними делать» 19 , поскольку их власть распространяется лишь на блага этого мира, которые для него не имеют никакой ценности. Следовательно, буддист является атеистом в том смысле, что ему безразлично, существуют боги или нет. К тому же, даже если они существуют и обладают некоторой силой, святой, освободившийся, считается выше их, поскольку достоинство существ зависит не от степе-

¹⁷ Oldenberg. Le Bouddha. P. 258; Barth. The Religions of India. P. 110.

¹⁸ Oldenberg. Le Bouddha. P. 314.

¹⁹ Barth. The Religions of India. P. 109. О том же самом пишет и Бюрнуф: «Лично я убежден, что, если бы Шакья не обнаружил вокруг себя Пантеон, населенный богами, которых я назвал, у него не было бы никакой необходимости их выдумывать» (Burnouf. Op. cit. P. 119).

ни влияния на различные вещи, а исключительно от того, насколько они продвинулись по пути спасения 20 .

Это правда, что Будда, по крайней мере в некоторых ответвлениях буддистской церкви, в итоге стал считаться своего рода богом. У него есть свои храмы; он превратился в объект культа, хотя и очень простого — по существу, культ сводится к приношению в дар нескольких цветов и к поклонению реликвиям и священным изображениям. В общем, это не что иное, как культ памяти. Но прежде всего нужно отметить, что подобное обожествление Будды (если предположить, что это выражение достаточно точное) присуще так называемому северному буддизму. Керн пишет: «На основании последних известных на сегодня данных можно утверждать, что буддисты юга и наименее развитые буддисты севера говорят об основателе своего учения, что он был человеком 21 . Безусловно, они приписывают Будде необычайные способности, превосходящие те, которыми обладают обычные смертные; но здесь речь идет об очень древнем индийском веровании, которое вообще является распространенным во множестве разных религий: великий святой наделен исключительными способностями²² и, однако же, не является богом (точно так же, как богами не являются жрецы или колдуны, несмотря на те сверхчеловеческие силы, которые им часто приписываются). С другой стороны, самые авторитетные ученые утверждают, что этот вид теизма и та сложная мифология, которая ему обычно сопутствует, являются только отклонением, искаженной формой буддизма. Первоначально Будда считался «мудрейшим из людей» ²³. «Представления о Будде, согласно кото-

²⁰ Burnouf. Op. cit. P. 118.

²¹ Kern. Op. cit. P. 289-290.

^{22 «}Распространенное в Индии верование гласит, что великая святость обязательно сопровождается сверхъестественными способностями — вот единственная опора, которую он (Шакья) должен был получить в умах людей» (Burnouf. Op. cit. P. 119).

²³ Ibid. P. 120.

рым он не является человеком, достигшим самой высокой степени святости, — говорит Бюрнуф, — находятся вне круга идей, лежащих в основании простых сутр» ²⁴, и далее добавляет: «...человеческая природа Будды оставалась столь несомненным, признаваемым всеми фактом, что сказителям легенд, которые с легкостью выдумывают чудеса, даже не приходила в голову мысль сделать из него бога после его смерти 25 ». Можно поэтому спросить себя, был ли Будда когда-нибудь полностью освобожден от своей человеческой сущности и справедливо ли совершенно приравнивать его к богу²⁶. В любом случае речь идет о весьма своеобразном боге, чья роль никак не похожа на роли других божеств, поскольку бог — это, прежде всего, живое существо, с которым человек должен считаться и на которого человек может рассчитывать, а Будда умер и достиг Нирваны, и он больше никак не может повлиять на ход событий человеческой жизни²⁷.

Наконец, кто бы что ни думал о божественности Будды, остается фактом, что подобные представления не имеют никакого отношения к тому, что является истинной сущностью буддизма. Буддизм состоит, прежде всего, в понятии спасения, а спасение предполагает только то, что человек знает истинное учение и следует ему. Да, оно не было бы известно, если бы Будда не пришел и не открыл его, но, когда это случилось, труд Будды оказался завершен. С этого момента Будда перестал быть необходимой движущей силой религиозной жизни. Следовать четырем

²⁴ Ibid. P. 107.

²⁵ Ibid. P. 302.

²⁶ Керн выражает это следующим образом: «Одни считают, что он человек; другие считают, что он не человек; третьи — что он ни то, ни другое» (*Kern*. Op. cit. P. 290).

^{27 «}Буддистам абсолютно чужда идея, что божественный глава их Общины не исчез, что в действительности он остался с ними как их учитель и их правитель и что культ является выражением постоянства этой совместной жизни. Их учитель пребывает в Нирване, и, если бы последователи Будды попытались воззвать к нему, он бы их не услышал» (Oldenberg. Le Bouddha. P. 368).

священным истинам было бы возможно даже в том случае, если бы знание о том, кто их открыл, исчезло из памяти²⁸. Совершенно иначе обстоит дело с христианством, которое непредставимо без постоянно присутствующей идеи Христа и постоянно практикуемого культа, потому что именно через Христа — всегда живого и каждый день приносящего себя в жертву — сообщество верующих продолжает быть связанным с высшим источником духовной жизни²⁹.

То, что было сказано ранее, применимо к еще одной великой религии Индии — к джайнизму. Буддизм и джайнизм имеют весьма схожие представления о мире и жизни. «Как и буддисты, — пишет Барт, — джайны являются атеистами и не верят в создателя». Они считают, что «мир вечен, и открыто отрицают возможность существования некоего изначально совершенного существа. Джина стал совершенным, но он не был таким всегда». Однако, как и северные буддисты, джайны (по крайней мере некоторые) перешли к своего рода деизму; в записях, найденных в Декане, говорится о Джинапати, верховном Джине, который называется первым создателем; но подобное выражение, как отмечает Барт, «противоречит недвусмысленным утверждениям самых авторитетных писаний джайнизма» 30.

Впрочем, если это безразличие к божественному до такой степени развито в буддизме и джайнизме, то лишь потому, что его зачатки уже содержались в брахманизме, из которого произошли обе эти религии. По крайней мере в некоторых своих формах брахманические теории

^{28 «}Буддистское учение могло бы существовать в том виде, в котором оно существует в действительности, не потеряв в своей сути, даже если бы понятие Будды отсутствовало в нем» (Ibid. Р. 323). И сказанное об историческом Будде точно так же приложимо ко всем мифологическим буддам.

²⁹ См. об этом же: *Max Müller*. Natural Religion (London: Longmans, Green, & Co, 1889). Р. 103 и след., 190.

³⁰ Barth. The Religions of India. P. 146.

приводили к «откровенно материалистическим и атеистическим объяснениям вселенной» ³¹. Со временем различные божества, которым народы Индии сначала поклонялись, как бы слились в некое единое начало, безличное и абстрактное, сущность всего сущего. Эту высшую реальность, в которой нельзя выделить какую-то божественную личность, человек содержит в себе, или, скорее, он составляет с этой реальностью единое целое, поскольку нет ничего, что находилось бы вне ее. Чтобы обнаружить эту высшую реальность и соединиться с ней, не нужно искать какой-то внешней поддержки, достаточно сконцентрироваться на самом себе и начать медитировать. Ольденберг отмечает:

Когда буддизм затевает это великое предприятие — вообразить мир спасения, где человек спасает себя сам, создать религию без бога, — брахманические теории уже подготовили почву для подобной попытки. Понятие божества постепенно отступает, фигуры старых богов бледнеют и исчезают: высоко-высоко над земным миром в своем вечном спокойствии восседает на троне Брахма, и остается только одно существо, которое может принять активное участие в великом деле освобождения, — человек³².

Вот пример религиозного развития, которое состояло, в итоге, в постепенном отказе от идеи духовного существа и божества. Вот великие религии, где воззвания, искупительные жертвы, подношения и молитвы (в прямом смысле слова) не играют почти никакой роли и, следовательно, не представляют собой некий отличительный знак, по которому, как утверждают некоторые, можно узнать собственно религиозные проявления.

Но даже в деистских религиях встречается множество обрядов, которые не зависят от идеи богов или духовных существ. Например, существуют разного рода запреты. Так, Библия предписывает женщинам каждый месяц жить

³¹ Auguste Barth. Religions de l'Inde // Frédéric Auguste Lichtenberger (dir.). Encyclopédie des sciences religieuses. Vol. 6 (Paris: Sandoz et Fischbacher, 1879). P. 544.

³² Oldenberg. Le Bouddha. P. 51.

отдельно в течение определенного времени³³; она также принуждает их к подобной изоляции во время и после родов³⁴; она не позволяет запрягать вместе вола и осла, носить одежду, в которой шерсть смешивалась бы со льном³⁵, и совершенно невозможно понять, какую роль вера в Яхве может играть в этих предписаниях, так как все, что подобным образом запрещается, никак с ним не связано и никак не может его затронуть. То же самое можно сказать о большей части запретов в еде. При этом они не являются характерными для иудаизма: в различных формах, но с теми же самыми особенностями мы встречаем их в огромном количестве религий.

Эти обряды являются чисто негативными, но от этого они не перестают быть религиозными. Более того, существуют и другие обряды, которые требуют от верующих активных действий, но, тем не менее, имеют ту же природу. Данные обряды эффективны сами по себе, они не зависят от божественной силы и механическим образом приводят к результату, который и является основанием их существования. В них нет ни молитв, ни даров, обращенных к существу, чьей воле подчинен ожидаемый результат, он достигается автоматически благодаря ритуальным действиям. Таков случай жертвоприношения в ведической религии. «Жертвоприношение, — пишет Бергень, — прямо воздействует на небесные явления» ³⁶; оно оказывается всемогущим само по себе, без какого-либо божественного влияния. К примеру, именно жертвоприношение разрушило пещеру, где были заточены утренние зори*, и заставило засиять свет дня³⁷. Более того, соответствующие гимны прямым своим воздействием заставляют течь

³³ Лев. 14:19-24.

³⁴ Лев. 12:2-5.

³⁵ Brop. 22:10, 11.

³⁶ Abel Bergaigne. La Religion védique d'après les hymnes du Rig-Véda. T. 1 (Paris: F. Vieweg, 1878). P. 122.

³⁷ Ibid. P. 133.

на землю небесную воду — и все это вопреки богам³⁸. Некоторые практики самоистязания не менее действенны. «Жертвоприношение является столь основополагающим принципом, что с ним связано не только... происхождение людей, но и происхождение богов... Такое воззрение может совершенно справедливо показаться странным, однако оно представляется одним из конечных следствий идеи о всемогуществе жертвоприношения» ³⁹. Поэтому во всей первой части работы Бергеня речь идет только о жертвоприношениях, в которых божества не играют никакой роли.

Этот факт не является отличительной чертой ведической религии, напротив, он очень широко распространен. В любом культе существуют практики, действенные сами по себе благодаря своим внутренним свойствам и не требующие того, чтобы какой-нибудь бог служил посредником между индивидом, совершающим обряд, и преследуемой целью. Когда на празднике кущей иудеи размахивали ивовыми ветвями, следуя определенному ритму, то это было нужно для того, чтобы поднять ветер и вызвать дождь; и они верили, что подобное явление автоматически проистекает из обряда (конечно, лишь в том случае, если он совершен правильно) 40. Между прочим, именно этим объясняется первостепенное значение, которое почти во всех культах придается материальной стороне церемонии. Этот религиозный формализм (весьма вероятно, что он был первой формой юридического формализма)

^{38 «...}никакой текст, — пишет Бергень, — не свидетельствует лучше о магическом воздействии человека на воды неба, чем стих X, 32, 7, где это верование выражено в общих словах, применимых к современному человеку точно так же, как и к его предкам — реальным или мифологическим: невежда пришел к мудрому, получив от него наставление, он действует, и вот результат обучения: он добился того, что текут потоки» (Ibid. P. 137).

³⁹ Ibid. P. 139.

⁴⁰ Можно найти и другие примеры: *Henri Hubert*. Magia // *Charles Victor Daremberg, Edmond Saglio* (dir.). Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines. Т. 3. Par. 2 (Paris: Hachette, 1908). Р. 1506.

возникает оттого, что слова, которые необходимо произнести, и движения, которые нужно совершить, сами в себе содержат источник своей действенности и могут утратить ее, если не будут в точности соответствовать тем словам и движениям, которые были освящены некогда достигнутым результатом.

Таким образом, существуют обряды без богов и даже обряды, которые порождают богов. Наличие религиозных свойств не связано с божественными личностями, и существуют разные культовые отношения, не только те, которые соединяют людей с божеством. Стало быть, религия выходит за рамки понятия богов или духов, а значит, ее сущность не может быть определена через эти понятия.

III

После того, как мы отбросили наиболее распространенные определения, попробуем решить проблему сами. Прежде всего, отметим, что все эти определения были

попыткой выразить природу религии в ее целостности. Ученые действовали так, как если бы религия представляла собой некое неделимое единство, в то время как она состоит из частей: это более или менее сложная система мифов, догматов, церемоний. Целое же может быть определено только в отношении тех частей, которые его составляют. Таким образом, с точки зрения метода гораздо более логичным было бы сначала постараться охарактеризовать простые явления, из которых возникает любая религия, а потом уже приступать к анализу системы, получающейся из их объединения. Применение данного метода тем более необходимо, что существуют религиозные явления, не относящиеся ни к какой определенной религии. Например, те, которые составляют содержание фольклора. Это в основном осколки исчезнувших религий, не связанные между собой пережитки, а также те явления, которые сформировались стихийно под влиянием местных условий. В европейских странах христианство приложило

все усилия, чтобы впитать подобные религиозные явления и ассимилировать их, оно придало им христианский облик. Тем не менее в христианстве осталось множество таких явлений, которые сохранились до недавнего времени, или таких, которые продолжают сохранять относительную самостоятельность: праздник майского дерева, праздник летнего солнцестояния, карнавал и разные верования, связанные с демонами, местными духами и т. д. Если религиозный характер этих явлений постепенно исчезает, то их религиозная значимость, однако, такова, что они позволили Маннхардту и его школе поднять новые для науки о религии вопросы. Такое определение религии, которое не учитывало бы существования этих явлений, включало бы в себя не все, что религиозно.

Религиозные явления совершенно естественно делятся на две основные категории: верования и обряды. Первые — это воззрения, они состоят из представлений; вторые — это определенные образы действий. Эти два класса фактов различаются точно так же, как различаются мысль и действие.

Определить религиозные обряды и отличить их от других человеческих практик, особенно тех, что связаны с моралью, можно только через особую природу объекта обрядов. На самом деле, моральное правило точно так же, как и обряд, предписывает нам особые способы действовать, но они относятся к объектам другого рода. Следовательно, чтобы суметь охарактеризовать обряд, необходимо сначала охарактеризовать объект обряда. И именно в веровании выражена особая природа этого объекта. По этой причине невозможно определить обряд до того, как будет определено верование.

Все известные религиозные верования, будь они простыми или сложными, обладают одной общей чертой: они предполагают разделение реальных и идеальных вещей, которые представляют себе люди, на два класса, два противоположных рода, обычно обозначаемых двумя терминами и достаточно хорошо выражаемых слова-

ми «профанное» и «сакральное»*. Отличительной чертой религиозного мышления является разделение мира на две области, одна из которых включает в себя все сакральное, а другая — все профанное; верования, мифы, догматы, легенды — это либо единичные представления, либо системы представлений, которые выражают природу сакральных вещей, приписываемые им свойства и силы, их историю, а также то, как эти сакральные вещи связаны между собой и с вещами профанными. При этом под сакральными вещами не стоит понимать только существ, называемых богами или духами: скала, дерево, источник, камень, деревянная щепка, дом — любая вещь может быть сакральной. Сакральный характер может иметь и обряд, а если точнее, не существует такого обряда, который не содержал бы в себе сакрального хоть в какой-то степени. Существуют слова, словосочетания, фразы, которые позволяется произносить только людям посвященным; существуют жесты и движения, доступные далеко не всем. Если жертвоприношение в ведической религии столь действенно, что, согласно мифологии, могло даже порождать богов, а не было всего лишь средством добиться их расположения, то только потому, что жертвоприношение обладало свойствами, сравнимыми с теми, которыми наделены наиболее сакральные существа. Следовательно, круг сакральных объектов не может быть определен раз и навсегда; его охват меняется в зависимости от религии. Вот почему буддизм является религией: хоть в нем и нет богов, он признает существование сакральных вещей четырех святых истин, которые необходимо знать, и вытекающих из них практик⁴¹.

До этого момента мы ограничивались перечислением некоторого количества сакральных вещей в качестве примера; теперь же нам нужно отметить, какие свойства отличают их от вещей профанных.

41 Не говоря уже о мудреце, святом, который следует этим истинам и который поэтому также является сакральным существом.

Можно было бы попытаться сначала определить сакральные вещи через то место, которое обычно отводится им в иерархии существ. Сакральные вещи часто считаются более высокими по рангу и обладающими большей силой, чем профанные вещи, особенно если речь идет о человеке, когда он является лишь человеком, а значит, не имеет в себе ничего сакрального. Его представляют себе занимающим по отношению к сакральным вещам положение более низкое и зависимое, и это представление, конечно, не лишено истинности. Однако оно никак не отражает то, что по-настоящему характеризует сакральное. Чтобы одна вещь была сакральна по отношению к другой, недостаточно, чтобы последняя была подчинена первой. Рабы зависят от своих господ, подданные — от своего короля, солдаты — от военачальников, низшие классы — от господствующих, скряга — от своего золота, честолюбец от власти и власть предержащих; следовательно, если о человеке иногда говорят, что он создал целую религию в отношении каких-либо существ или вещей, признавая таким образом их высокую ценность и своего рода превосходство над собой, то совершенно ясно, что в подобных случаях слово «религия» используется только в метафорическом смысле и здесь нет ничего, что было бы собственно религиозным 42.

С другой стороны, не стоит упускать из виду, что существуют сакральные вещи разных рангов и что среди них есть такие, с которыми человек чувствует себя относительно свободно. Амулет имеет сакральный характер и, однако, не вызывает какого-то исключительного уважения. Даже перед лицом своих богов человек не всегда находится в указанном более низком положении — часто он совершает над ними настоящее физическое насилие, чтобы добиться желаемого. Человек наносит удары своему фетишу, если недоволен им, и готов примириться с ним

⁴² Это не значит, что подобные отношения не могут принять религиозный характер, однако он не присущ им с необходимостью.

лишь при условии, что тот станет более благосклонным к желаниям поклоняющегося ⁴³. Чтобы вызвать дождь, люди бросают камни в родник или в сакральное озеро*, в котором, как считается, обитает бог дождя; люди верят, что таким образом можно заставить его выйти и показать себя ⁴⁴. Более того, если верно, что человек зависит от сво-их богов, то нужно отметить, что такая зависимость вза-имна. Боги, в свою очередь, также нуждаются в человеке: без даров и жертвоприношений они бы умерли. У нас еще будет возможность показать, что эта зависимость богов от тех, кто в них верит, сохраняется вплоть до самых идеалистических религий.

Если чисто иерархическое разделение оказывается критерием слишком широким и неточным, то необходимо попытаться определить отношения сакрального и профанного через их разнородность. Единственно, почему эта разнородность оказывается достаточной для того, чтобы охарактеризовать подобную классификацию вещей и отделить ее от всех других типов классификации, — это потому, что данная разнородность совершенно особенная — она абсолютна. В истории человеческой мысли невозможно найти подобного примера существования двух категорий вещей, различие между которыми было бы столь же глубоким и которые были бы столь же резко противопоставлены друг другу. Традиционная оппозиция между добром и злом — ничто по сравнению с этой, поскольку добро и зло — это два противоположных вида внутри одного рода, то есть внутри морали, точно так же, как болезнь и здоровье — это две разные стороны одного и того же порядка фактов — жизни, в то время как сакральное и профанное всегда и везде рассматриваются человеческим разумом как два различных рода, как

⁴³ Fritz Schultze. Der Fetischismus: Ein Beitrag zur Anthropologie und Religionsgeschichte (Leipzig: C. Wilfferodt, 1871). P. 129–130.

⁴⁴ Другие примеры можно найти в книге: *James George Frazer.* The Golden Bough: A Study in Magic and Religion (2nd ed.). Vol. 1 (London: Macmillan, 1900). Р. 81 и след.

два мира, между которыми нет ничего общего. Энергии, которые присутствуют в одном мире, отличаются от тех, что присутствуют в другом, не своим более высоким рангом — они имеют совершенно иную природу. В разных религиях с этой оппозицией обходились по-разному. В одном случае для того, чтобы разделить эти две группы вещей казалось достаточным поместить их в отграниченные друг от друга области физического мира; в другом случае сакральные вещи помещались в среду идеальную и трансцендентную, в то время как материальный мир полностью отдавался профанным вещам. Но если и меняются формы того, как эти противоположности представлены 45, то сам факт их существования является универсальным.

Однако это не значит, что никто и никогда не может перейти из одного мира в другой; но то, каким образом происходит этот переход, когда он все-таки случается, делает очевидным сущностную двойственность этих царств. Он подразумевает настоящее превращение. Особенно явственно это показывают обряды инициации в том виде, в каком они существуют у множества народов. Инициация — это целая серия церемоний, которые должны ввести юношу в религиозную жизнь: впервые он покидает чисто профанный мир, где протекало его детство, для того, чтобы вступить в круг сакральных вещей. Такое изменение состояния рассматривается не как простое и обыкновенное развитие того, что уже было внутренне присуще человеку, но как изменение totius substantiae*. Говорят, что с этого момента юноша мертв, что тот человек, которым он был, перестал существовать и что другой человек тотчас же заменил собой предыдущего. Он возродился в но-

45 Концепция, согласно которой профанное противопоставляется сакральному как рациональное — иррациональному, постижимое — таинственному, является лишь одной из форм, в которых выражается эта оппозиция. Как только наука возникла, она сразу же стала считаться профанной вещью (особенно в глазах христианских религий), и, следовательно, оказалось, что она неприменима к сакральным вещам.

вой форме. Надлежащие церемонии осуществляют эту смерть и это возрождение, причем последние понимаются не символически, а буквально⁴⁶. Не является ли это доказательством того, что между профанным существом, каким он был, и религиозным существом, каким он стал, есть разрыв?

Разнородность этих двух категорий вещей такова, что часто она переходит в настоящий антагонизм. Два мира рассматриваются не просто как разделенные, но как враждебные по отношению друг к другу и яростно друг с другом соперничающие. Поскольку нельзя целиком принадлежать одному миру, не будучи при этом полностью исключенным из другого, человека призывают совершенно покинуть профанное, чтобы вести только религиозную жизнь. Отсюда монашество, которое вдали от естественной среды, где сообщество людей живет мирской жизнью, искусственно создает другое сообщество, закрытое для первого и склонное к тому, чтобы стать практически его противоположностью. Отсюда и мистический аскетизм, цель которого — вырвать с корнем все оставшиеся у человека привязанности к миру профанного. Отсюда, наконец, всевозможные формы религиозного самоубийства, являющиеся логическим завершением этого аскетизма, поскольку единственная возможность полностью уйти

46 См.: James George Frazer. On Some Ceremonies of the Central Australian Tribes // Thomas Sergeant Hall (ed.). Report of the 8th Meeting of the Australasian Association for the Advancement of Science, Held at Melbourne, Victoria, 1900 (Melbourne: Australasian Association for the Advancement of Science, 1901). Р. 316 и след. Это представление распространено исключительно широко. В Индии даже простое участие в обряде жертвоприношения оказывает то же воздействие; человек, приносящий жертву, уже самим тем фактом, что он вступил в круг сакральных вещей, меняет свою личность (см.: Henri Hubert, Marcel Mauss. Essai sur la nature et la fonction de sacrifice // Henri Hubert, Marcel Mauss. Mélanges d'histoire des religions [Paris: F. Alcan, 1909]. Р. 85–86 [Анри Юбер, Марсель Мосс. Очерк о природе и функции жертвоприношения // Марсель Мосс. Социальные функции священного / Пер. с франц. Ильи Утехина (Санкт-Петербург: Евразия, 2000). С. 71–72].

из профанной жизни — это, в конечном счете, уйти из жизни вообще.

Кроме того, оппозиция этих двух родов выражается и внешне — видимым знаком, который позволяет с легкостью узнать эту совершенно особую классификацию везде, где она существует. Понятие сакрального в сознании человека всегда и повсюду отделено от понятия профанного; мы усматриваем между ними своего рода логическую пустоту, поэтому разум отчаянно противится тому, чтобы соответствующие двум разным родам вещи смешивались или даже соприкасались, — подобное взаимопереплетение или чрезмерная близость противоречит состоянию разделенности, в котором эти понятия находятся в сознаниях. Сакральная вещь — это, прежде всего, такая вещь, которую профанное не должно, не может касаться безнаказанно. Без сомнения, этот запрет не простирается настолько широко, чтобы сделать невозможным всякое сообщение между мирами: если бы профанное не могло никаким образом вступить в отношения с сакральным, то последнее ни для чего не было бы нужно. Но кроме того, что подобное установление отношений всегда само по себе является весьма тонкой процедурой, которая требует определенных предосторожностей и более или менее сложной инициации⁴⁷, оно все равно невозможно без того, чтобы профанное не утратило свои специфические черты, то есть без того, чтобы оно само не стало в какой-то степени сакральным. Эти два рода не могут встретиться, не утратив при этом свою собственную природу.

Теперь у нас есть первый критерий для определения религиозных верований. Конечно, внутри этих общих родов существуют еще виды, которые точно так же оказываются в разной степени несовместимыми друг с другом⁴⁸.

⁴⁷ См. выше (с. 107–108) то, что мы говорили об инициации.

⁴⁸ В дальнейшем мы покажем, как разные виды сакральных вещей, между которыми существует несовместимость, исключают друг друга точно так же, как сакральное исключает профанное (кн. II, гл. 1, § II).

Но несомненно характерным для религиозного явления оказывается то, что оно всегда предполагает разделение известной и познаваемой вселенной надвое — на два рода, которые охватывают все сущее, но при этом взаимно исключают друг друга. Сакральные вещи — это те вещи, которые защищены и ограждены разными запретами; профанные вещи — это те вещи, к которым эти запреты обращены и которые следует держать на расстоянии от первых. Религиозные верования — это представления, которые выражают природу сакральных вещей и те отношения, которые они поддерживают либо между собой, либо с профанными вещами. Наконец, обряды — это правила поведения, предписывающие, как человек должен себя вести с сакральными вещами.

Когда некоторое количество сакральных вещей поддерживает между собой отношения согласованности и подчиненности таким образом, что образует систему, которая обладает определенным единством, но сама при этом не входит ни в какую другую систему того же рода, тогда совокупность верований и соответствующих им обрядов составляет религию. Из этого определения видно, что религия не содержится в одной-единственной идее, не сводится к единственному принципу, который, изменяясь согласно обстоятельствам, оставался бы тем не менее в глубине своей тождественным самому себе. На самом деле, речь идет о целом, которое складывается из отдельных и относительно самостоятельных частей. Каждая однородная группа сакральных вещей или даже каждая хоть сколько-нибудь значительная сакральная вещь образуют некий центр, вокруг которого располагается группа верований и обрядов, отдельный культ. Не существует религии, каким бы внутренним единством она ни обладала, которая бы не признавала множественности сакральных вещей. Даже христианство, по крайней мере католицизм, кроме божественной личности — единой и в то же время тройственной — признает еще Деву Марию, ангелов, святых, души умерших и т. д. Следовательно, религия не

сводится к одному культу, но состоит из системы культов, наделенных определенной долей самостоятельности. Эта самостоятельность может принимать разные формы. Иногда культы составляют иерархию и подчиняются некоему главному культу, который в итоге их поглощает; но бывает и так, что культы являются рядоположенными и равнозначными. Религия, которую мы собираемся исследовать, явит нам пример именно такой организации.

Теперь мы можем объяснить, почему существуют

Теперь мы можем объяснить, почему существуют группы религиозных явлений, которые не принадлежат ни к какой устоявшейся религии: они не помещены или больше не помещены ни в какую религиозную систему. Если один из тех культов, о которых сейчас шла речь, в силу особых причин сохраняется в то время, как система, частью которой он являлся, исчезла, то он продолжает существовать как отдельный фрагмент. Именно это произошло со многими аграрными культами, которые пережили сами себя, оставшись в фольклоре. В некоторых случаях это даже не культ, а единичная церемония или единичный обряд, сохранившийся в подобной форме⁴⁹.

Хотя такое определение является лишь предварительным, оно уже сейчас позволяет понять, в каких терминах должна быть сформулирована проблема, которая в науке о религии является важнейшей. Если исходить из того, что сакральные существа отличаются от других лишь большим могуществом, то вопрос, каким образом у людей могла возникнуть подобная идея, был бы довольно простым: чтобы ответить на него, достаточно было бы отыскать те силы, которые своей исключительной мощью так поразили воображение человека, что породили в нем религиозные чувства. Но если, как мы попытались показать, сакральные вещи отличаются от профанных своей природой, если они являются совершенно иными по своей сути, то проблема оказывается гораздо более сложной, потому что тогда вопрос стоит следующим образом: что

⁴⁹ Например, некоторые свадебные или похоронные обряды.

КНИГА І, ГЛАВА І

могло заставить человека увидеть в одном мире два разнородных и не сравнимых друг с другом мира, при том что ничего из того, что содержится в чувственном опыте, не должно было внушить человеку идею столь радикальной двойственности?

IV

Однако это определение еще не полно, потому что оно одинаково подходит двум разным порядкам фактов, которые, будучи родственными друг другу, тем не менее требуют различения: это магия и религия.

Как и религия, магия состоит из верований и обрядов. Она тоже имеет свои мифы и свои догмы, только они, без сомнения, менее развиты, потому что магия, преследуя технические и практические цели, не теряет времени на отвлеченные рассуждения. У нее точно так же есть свои церемонии, жертвоприношения, обряды очищения, молитвы, свои песни и свои танцы. Существа, которых призывает колдун, силы, которыми он пользуется, не просто имеют ту же природу, что и те, к которым обращается религия; зачастую это те же самые силы и существа. Так, например, уже в самых низших обществах души мертвых являются по существу сакральными вещами и объектами религиозных обрядов и в то же самое время играют значительную роль в магии. Как в Австралии 50, так и в Меланезии⁵¹, как в Древней Греции, так и у христиан⁵² души умерших, а также останки и волосы относились к числу

- 50 См.: Baldwin Spencer, Francis James Gillen. The Native Tribes of Central Australia (London: Macmillan, 1889). Р. 534 и след.; Baldwin Spencer, Francis James Gillen. The Northern Tribes of Central Australia (London: Macmillan, 1904). Р. 463; Alfred William Howitt. The Native Tribes of South-East Australia (London: Macmillan, 1904). Р. 359–361.
- 51 Cm.: Robert Henry Codrington. The Melanesians: Studies in Their Anthropology and Folklore (Oxford: Clarendon Press, 1891). Ch. XII.
- 52 Cm.: Hubert. Magia.

посредников, к которым колдуны прибегали чаще всего. Точно так же распространенным инструментом магического действия были демоны. Демоны тоже являются существами, окруженными запретами; они отделены, живут в другом мире, и очень часто их трудно отличить от богов в собственном смысле этого слова⁵³. Даже если мы возьмем пример христианства: разве не является дьявол падшим богом и (невзирая на происхождение) не обладает ли он религиозным характером хотя бы из-за того только, что ад, который ему поручен, — это необходимая деталь христианской религии? Существуют даже официально почитаемые божества, которых призывают маги. Иногда это боги других народов: например, греческие маги обращались к египетским, ассирийским или иудейским богам. Иногда это местные боги: так, Геката и Диана были объектами магического культа, а Дева Мария, Христос и святые использовались христианскими магами⁵⁴.

Стоит ли сделать вывод, что магия не может быть достаточно ясно отделена от религии, что магия наполнена религией, как и религия наполнена магией, и что, следовательно, невозможно разделить их и определить одну из них без другой? Весьма сомнительным подобный тезис делают то отвращение, которое религия испытывает по отношению к магии, и ответная враждебность последней. Для магии в профанации святынь заключается нечто вроде профессионального удовольствия⁵⁵; в своих обрядах она использует религиозные церемонии, вывернутые

⁵³ Например, в Меланезии тиндало — это иногда религиозный, а иногда магический дух (Codrington. The Melanesians. P. 125 и след., 194 и след.).

⁵⁴ См.: Henri Hubert, Marcel Mauss. Esquisse d'une théorie générale de la magie // L'Année sociologique. 1904. Т. 7. Р. 83–84 [Анри Юбер, Марсель Мосс. Набросок общей теории магии // Марсель Мосс. Социальные функции священного / Пер. с франц. Ильи Утехина (Санкт-Петербург: Евразия, 2000). С. 173–174].

⁵⁵ Например, в черной мессе оскверняется облатка.

наизнанку⁵⁶. Религия же, даже если она не осуждала и не запрещала магические обряды, всегда смотрела на них с неприязнью. Как отметили Юбер и Мосс, в действиях колдуна присутствует нечто глубоко антирелигиозное⁵⁷. Какие бы отношения ни существовали между этими двумя видами институтов, они не могут не быть в чем-то противоположны друг другу. А поскольку мы хотим ограничить наше исследование областью религии, не ступая туда, где начинается магия, нам тем более необходимо понять, чем они различаются.

И вот каким образом можно провести это различие.

Собственно религиозные верования всегда являются общими для определенного коллектива, который открыто провозглашает свою приверженность им и исполняет связанные с ними обряды. Эти верования не просто признаются каждым отдельным членом коллектива, они принадлежат всей группе и придают ей единство. Индивиды, входящие в группу, чувствуют себя связанными друг с другом благодаря одному тому факту, что у них общая вера. Общество, члены которого объединены потому, что одинаково представляют себе мир сакрального и его отношения с миром профанного, и потому, что выражают эти общие представления в одних и тех же действиях, мы называем Церковью. В истории невозможно отыскать пример религии без Церкви. Иногда Церковь существует в пределах государства, иногда простирается за его границы; иногда она вмещает весь народ целиком (Рим, Афины, еврейский народ), а иногда— лишь какую-то его часть (христианские общины с момента появления протестантизма); иногда она управляется группой священников, иногда практически полностью лишена любого руководящего органа 58. Но везде, где бы мы ни встречали

⁵⁶ К алтарю поворачиваются спиной или обходят его с левой, а не с правой стороны.

⁵⁷ Ibid. Р. 19 [Там же. С. 118].

⁵⁸ Конечно, редко бывает так, чтобы церемонией никто не руководил в момент ее проведения; даже в обществах, организация ко-

религиозную жизнь, ее основой является определенная группа людей. Даже так называемые частные культы, например домашние или корпоративные, удовлетворяют этому условию, поскольку всегда отправляются неким коллективом — семьей или корпорацией. Точно так же как эти частные религии являются, как правило, лишь особыми формами более общей религии, охватывающей всю жизнь в целом 59, так и более мелкие Церкви являются в действительности лишь часовнями большой Церкви, которая — именно по причине ее обширности — больше заслуживает того, чтобы так называться 60.

Совсем иначе обстоит дело с магией. Безусловно, магические верования всегда обладают некоторой степенью всеобщности; чаще всего они распространены среди основной массы населения, и существуют даже народы, в которых эти верования насчитывают не меньше последователей, чем собственно религия. Но магические верования не связывают друг с другом людей, которые их исповедуют, не объединяют людей в группу, живущую одной жизнью. Не существует магической Церкви. Между колдуном и приходящими к нему людьми — точно так же, как между самими этими людьми, — нет длительных связей, делающих их членами единого морального организма, сравнимого с тем, который образуют люди, верящие в одного и того же бога и разделяющие один и тот же культ.

торых находится на самом низком уровне, обычно есть люди, чей авторитет и чья социальная роль обязывают к тому, чтобы оказывать непосредственное влияние на религиозную жизнь (например, вожди отдельных групп в некоторых австралийских обществах). Но подобное распределение функций все равно еще достаточно неопределенно.

- 59 В Афинах боги, к которым обращались в домашних культах, были только особыми формами богов города (Ζεύς κτήσιος, Ζεύς έρκεῖος*). Точно так же в Средние века покровителями отдельных братств были святые, признанные христианской Церковью.
- 60 Поскольку слово «Церковь» обычно применяется только к группе людей, чьи верования относятся к кругу наиболее общих явлений.

У мага есть клиентура, а не Церковь, и его клиенты могут не иметь между собой никаких отношений, вплоть до того, что они могут вовсе не знать друг друга. Даже те отношения, которые их связывают с магом, обычно случайны и поверхностны; они очень напоминают отношения между больным и врачом. Официальный и публичный характер, который им придается, ничего в этой ситуации не меняет. Тот факт, что колдун действует при свете дня, не связывает его более тесными и продолжительными отношениями с теми, кто прибегает к его услугам.

Правда, что в некоторых случаях маги образуют свои сообщества: они могут объединяться с большей или меньшей периодичностью для того, чтобы вместе совершать определенные обряды; например, мы знаем, какое место в европейском фольклоре занимают сборища ведьм. Но прежде всего отметим, что подобные сборища не являются чем-то, что необходимо для существования магии; они достаточно редки и в целом имеют характер исключения. Чтобы заниматься своим делом, магу совершенно не нужно объединяться с кем-либо. Он скорее одиночка; как правило, маг не ищет общества, а бежит его. «Даже по отношению к своим коллегам он практически всегда держится сам по себе...» 61. Религия же, напротив, неотделима от идеи Церкви. Уже здесь между магией и религией проявляется важное различие. Более того, сообщества, которые иногда все-таки образуют маги, никогда не включают в себя всех людей, верящих в магию, а только самих магов; миряне, если можно так выразиться, то есть те, для кого совершаются обряды, те, кто, в конце концов, представляет собой приверженцев регулярных культов, из этих сообществ оказываются исключены. Таким образом, колдун по отношению к магии есть то же самое, что священник по отношению к религии; при этом коллегия священников отнюдь не составляет Церковь, как и религиозная община, которая отправляет культ определенного святого

⁶¹ Ibid. Р. 18 [Там же. С. 118].

в тени своего монастыря. Церковь — это не просто священническая братия; это единое моральное сообщество, включающее в себя всех людей, исповедующих одну и ту же веру, — и мирян, и священников. В любом сообществе такого рода магия обычно отсутствует⁶².

Но если ввести понятие Церкви в определение религии, не будут ли тогда из этого определения исключены все индивидуальные религии, которые люди создают для себя сами и которым они служат в одиночестве? Ведь не существует почти ни одного общества, где бы они не встречались. Каждый индеец оджибве, как мы увидим дальше, имеет своего личного маниту, которого он сам себе выбирает и по отношению к которому у него есть особые религиозные обязанности; у меланезийцев с острова Банкс есть свой *таманиу*⁶³; у римлян был свой *гений*⁶⁴; у христиан есть свой святой покровитель и свой ангел-хранитель и т. д. Все эти культы по определению кажутся независимыми от всякой идеи группы. Эти индивидуальные религии часто встречались в истории, и сегодня некоторые даже задаются вопросом, не призваны ли индивидуальные религии стать главной формой религиозной жизни и не настанет ли вскоре тот день, когда не будет иного культа, кроме того, который каждый человек будет свободно отправлять в глубине своей души⁶⁵.

- 62 Робертсон-Смит показал, что магия противопоставлена религии как индивидуальное социальному (William Robertson Smith. Lectures on the Religion of the Semites [2nd ed.] [London: A. & Ch. Black, 1894]. Р. 264–265). Подчеркнем, что различая таким образом магию и религию, мы не утверждаем отсутствие связей между ними: границы этих двух областей очень часто весьма размыты.
- 63 Robert Henry Codrington. Notes of the Customs of Mota, Banks Islands // Transactions and Proceedings of the Royal Society of Victoria. 1880. Vol. 16. P. 136.
- 64 *Augusto Negrioli*. Dei Genii presso i Romani: ricerche archeologiche del Dott (Bologna: N. Zanichelli, 1900).
- 65 Заключение, к которому приходит Герберт Спенсер: Herbert Spencer. Ecclesiastical Institutions: Being Part VI of the Principles of

Но если, оставив в стороне эти рассуждения о будущем, мы ограничимся рассмотрением религий в том виде, в каком они существуют сейчас и существовали в прошлом, то станет совершенно ясно, что индивидуальные культы представляют собой не отдельные и самостоятельные религиозные системы, а лишь одну из сторон религии, общей для всей той Церкви, частью которой являются индивиды. Святой покровитель у христианина выбирается из официального списка святых, признаваемых католической Церковью, и равным образом существуют канонические правила, которые предписывают, как именно каждый верующий должен отправлять этот частный культ. Точно так же представление, согласно которому у всякого человека есть дух-покровитель, в том или ином виде лежит в основе множества американских религий, как и в основе римской религии (приведем только эти два примера), — потому что это представление, как мы увидим далее, находится в тесной связи с идеей души, а идея души не относится к тем идеям, которые могут быть оставлены целиком свободному суждению отдельных индивидов. Одним словом, именно Церковь, членом которой является человек, указывает ему на его личных богов, на то, в чем состоит их роль, на то, каким образом нужно вступать с ними в отношения и как именно нужно их чтить. Когда мы методично анализируем доктрины некоей Церкви, какой бы она ни была, то обязательно встречаем на своем пути те, что касаются этих особых культов. В данном случае не существует двух религий, относящихся к разным видам и имеющих противоположный смысл. И здесь, и там применяются одинаковые идеи и принципы, в одном случае — к обстоятельствам, касающимся коллектива в его единстве, а в другом случае — к обстоятельствам, касающимся жиз-

Sociology (London: Williams & Norgate, 1885). Ch. XVI. К такому же выводу приходят Луи-Огюст Сабатье (*Louis-Auguste Sabatier*: Esquisse d'une philosophie de la religion: d'après la psychologie et l'histoire [Paris: Fischbacher, 1897]) и все остальные представители школы, к которой он принадлежит.

ни отдельного человека. На самом деле, речь идет об очень прочном единстве: у некоторых народов 66 церемонии, в ходе которых человек в первый раз вступает в связь со своим духом-покровителем, смешаны с обрядами, имеющими несомненно общественный характер, — с обрядами инициации 67.

Остаются еще современные устремления к религии, которая бы полностью исчерпывалась внутренними субъективными состояниями и которая бы свободно создавалась каждым из нас. Но, как бы реальны эти устремления ни были, они не могут повлиять на наше определение, поскольку оно может быть применено только к свершившимся фактам, а не к неясным возможностям. Мы можем определить религии только в том виде, в каком они существуют сейчас или существовали некогда, но не в том виде, какой они могли бы принять в будущем с большей или меньшей степенью вероятности. Возможно, что этот религиозный индивидуализм призван стать действительностью, но, чтобы сказать, в какой мере это так, необходимо уже знать, что такое религия, из каких элементов она состоит, какие причины ее породили, какую функцию она исполняет. Ответы на все эти вопросы нельзя предугадать, пока мы не приступили к нашему исследованию. Только в конце нашей работы мы сможем попытаться предсказать будущее.

Итак, мы пришли к следующему определению: религия — это целостная система верований и практик, которые относятся к сакральным, то есть отделенным и запре-

- 66 А именно у многих индейских народов Северной Америки.
- 67 Этот факт не отменяет, впрочем, вопроса, является ли внешняя, общественная религия продолжением религии внутренней, личной, которая появилась первой, или же, напротив, личная религия возникает вследствие проникновения общественной религии внутрь отдельных сознаний. Эта проблема будет непосредственно рассматриваться далее (кн. ІІ, гл. 5, § ІІ; см. также гл. 6 и 7, § І). Пока что мы ограничимся замечанием, что индивидуальный культ представляется наблюдателю подчиненным элементом коллективного культа.

КНИГА І, ГЛАВА І

щенным, вещам и объединяют в одно моральное сообщество, называемое Церковью, всех тех, кто привержен этим верованиям и практикам. Вторая часть нашего определения не менее важна, чем первая, поскольку она, показывая, что понятие религии неотделимо от понятия Церкви, готовит нас к пониманию того, что религия — явление по существу своему коллективное⁶⁸.

68 В этом наше настоящее определение сходится с тем, которое мы предложили в «Социологическом ежегоднике». В той работе мы определяли религиозные верования только через их обязательный характер, но очевидно, что подобная обязательность (как мы продемонстрировали) проистекает из того, что эти верования принадлежат группе, которая навязывает их своим членам. Оба определения частично накладываются друг на друга. Однако мы сочли себя обязанными предложить новое определение, поскольку первое было слишком формальным и почти полностью отбрасывало содержание религиозных представлений. В наших дальнейших рассуждениях можно будет увидеть, почему важно сразу показать то, что является характерным для этих представлений. К тому же, если этот обязательный характер действительно составляет отличительную черту религиозных верований, важно отметить, что он содержит почти бесконечное количество степеней, а следовательно, существуют случаи, когда он едва заметен. Отсюда вытекают различные трудности, от которых мы себя избавляем, заменяя этот критерий тем, который используется в новом определении.

Глава 2

Основные представления об элементарной религии

I. АНИМИЗМ

Вооруженные этим определением, мы наконец-то можем попытаться отыскать самую простую форму религии, изучение которой и составляет нашу цель.

Даже наиболее грубые религии из тех, что нам известны благодаря истории и этнографии, уже обладают той степенью сложности, которая мало согласуется с представлениями о первобытном мышлении, которые порой складываются у нас. В этих религиях мы находим не только разветвленную систему верований и обрядов, но и такое многообразие различных принципов, такое богатство основных понятий, что становится очевидно, что речь идет о результате достаточно долгого процесса развития. Поэтому для того, чтобы обнаружить первоначальную форму религиозной жизни необходимо с помощью анализа выйти за пределы религий, доступных наблюдению, разложить их на основные, общие для всех элементы и постараться отыскать среди них такой элемент, от которого произошли все остальные.

Для проблемы, поставленной таким образом, было предложено два противоположных решения.

Можно сказать, что не существует религиозной системы прошлого или настоящего, в которой мы бы в разных формах не встречали бок о бок две религии, между которыми существует тесная связь и взаимопроникновение, но которые, однако, остаются разделенными. Первая из этих

двух религий обращается к природным явлениям: либо к могучим космическим силам, таким как ветры, реки, звезды, небо, либо к тому, что существует на поверхности земли: к растениям, животным, скалам и т. д.; посему эта религия была названа натуризмом*. Вторая же обращается к духовным существам — духам, душам, демонам и божествам в собственном смысле этого слова, то есть к существам, которые, подобно человеку, одушевлены и имеют сознание, однако отличаются от него природой приписываемых им способностей, а также тем, что по-другому влияют на наши органы чувств, — обычно они невидимы для людских глаз. Эту религию, связанную с духами, называют анимизмом*. Для того чтобы объяснить повсеместное сосуществование этих двух видов культа, были предложены две противоположные теории. Одни исследователи считают, что именно анимизм был первой формой первобытной религии, из которой потом развился натуризм, другие же полагают, что именно культ природы был отправной точкой развития религии, а культ духов — лишь его частным проявлением.

До сего дня рационально объяснить происхождение религиозного мышления пытались только с помощью этих двух теорий¹. Следовательно, основная проблема науки

I Мы оставим в стороне теории, полностью или частично включающие в себя идеи, которые нельзя проверить на опыте. Таковы, например, идеи, высказанные Эндрю Лэнгом в одной из его книг: *Andrew Lang.* The Making of Religion (London: Longmans, Green, & Co, 1898). С небольшими поправками эти идеи перенял и изложил в своих статьях Вильгельм Шмидт: *Wilhelm Schmidt.* L'origine de l'idée de Dieu: étude historico-critique et positive // Anthropos. 1908. Jg. 3. № 1. Р. 125–162; № 2. Р. 336–368; № 3. Р. 559–611; № 4. Р. 801–836; № 5/6. Р. 1081–1120; 1909. Jg. 4. № 1. Р. 207–250; № 2. Р. 505–524; № 4. Р. 1075–1091; 1910. Jg. 5. № 1. Р. 231–246. Лэнг не отвергает полностью ни анимизм, ни натуризм, но в конечном счете признает существование некоего непосредственного чувства или непосредственной интуиции божественного. Впрочем, если нам не кажется уместным рассматривать и обсуждать эту концепцию в настоящей главе, это не значит, что мы собираемся обойти ее

о религии чаще всего сводится к тому, чтобы решить, какому из этих двух решений стоит отдать предпочтение или, в случае, если ученый считает, что необходимо их объединить, какое место должно быть отведено каждой из этих теорий². Даже те исследователи, которые не принимают ни одну из этих гипотез целиком, все равно согласны с теми или иными положениями, на которых эти гипотезы зиждутся³. Таким образом, существует определенное количество общепринятых понятий и готовых истин, которые необходимо подвергнуть критическому осмыслению, после чего можно будет самим приступить к исследованию фактов. Необходимость разработки нового подхода станет очевидна тогда, когда будет понятно, в чем неудовлетворительны эти традиционные концепции.

Ι

Теория анимизма в ее основных чертах была разработана Тайлором⁴. Эта теория была подхвачена Спенсером, который несколько видоизменил ее⁵. В целом можно сказать,

- вниманием; мы вернемся к ней позднее, когда будем анализировать факты, на которые она опирается (кн. II, гл. 9, \$ IV).
- 2 Таков, например, подход Фюстеля де Куланжа, который совмещает одновременно обе концепции (см.: Numa Denis Fustel de Coulanges. La Cité antique [Paris: Durand, 1864]. Liv. I et liv. III, ch. II).
- 3 Так, например, Джевонс, критикуя теорию анимизма в том виде, в каком она была представлена Тайлором, соглашается с его гипотезами относительно происхождения идеи души и врожденного стремления человека к антропоморфизации реальности. А вот Герман Узенер в своей работе «Götternamen» (Hermann Usener: Götternamen: Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung [Bonn: Cohen, 1896]), отказываясь от некоторых гипотез Макса Мюллера, которые будут изложены нами ниже, соглашается с основными положениями натуризма.
- 4 *Tylor.* La Civilisation primitive. T. 1. Ch. XI; *Edward Burnett Tylor.* La Civilisation primitive. T. 2 / Trad. par Edmond Barbier (Paris: C. Reinwald, 1878). Ch. XII–XVII.
- 5 Cm.: Herbert Spencer. Principes de sociologie. T. 1 / Trad. par Émile-Honoré Cazelles (Paris: F. Alcan, 1896); Herbert Spencer. Prin-

что оба исследователя ставят вопросы одним и тем же образом, и предлагаемые ими решения, за исключением одного пункта, тоже оказываются одинаковыми. Поэтому в своем изложении мы объединим эти два подхода и отдельно отметим то место, которое является точкой их расхождения.

Чтобы у нас было право назвать анимистические верования и связанные с ними практики первобытной формой религиозной жизни, должно быть выполнено три условия: 1) поскольку в этой гипотезе главным понятием, на котором основывается религия, является идея души, необходимо показать, что эта идея возникла таким образом, при котором ни один из составляющих ее элементов не был заимствован из более ранней религии; 2) далее нужно показать, как именно души стали объектом культа и превратились в духов; 3) наконец, поскольку культ духов ни в одной религии не является единственным, требуется еще объяснить, как из этого первого культа возник культ природы.

Согласно теории анимизма, идея души возникла у человека из-за неверных выводов, которые он сделал из наблюдения, что люди живут двумя жизнями: одной — во время бодрствования, другой — во время сна. Сторонники этой теории считают, что те представления, которые возникают в голове у дикаря⁶ наяву, равнозначны для него тем представлениям, которые возникают во сне. Дикарь объективирует последние точно так же, как и первые, и считает,

- cipes de sociologie. T. 4 / Trad. par Émile-Honoré Cazelles (Paris: F. Alcan, 1887).
- 6 Слово, которым пользуется Тайлор. Оно имеет тот недостаток, что в нем будто бы подразумевается, что до того, как возникает цивилизация, уже существуют люди в собственном смысле слова. Впрочем, для того, чтобы выразить то, что мы хотим выразить, действительно подходящего термина нет; словосочетание «первобытный человек», которое мы предпочитаем использовать за неимением лучшего, также, как уже было отмечено, далеко от того, чтобы вполне удовлетворять нас.

что они являются образом внешних предметов, воспроизведенных более или менее точно. Следовательно, когда человеку снится, что он посетил дальние земли, он думает, что действительно был там. Но он не мог бы туда попасть, если бы не состоял из двух существ: одно, его тело, лежало на земле, и его он обнаружил после пробуждения в том же положении, а другое существо в это самое время перемещалось в пространстве. Точно так же, если во сне человек увидит, как он разговаривает с кем-то из своих знакомых, который находится далеко, то сделает вывод, что и его знакомый тоже состоит из двух существ: одно из них спит в другом месте, а второе явилось к нему во сне. Из этого повторяющегося опыта постепенно была выведена идея, согласно которой в каждом из нас существует двойник, другое «я», способное при определенных условиях покидать тело, в котором обитает и из которого уходит странствовать по далеким местам.

Этот двойник естественным образом воспроизводит все характерные черты осязаемого существа, которое служит для него внешней оболочкой, но в то же самое время во многом от него отличается. Двойник более быстрый, поскольку в одно мгновение может преодолевать большие расстояния. Он более гибкий, более пластичный: чтобы покинуть тело, нужно, чтобы он мог проходить через отверстия в теле, а именно через нос и рот. Без сомнения, двойника представляли себе материальным, но сотворенным из материи гораздо более тонкой и более легкой, чем все, которые нам известны благодаря органам чувств. Этот двойник — душа. Действительно, во многих обществах душа считалась образом тела; верили даже, что она в точности отражает случайные повреждения тела, которые возникают, если поранить его или покалечить. Члены некоторых австралийских племен, убив своего врага, отрезают ему большой палец на правой руке, чтобы душа, также лишенная большого пальца, не смогла отомстить, метнув дротик. Но несмотря на то, что душа так похожа на тело, она обладает и некоторыми свойствами, которые

КНИГА І, ГЛАВА 2

делают ее наполовину духовным существом. Говорят, «что она является наиболее тонкой и воздушной частью тела», «что у нее нет ни мяса, ни костей, ни нервов»; что, «когда хотят схватить ее, ничего не чувствуют»; что она «как очищенное тело» 7 .

Наряду с таким принципиально важным явлением, как сон, естественным образом возникают и другие факты опыта, которые внушают людям ту же самую мысль: обморок, сердечный приступ, каталепсия, состояние экстаза — одним словом, все случаи временного бессознательного состояния. Все эти случаи прекрасно объясняются предположением, согласно которому основа жизни и чувств может внезапно покинуть тело. С другой стороны, совершенно естественно, что эта основа слилась с двойником, поскольку именно отсутствие двойника во время сна ежедневно приводит к приостановке жизни и мышления. Таким образом, одни наблюдения, как казалось, проверялись другими и подтверждали идею основополагающей двойственности человека⁸.

Но душа — это не дух. Она привязана к телу, которое она покидает только в исключительных случаях; и поскольку она не представляет из себя ничего большего, то не является объектом никакого культа. Дух же, напротив, имея местом своего обитания какую-нибудь определенную вещь, способен покинуть ее когда угодно, и человек может вступить с ним в связь только при условии соблюдения всех ритуальных предосторожностей. Душа может стать духом только в том случае, если полностью преобразится. Подобная метаморфоза происходит естественным образом вследствие простого применения вышеизложенных идей к факту смерти. Для неразвитого сознания смерть неотличима от продолжительного обморока или затя-

⁷ Tylor. La Civilisation primitive. T. 1. P. 529.

⁸ См.: Spencer. Principes de sociologie. Т. 1. Р. 205 и след.; Tylor. La Civilisation primitive. Т. 1. Р. 508–509, 517.

нувшегося сна, она обладает теми же характеристиками. Отсюда возникает мысль, что смерть заключается в том же самом разделении души и тела, которое происходит каждую ночь; но, так как в данном случае люди не видят, чтобы тело оживало, они приходят к идее разделения, которое не оканчивается через определенный промежуток времени. И когда тело разрушено (а погребальные обряды частично имеют своей целью ускорить этот процесс), считается, что разделение стало окончательным. Именно так и появляются духи, не привязанные ни к какому телу и свободно перемещающиеся в пространстве. Их число постоянно растет, и наряду с населением, состоящим из живых людей, образуется популяция душ. Поскольку речь идет о человеческих душах, им присущи человеческие потребности и страсти. Именно поэтому души хотят вмешаться в жизнь своих недавних товарищей и либо помочь им, либо навредить — в зависимости от тех чувств, которые сохранили по отношению к ним. Природа этих душ делает их или очень ценными помощниками, или очень опасными врагами. Будучи бесплотными, души могут проникать в тела и увеличивать их жизненную силу или, наоборот, вызывать в них всевозможные расстройства. Таким образом у людей появилось обыкновение приписывать влиянию этих душ все события жизни, которые хоть немного выходили за рамки повседневного, и практически не было таких событий, виновниками которых не могли бы считаться души. Они предоставляли целый набор причин, которые всегда были под рукой и избавляли разум от возможных трудностей при поиске объяснений. Человек кажется вдохновленным, он говорит с удивительным пылом, он как будто поднялся над собой и над уровнем обычных людей? Это оттого, что благосклонно настроенная душа сейчас вселилась в этого человека и управляет им. С другим случился припадок, его охватило безумие? Это потому, что злой дух вошел в тело и привнес в него расстройство. Не существует болезни, которая не могла бы быть вызвана влиянием подобного рода. Душам приписывается все больше и больше, их силы растут — причем до такой степени, что человек в итоге оказывается узником этого воображаемого мира, являясь в то же самое время его творцом и моделью. Человек оказывается зависим от всех этих сил, которые он сам создал по своему подобию: если здоровьем и болезнями, хорошими событиями и плохими распоряжаются души, то разумно было бы искать их расположения и стараться их успокоить, когда они рассержены. Отсюда возникают дары, жертвоприношения, молитвы — одним словом, вся система религиозных правил⁹.

Так произошла та метаморфоза души, о которой мы говорили выше. Жизненная основа, одушевляющая человеческое тело, превратилась в духа, доброго или злого демона, даже в божество — в зависимости от значимости приписываемых ей действий. И поскольку именно смерть стала причиной этой метаморфозы, то, в конце концов, именно мертвым, душам предков были посвящены первые культы человечества. Таким образом, первые обряды были погребальными обрядами, первые жертвоприношения были подношениями пищи, предназначенной для того, чтобы удовлетворять потребности умерших, первыми алтарями были могилы¹⁰.

Но так как у этих духов человеческая природа, они интересуются только жизнью людей и влиять могут только на происходящие с ними события. Поэтому теперь в рамках этой теории осталось показать лишь то, каким образом для объяснения явлений природы были придуманы другие духи и как, следовательно, наряду с культом предков возник культ природы.

По Тайлору, такое расширение анимизма происходит из-за особого характера мышления первобытного человека, который, как ребенок, не различает одушевленное

⁹ *Tylor.* La Civilisation primitive. Т. 2. Р. 143 и след.

¹⁰ Tylor. La Civilisation primitive. T. 1. P. 326, 555.

и неодушевленное. Поскольку первые существа, по поводу которых у ребенка начинают формироваться какието идеи, — это люди (он сам и его близкие), то он имеет склонность к тому, чтобы представлять себе все вещи именно по образу человека. В своих игрушках, в самых разных объектах, которые воздействуют на чувства, ребенок видит таких же живых существ, как он сам. Первобытный человек мыслит как ребенок. Он тоже склонен наделять неодушевленные предметы природой, похожей на его собственную природу. И когда человек через цепочку умозаключений, которую мы изложили выше, пришел к выводу, что он представляет собой тело, оживляемое духом, то он с необходимостью должен был наделить и природные тела двойственностью того же рода, душами, подобными своей. Однако сфера действия одних душ и других не могла совпадать. Души людей непосредственно влияют только на мир людей: у них есть нечто вроде предрасположенности по отношению к человеческому телу, даже несмотря на то, что смерть дала им свободу. Души же вещей заключены прежде всего в вещах и являются причинами всего, что происходит среди них. С помощью первых объясняют здоровье и болезнь, искусность и неуклюжесть и т. д.; с помощью вторых объясняют прежде всего явления физического мира: движение реки или звезд, появление растительности, размножение животных и т. д. Именно таким образом первая философия человека, которая лежит в основе культа предков, дополнилась философией мира.

Перед лицом этих космических духов человек обнаружил себя в состоянии еще более очевидной зависимости, чем перед лицом блуждающих двойников своих предков — с последними у него могли быть только идеальные*, воображаемые отношения, в то время как от вещей он действительно зависел. Он нуждался в том, чтобы они содействовали ему в его жизни, и, следовательно, верил, что нуждается также и в духах, которые одушевляют вещи и определяют их различные проявления. Поэтому человек

взывал к помощи этих духов, добивался ее дарами и молитвами, и так религия человека нашла свое завершение в религии природы.

Герберт Спенсер критикует подобное объяснение и утверждает, что гипотеза, на которой оно строится, противоречит фактам. Перескажем его слова. Некоторые отмечают, будто в истории было время, когда человек не понимал различий между одушевленным и неодушевленным. Однако по мере того, как мы поднимаемся по животной лестнице, мы видим, что способность проводить подобное различение увеличивается. Высшие животные никогда не путают объект, который движется сам по себе и движения которого направлены к какой-то цели, с объектом, что движется лишь механически, повинуясь внешнему воздействию. «Если кот, забавляясь с пойманной мышкой, видит, что она долгое время остается неподвижной, то он трогает ее кончиком своего когтя, чтобы заставить бегать. Очевидно, кот думает, что живое существо, которое беспокоят, захочет скрыться» 11. Человек, даже первобытный, не может обладать более низким уровнем интеллекта, чем животные, которые предшествовали ему в ходе эволюции; следовательно, невозможно, чтобы люди перешли от культа предков к культу вещей из-за отсутствия способности различать одушевленное и неодушевленное.

По Спенсеру, который в этом (но только в этом) пункте расходится с Тайлором, подобный переход действительно был вызван заблуждением, но заблуждением иного рода. Переход к культу вещей стал, по большей части, следствием постоянных двусмысленностей. В низших обществах существует широко распространенный обычай либо в момент рождения, либо позднее давать каждому человеку имя животного, растения, звезды или какого-нибудь другого природного объекта. Но вследствие исключительной неточности языка первобытному человеку очень трудно

¹¹ Spencer. Principes de sociologie. T. 1. P. 184.

отличить метафору от реальности. Он должен был очень быстро забывать, что эти имена были только фигурами речи, и, понимая их буквально, он в конце концов начинал верить, что предок, которого звали Тигр или Лев, на самом деле был тигром или львом. Следовательно, культ, посвященный до этого умершему предку, был перенесен на животное, с которым все больше сливался образ этого предка. Та же самая подмена происходила с растениями, звездами и всеми природными явлениями — так религия природы заняла место старой религии мертвых. Спенсер, помимо этого главного заблуждения, отмечает и другие, которые в том или ином случае усилили его действие. Например, животных, часто появлявшихся вблизи могил или домов людей, принимали за перевоплотившиеся души и почитали в этом обличье¹²; или, например, гору, которая по преданию была местом происхождения племени, в конце концов начинали считать родоначальницей этого племени; верили, что люди — потомки этой горы; если их предки произошли от нее, то и сама она также является предком¹³. Но, по мнению Спенсера, эти причины имели только второстепенное значение, и по-настоящему определило установление натуризма именно «буквальное понимание метафорических имен» 14.

Мы должны были воспроизвести гипотезу Спенсера, поскольку без нее наше изложение теории анимизма было бы неполным, однако эта гипотеза никак не соответствует фактам и в настоящее время настолько убедительно опровергнута, что мы не видим смысла останавливаться на ней слишком долго. Чтобы объяснить такой широко распространенный факт, как религия природы, заблуждением, необходимо, чтобы оно было вызвано причинами, которые настолько же распространены. Даже если ошибки подобного рода, редкие примеры которых приводит

¹² Ibid. Р. 447 и след.

¹³ Ibid. P. 504.

¹⁴ Ibid. P. 478; cp.: Ibid. P. 528.

Спенсер, могли бы объяснить — там, где они все-таки имели место, — превращение культа предков в культ природы, непонятно, по какой причине они возникали с такой всеобщностью. Никакой психический закон не делает их необходимыми. Конечно, ввиду своей многозначности слово могло привести к неясности; но, с другой стороны, все личные воспоминания людей о предке должны были помешать подобной путанице. Почему предания, которые изображали предка таким, каким он был, то есть человеком, прожившим жизнь человека, должны были повсюду уступить власти слова? Стоит еще добавить, что люди должны были с трудом признавать, что человек может быть рожден горой или звездой, животным или растением. Идея столь исключительных условий рождения должна была вызвать немалое сопротивление. Таким образом, путь для этой ошибки вовсе не был расчищен; кажется, что множество доводов должно было защищать умы от ее появления. Поэтому совершенно непонятно, каким образом, несмотря на такое количество преград, эта ошибка могла бы победить столь повсеместно.

H

Теперь перейдем к теории Тайлора, авторитет которого чрезвычайно высок. Его гипотезы о сне, о происхождении идеи души и духов до сих пор имеют огромное влияние, поэтому нам важно проверить ценность этих гипотез.

Прежде всего необходимо отметить, что сторонники теории анимизма оказали огромную службу науке о религии и даже истории идей в целом, подвергнув понятие души историческому анализу. Вместо того чтобы, как многие философы, считать понятие души простой и непосредственной данностью сознания, эти исследователи стали рассматривать это понятие (что было гораздо более справедливым) как сложное целое, продукт истории и мифологии. Нет никаких сомнений, что понятие души религиозно по своей природе, по своему происхождению и по

своим функциям. Именно из религии философия получила это понятие, и поэтому невозможно понять ту форму, в которой оно предстает у античных мыслителей, если не брать в расчет мифологические элементы, составляющие важнейшую его часть.

Заслуга Тайлора заключается в том, что он сформулировал проблему, однако предложенное им решение вызывает множество затруднений.

Прежде всего, нужно сделать некоторые оговорки насчет принципа, лежащего в основе этой теории. В качестве очевидного факта отмечается, что душа полностью отделена от тела, что она является его двойником и что в нем или вне его она обыкновенно живет отдельной и самостоятельной жизнью. В дальнейшем мы увидим¹⁵, что такое представление не характерно для первобытного человека; по крайней мере, оно выражает только один аспект существовавших тогда идей о душе. Для первобытного человека душа, будучи в некоторых отношениях полностью независимой от тела, которое она оживляет, частично сливается с ним, причем так, что не может быть совершенно от него отделена: некоторые органы не только признаются ее постоянным местонахождением, они также оказываются ее внешней формой, ее материальным проявлением. Следовательно, понятие души является более сложным, чем это предполагает теория Тайлора, и его объяснение, что понятие души возникает благодаря опыту сновидений, не кажется нам достаточным. Даже если сны позволяют понять, каким образом человек мог вообразить, что он двойственен, они не объясняют тот факт, что эта двойственность не исключает, а, наоборот, подразумевает глубокое единство и взаимопроникновение двух столь разных существ.

Отметим, что в этой теории идея души может быть сведена к идее двойника, и посмотрим, как возникла последняя. Она была навеяна человеку опытом сна. Человек,

¹⁵ См. далее, кн. II, гл. 8.

чтобы понять, каким образом он мог увидеть более или менее отдаленные места в то время, как тело оставалось лежать на земле, должен был сделать вывод, что он состоит из двух существ: с одной стороны, своего тела и, с другой стороны, второго «я», способного покинуть тело, в котором обитает, и переместиться в пространстве. Но, чтобы такое предположение о двойнике могло появиться у людей с некоторой необходимостью, нужно, чтобы оно было единственно возможным или по крайней мере наиболее простым. Нам же представляется, что существует и более простое объяснение, которое должно было возникнуть у первобытного человека совершенно естественным образом. Почему бы, например, ему не предположить, что во время сна он может видеть на расстоянии? Для того, чтобы приписать себе такую способность, понадобилась бы гораздо меньшая работа воображения, чем та, которая нужна для создания столь сложного понятия — состоящего из воздушной субстанции наполовину невидимого двойника, никак к тому же не представленного в непосредственном опыте. Если даже предположить, что в отношении некоторых снов действительно достаточно естественно возникали те объяснения, которые приводят сторонники теории анимизма, то совершенно точно существовало огромное количество других снов, которые таким образом объяснить было невозможно. Нередко наши сны относятся к событиям прошлого; мы снова видим то, что уже видели или делали некогда в состоянии бодрствования — вчера, позавчера, в нашей юности и т. д.; подобные сны посещают нас очень часто и занимают значительное место в нашей ночной жизни. Такой вид снов нельзя объяснить идеей двойника. Если двойник и может перемещаться из одной точки пространства в другую, непонятно, каким образом для него оказывается возможным перемещение во времени. Как человек — даже со столь неразвитым умом — мог по пробуждении думать, что он только что действительно участвовал в событиях, которые, как он знал, уже случились? Как мог он вообразить,

что во время своего сна прожил ту часть жизни, которая, как он знал, закончилась давным-давно? Было бы гораздо более естественно, если бы человек видел в этих вновь появившихся образах то, что они и представляли собой, а именно воспоминания — такие же, какие возникают иногда в течение дня, но только более яркие.

С другой стороны, постоянно случается так, что в тех сценах, которые происходят во время нашего сна и в которых мы являемся непосредственными участниками событий или свидетелями, наши знакомые тоже играют какую-то роль: мы думаем, что видим и слышим их там же, где видим себя. Согласно анимистической теории, первобытный человек объяснит эти факты, вообразив, что его двойник встретил двойника кого-то из своих товарищей. Но если, проснувшись, человек расспросит их, то обнаружит, что их опыт не совпадает с его опытом. В то же самое время, что и он, его товарищи тоже видели сны, но совсем другие. Ни один из его товарищей не видел себя участвующим в той же сцене, они были в других местах. И поскольку в подобных случаях такое противоречие являлось скорее правилом, то люди должны были сказать себе, что в том, что им привиделось, была ошибка, что они были введены в заблуждение какой-то иллюзией. Подход, который приписывает первобытному человеку такую слепую легковерность, кажется нам слишком поверхностным. Ошибочно полагать, что первобытный человек с необходимостью объективирует все свои ощущения. Он не мог не заметить, что, даже когда он бодрствует, органы чувств иногда обманывают его. Почему же тогда ночные ощущения должны были казаться ему более истинными, чем дневные? Как мы видим, существовало достаточное количество причин, которые должны были помешать первобытному человеку так легко принимать свои сны за реальность и объяснять их, удваивая свое существо.

Даже если бы все сны вполне объяснялись идеей суще-

Даже если бы все сны вполне объяснялись идеей существования двойника и не могли бы быть объяснены каким-либо другим образом, нужно было бы еще указать,

почему человек вообще старался дать снам какое-то объяснение. Действительно, такое явление, как сон, может стать материалом для постановки проблемы. Но мы постоянно проходим мимо проблем, которые даже не расцениваются нами подобным образом, пока какое-нибудь обстоятельство не заставит нас почувствовать необходимость увидеть их именно как проблемы. Даже тогда, когда просыпается вкус к умозрительным рассуждениям, рефлексия обращается далеко не ко всем вопросам, к которым могла бы. Ее привлекают только те из них, которые представляют непосредственный интерес. Когда дело касается явлений, которые из раза в раз повторяются одинаковым образом, привычка легко усыпляет любопытство, и мы даже не помышляем о том, чтобы задаться какими-то вопросами. Это оцепенение проходит, только если практические нужды или по крайней мере очень сильный теоретический интерес воздействуют на наше внимание и направляют его в нужную сторону. Вот почему в каждый момент истории существует так много вещей, которые мы отказываемся понимать, даже не осознавая, что делаем это. Вплоть до недавнего времени люди считали, будто солнце имеет всего несколько футов в диаметре. Конечно, было нечто непостижимое в том, что сияющий диск столь малых размеров способен осветить Землю, но однако же в течение многих веков человечество и не думало о том, чтобы разрешить это противоречие. Наследственность — факт, известный с давних времен, но только совсем недавно ученые попытались создать теорию, этот факт объясняющую. Некоторые верования делали наследственность явлением совершенно непонятным: так, во многих австралийских племенах, о которых мы будем говорить далее, не считают, что ребенок физиологически связан со своими родителями¹⁶. Такая вялость ума в наибольшей степени выражена у первобытного человека. Этому отсталому существу,

¹⁶ См.: Spencer, Gillen. The Native Tribes. P. 123–127; Carl Strehlow. Die Aranda- und Loritja-stämme in Zentral-Australien. Bd. 2 (Frankfurt: J. Baer, 1908). S. 52 и след.

с таким трудом защищавшему свою жизнь от всех тех сил, которые атаковали его, совершенно ни к чему была такая роскошь, как умозрительные рассуждения. Он не размышлял, если ничто его к этому не принуждало. Трудно понять, что могло заставить первобытного человека сделать сон предметом своих размышлений. Чем является сон в нашей жизни? Как мало места он занимает в ней, особенно если учесть, насколько смутными являются оставленные им впечатления и насколько быстро они стираются из памяти, — и как поэтому удивительно, что человек со столь неразвитым умом приложил так много усилий, чтобы найти сну объяснение! Человек попеременно ведет дневное и ночное существование, и именно первое должно было бы интересовать его в гораздо большей степени. Не странно ли, что ночное существование так захватило внимание первобытного человека, что послужило для него основой сложной системы идей, которые должны были глубоко повлиять на его мышление и его поведение?

Все это доказывает, что анимистическая теория происхождения души, несмотря на доверие, которым она пользуется до сих пор, должна быть пересмотрена. Правда, что первобытный человек приписывает возникновение снов (или некоторых из них) перемещениям своего двойника. Но это не значит, что сны действительно представляли собой те данные, на основании которых была создана идея двойника или души, ведь подобная идея могла быть применена к таким явлениям, как сон, экстаз или одержимость, задним числом, и при этом вовсе не обязательно, чтобы именно благодаря им она родилась. Часто случается так, что возникшая идея используется для того, чтобы согласовать или осветить — иногда светом более ярким, чем свет истины, — те факты, с которыми она изначально никак не была связана и которые не могли бы сами по себе вызвать ее появление. Сейчас существование бога и бессмертие души нередко доказывают исходя из того, что вера в них заложена в основных принципах морали. В действительности же у этих идей совсем другое происхождение. История религиозного мышления могла бы предоставить множество примеров подобных ретроспективных доказательств, которые не могут показать нам ни то, каким образом появились какие-то идеи, ни то, из каких элементов они состоят.

Кроме того, вероятно, что первобытный человек различает разные виды снов и дает им разные объяснения. В европейских обществах все еще существует множество людей, воспринимающих сон как особого рода магически-религиозное состояние, в котором разум, частично освобожденный от тела, получает гораздо большую, чем во время бодрствования, остроту видения. Но даже эти люди не доходят до того, чтобы считать все свои сны мистическими интуициями, и, как и большинство людей в мире, видят в основной массе своих снов профанные состояния, пустую игру образов, обыкновенные миражи. Справедливо было бы предположить, что первобытный человек всегда проводил аналогичное различение. Кодрингтон ясно указывает, что меланезийцы приписывают перемещениям души не все свои сны, а только те, которые сильно поражают их воображение¹⁷. Несомненно, под такими снами следует понимать те, в которых спящий считает себя вступившим в связь с религиозными существами, добрыми или злыми духами, душами умерших и т. д. Точно так же члены племени диери отчетливо разделяют обычные сны и ночные видения, в которых им является какой-нибудь убитый друг или родственник. Диери по-разному называют эти два вида состояний. Первое состояние для них лишь игра воображения, а вот второе состояние они приписывают действию злого духа¹⁸. Все факты, которые Хауитт излагает в качестве примеров, чтобы показать, как австралийцы приписывают душе способность покидать тело, имеют мистический характер: спящий думает, что он переместился в страну мертвых или беседовал со своим

¹⁷ Codrington. The Melanesians. P. 249-250.

¹⁸ Howitt. The Native Tribes. P. 358.

умершим товарищем¹⁹. У первобытных народов такого рода сны встречаются очень часто²⁰. Вероятно, именно эти факты и послужили формированию анимистической теории. Чтобы объяснить их, сторонники теории анимизма отмечали, что души мертвых посещали живых во время сна. Подобное объяснение было принято тем более легко, что опыт никак не мог бы его опровергнуть. Но стоит особо подчеркнуть, что подобные сны возможны только тогда, когда люди уже имеют представление о духах, душах, стране мертвых, то есть тогда, когда религия достигает относительно высокого уровня развития. Эти сны никак не могли предоставить религии то важнейшее понятие, на котором она основывается; они предполагают наличие уже сформировавшейся религиозной системы, от которой и зависело само их появление²¹.

- 19 Ibid. P. 434-442.
- 20 Тайлор пишет, что негры в южной Гвинее «во время сна почти так же часто общаются с мертвыми, как во время бодрствования с живыми» (*Tylor*. La Civilisation primitive. Т. г. Р. 515). По поводу этих народов он также цитирует замечание одного наблюдателя: «Они объясняют все свои сны посещением душ умерших друзей» (Ibid.). Конечно, эти слова преувеличение, но они доказывают, сколь частыми являются мистические сны у первобытных людей. Все это склоняет нас к тому, чтобы согласиться со Штреловым по поводу этимологии слова алтьерерама у племени арунта. Само слово означает «спать», и Штрелов считает, что оно состоит из двух частей: алтьира, которое Штрелов переводит как «бог», и рама, означающее «видеть». Сон, следовательно, это время, когда человек вступает в связь с сакральными существами (*Carl Strehlow*. Die Aranda- und Loritja-stämme in Zentral-Australien. Bd. 1 [Frankfurt: J. Baer, 1907]. S. 2).
- 21 Эндрю Лэнг, который также отрицает, что идея души могла появиться у человека благодаря опыту сна, считает возможным вывести эту идею из данных опыта другого рода: из фактов спиритизма (телепатии, видения на расстоянии и т. д.). Мы не считаем себя обязанными обсуждать его теорию в том виде, в каком он изложил ее в работе «The Making of Religion». На самом деле, эта теория основывается на гипотезе, что спиритизм есть факт, который можно постоянно наблюдать, что видение на расстоянии это реальная способность человека вообще или, по меньшей мере,

III

Перейдем теперь к тому, что составляет сущность теории анимизма.

Откуда бы ни появилась идея двойника, ее недостаточно — и это отмечают сами сторонники анимистической теории, — чтобы объяснить возникновение культа предков, который, как они считают, является первоначальным для всех религий. Для того чтобы двойник стал объектом культа, нужно, чтобы из простой копии человека он превратился в нечто иное, приобрел свойства, необходимые для того, чтобы быть возведенным в ранг сакральных существ. Анимистическая теория утверждает, что именно смерть осуществляет эту трансформацию. Но откуда у смерти может взяться такая сила? Даже если проведенной аналогии между смертью и сном было бы достаточно, чтобы поверить, будто душа способна пережить тело (хотя в этом пункте также требуются некоторые оговорки), почему эта душа только лишь из-за того, что теперь она оторвана от тела, должна полностью изменить свою природу? Если, пока человек был жив, душа считалась профанной вещью, жизненной основой, способной перемещаться, то как бы она могла вдруг стать сакральной вещью, объектом религиозных чувств? Смерть не добавляет к ее свойствам ничего существенного, лишь большую свободу передвижений. Не будучи отныне привязанной к месту своего обитания, душа может все время делать то, что еще недавно могла делать только ночью, но действия, которые душа

некоторых людей, что, как мы знаем, часто оспаривалось наукой. Еще более сомнительно, что факты спиритизма были достаточно очевидными и достаточно частыми, чтобы послужить основой всех религиозных верований и практик, касающихся души и духов. Рассмотрение этих вопросов могло бы увести нас слишком далеко от того, что является предметом нашего исследования. Мы считаем себя вправе избежать этого рассмотрения, поскольку к теории Лэнга относятся многие возражения, которые мы формулируем в отношении теории Тайлора в следующих абзацах.

способна совершать, остаются по своей природе точно такими же. Почему живые должны были увидеть в этом освобожденном и странствующем двойнике своего товарища нечто иное, чем просто близкого человека? Да, этот близкий может докучать своим соседством, но божеством он не является²².

Кажется даже, что смерть должна ослаблять жизненные энергии, а не укреплять их. В низших обществах широко распространена вера в то, что душа очень тесно связана с жизнью тела. Если тело поранить, то и душа будет ранена в соответствующем месте. Следовательно, стареют они тоже одновременно. Существуют даже народы, у которых нет погребальных предписаний по отношению к тем, кто дожил до старости; считается, что их душа тоже стала старой²³. Случается даже, что людей, которые занимают привилегированное положение в обществе (короли и жрецы) и которые, как считается, обладают могущественным духом, предают смерти до того, как они состарятся, чтобы сохранить для племени защиту этого духа. Люди боятся, что дух ослабеет из-за физической немощи того, кто является его временным вместилищем. Поэтому до того, как возраст сделает дряхлым тело, в котором обитает дух, его, пока он еще не потерял своей силы, вынимают и переносят в более молодое тело, где он сможет сохранить всю свою жизненную энергию²⁴. Таким образом, когда смерть

- 22 О том же самом говорит и Джевонс. Как и Тайлор, он считает, что идея души возникает из опыта сна и затем переносится человеком на вещи. Но, добавляет Джевонс, тот факт, что природа мыслилась одушевленной, не объясняет, почему она должна была стать объектом культа. «Из того, что человек видит в гнущемся дереве или движущемся пламени таких же живых существ, как он сам, никоим образом не следует, что он считает этих существ сверхъестественными... напротив, именно потому что они так похожи на него, в них, на его взгляд, не может быть ничего сверхъестественного» (Jevons. Op. cit. P. 55).
- 23 Cm.: Spencer, Gillen. The Northern Tribes. P. 506, 512.
- 24 Фрэзер в своей «Золотой ветви» изучает связанные с этим ритуалы и мифы.

наступает вследствие болезни или старости, силы души должны становиться меньше. Добавим здесь и то замечание, что если душа является всего лишь двойником тела, то неясно, как душа может его пережить, когда оно оказывается окончательно уничтоженным. С этой точки зрения нам трудно понять, каким образом могла возникнуть идея, что душа переживает тело. Здесь существует разрыв, логический и психологический пробел между идеей двойника, обретшего свободу, и идеей духа, которому и посвящен культ.

Если мы вспомним, какая пропасть разделяет сакральный мир и профанный, то подобный разрыв между двумя идеями покажется еще более значительным, поскольку очевидно, что простого изменения в степени свойств некоей вещи не может быть достаточно для того, чтобы она перешла из одной категории в другую. Сакральные существа отличаются от профанных не просто странными или приводящими в замешательство формами, которые они принимают, или более мощными силами. У одних и других вообще нет общей меры. В понятии двойника при этом нет ничего, что могло бы объяснить столь принципиальную разнородность. Считается, что, когда двойник освобождается от тела, он может сделать живым людям либо много хорошего, либо много плохого в зависимости от того, как он к ним относится. Но того факта, что дух тревожит своих бывших соплеменников, недостаточно, чтобы предположить, будто он обладает какой-то иной природой, чем те люди, спокойствию которых он угрожает. Без сомнения, верующий относится к вещам, которые он почитает, с определенной осторожностью и страхом, но это страх *sui generis*, происходящий скорее от уважения, чем от боязни. В этом чувстве главенствует совершенно особая эмоция, которую внушает человеку величие. Идея величия является сущностно религиозной. И мы ничего не объясним в религии, пока не выясним, как возникла эта идея, к чему она относилась и что могло способствовать ее появлению в сознании человека. Люди не могли наделить

ОСНОВНЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ ОБ ЭЛЕМЕНТАРНОЙ РЕЛИГИИ

подобной характеристикой простые души только лишь из-за того, что они оторвались от тел.

Особенно ясно это видно на примере Меланезии. Меланезийцы верят, что у человека есть душа, которая покидает тело после смерти; при этом она меняет название и становится тем, что называют тиндало, натмат и т. д. С другой стороны, у них существует культ душ умерших: их просят, их призывают, им приносят дары, для них совершают жертвоприношения. Но не всякий *тиндало* является объектом подобных ритуальных действий. Такой чести удостаиваются только души, принадлежавшие людям, которым в течение всей жизни общественное мнение приписывало особое свойство, которое меланезийцы называют мана. Далее мы еще уточним, какую именно идею выражает это слово; пока будет достаточным сказать, что мана является отличительной особенностью любого сакрального существа. «Мана, — говорит Кодрингтон, позволяет делать нечто, что превосходит способности обычных людей, выходит за рамки обычных природных процессов» ²⁵. Жрец, колдун, ритуальная фраза обладают мана точно так же, как сакральный камень или дух. Следовательно, *тиндало*, в отношении которых существуют религиозные обязанности, — это только те души, которые были сакральными существами еще при жизни их владельцев. О других же душах, которые принадлежали обычным людям, множеству непосвященных*, Кодрингтон пишет: «...после смерти, как и до нее, они — ничто» 26 . Следовательно, сама по себе смерть не может сделать что-либо божественным. Поскольку она наиболее полным и окончательным образом завершает процесс отделения души от профанных вещей, она могла бы усилить сакральный характер последней, но лишь в том случае, если та им уже обладает; создать же его смерть не в силах.

²⁵ *Codrington*. The Melanesians. P. 118–119.26 Ibid. P. 125.

К тому же сторонники теории анимизма полагают, что первыми сакральными существами были души мертвых, а первым культом был культ предков, и если это так, то чем ниже уровень развития общества, тем большую роль этот культ должен играть в религиозной жизни. Однако же истина состоит скорее в обратном. Культ предков начинает складываться и предстает перед нами в своей обыкновенной форме только в развитых обществах: в Китае, в Египте, в греческих и римских полисах; и, напротив, этот культ совершенно отсутствует в австралийских обществах, которые представляют собой, как мы увидим далее, самую неразвитую, самую простую форму социальной организации из всех нам известных. Конечно, в этих обществах существуют погребальные и траурные обряды, но такого рода практики не образуют культ, хотя им иногда ошибочно присваивают это имя. Культ — это не просто некие ритуальные предосторожности, которые человек обязан соблюдать в определенных обстоятельствах; это система обрядов, праздников и различных церемоний, имеющих то общее свойство, что все они проводятся с определенной периодичностью. Они отвечают потребности, которую испытывает верующий, время от времени укреплять, упрочивать связь, существующую между ним и сакральными существами, от которых он зависит. Вот почему говорят о свадебных обрядах, а не о свадебном культе, об обрядах, связанных с рождением, а не о культе новорожденных: события, к которым относятся эти обряды, не подразумевают никакой периодичности. И точно так же говорить о культе предков можно лишь тогда, когда с определенной частотой совершаются жертвоприношения на могилах и жертвенные возлияния, когда регулярно проводятся праздники, посвященные мертвым. Но австралийские племена не поддерживают с умершими никаких отношений такого рода. Конечно, необходимо похоронить их, следуя обряду, оплакать их в течение установленного времени и установленным образом, отомстить за них, если

нужно²⁷. Но, когда люди почтили таким образом умерших, когда кости высохли и период траура закончился, когда сказаны все слова, те, кто остался жив, больше не имеют никаких обязанностей по отношению к родственникам, которых уже нет. Конечно, существует форма, в которой мертвые продолжают занимать какое-то место в жизни своих близких даже после того, как траур окончен. Случается, что люди сохраняют волосы или кости умерших²⁸ по причине особых свойств, которые приписываются этим предметам. Но к тому моменту мертвые перестают существовать как люди и попадают в разряд амулетов — безымянных и безличных. В таком виде они не являются объектом никакого культа и нужны лишь для магических целей.

Существуют, однако, австралийские племена, в которых регулярно проводятся обряды, посвященные мифическим предкам, жившим, по преданию, в начале времен. Такие церемонии обычно состоят из неких драматических представлений, изображающих деяния, которые мифы приписывают этим легендарным героям²⁹. Однако показанные таким образом персонажи — это не люди, которые, прожив жизнь, превратились в своего рода богов благодаря одному только факту смерти. Считается, что эти герои уже при жизни были наделены сверхчеловеческими силами. С ними связывают все, что было совершено великого в истории племени и даже в истории мира. Это именно они по большей части сделали землю и людей такими, какие они есть. Эти герои до сих пор окружены

²⁷ Судя по всему, иногда даже имеют место погребальные дары (см.: Walter E. Roth. Superstition, Magic, and Medicine [Brisbane: G. A. Vaughan, 1903]. § 69; Walter E. Roth. Burial Ceremonies and the Disposal of the Dead // Records of the Australian Museum. 1907. Vol. 6. № 5. Р. 395). Но эти дары приносят безо всякой периодичности.

²⁸ Cm.: Spencer, Gillen. The Native Tribes. P. 539, 553; Spencer, Gillen. The Northern Tribes. P. 463, 543, 547.

²⁹ См. особ.: Ibid. Ch. VI, VII, IX.

неким ореолом, и не потому, что они являются предками, то есть, в конечном счете, потому, что они умерли, а потому, что им приписывается — и всегда приписывался божественный характер. Если пользоваться выражением меланезийцев, они по природе своей обладают мана. Следовательно, у австралийских племен мы не находим ничего, что могло бы доказать ту гипотезу, что смерть способна превратить кого-либо в божество. И мы, если хотим быть точными, даже не сможем сказать, что эти обряды образуют культ предков, поскольку эти обряды не посвящены предкам как таковым. Для того чтобы можно было говорить о настоящем культе мертвых, нужно, чтобы реально жившие когда-то предки, родственники, которых люди действительно теряют каждый день, становились объектами культа после своей смерти. Повторим еще раз: в Австралии не существует следов культа подобного рода.

Таким образом, мы видим, что культ, который, согласно данной гипотезе, должен преобладать в низших обществах, на самом деле отсутствует в них. В конечном счете, член австралийского племени занимается своими мертвыми только в самый момент смерти и в течение того времени, которое непосредственно следует за смертью. Однако, как мы покажем далее, у этих же самых племен есть сложный культ, который посвящен сакральным существам совсем иного рода и который состоит из различных церемоний, длящихся иногда недели и даже месяцы. При этом совершенно исключено, чтобы те немногочисленные обряды, которые совершает австралиец, когда ему случается потерять кого-то из родных, были бы первоисточником этих постоянных культов, отправляемых каждый год и занимающих значительную часть жизни членов племени. Разница между первыми и вторыми такова, что мы имеем основание спросить себя: не верно ли, что именно первые произошли от вторых, то есть не верно ли, что души людей никогда не были образцами, в соответствии с которыми воображали богов, а, напротив, изначально представлялись как эманации божества?

Как только мы доказали, что культ мертвых нельзя считать первобытным, теория анимизма лишается своего основания. Может показаться, что обсуждать третий тезис этой системы, касающийся превращения культа мертвых в культ природы, бесполезно. Но так как постулат, лежащий в основе этого тезиса, можно обнаружить даже у историков религии, не признающих теорию анимизма в целом (у Бринтона³⁰, Лэнга³¹, Ревиля³², Робертсона-Смита³³), нам необходимо проанализировать и этот тезис.

Подобное распространение культа мертвых на целое природы в теории анимизма объяснялось тем, что мы инстинктивно стремимся представлять себе все вещи по образу человека, то есть как живых и мыслящих существ. Мы видели, что уже Спенсер оспорил реальность этого так называемого инстинкта. Поскольку звери ясно отличают живые тела от природных объектов, Спенсеру кажется невозможным, чтобы человек, будучи наследником животных, не имел изначальной способности осуществлять такое же различение. Однако, как бы ни были достоверны факты, приведенные Спенсером, они не имеют в данном случае доказательной ценности, которую он им приписывает. Его рассуждение предполагает, что все способности, инстинкты и наклонности животного целиком перешли к человеку. Множество ошибочных утверждений возникает из-за того, что эту мысль принимают за очевидную истину. Например, на основании того факта, что сексуальная ревность обычно очень сильна у высших животных, делали вывод, что она должна присутствовать и у челове-

³⁰ Daniel G. Brinton. Religions of Primitive Peoples (New York: G. P. Putnam's Sons, 1897). Р. 47 и след.

³¹ Andrew Lang. Mythes, cultes et religions / Trad. par Léon Marillier (Paris: F. Alcan, 1896). P. 50.

³² Albert Réville. Les religions des peuples non civilisés. T. 2 (Paris: Fischbacher, 1883). Conclusion.

³³ Robertson Smith. Lectures on the Religions of the Semites. P. 126, 132.

ка — с самого начала истории и с той же степенью интенсивности³⁴. Однако сегодня прекрасно известно, что человек может практиковать сексуальный коммунизм, который был бы невозможен, если бы эту ревность нельзя было приглушить и даже заставить вовсе исчезнуть, когда это необходимо³⁵. А все потому, что человек — не просто животное, которое отличается наличием некоторых новых качеств; он нечто совсем другое. Человеческая природа возникает вследствие своего рода переплавки природы животного, и в ходе сложных процессов, результатом которых и стала эта переплавленная природа, случались как потери, так и приобретения. Сколь многих инстинктов мы лишились! Причина этому — то, что человек взаимодействует не только с физической средой, но и со средой социальной, гораздо более обширной, более постоянной и более действенной, чем та, влиянию которой подвержены животные. Чтобы жить, человек должен приспособиться к этой среде. Чтобы общество продолжало существовать, мы должны понимать события определенным образом, должны испытывать по их поводу определенные чувства; следовательно, общество подвергает изменениям идеи и чувства, которые у нас были бы, если бы мы повиновались лишь нашей животной природе, — вплоть до того, что помещает на их место противоположные. Не доходит ли даже до того, что оно заставляет нас считать свою жизнь чем-то малоценным, в то время как для животного она является главным благом? Поэтому пытаться делать

- 34 К этому заключению приходит, например, Вестермарк: *Edvard Alexander Westermarck*. Origine du mariage dans l'espèce humaine (2° éd.) (Paris: Guillaumain, 1895). P. 6.
- 3 5 Под сексуальным коммунизмом мы понимаем не состояние промискуитета, в котором человек не знал никаких правил регулирования брачных отношений: мы считаем, что подобное состояние никогда не существовало. Но часто случалось, что группа мужчин имела регулярные связи с одной или несколькими женщинами.
- 36 См. нашу работу: *Durkheim*. Le Suicide. Р. 233 и след. [*Дюркгейм*. Самоубийство. С. 278 и след.].

выводы о мышлении первобытного человека на основании мышления животных — бессмысленная затея.

Но если возражение Спенсера не имеет той доказательной силы, которую приписывает ему автор, то и утверждение сторонников теории анимизма, основывающееся на той ошибке восприятия, которая якобы свойственна детям, также лишено убедительности. Мы видим, как ребенок кричит на предмет, который его ударил, и делаем вывод, что ребенок думает, будто этот предмет обладает, как и он сам, сознанием; но это совершенно неверное истолкование слов и движений ребенка. В действительности, он чужд тем сложным умозаключениям, которые ему приписывают. Он обвиняет стол, который причинил ему боль, не потому, что считает его живым и разумным, но потому, что это именно он причинил ему боль. Гнев, разбуженный страданием, должен выплеснуться наружу; он ищет, на кого бы обрушиться, и естественным образом обращается на вещь, которая его вызвала, даже несмотря на то, что вещь неспособна ничего сделать. Поведение взрослого в подобных случаях так же мало управляется разумом. Когда мы рассержены, у нас есть потребность ругаться на вещи, ломать их, и, однако же, мы не приписываем тем предметам, на которых вымещаем свое раздражение, бог весть какую злую волю. Ошибка восприятия в данном случае столь незначительна, что, когда ребенок успокаивается, он прекрасно отличает стул от человека и не ведет себя с первым так же, как со вторым. Подобным же образом можно объяснить склонность детей общаться со своими игрушками так, словно они живые. Потребность играть, столь сильная в ребенке, создает себе подходящий материал — как в предыдущем случае негативные чувства, возникшие из-за боли, точно так же создали его для себя из ничего. Чтобы по-настоящему играть со своей куклой, ребенок воображает, что она — живое существо. Ребенку легко вызвать такую иллюзию, поскольку сильнее всего у него развито воображение, он почти всецело мыслит образами, а мы знаем, насколько образы податливы и как

послушно подчиняются всем требованиям желания. Но ребенок так мало обманут своей собственной выдумкой, что очень бы удивился, если б она вдруг стала правдой и кукла укусила бы своего хозяина³⁷.

Поэтому оставим в стороне эти сомнительные аналогии. Чтобы понять, был ли человек раньше склонен к тем заблуждениям, которые ему приписывают, нам нужно изучать не животных и не детей, а сами первобытные верования. Если духи и божества природы действительно созданы по образцу человеческой души, то они должны нести на себе отпечаток своего происхождения и обладать теми же сущностными чертами, что и она. Главная характеристика души заключается в том, что она является внутренним основанием, которое оживляет тело; именно душа двигает его и дает ему жизнь, поэтому, когда душа покидает тело, жизнь прекращается или приостанавливается. И до тех пор, пока тело существует, оно является естественным местом обитания души. С духами же, которых соотносят с разными природными объектами, ситуация абсолютно иная. Бог солнца не должен находиться в самом солнце, а дух камня — в том камне, который служит основным местом его обитания. Безусловно, дух поддерживает отношения с телом, к которому привязан, но сказать, что дух является его душой, — значит употребить очень неточное выражение. Кодрингтон говорит:

Непохоже, чтобы в Меланезии люди верили в существование духов, которые оживляют природный объект (например, дерево, водопад, бурю или скалу) таким образом, чтобы стать для этого объекта тем, чем душа, по их мнению, является для тела. Правда, что европейцы говорят о духах моря, бури или леса, но в выраженных таким образом представлениях туземцев имеется в виду нечто совсем иное. Они думают, что дух часто посещает лес или море и что у него есть способность вызывать бури и насылать болезнь на путешественников ³⁸.

³⁷ Spencer. Principes de sociologie. T. 1. P. 188.

³⁸ Codrington. The Melanesians. P. 123.

В то время как душа в основном находится внутри тела, дух большую часть времени проводит вне того объекта, который служит его субстратом. Уже одно это различие, как кажется, опровергает гипотезу, согласно которой идея духов была выведена из идеи души.

Более того, если бы человек действительно был склонен проецировать свой образ на окружающий его мир, то первые сакральные существа должны были быть похожими на человека. Однако антропоморфизм не присущ первобытному человеку и является признаком сравнительно развитой цивилизации. Изначально сакральные существа развитои цивилизации. Изначально сакральные существа представлялись в животной или растительной форме, из которых постепенно была выведена человеческая форма. Позже мы увидим, что в Австралии именно животные и растения были главными сакральными объектами. Даже у индейцев Северной Америки великие космические божества, становящиеся объектом культа, очень часто представлялись в виде животных³⁹. «В этом состоянии сознания, — пишет Ревиль не без удивления, — разница между животным, человеком и божественным существом не ощущается, и можно сказать, что зачастую именно форма животного является основной» 40 . Чтобы обнаружить бога, наделенного лишь человеческими чертами, нужно дойти практически до христианства. Здесь бог есть человек не только по виду, в котором временно явил себя, но также по своим мыслям и чувствам. Даже в Древнем Риме и Древней Греции, где боги, как правило, имели человеческий облик, многие мифические персонажи все еще носили следы своего происхождения от животных. Это Дионис, который часто появлялся в виде быка или по меньшей мере с рогами быка, это Деметра, которая изображалась с лошадиной гривой, это Пан, Силен, фав-

³⁹ *James Owen Dorsey.* A Study of Siouan Cults // 11th Annual Report of the Bureau of Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution, 1889–1890 (Washington: Government Printing Office, 1894). Р. 431 и след. в различных местах.

⁴⁰ Réville. Les religions des peuples non civilisés. T. 1. P. 248.

ны и т. д. 41 Неверно, что человек был склонен навязывать вещам свой образ. Более того, первоначально он считал, что произошел от животной природы. Практически всеобщее в Австралии и очень распространенное у индейцев Северной Америки верование гласит, что звери или растения были предками человека, или по крайней мере, что первые люди полностью или частично обладали чертами определенных видов животных или растений. Следовательно, человек был далек от того, чтобы повсюду видеть существ, похожих на него; наоборот, изначально он мыслил себя по образу существ, от которых сильно отличался.

V

Впрочем, из анимистической теории вытекает одно следствие, которое, возможно, будет лучшим ее опровержением.

Если бы теория анимизма была верна, то пришлось бы признать, что религиозные верования являются галлюцинаторными представлениями, не имеющими никакого объективного основания. Эта теория предполагает, что все религиозные верования выводятся из понятия души, ведь духов и богов она считает не чем иным, как возвысившимися душами. При этом само понятие души, согласно Тайлору и его ученикам, было создано на основе смутных и мимолетных образов, наполняющих наш ум во время сна. Душа — это двойник, а двойник — это человек, такой, каким он кажется себе во время сна. С этой точки зрения сакральные существа являются полностью выдуманными идеями, которые человек породил, находясь в состоянии наподобие бреда, охватывающем его каждый день. И совершенно неясно, каким конечным целям служат эти идеи и чему они соответствуют в реальности.

41 Cm.: Marinus Willem de Visser. De Graecorum diis non referentibus speciem humanam (Lugdunum: G. Los, 1900); cp.: Paul Perdrizet. Terres-cuites de Lycosoura et mythologie arcadienne // Bulletin de correspondance hellénique. 1899. T. 23. № 2. P. 635.

Если человек молится, если он приносит жертвы и дары, если он заставляет себя терпеть различные лишения, которые ему предписывают обряды, то лишь потому, что некая склонность к искаженному восприятию вынудила его принять свои сны за реальные ощущения, смерть — за длинный сон, природные объекты — за живых и мыслящих существ. Дело в таком случае не только в том (как отмечали многие), что форма, в которой религиозные силы представляются или представлялись умам, не могла служить для этих сил точным выражением, и не только в том, что символы, с помощью которых мыслились эти религиозные силы, частично скрывали их подлинную природу; дело в том, что за всеми этими образами и фигурами не было ничего, кроме наваждений непросвещенного разума. Получается, что религия, в конечном счете, — не более чем систематизированный и пережитый сон, который не имеет никакой связи с действительностью⁴². Когда сторонники теории анимизма ищут источник религиозного мышления, то очень быстро оказываются удовлетворены.

42 Согласно Спенсеру, однако, в вере в духов было зерно истины идея, согласно которой «сила, проявляющаяся в сознании, есть лишь иная форма силы, проявляющейся вне сознания» (Spencer. Ecclesiastical Institutions. § 659). Эта фраза означает, что понятие силы вообще — это чувство имеющейся у нас силы, распространенное на всю вселенную; именно это подспудно признает теория анимизма, когда населяет природу сознаниями, аналогичными нашему. Но даже если это предположение насчет того, каким образом появилась идея силы, верно (в любом случае оно вызывает серьезные замечания, которые мы выскажем далее; см. кн. III, гл. 3, § ÎII), то все равно такая идея силы не имеет в себе ничего религиозного, поскольку не связана ни с каким культом. Все равно в данном случае речь идет о том, что вся система религиозных символов и обрядов, разделение вещей на сакральные и профанные, все то, что является собственно религиозным в религии, — все это ничему не соответствует в реальности. Более того, это зерно истины есть также — и даже в большей степени — и зерно ошибки, поскольку если верно, что силы природы и силы сознания родственны, то верно также и то, что они глубоко различны, и отождествлять их значило бы впасть в заблуждение.

Когда они думают, что сумели объяснить, каким образом человек пришел к тому, чтобы представлять разных существ в странных и расплывчатых формах, подобных тем, что мы видим во сне, проблема кажется им решенной.

Но на самом деле они даже не подступили к проблеме. Невозможно представить себе, чтобы такие системы идей, как религии, которые заняли в истории столь значительное место, которые во все времена столь многим народам давали силы, необходимые для жизни, — чтобы такие системы идей были лишь сплетением иллюзий. Сегодня мы признаем, что право, мораль и даже научная мысль родились из религии, долгое время были смешаны с ней и до сих пор проникнуты ее духом. Каким же образом пустой фантом мог бы так долго и так сильно влиять на сознание людей? Нам кажется, что наука о религии должна основываться на мысли, что религия не выражает ничего, чего не было бы в природе, поскольку наука всегда занимается природными явлениями. Весь вопрос заключается в том, чтобы понять, к какому природному царству относятся эти факты и что могло побудить людей представлять себе эти факты в той конкретной форме, которая и является формой религиозного мышления. Но, чтобы поставить проблему таким образом, необходимо сначала признать, что речь идет о реально существующих вещах, которые представлены таким образом. Когда философы XVIII века рассматривали религию как ошибку, вымысел священников, они могли по крайней мере объяснить ее устойчивый характер теми корыстными целями, которые преследовала обманывавшая толпу священническая каста. Но если народы сами были творцами тех ошибочных систем идей, которыми были обмануты, как объяснить то, что этот поразительный обман длился в течение всего хода истории?

В этом случае нужно спросить себя, правомерно ли название «наука о религии». Наука, как бы ее ни понимали, всегда занимается данными реальности. Физика и химия — это науки, поскольку физико-химические явления реальны и принадлежат той действительности, которая не

ОСНОВНЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ ОБ ЭЛЕМЕНТАРНОЙ РЕЛИГИИ

зависит от истин, постулируемых этими науками. Психология — это также наука, поскольку сознания абсолютно реальны и своим правом на существование они обязаны вовсе не психологии. А вот если бы в один прекрасный день все люди признали истинность анимистической теории, то религии бы не стало, поскольку люди, поняв природу и источник своих ошибок, смогли бы освободиться от них. Так что же это за наука, главное открытие которой повлекло бы за собой исчезновение самого объекта изучения?

Глава 3

Основные представления об элементарной религии

(продолжение)

II. НАТУРИЗМ

У школы, развивавшей теорию натуризма, другой подход. К тому же сторонники этой теории — из совершенно иной среды. Приверженцы теории анимизма в основной своей массе — это этнографы или антропологи. Изучаемые ими религии — одни из самых грубых из тех, что исповедовало человечество. Отсюда то первостепенное значение, которое эти ученые приписывают душам мертвых, духам, демонам — одним словом, духовным существам второго порядка: эти религии не знали практически ничего, что относилось бы к порядку более высокому¹. Теории же, которые мы сейчас собираемся изложить, — это труд ученых, главным образом занимавшихся великими цивилизациями Европы и Азии.

Как только, следуя за братьями Гримм, исследователи осознали, как много может дать сравнение разных мифологий индоевропейских народов, они приступили к анализу и вскоре были поражены явными сходствами этих мифологий. Было обнаружено, что мифические персонажи — под разными именами — символизировали одни

1 Это также объясняет ту симпатию, которую, как кажется, испытывают по отношению к анимистической теории фольклористы вроде Маннхардта. В народных религиях, так же как и в низших религиях, именно духовные существа второго порядка являются главными.

и те же идеи и выполняли одинаковые функции. Были сопоставлены и сами имена, и в некоторых случаях между ними, как казалось исследователям, прослеживалась связь. Подобные сходства могли объясняться только общностью происхождения, и ученые предположили, что эти представления, столь различные на первый взгляд, на самом деле происходят из одного общего источника, разными формами которого они являются и который можно попытаться обнаружить. С помощью сравнительного метода исследователи хотели, отталкиваясь от великих религий, добраться до гораздо более древней системы идей, до самой первой религии, от которой произошли все остальные.

Но больше всего способствовало возникновению таких стремлений открытие Вед. Мы получили в руки письменный текст, древность которого, без сомнения, была преувеличена в момент открытия, но который тем не менее является одним из самых ранних текстов, известных нам в индоевропейском языке. Таким образом, исследователи начали, пользуясь обычными методами филологии, изучать литературу столь же или даже более древнюю, чем сочинения Гомера, и религию, которую они считали более ранней, чем древнегерманская. Столь значимый документ был призван пролить свет на религиозные истоки человечества, и наука о религии не могла не воспринять то новое, что нес с собой подобный подход.

Концепция, которая появилась таким образом, настолько соответствовала состоянию науки и общему развитию идей того времени, что была сформулирована одновременно в двух разных странах. В 1856 году Макс Мюллер изложил принципы этой концепции в своей работе «Оксфордские очерки»². Тремя годами позже по-

2 В части, озаглавленной «Сравнительная мифология»: *Max Müller*. Oxford Essays (London: J. W. Parker & Son, 1856). Р. 47 и след. Французский перевод появился под названием «Очерк сравнительной мифологии» (*Max Müller*. Essai de mythologie comparée [Paris: A. Durand, 1859]).

явилась книга Адальберта Куна «Происхождение огня и божественного напитка»³, которая явно проникнута тем же духом. Как только идея была высказана, она стремительно распространилась в научных кругах. С именем Куна тесно связано имя его шурина Вильгельма Шварца, чья работа «Происхождение мифологии» 4 появилась на свет сразу же после книги Куна. Штейнталь и вся немецкая школа психологии народов относятся к этому же движению. В 1863 году данная теория стала известна во Франции благодаря Мишелю Бреалю⁵. Она вызывала так мало возражений, что, по словам Отто Группе⁶, «настало время, когда все мифологи, за исключением некоторых филологов-классиков, чуждых изучению Вед... принимают за точку отсчета в своих объяснениях принципы, высказанные Максом Мюллером или Куном» 7. Поэтому важно проанализировать, в чем же состоят эти принципы и какова их ценность.

- 3 Adalbert Kuhn. Die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks (Berlin: F. Dummler, 1859) (новое издание было подготовлено Эрнстом Куном в 1886 году). Ср.: Adalbert Kuhn. Der Schuss des Wilden Jägers auf den Sonnenhirsch: ein Beitrag zur Vergleichenden Mythologie der Indogermanen // Zeitschrift für Deutsche Philologie. 1869. Jg. 1. S. 89–169; Adalbert Kuhn. Entwickelungsstufen des Mythus // Abhandlungen der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. 1873. P. 123–151.
- 4 Friedrich Leberecht Wilhelm Schwartz. Der Ursprung der Mythologie (Berlin: W. Hertz, 1860).
- 5 В своей книге «Геркулес и Какос: очерк сравнительной мифологии» (Michel Bréal. Hercule et Cacus: étude de mythologie comparée [Paris: A. Durand, 1863]. Р. 12) он пишет, что «Очерк сравнительной мифологии» Макса Мюллера это работа, «которая ознаменовала новую эпоху в истории мифологии».
- 6 Otto Gruppe. Die Griechischen Culte und Mythen in Ihren Beziehungen zu den orientalischen Religionen. Bd. 1 (Leipzig: B. G. Teubner, 1887). S. 78.
- 7 Среди авторов, которые приняли эту концепцию, нужно отметить Эрнеста Ренана. См.: *Ernest Renan*. Nouvelles études d'histoire religieuse (Paris: Calman-Lévy, 1884). P. 31.

КНИГА І, ГЛАВА 3

Так как в наиболее систематизированной форме их изложил Макс Мюллер, то именно к его работам мы будем обращаться, представляя эту концепцию⁸.

T

Мы увидели, что неявный постулат теории анимизма состоит в том, что религия, по крайней мере если говорить о ее первоначальной форме, не выражает никакую данную в опыте реальность. Макс Мюллер исходит из противоположного принципа. Для Мюллера аксиомой является то, что религия основывается на опыте, который и наделяет ее авторитетом. «Чтобы занять надлежащее место законного элемента нашего сознания, религия должна, как и все

8 Помимо работы «Essay on Comparative Mythology» основные труды Макса Мюллера, в которых изложены его общие теории религии, следующие: The Hibbert Lectures: Lectures on the Origin and Growth of Religion as Illustrated by the Religions of India (London: Longmans, Green, & Co, 1878) (переведена на французский под названием «Происхождение и развитие религии»: Müller. Origine et développement de la religion); Natural Religion: The Gifford Lectures Delivered Before the University of Glasgow in 1888 (London: Longmans, Green, & Co, 1889); Physical Religion (London: Longmans, Green, & Co, 1891); Anthropological Religion (London: Longmans, Green, & Co, 1892); Theosophy or Psychological Religion (London: Longmans, Green, & Co, 1893); Nouvelle études de mythologie (Paris: F. Alcan, 1898). И так как его теории, посвященные мифологии, тесно связаны с его лингвистической философией, то вышеперечисленные работы должны быть сопоставлены с теми, которые посвящены языку или логике. Особое внимание стоит обратить на работу «Lectures on the Science of Language» (London: Longmans, Green, & Co, 1873), переведенную на французский под названием «Новые лекции по науке о языке» (Max Müller. Nouvelles leçons sur la science du langage / Trad. par Georges Harris et Georges Perrot [Paris: A. Durand et Pedone-Lauriel, 1867–1868]) [Макс Мюллер. Наука о языке / Пер. с англ. Д. А. Лавренко и Г. К. Кайзера под ред. Д. А. Лавренко и А. Хованского (Воронеж: Филологические записки, 1868–1870)], и на его «The Science of Thought» (London: Longmans, Green, & Co, 1878) [Макс Мюллер. Наука о мысли / Пер. с англ. В. В. Чуйко (Санкт-Петербург: А. С. Семенов, 1891)].

прочие формы познания, начинаться с чувственного опыта», — пишет Мюллер⁹. Он перенимает старое изречение эмпириков «Nihil est in intellectu quod non ante fuerit in sensu»* и применяет его к религии, утверждая, что не может быть ничего в вере, чего не было бы прежде в чувствах. Таким образом, на этот раз мы имеем дело с теорией, которая, как кажется, должна избежать серьезного возражения, предъявленного нами ранее к теории анимизма. Ведь здесь религия с необходимостью предстает не как смутное и туманное мечтание, но как система идей и практик, имеющих прочное основание в реальности.

Но какие именно чувства пробуждают религиозное мышление? Изучение Вед должно помочь ответить на этот вопрос.

Имена богов — это либо общие для всех имена, продолжающие существовать в таком виде, либо имена, которые были общими в древности и в которых можно выделить первоначальный смысл. И те, и другие обозначают основные природные явления. Имя одного из главных индийских божеств, Агни, изначально обозначало огонь, такой, каким его воспринимают чувства, без какого-либо мифологического оттенка. Даже в Ведах слово agni еще используется в этом значении. Во всяком случае, прекрасным доказательством того, что именно это значение является первоначальным, может быть тот факт, что оно сохранилось в других индоевропейских языках: латинское *ignis*, литовское *ugnis*, древнеславянское *ogny* — близкие родственники Агни. Точно так же сегодня является несомненным наличие связи между санскритским *Dyaus*, греческим Zeus, латинским Jovis и верхненемецким Zio. Подобная близость доказывает, что эти слова обозначают одно и то же божество, которое разные индоевропейские народы признавали в качестве такового до того, как разделились. *Dyaus* обозначает сияющее небо. Эти и подобные им факты показывают, что религиозные чувства у индоевропейских народов возникли именно в отношении природных объектов и сил — они стали первыми предметами обожествления. После этого Макс Мюллер делает еще один шаг к обобщению, утверждая, что приведенных оснований достаточно, чтобы заключить: религиозное развитие всего человечества имело единую точку отсчета.

Это заключение Макс Мюллер подтверждает рассуждениями практически только психологического порядка. Он считает, что зрелища, предлагаемые человеку природой, отвечают условиям, необходимым для того, чтобы пробудить в умах религиозные идеи. Мюллер пишет:

Человек смотрел на мир, и ничто не могло казаться ему менее естественным, чем природа. Она вызывала у него чувство глубокого восхищения и глубокого ужаса; она была чудом. И только гораздо позднее, когда человек открыл постоянство природных явлений, их неизменность, их регулярное возвращение, некоторые составляющие этого чуда стало возможно называть естественными — в том смысле, что они были предсказуемыми, обыденными, понятными. <...> Именно эта огромная область, пронизанная чувствами удивления и страха, это чудо, это огромное неизвестное, противопоставленное известному... послужило первым импульсом к возникновению религиозного мышления и религиозного языка 10.

Чтобы проиллюстрировать свою мысль, Мюллер обращается к природной силе, имеющей важнейшее значение в ведической религии, — к огню. Мюллер пишет:

Попробуйте мысленно перенестись в первобытные времена, туда, куда следует поместить истоки и даже первые стадии развития религии природы; вы легко сможете представить себе, какое впечатление должно было произвести на человеческий ум появление огня. <...> Каким бы образом он ни возник — от молнии, или его получили, потерев друг о друга ветки дерева, или он искрами вспыхнул от камней, — в любом случае это было что-то, что двигалось, ширилось, от чего нужно было беречься, что-то, что несло с собой разрушение и в то же самое время делало возможной жизнь во время зимы, охраняло ночью и служило одновременно оружием и защитой. Благодаря огню человек перестал пожирать сырое

мясо и начал готовить пищу. Именно с помощью огня — уже гораздо позднее — люди получили металлы, создали инструменты и оружие; огонь стал необходимым фактором всякого технического и ремесленного развития. Что бы мы делали без огня даже сейчас? 11

Человек, как пишет Мюллер в другой своей работе, не может вступить в отношения с природой, не отдавая себе отчет в том, насколько она огромна, безмерна. Природа обступает человека со всех сторон. За теми пространствами, которые он видит, простираются другие, бесконечные пространства; время, предшествующее некоему моменту, и время, следующее за ним, не имеет пределов; река, которая течет, обладает безграничной силой, поскольку ничто не может ее истощить 12. Не существует такой стороны природы, которая не была бы способна пробудить в нас это гнетущее чувство окружающей нас и властвующей над нами бесконечности 13. Из этого чувства и возникли религии 14.

Однако в этих чувствах были только зачатки религий ¹⁵. По-настоящему религия была создана только тогда, когда природные силы перестали восприниматься абстрактно. Нужно было, чтобы они превратились в действующие лица, в живых и мыслящих существ, в духовные силы, в богов, поскольку именно подобного рода существам обычно посвящается культ. Мы уже видели, что теория анимизма также должна была задать себе этот вопрос, и рассмотрели, каким образом он был решен: человеку, по мнению сторонников этой теории, были присущи неспособность отличить одушевленное от неодушевленного и склонность представлять себе второе по образу первого. Макс

¹¹ Ibid. P. 121–122; cp.: Ibid. P. 304.

¹² *Müller.* Natural Religion. Р. 121 и след., 149–155.

^{13 «}The overwhelming pressure of the infinite»* (Ibid. P. 138).

¹⁴ Ibid. P. 195–196.

¹⁵ Мюллер даже говорит, что, пока мышление не преодолело эту стадию, в нем наличествовали лишь немногие черты, которые мы сейчас приписываем религии (Müller: Physical Religion. P. 120).

КНИГА І, ГЛАВА 3

Мюллер отвергает такое решение¹⁶. Согласно его теории, подобное превращение сил природы в живых существ произошло благодаря воздействию языка на мышление.

Люди, озадаченные теми чудесными силами, от которых чувствовали себя зависимыми, начали размышлять, начали спрашивать себя, из чего состоят эти силы, и попытались заменить первоначальные смутные ощущения более ясной идеей, более определенным понятием. Но, как совершенно справедливо отмечает наш автор¹⁷, идея и понятие невозможны без слова. Язык — это не просто внешнее облачение мысли; это ее внутренняя основа. Роль языка не ограничивается тем, чтобы выражать мысль после того, как она оформилась; он нужен для самого возникновения мысли. Однако у языка есть своя природа и, следовательно, свои законы, которые отличаются от законов мышления. А поскольку язык участвует в создании мысли, он не может не совершать над ней некоторое насилие, не может не менять ее. Изменения такого рода и создали особый характер религиозных представлений.

На самом деле, мыслить — значит упорядочивать наши идеи, а следовательно, осуществлять классификацию. Например, помыслить огонь — значит поместить его в ту или иную категорию вещей таким образом, чтобы можно было сказать, что он является тем или этим, тем, а не этим. С другой стороны, классифицировать — значит называть, поскольку любая общая идея существует и оказывается реальной только в слове и через слово, которое ее выражает и которое создает ее индивидуальный характер. Таким образом, язык народа всегда оказывает влияние на то, каким образом происходит классификация в умах и, следовательно, на то, каким образом мыслятся новые явления, которые этот народ познает, — все они должны

¹⁶ Ibid. Р. 128 и след.

¹⁷ См.: *Müller*. The Science of Thought. P. 30 [*Мюллер*. Наука о мысли. С. 23].

вписаться в уже существующие рамки. По этой причине язык, на котором говорят люди, когда они начинают создавать представления о вселенной, оставляет неизгладимый отпечаток на складывающейся системе идей.

Кое-что от этого языка у нас осталось — по крайней мере у индоевропейских народов. Несмотря на его древность, наши современные языки сохранили его следы, которые позволяют нам представить, каким он был, — это корни. Эти слова-начала, от которых произошли все другие наши слова и которые обнаруживаются в основе всех индоевропейских языков, Макс Мюллер считает отголосками языка древних народов, использовавшегося до того, как они разделились, то есть тогда, когда и появилась религия природы, представляющая главную цель исследования. Корни обладают двумя отличительными чертами, которые были достаточно подробно изучены на материале этой отдельной группы языков и которые, как полагает наш автор, можно было бы проверить на примере других языковых семей 18.

Во-первых, корни являются типическими, то есть они выражают не частные, единичные вещи, а типы, и к тому же типы наиболее общего характера. Корни представляют собой самые общие темы, к которым обращалось мышление; в корнях как бы застыли, выкристаллизовавшись, основные категории разума, которые всегда властвовали над умственной жизнью человека и систему которых философы столько раз пытались воссоздать 19.

А во-вторых, типы, которым соответствуют корни, — это типы действий, а не объектов. Корни выражают наиболее общие способы действий, которые можно наблюдать у всех живых существ, и особенно у людей: бить, толкать, тереть, связывать, поднимать, нажимать, подниматься,

¹⁸ *Müller.* Natural Religion. Р. 393 и след.

¹⁹ Müller. Physical Religion. P. 133; Müller. The Science of Thought. P. 219 [Мюллер. Наука о мысли. С. 162]; Müller. Nouvelles leçons sur la science du langage. T. 2. P. 1 и след. [Мюллер. Наука о языке. С. 283 и след.].

спускаться, ходить и т. д. Другими словами, человек обобщил и назвал основные способы действий до того, как обобщить и назвать природные явления²⁰.

Благодаря своему предельно обобщенному значению, эти слова могли применяться к объектам любого рода, даже к тем, которые они первоначально не охватывали. А чрезвычайная гибкость этих слов позволила создать множество других, которые являлись их производными. Поэтому, когда человек, обратившись к вещам, принялся давать им имена, — для того, чтобы была возможность их помыслить, он использовал именно эти слова, хотя изначально они были предназначены для другого. В силу своего происхождения эти слова не могли описывать различные силы природы иначе, чем через те их проявления, которые больше всего походили на человеческие действия: молния была названа чем-то, что, падая, роет землю или высекает огонь, ветер — чем-то, что воет или дует, солнце — чем-то, что пускает сквозь пространство золотистые стрелы, река — чем-то, что бежит, и т. д. Но из-за того, что природное явление оказывается таким образом уподоблено человеческому действию, это что-то, этот природный объект, с которым связано явление, с необходимостью начинает мыслиться как действующее лицо, более или менее похожее на человека. Речь идет о метафоре, воспринятой буквально; ошибка была неизбежна, поскольку науки, способной развеять иллюзию, еще не существовало. Одним словом, так как язык был создан из элементов, выражающих человеческие состояния, его невозможно было применить к природе, не преобразив ее при этом²¹. Даже сегодня, отмечает Бреаль, язык в некоторой степени заставляет нас представлять себе вещи под этим углом зрения.

²⁰ *Müller.* The Science of Thought. P. 272 [*Мюллер.* Наука о мысли. C. 206].

²¹ Ibid. Р. 327 [Там же. С. 247]; Müller. Physical Religion. Р. 125 и след.

Мы не можем выразить идею, даже когда она обозначает простое качество, не снабдив ее родом, то есть полом, мы не можем говорить об объекте, даже если он мыслится как общее, не определив его с помощью артикля; любое подлежащее в предложении представляется как действующее существо, всякая идея подобна действию, а каждое действие, является ли оно конечным или постоянным, ограничено в своей длительности временем, в которое мы ставим глагол²².

Конечно, наша научная культура позволяет нам с легкостью исправлять ошибки, к которым мог бы тем самым привести язык, но, пока подобного противовеса не существовало, влияние слова должно было быть безграничным. Следовательно, к материальному миру, открывавшемуся чувствам, язык добавил новый мир, состоявший исключительно из духовных существ, которых язык создал из ничего и которых люди стали считать причинами физических явлений.

Однако на этом воздействие языка не закончилось. Как только были придуманы слова для обозначения существ, которых народное воображение поместило за вещами, рефлексия обратилась к самим этим словам: они загадывали всевозможные загадки, и именно для их решения были созданы мифы. Иногда случалось, что одно и то же явление получало несколько имен, соответствовавших разным его характеристикам, проявлявшимся в опыте; так, например, в Ведах для обозначения неба используется более двадцати слов. И людям, поскольку слова были разные, стало казаться, что они соответствуют нескольким существам. Но в то же время люди ясно чувствовали, что эти существа родственны друг другу. Чтобы объяснить это, люди придумали, что эти существа образуют одну семью, и создали для них родословную, брачные отношения, историю. В других же случаях, наоборот, разные явления обозначались одним и тем же словом. Чтобы объяснить омонимы, люди говорили, что одни вещи пре-

²² Michel Bréal. Mélanges de mythologie et de linguistique (Paris: Hachette, 1877). P. 8–9.

вращаются в другие, и изобретали новые истории для того, чтобы сделать эти превращения понятными. Иногда и какое-нибудь слово, значение которого было утрачено, становилось источником историй, призванных придать этому слову смысл. Созидательный труд языка вел ко все более сложным конструкциям, и, по мере того как мифология наделяла каждого бога все более полной и подробной биографией, божества, которые поначалу сливались с вещами, отделились от них и приняли четкие формы.

Вот каким образом появилось понятие божественного. Что касается культа предков, то он является лишь отражением более ранней религии²³. Согласно теории Макса Мюллера, возникновение понятия души произошло по причинам, схожим с теми, что приводил Тайлор, за исключением того, что оно должно было объяснить смерть, а не сон²⁴. Затем, под влиянием различных обстоятельств²⁵, частью случайных, души людей, освобожденные от тел, были постепенно включены в круг божественных существ и в конце концов сами обожествлены. Но этот новый культ был вторичен. Одним из доказательств является то, что обожествленые души были, как правило, не вполне богами, полубогами, а также то, что люди всегда ясно отличали богов в собственном смысле слова²⁶.

- 23 Müller. Anthropological Religion. P. 128-130.
- 24 Это объяснение, однако же, не лучше того, которое предлагает Тайлор. Согласно Мюллеру, человек не мог признать, что жизнь прекращается со смертью, и поэтому решил, что в нем есть два существа, одно из которых должно пережить тело. Неясно, что могло заставить человека поверить в то, что жизнь продолжается несмотря на то, что тело оказывается полностью разрушено.
- 25 Подробно: Ibid. Р. 351 и след.
- 26 Ibid. Р. 130. Это, однако, не мешает Максу Мюллеру видеть в христианстве апогей развития этого культа. Культ предков, говорит Мюллер, предполагает, что в человеке есть нечто божественное. Не эта ли идея лежит в основе учения Христа? (Ibid. Р. 378 и след.) Нет никакой нужды отмечать, почему нам кажется странным представление, которое превращает христианство в высшую точку развития культа мертвых.

Эта теория частично основывается на определенном количестве лингвистических положений, по поводу которых велись и продолжают вестись споры. Ученые оспаривают истинность многих соответствий, которые Макс Мюллер, как ему казалось, обнаружил между именами богов в различных европейских языках. Больше всего сомнений вызвало данное им объяснение: исследователи задались вопросом, не являются ли эти соответствия не указанием на первобытную религию, а поздним продуктом прямых заимствований или естественного взаимообмена²⁷. Во-вторых, в настоящее время ученые отрицают, что корни слов могли существовать как отдельные и самостоятельные слова и, следовательно, что с их помощью можно хотя бы гипотетически воссоздать первобытный язык индоевропейских народов²⁸. Наконец, недавние исследования показали, что далеко не все ведические божества имеют исключительно природный характер, который им приписывали Макс Мюллер и его школа²⁹. Но мы оставим в стороне вопросы, рассмотрение которых предполагает наличие специальных лингвистических знаний, и проанализируем общие принципы системы. Также мы не будем смешивать основную идею теории натуризма со спорными утверждениями, связанными с лингвистическими вопросами, поскольку основная идея этой теории признается рядом ученых, которые, в отличие от Макса Мюллера, не придают языку первостепенного значения.

То, что человеку было важно познавать окружающий мир и что, следовательно, мысль вскоре обратилась к это-

- 27 См. критику гипотезы Макса Мюллера, осуществленную Отто Группе: *Gruppe*. Op. cit. S. 79–184.
- 28 Cm.: *Antoine Meillet*. Introduction à l'étude comparative des langues indo-européennes (2° èd.) (Paris: Hachette, 1908). P. 119.
- 29 *Hermann Oldenberg.* La Religion du Véda (Paris: F. Alcan, 1903). P. 59 и след.; *Antoine Meillet.* Le dieu indo-iranien Mitra // Journal Asiatique. 1907. T. 10. № 1. P. 143 и след.

му миру, признают все. Человеку настолько нужна была помощь вещей, с которыми он непосредственно имел дело, что он не мог не пытаться разгадать их природу. Но если, как гласит теория натуризма, именно отсюда родилось религиозное мышление, то невозможно объяснить, каким образом оно могло бы пережить первые попытки его применения к жизни, и невозможно понять, почему оно так прочно устоялось. Если у нас есть потребность познавать вещи, то лишь для того, чтобы действовать правильно. Те представления, которые дает нам о вселенной религия, особенно древняя, слишком грубы, чтобы привести к действительно полезным в практическом отношении действиям. Вещи — это живые и мыслящие существа, сознания, личности, как и те, которых религиозное воображение превратило в агентов космических явлений. Однако человек мог заставить вещи служить его целям, даже если он не воспринимал их в этой форме, не относился к ним так, как утверждает теория натуризма. Человек, чтобы помешать вещам навредить ему или заставить их исполнить его желание, мог не обращать к ним молитв, не устраивать праздники, не приносить жертв, не соблюдать посты, не терпеть лишений. Ведь такие действия должны были приводить к желаемому результату крайне редко, каким-то чудесным образом. Следовательно, если бы причина существования религии заключалась в том, чтобы дать нам такие представления о мире, которыми мы бы руководствовались, взаимодействуя с ним, то религия оказалась бы неспособна выполнить свою функцию, и люди вскоре бы заметили это: неудачи, бесконечно более частые, чем успехи, достаточно быстро указали бы людям на то, что они выбрали неверную дорогу, и религия, основания которой таким образом постоянно бы расшатывались, не могла бы долго просуществовать.

Конечно, бывает и так, что некое заблуждение сохраняется на протяжении сотен лет, но если нет каких-то исключительных обстоятельств, то такое возможно лишь тогда, когда оно оказывается верным в практическом от-

ношении, то есть тогда, когда это заблуждение, не давая нам истинных теоретических знаний о вещах, к которым оно относится, достаточно точно выражает то, как вещи влияют на нас — хорошо или плохо. В подобном случае действия, которые регулируются этим заблуждением, имеют все шансы оказаться хотя бы приблизительно верными, и, следовательно, становится понятно, каким образом это заблуждение выдерживает проверку фактами³⁰. Но если некое заблуждение или даже целостная система, построенная на заблуждениях, ведут и не могут не вести только к практическим ошибкам, то об их жизнеспособности говорить не приходится. Что же тогда общего между обрядами верующего, пытающегося влиять на природу, и действиями, которым нас обучили науки и которые, как мы сейчас знаем, одни только и являются эффективными? Если бы именно этого люди требовали от религии, то непонятно, как она могла бы существовать так долго — разве что какие-то хитрые уловки помешали людям понять, что религия не дает им то, чего они от нее ждут. Таким образом, мы опять возвращаемся к упрощенным объяснениям XVIII века³¹.

- 30 К этому случаю относится большая часть изречений народной мудрости.
- 31 Конечно, этот аргумент не убедит тех, кто видит в религии некую технику (особенно технику, связанную с гигиеной), правила которой, несмотря на то что они относятся к воображаемым существам, все равно имеют прочное основание в реальности. Мы не будем останавливаться здесь ради того, чтобы спорить с концепцией, которая не выдерживает никакой критики и которую на самом деле никогда не поддерживали люди, хоть немного осведомленные в вопросе истории религии. Трудно понять, каким образом жуткие обряды инициации могли быть полезны для здоровья; скорее уж они вредили ему. Неясно, как связаны с гигиеной пищевые запреты, относящиеся обычно к совершенно здоровым животным; каким образом жертвоприношения, совершавшиеся вне дома, делали дом более прочным и т. д. Конечно, существуют религиозные предписания, которые оказываются полезными, но они теряются в массе других и очень часто имеют обратный эффект. Если есть религиозная профилактика, то есть и религиозная

Теория натуризма только на первый взгляд избегает того упрека, который мы ранее адресовали теории анимизма. Натуристическая теория точно так же превращает религию в систему галлюцинаторных образов, поскольку сводит ее к своего рода разросшейся метафоре, не имеющей какого-либо объективного значения. Несомненно, отправная точка религии, согласно теории натуризма, находится в реальности, а именно — в ощущениях, которые вызывают у нас явления природы; однако под давлением языка это чувство переходит в довольно нелепые представления. Религиозное мышление соприкасается с реальностью только для того, чтобы тотчас накинуть на нее плотное покрывало, прячущее ее истинные очертания; это покрывало — фантастические верования, сотканные мифологией. Верующий, как и сумасшедший, живет в мире, населенном созданиями и вещами, существующими только в словах. Это признавал и сам Макс Мюллер — в мифах он видел не что иное, как продукт болезни мышления. Первоначально Мюллер считал мифы следствием болезни языка, а поскольку, по мнению Мюллера, язык и мышление неразделимы: то, что является истинным для первого, является истинным и для второго. Мюллер говорит:

Когда я попытался кратко охарактеризовать природу мифологии, я скорее называл ее болезнью языка, а не болезнью мышления. Но после того, что я написал в своей книге «Наука о мысли» про неотделимость мышления от языка и, следовательно, про абсолютную тождественность болезни языка и болезни мышления, кажется, что больше не может быть никакой двусмысленности... Представлять себе, что верховный бог является виновником всевозможных преступлений, или что он обманут людьми, или что он ссорится со

грязь, обусловленная теми же принципами. Предписание, согласно которому из поселения необходимо унести мертвого, потому что в нем находится опасный дух, с практической точки зрения полезно. Но то же самое верование заставляет родных умершего обмазываться жидкостями, выделяющимися из тела при гниении, потому что они, как считается, обладают исключительными свойствами. В качестве техники магия была полезнее религии.

своей женой и бьет своих детей, — это, безусловно, симптом ненормального состояния, симптом болезни мышления, а если говорить точнее, то явного безумия 32 .

И наш упрек относится не только к Максу Мюллеру и его теории, но к самому основанию теории натуризма, в каком бы виде она ни была представлена. Можно говорить что угодно, но если религия была призвана отобразить силы природы, то в ней невозможно увидеть что-то иное, кроме вымыслов, которые вводили человека в заблуждение и продолжительное существование которых оказывается необъяснимой загадкой.

Максу Мюллеру казалось, что когда он решительно отделил мифологию от религии и поместил первую за границы второй, то он избежал возражения, серьезность которого чувствовал. Он считал, что необходимо сохранить название религии только за теми верованиями, которые соответствуют предписаниям здоровой морали и взглядам рациональной теологии. Мифы же представляют собой паразитические образования, которые под влиянием языка начали присоединяться к этим основным представлениям и искажать их. Вера в Зевса была религиозной в той степени, в какой греки видели в нем верховного бога, отца человечества, защитника законов, карающего за преступления, и т. д., но все, что касается биографии Зевса, его брака, его похождений, — не что иное, как мифология³³.

Однако такое разделение религии и мифологии является произвольным. Конечно, мифологии могут быть интересны эстетике точно так же, как и науке о религии, но от этого они не перестают быть одним из важнейших элементов религиозной жизни. Если из религии изъять миф,

- 32 *Müller.* Nouvelle études de mythologie. P. 51-52.
- 33 См.: Müller. Nouvelles leçons sur la science du langage. Т. 2. Р. 147 и след. [Мюллер. Наука о языке. С. 287 и след.]; Müller. Physical Religion. Р. 276 и след. О том же: Bréal. Mélanges de mythologie. Р. 6–7: «Чтобы внести в вопрос происхождения мифологии необходимую ясность, нужно различить богов, которые являются непосредственным продуктом человеческого разума, и истории о них... составляющие продукт косвенный и получающийся невольно».

то равным образом нужно изъять и обряд, потому что обряды обращены к определенным персонажам, у которых есть имя, характер, определенные функции, история, и все это меняется в зависимости от того, каким образом люди представляют себе этих персонажей. Культ, посвященный какому-либо божеству, зависит от приписываемого ему облика, и именно миф передает этот облик. Очень часто обряд является не чем иным, как разыгрываемым мифом. Христианская община неотделима от пасхального мифа, из которого она черпает весь свой смысл. Если всякая мифология является следствием некоего словесного бреда, то вопрос, который мы задавали ранее, остается все тем же — существование и постоянство культа оказываются необъяснимыми. Непонятно, как в течение веков человек мог продолжать совершать действия, у которых не было объекта. Ведь миф определяет не только отдельные черты божеств; сама идея того, что существуют боги и духовные существа (каким бы образом люди себе их ни представляли), относящиеся к разным природным областям, является мифологической ³⁴. Если мы уберем из религий прошлого все, что имеет отношение к понятию богов как космических действующих сил, что останется? Идея божества в себе, идея трансцендентной силы, от которой человек зависит и на которую он полагается? Но это лишь философская и абстрактная концепция, которая никогда в таком виде не присутствовала ни в одной религии и потому не представляет никакого интереса для науки о религии³⁵. Поэтому мы поостережемся проводить подобное

- 34 Это признает и Макс Мюллер. См.: Müller. Physical Religion. P. 132; Müller. Oxford Essays. P. 48; боги, говорит он, «являются nomina, а не numina именами без существ, а не существами без имен».
- 35 Макс Мюллер считает, что для греков «имя Зевса, вопреки всякому мифологическому мраку, было и оставалось именем высшего божества» (Müller. Nouvelles leçons sur la science du langage. Т. 2. Р. 173 [Мюллер. Наука о языке. С. 306]). Мы не станем спорить с этим утверждением, весьма сомнительным с исторической точки зрения; в любом случае такое представление о Зевсе не могло быть чем-то большим, чем неким проблеском среди других религиоз-

различие между религиозными верованиями — оставлять одни, потому что они кажутся нам правильными и соответствующими здравому смыслу, и убирать другие как не заслуживающие того, чтобы называться религиозными, поскольку они оскорбляют нас и приводят в замешательство. Все мифы, даже те, которые кажутся нам самыми бессмысленными, были предметом веры³⁶. Человек верил им не меньше, чем своим собственным ощущениям; его поведение определялось этими мифами. Поэтому вопреки тому, что кажется, невозможно, чтобы у этих мифов не было объективного основания.

Здесь нам могут ответить: неважно, как мы объясняем существование религий, ведь совершенно ясно, что они ошибаются насчет подлинной природы вещей, — это доказано науками. Те способы действия, которые были навязаны религиями, оказывались полезными крайне редко: больных вылечивали не очистительные обряды, и не жертвы с песнями заставляли расти урожай. Таким образом, тот упрек, который мы адресовали теории натуризма, судя по всему, справедлив по отношению ко всем возможным системам объяснений природы религии.

Однако есть одна система, к которой подобный упрек не относится. Предположим, что религия отвечает совсем другим потребностям, что она нужна вовсе не для того,

- ных верований греков. К тому же в более поздней работе Макс Мюллер доходит до того, что делает из самого понятия бога итог исключительно языкового процесса и, следовательно, продукт мифологии (*Müller*. Physical Religion. P. 138).
- 36 Несомненно, помимо мифов в собственном смысле слова всегда существовали и всякие истории, в которые не верили вообще или по крайней мере не верили точно так же и в той же степени, что и в мифы, и которые поэтому не имели религиозного характера. Граница между мифами и такими историями весьма размыта, и ее трудно определить. Но это не причина считать все мифы простыми историями, точно так же, как и все такие истории мифами. Существует по меньшей мере одна характерная черта, позволяющая в большинстве случаев отличить религиозный миф, это его связь с культом.

чтобы примирить нас с чувственным миром, — тогда она не рискует потерять свой авторитет из-за того, что не удовлетворяет или плохо удовлетворяет эту потребность. Если религиозная вера появилась не затем, чтобы приводить человека в гармонию с материальным миром, то ошибки в борьбе с этим миром, к которым религия приводила, никак не могли уничтожить ее источник, поскольку ее источник — в другом. Если не по этим причинам люди начали верить, то они должны были продолжать верить несмотря на то, что эти причины противоречат фактам. При этом вера могла быть настолько сильна, что не просто сохранялась вопреки этим противоречиям, но отвергала их, не позволяла верующему оценить их значение, что делало эти противоречия неопасными для религии. Когда религиозное чувство велико, человек отрицает, что религия может ошибаться, и легко принимает объяснения, которые ее оправдывают: если обряд не приносит ожидаемого результата, человек приписывает неудачу либо какой-то неточности в исполнении обряда, либо вмешательству другого божества. Но, чтобы такое было возможно, необходимо, чтобы религия рождалась не из того чувства, которое может быть задето подобными неудачами; иначе откуда могла бы у нее возникнуть сила им противостоять?

III

Более того, даже если у человека действительно были причины упорно — несмотря на все разочарования — выражать космические явления при помощи религиозных символов, все равно необходимо было, чтобы эти явления обладали природой, способной подсказать именно такое понимание. Но откуда у них такая способность? Здесь мы снова сталкиваемся с одним из утверждений, которые кажутся очевидными только потому, что никто не пытался подвергнуть их критическому рассмотрению. Считается аксиомой, что в естественной игре физических сил содержится все необходимое, чтобы внушить нам идею сакраль-

ного, но когда мы последовательно анализируем доказательства этого утверждения, то видим, что оно является не чем иным, как предубеждением.

Мы говорим о восхищении, которое должны были испытывать люди, когда они постигали мир. Однако главная характеристика природы — это постоянство, граничащее с монотонностью. Каждое утро солнце поднимается над горизонтом, каждый вечер — опускается за него, каждый месяц луна проходит один и тот же цикл, река непрерывно течет по своему руслу, времена года вызывают — каждое в свой черед — одни и те же ощущения. Конечно, то тут, то там случается что-нибудь неожиданное: солнце исчезает, луна скрывается за облаками, река выходит из берегов и т. д. Но эти случайные нарушения порядка могли породить лишь столь же случайные впечатления, воспоминание о которых в конце концов стирается; подобные впечатления не могли послужить основой для тех устойчивых и постоянных систем идей и практик, которые составляют религию. Обычно ход природы однообразен, а однообразие не может вызывать сильных эмоций. Когда мы представляем себе дикаря, исполненного восхищения перед этими чудесами, мы помещаем в начало истории чувства гораздо более поздние. Он слишком привык, чтобы удивляться. Необходимы культура и рефлексия, чтобы освободиться от власти привычки и обнаружить все то, что является чудесным даже в этом постоянстве. К тому же, как уже отмечалось ранее³⁷, если мы восхищаемся каким-то объектом, то этого недостаточно для того, чтобы он стал для нас сакральным, то есть для того, чтобы у него появились свойства, из-за которых всякий прямой контакт с этим объектом казался бы неким святотатством и профанацией. Мы упускаем все то, что составляет отличительную особенность религиозного чувства, когда смешиваем его с впечатлением, возникающим вследствие восхищения и удивления.

³⁷ См. выше, с. 90-91.

Отмечается также, что кроме восхищения существует еще другое чувство, которое человек не может не испытывать по отношению к природе. Он не может, взаимодействуя с ней, не понимать, что она его превосходит, превышает. Она подавляет человека своей беспредельностью. Человек ощущает бесконечность окружающего его пространства, бесконечность времени, которое предшествовало настоящему моменту и которое последует за ним, силы, бесконечно превосходящие человеческие силы, — и эти ощущения, как кажется, не могут не пробудить в человеке мысль, что вне его существует нечто бесконечно могущественное и при этом властвующее над ним. Именно эта идея входит в качестве важнейшего элемента в рассматриваемую нами концепцию божественного.

Но вспомним, в чем суть вопроса. Нам необходимо понять, каким образом человек мог прийти к мысли, что в реальности существует две категории вещей, принципиально разнородных и несопоставимых друг с другом. Каким образом наблюдение за природой могло бы зародить в нас идею подобной двойственности? Природа всегда и везде похожа сама на себя. Не имеет значения, что она простирается в бесконечность: за самой дальней точкой, которую я могу увидеть, природа не отличается от той, что находится в поле моего зрения. Пространство за горизонтом — это все еще пространство, оно тождественно тому, которое я вижу. Время, которое без конца движется вперед, состоит из мгновений, подобных тем, что я некогда прожил. Пространство и длительность бесконечно повторяются, и если те их элементы, которые я уже видел, сами по себе не обладают сакральным характером, то каким образом другие элементы могли бы им обладать? Того факта, что я не воспринимаю их непосредственно, недостаточно, чтобы они преобразились³⁸. Мир

³⁸ Более того, в речи Макса Мюллера мы усматриваем подмену понятий. Чувственный опыт, говорит он, по меньшей мере в некоторых случаях подразумевает, «что за известным существует нечто неизвестное, нечто, что с позволения читателя будет названо

профанных вещей может быть безграничным, но он все равно остается профанным миром. Также утверждается, что физические силы, с которыми мы взаимодействуем, превышают наши. Однако сакральные силы отличаются от профанных не своей большей мощью. Эти силы совершенно другие, они обладают особыми качествами, которыми не обладают профанные. Но все силы, которые проявляются во вселенной, имеют одну и ту же природу — и те, что находятся в нас, и те, что находятся вне нас. Поэтому нет никакого основания приписывать одним силам более высокий ранг по сравнению с другими. Следовательно, если религия действительно родилась из потребности определить причины физических явлений, то силы, которые были таким образом придуманы, не могли быть более сакральными, чем те, что изучает современный ученый, чтобы объяснить те же самые явления³⁹. А если нет сакральных существ, то нет и религии.

Более того, если даже предположить, что это ощущение «подавленности» действительно может внушить некую религиозную идею, то все равно оно не могло оказать та-

бесконечностью» (Müller: Natural Religion. P. 195; ср.: Ibid. P. 218). Неизвестное не обязательно является бесконечным — точно так же, как бесконечное не обязательно является неизвестным, если во всех своих частях походит само на себя и, следовательно, на то, что мы уже знаем в нем. Нужно еще доказать, что то, что в бесконечном доступно нашему восприятию, по своей природе отличается от того, что недоступно.

39 Это невольно признает и Макс Мюллер в некоторых местах. Он отмечает, что видит очень мало различий между понятием Агни, богом огня, и понятием эфира, с помощью которого современные физики объясняют свет и тепло (Müller. Physical Religion. P. 126–127). Более того, Мюллер сводит понятие божества к понятию agency (р. 138), действующей причины, в которой нет ничего естественного и профанного. Тот факт, что религия представляет выдуманные таким образом причины в форме обладающих личностью действующих сил, недостаточен для того, чтобы объяснить их сакральный характер. Ведь, с одной стороны, обладающая личностью действующая сила может быть профанной, а, с другой стороны, многие религиозные силы безличны.

кого влияния на первобытного человека, поскольку у него подобного ощущения просто не было. Первобытный человек не чувствовал, что космические силы превосходят его собственные. Пока не появились науки, обучившие человека скромности, он приписывал себе власть над вещами, которой у него нет, но иллюзии которой достаточно, чтобы помешать человеку почувствовать, что это он зависит от вещей. Как мы уже отмечали ранее, ему кажется, что он управляет стихиями, высвобождает ветер, заставляет идти дождь, останавливает солнце мановением руки и т. д. 40 Сама религия способствует тому, чтобы дать человеку это ощущение безопасности, поскольку она, как кажется, наделяет человека огромной властью над природой. В какой-то мере обряды предназначены для того, чтобы позволить человеку навязать свою волю миру. Возникновение религий никак не связано с чувством, которое человек мог бы испытывать по поводу своей ничтожности перед лицом вселенной; скорее, религии основаны на противоположном чувстве. Даже самые развитые и самые идеалистические религии призваны ободрить человека в его борьбе с вещами. Религии учат, что вера сама по себе способна «двигать горы», то есть господствовать над силами природы. Каким же образом могут религии внушать человеку подобную уверенность, если в их основе лежит чувство слабости и беспомощности?

Более того, если природные объекты стали сакральными существами по причине своих внушительных форм или мощи, которую они являли человеку, необходимо признать, что солнце, луна, небо, горы, море, ветра — одним словом, великие космические силы должны были быть возведены в ранг сакральных существ в первую очередь, так как ничто не способно в большей степени поразить воображение первобытного человека. Однако на

⁴⁰ Когда мы будем говорить о действенности обрядов и веры, мы покажем, каким образом можно объяснить наличие подобных иллюзий (см. кн. II, гл. 2).

ОСНОВНЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ ОБ ЭЛЕМЕНТАРНОЙ РЕЛИГИИ

самом деле все они были обожествлены позднее. Первые существа, которым посвящен культ, — и мы докажем это в следующих главах — невзрачные растения или животные, казавшиеся человеку по меньшей мере равными ему: утка, заяц, кенгуру, эму, ящерица, гусеница, лягушка и т. д. Очевидно, что истоком религиозных чувств, которые эти создания вызывали, не могли быть присущие им объективные качества.

Глава 4

Тотемизм как элементарная религия

ИСТОРИЯ ВОПРОСА. МЕТОД РАССМОТРЕНИЯ

Две описанные нами теории, столь противоположные, на первый взгляд, в своих выводах, тем не менее сходятся в существенном пункте: они ставят проблему в одних и тех же терминах. На самом деле, обе они пытаются вывести понятие божественного из тех ощущений, которые возникают у нас благодаря определенным природным явлениям — либо физическим, либо биологическим. Для сторонников теории анимизма отправной точкой развития религии является сон, для сторонников теории натуризма — разнообразные проявления космических сил. Но и те, и другие полагают, что именно в природе — в человеке или во вселенной — необходимо искать исток непримиримой оппозиции между профанным и сакральным.

Однако это невозможно, поскольку в таком случае мы имеем дело с настоящим творением ex nihilo*. Никакой факт обыденного опыта не может зародить в нас идею вещи, главной характеристикой которой является существование вне мира обыденного опыта. Человек — такой, каким он представляется себе в своих снах, — является тем не менее всего лишь человеком. Природные силы — такие, какими их воспринимают наши органы чувств, — остаются всего лишь природными силами, сколь бы могущественными они ни были. Именно отсюда возникает та критика, которую мы адресовали и одной, и другой теории. Чтобы объяснить, каким образом эти предпола-

гаемые данные религиозного мышления могли принять сакральный характер, у которого нет объективного основания, необходимо допустить, что весь мир галлюцинаторных представлений накладывается на эти данные и искажает их до такой степени, что делает их неузнаваемыми и подменяет реальность чистой фантасмагорией. В одном случае это превращение осуществляется из-за иллюзий, вызванных сном, в другом случае — из-за ослепительного, но пустого ряда образов, порожденных словом. Но и здесь, и там религию можно рассматривать только как итог объяснений, даваемых в бреду.

Однако этот критический анализ приводит нас к положительному выводу. Если ни человек, ни природа не обладают сакральным характером сами по себе, это значит, что они получают его из какого-то иного источника. Вне индивида и вне физического мира должна, следовательно, существовать другая реальность, по отношению к которой то подобие бреда, которым в каком-то смысле является всякая религия, получает смысл и объективное значение. Другими словами, помимо того, что было названо натуризмом и анимизмом, должен существовать и другой, более древний и простой культ, по отношению к которому анимизм и натуризм являются, очевидно, не чем иным, как развившимися формами или частными проявлениями.

Подобный культ действительно существует; это тот культ, который этнографы назвали тотемизмом.

I

Слово «тотем» появилось в этнографической литературе только в конце XVIII века. Первый раз оно встречается в книге переводчика Джона Лонга, опубликованной в Лондоне в 1791 году¹. На протяжении почти полувека тотемизм был известен как институт, существовавший

1 John Long. Voyage and Travels of an Indian Interpreter and Trader, Describing the Manners and Customs of the North American Indians (London: Printed for the Author, 1791). P. 87–88. исключительно в Америке², и только в 1841 году Грей в одном отрывке, широко известном до сих пор³, сообщил о том, что в Австралии встречается очень похожее явление. Именно с этого момента ученые начали понимать, что они обнаружили некую систему, обладающую определенной степенью всеобщности.

Но они видели в этой системе только архаический институт, этнографический курьез, не представляющий никакого интереса для историков. Мак-Леннан стал первым, кто предпринял попытку связать тотемизм с общей историей человечества. В ряде статей, появившихся в «Двухнедельном обозрении» 4, Мак-Леннан попытался показать, во-первых, что тотемизм был религией, и, во-вторых, что от этой религии произошло множество верований и практик, которые можно обнаружить в гораздо более развитых религиозных системах. Мак-Леннан даже рассматривал тотемизм как источник всех культов, связанных с зоолатрией и фитолатрией*, существующих у древних народов. Конечно, такое расширение тотемизма неправомерно. Культ животных и растений зависит от множества причин, которые нельзя без явного упрощения свести к одной-единственной. Однако даже упрощенный подход Мак-Леннана, содержавший подобное преувеличение, был важен тем, что сделал очевидной историческую значимость тотемизма.

Со своей стороны, ученые, исследовавшие Америку, уже давно заметили, что тотемизм связан с определенной социальной организацией — организацией, в основе ко-

- 2 Эта идея была там настолько широко распространена, что Ревиль до сих пор относится к Америке как к классической земле тотемизма (*Réville*. Les Religions des peuples non civilisés. T. 1. P. 242).
- 3 George Grey. Journals of Two Expeditions of Discovery in North-West and Western Australia during the Years 1837, 1838, and 1839. Vol. 2 (London: T. & W. Boone, 1841). P. 228.
- 4 John Ferguson McLennan. The Worship of Animals and Plants // The Fortnightly Review. 1869. Vol. 6. P. 407–427, 562–582; 1870. Vol. 7. P. 194–216.

торой лежит разделение общества на кланы⁵. В 1877 году в своей работе «Древнее общество» Льюис Морган попытался изучить этот тип разделения общества, выявить его отличительные черты и показать его распространенность в индейских племенах Северной и Центральной Америки. Практически в то же самое время Лоример Файсон и Альфред Хауитт⁷, испытавшие непосредственное влияние идей Моргана, открыли существование точно такой же социальной системы в Австралии, а также подтвердили ее связь с тотемизмом.

Эти направляющие идеи позволили проводить наблюдения более методично. Исследования, которые были инициированы Бюро американской этнологии, в значительной степени способствовали развитию данной теории⁸. Уже в 1887 году документов накопилось так много

- 5 Эта идея ясно выражена уже в работе Альберта Галлатина: Albert Gallatin. A Synopsis of the Indian Tribes Within the United States East of the Rocky Mountains, and in the British and Russian Possessions in North America // Archaeologia Americana. 1836. Vol. 2. P. 109 и след., а также в циркулярном письме Моргана, которое было воспроизведено в журнале «Cambrian Journal» (1860. P. 149).
- 6 Lewis H. Morgan. Ancient Society; or, Researches in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization (Calcutta: Bharati Library, 1877) [Льюис Г. Морган. Древнее общество, или Исследование линий человеческого прогресса от дикости через варварство к цивилизации / Пер. с англ. под ред. Марка Косвина (Ленинград: Ин-т народов Севера, 1935)]. Эту работу предварили две других его книги: Lewis H. Morgan. The League of the Ho-dé-no-sau-nee or Iroquois (New York: N. M. Newman, 1851) [Льюис Г. Морган. Лига ходеносауни, или ирокезов / Пер. с англ. Евгении Бломквист (Москва: Наука, 1983)]; Lewis H. Morgan. Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family (Washington: Smithsonian Institution, 1871).
- 7 Lorimer Fison, Alfred William Howitt. Kamilaroi and Kurnai: Group-Marriage and Relationship, and Marriage by Elopement, Drawn Chiefly from the Usage of Australian Aborigines (Melbourne: G. Robertson, 1880).
- 8 Уже в первых томах ежегодного издания «Annual Report of the Bureau of American Ethnology» можно найти следующие работы: *John Wesley Powell.* Wyandot Government: A Short Study of Tribal

и они были столь значимы, что Фрэзер решил, что стоит объединить их и представить в систематизированном виде. Именно такова цель его небольшой книги, озаглавленной «Тотемизм»⁹, — в ней тотемизм рассматривается одновременно как религия и как правовой институт. Но эта работа носит исключительно описательный характер, в ней нет никакой попытки ни объяснить тотемизм¹⁰, ни глубоко изучить его основные понятия.

Робертсон-Смит был первым, кто попытался построить соответствующую теорию. Он очень остро — как никто до него — почувствовал, насколько эта грубая и запутанная религия богата семенами будущих религий. Конечно, уже Мак-Леннан сблизил тотемизм с великими религиями античности, но лишь потому, что думал, будто в обоих случаях он нашел культ животных и растений. Однако счесть тотемизм лишь разновидностью зоолатрии или фитолатрии — значит заметить только то, что лежит на самой поверхности, и упустить его истинную природу. Робертсон-Смит за буквальным содержанием тотемических верований попытался разглядеть основные принципы, от которых эти верования зависят. В своей книге

- Society (Vol. 1. P. 59–69); Frank Hamilton Cushing. Zuñi Fetisches (Vol. 2. P. 9–45); Erminnie A. Smith. Myths of the Iroquois (Vol. 2. P. 51–116), а также важную статью Дорси: James Owen Dorsey. Ота-ha Sociology (Vol. 3. P. 205–273). Все они также внесли свой вклад в изучение тотемизма.
- 9 James George Frazer. Totemism (Edinburgh: A. & Ch. Black, 1887). Первоначально эта работа была опубликована в сокращенном виде в энциклопедии «Британника» (James George Frazer. Totemism // Encyclopedia Britannica [9th ed.]. Vol. 23 [Edinburgh: A. & Ch. Black, 1888]. P. 467–476).
- 10 Э. Б. Тайлор в своей книге «Первобытная культура» попытался объяснить тотемизм. Мы не будем воспроизводить здесь его гипотезу и вернемся к ней позднее, поскольку, сводя тотемизм к частному случаю культа предков, Тайлор не замечает подлинного значения тотемизма. В данной главе мы упоминаем только те исследования и теории, которые значительно повлияли на изучение этого явления.

«Родственные отношения и брак в Древней Аравии» 11 Робертсон-Смит показал, что тотемизм предполагает неразрывную связь — естественную или приобретенную человека и животного (или растения). В своей работе «Лекции о религии семитов» 12 Робертсон-Смит превращает этот принцип в источник всей системы жертвоприношений: именно тотемизму человечество обязано идеей причащения пищей. Безусловно, теория Робертсона-Смита однобока; к тому же она не соответствует фактам, которые стали известны сейчас, и, однако же, в ее основе лежат гениальные прозрения, значительно повлиявшие на науку о религии. Именно эти представления вдохновили Фрэзера на написание «Золотой ветви» ¹³; и если Мак-Леннан связывал тотемизм с религиями классической античности, а Робертсон-Смит — с религиями семитских народов, то Фрэзер связывает тотемизм с европейским фольклором. Таким образом школа Мак-Леннана и школа Моргана присоединились к школе Маннхардта¹⁴.

Американская же традиция вплоть до самого недавнего времени продолжала развиваться независимо. Предметом исследований, касавшихся тотемизма, были в основном три группы народов. Первая группа — северо-западные племена: тлинкиты, хайда, квакиутл, салиши, цимшиан; вторая — многочисленный народ сиу; третья группа, живущая в центре Америки, — индейцы пуэбло. Первых из-

- 11 William Robertson Smith. Kinship and Marriage in Early Arabia (Cambridge: Cambridge University Press, 1885).
- 12 William Robertson Smith. The Religion of the Semites (London: A. & Ch. Black, 1889). Это записанный курс лекций, читавшихся в Абердинском университете в 1888 году. Ср. со статьей «Жертвоприношение» в энциклопедии «Британника» (William Robertson Smith. Sacrifice // Encyclopedia Britannica [9th ed.]. Vol. 21 [Edinburgh: A. & Ch. Black, 1886]. Р. 132–138).
- 13 С тех пор появилось второе издание в трех томах (1900), и сейчас готовится третье издание в пяти томах.
- 14 В связи с этим см. интересную работу: *Edwin Sidney Hartland*. The Legend of Perseus: A Study of Tradition in Story, Custom, and Belief. 3 vols. (London: D. Nutt, 1894–1896).

учали такие исследователи, как Долл, братья Краузе, Боас, Суонтон, Хилл-Таут; вторых — Дорси; последних — Минделев, миссис Стивенсон, Кашинг¹⁵. Таким образом, было накоплено очень много фактов и свидетельств, однако все они оставались разрозненными. Несмотря на то, что в американских религиях можно обнаружить множество следов тотемизма, эти религии уже прошли собственно тотемическую стадию развития. В Австралии наблюдатели также встречались только с отдельными верованиями и обрядами, например обрядами инициации и запретами, относящимися к тотему. Опираясь на все собранные факты, Фрэзер попытался создать общую картину тотемизма. Эта работа обладает бесспорными достоинствами, но, предпринятая в подобных условиях, она была обречена на неполноту и неточность. В конце концов, исследователям тогда еще ни разу не доводилось наблюдать тотемическую религию в ее целостности.

Этот пробел был восполнен лишь в последние годы. Два необычайно проницательных наблюдателя — Болдуин Спенсер и Фрэнсис Джеймс Гиллен — открыли 16

- 15 Здесь мы ограничимся лишь именами авторов; названия трудов будут даны позднее, по мере того как мы будем к ним обращаться.
- 16 Спенсер и Гиллен были первыми, кто глубоко изучил эти племена, но они, однако, не были первыми, кто писал о них. Так, Хауитт привлек внимание к социальной организации племени вуарамонго (варрамунга в транскрипции Спенсера и Гиллена) в 1888 году: Alfred William Howitt. Further Notes on the Australian Classes // Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. 1889. Vol. 18. P. 44-45. Племя арунта уже было изучено в общих чертах: Louis Gustav Schulze. The Aborigines of the Upper and Middle Finke River: Their Habits and Customs // Transactions and Proceedings and Report of the Royal Society of South Australia. 1891. Vol. 14. Part 2. P. 210-246; была изучена и социальная организация других племен: чингалее (у Спенсера и Гиллена это тьингилли), вомбиа и т. д.: Robert Hamilton Mathews. The Wombya Organization of the Australian Aborigines // American Anthropologist. New Series. 1900. Vol. 2. No 3. P. 494-501; Robert Hamilton Mathews. Divisions of Some West Australian Tribes // American Anthropologist. New Series. 1900. Vol. 2. No 1. P. 185–187; Robert Hamilton Mathews. Divisions

в глубине австралийского континента значительное число племен, имеющих целостную религиозную систему, основание и единство которой обеспечивалось тотемическими верованиями. Результаты исследований были опубликованы в двух книгах, повлиявших на дальнейшие исследования тотемизма. В первой книге, называющейся «Туземные племена Центральной Австралии», описаны племена, живущие в самом центре континента: арунта и луритча, а также племя, расположенное немного южнее, на восточном берегу озера Эйр, — урабунна*. Вторая книга, озаглавленная «Северные племена Центральной Австралии», посвящена обществам, которые находятся к северу от урабунна и занимают территорию от хребта Мак-Доннелл до залива Карпентария. Мы назовем только основные племена: унматьера, каитиш, варрамунга, воргайя, тьингилли, бинбинга, валпари, гнаньи и, наконец, на самом берегу залива — мара и анула¹⁷.

Совсем недавно немецкий миссионер Карл Штрелов, который также провел много лет среди тех же племен Центральной Австралии¹⁸, начал публиковать свои соб-

of Australian Tribes // Proceedings of the American Philosophical Society. 1898. Vol. 37. P. 151–152; Robert Hamilton Mathews. Australian Divisional Systems // Journal and Proceedings of the Royal Society of New South Wales. 1898. Vol. 32. P. 71; Vol. 33. P. 111. Также самые первые результаты исследований, касающихся племени арунта, были опубликованы Б. Спенсером: Baldwin Spencer (ed.). Report on the Work of the Horn Scientific Expedition to Central Australia. Part IV: Anthropology (London: Dulau & Co, 1896). Первая часть этого сообщения подготовлена Э. Стирлингом, вторая — Гилленом; редактором всего текста был Спенсер.

- 17 Мы пишем «les Arunta», «les Anula», «les Tjingilli» и т. д., не добавляя к названиям букву «s», указывающую на множественное число. Нам кажется странным вставлять в слова, которые не являются французскими, грамматический знак, имеющий смысл только в нашем языке. Мы будем делать исключение из этого правила, только когда название племени оказывается явно офранцуженным (например, «les Hurons»)*.
- 18 Штрелов находится в Австралии с 1892 года; сначала он жил с племенем диери, потом — с племенем арунта*.

ственные наблюдения о двух из них — о племенах аранда и лоритья (арунта и луритча у Спенсера и Гиллена) ¹⁹. В совершенстве овладев языком этих народов ²⁰, Штрелов смог передать нам множество тотемических мифов и религиозных песен, тексты которых, по большей части, даны в оригинале. Несмотря на расхождения в деталях, которые можно легко объяснить и значение которых было сильно преувеличено ²¹, мы увидим, что наблюдения, сделанные Штреловым, дополняя, уточняя и корректируя наблюдения Спенсера и Гиллена, подтверждают их во всем, что действительно существенно.

Эти открытия породили обширную литературу, к которой мы еще должны будем вернуться. Особенно значительное влияние оказали работы Спенсера и Гиллена, и не только потому, что были самыми первыми, но и потому, что факты, изложенные в этих работах, прекрасно систематизированы, что позволяло им как направлять

- 19 Strehlow. Die Aranda- und Loritja-Stämme. На сегодняшний день опубликовано четыре части; у нас не было возможности учесть данные последней части, поскольку она появилась тогда, когда настоящая книга уже была закончена. В первых двух частях Штрелов исследует мифы и легенды, в третьей — культ. К имени Штрелова было бы справедливо добавить имя Морица фон Леонарди, сыгравшего важную роль в этой публикации. Он взял на себя труд издать рукописи Штрелова, а также своими многочисленными вопросами помог Штрелову уточнить наблюдения. Полезно также обратиться к статье, которую Леонарди опубликовал в журнале «Глобус» и в которой можно найти множество выдержек из его переписки со Штреловым (Moritz Leonhardi. Über einige religiöse und totemistische Vorstellungen der Aranda und Loritja in Zentralaustralien // Globus. 1907. Jg. 91. S. 285). Cm. об этом же статью: Northcote Whitridge Thomas. The Religious Ideas of the Arunta // Folklore. 1905. Vol. 16. № 4. Р. 428 и след.
- Спенсер и Гиллен тоже знали язык, но далеко не так хорошо, как Штрелов.
- 21 Особенно: *Hermann Klaatsch*. Schlussbericht über meine Reise nach Australien in den Jahren 1904–1907 // Zeitschrift für Ethnologie. 1907. Jg. 39. № 4/5. S. 635 и след.

последующие наблюдения²², так и вдохновлять на теоретические рассуждения. Результаты, представленные Спенсером и Гилленом, стали предметом многочисленных комментариев, обсуждений и интерпретаций. В это же время Хауитт, чьи отдельные статьи были опубликованы во множестве различных журналов²³, взялся за то, чтобы изучить племена, живущие на юге, тем же образом, каким Спенсер и Гиллен изучили племена Центральной Австралии. В своей книге «Туземные племена юго-восточной Австралии» Хауитт рисует общую картину социальной организации народов, которые занимают Южную Австралию, Новый Южный Уэльс и большую часть Квинсленда. Подобное развитие исследований вдохновило Фрэзера на то, чтобы дополнить книгу «Тотемизм» своего рода компендиумом²⁴, в котором можно было бы найти все важные документы, относящиеся либо к тотемической религии, либо к таким формам организации родства и брака, которые — справедливо или нет — считались связанными с этой религией. Цель книги была не в том, чтобы описать тотемизм как можно более полным и систематизированным образом, а, скорее, в том, чтобы предоставить в распоряжение исследователей материалы, необходимые для дальнейшей работы такого рода²⁵. В этой книге факты

- 22 О влиянии Спенсера и Гиллена свидетельствуют книги: *K. Langloh Parker.* The Euahlayi Tribe: A Study of Aboriginal Life in Australia (London: A. Constable, 1905); *Erhard Eylmann.* Die Eingeborenen der Kolonie Südaustralien (Berlin: D. Reimer, 1908); *John Mathew.* Two Representative Tribes of Queensland (London: T. F. Urwin, 1910), а также некоторые недавние статьи Джона Мэтью.
- 23 Список этих публикаций можно найти в предисловии к книге: Howitt. The Native Tribes. P. 8, 9.
- 24 James George Frazer. Totemism and Exogamy. 4 vols. (London: Macmillan, 1910). В начале книги приведена переизданная работа «Тотемизм», воспроизведенная без каких-либо существенных изменений.
- 25 В начале и в заключении книги Фрэзера представлены общие теории тотемизма, которые мы изложим и обсудим несколько позднее. Но эти теории достаточно независимы от той массы фактов,

ТОТЕМИЗМ КАК ЭЛЕМЕНТАРНАЯ РЕЛИГИЯ

располагаются в строгом этнографическом и географическом порядке: каждый континент и каждое племя или этническая группа внутри континента рассматриваются отдельно. Конечно, столь внушительный труд, в котором последовательно рассматривается такое количество разных народов, не может обладать одинаковой глубиной в отношении всего материала. Тем не менее это очень полезная книга, к которой можно обращаться за справками и которая может помочь в проведении исследований.

Π

Из этого краткого описания истории вопроса видно, что для изучения тотемизма предпочтительнее всего обратиться к Австралии. По этой причине мы сделаем ее основной областью нашего наблюдения.

В своей книге «Тотемизм» Фрэзер стремился описать все следы тотемизма, которые можно обнаружить в истории и этнографии. Поэтому он рассматривал в своей работе самые разные общества — разные как по своей природе, так и по степени развитости культуры: древний Египет²⁶, Аравия, Греция²⁷ и южные славяне²⁸ фигурируют там наравне с племенами Австралии и Америки. Для последователя антропологической школы такой подход неудивителен. Эта школа не стремится поместить религии в социальные среды, частью которых те являются²⁹, и не

которая им сопутствует, поскольку они уже были опубликованы ранее в различных обзорных статьях еще до появления книги. Эти статьи воспроизведены в первой части работы Фрэзера (*Frazer.* Totemism and Exogamy. Vol. 1. P. 89–172).

- 26 Frazer. Totemism. P. 12.
- 27 Ibid. P. 15.
- 28 Ibid. P. 32.
- 29 Нужно отметить, что в работе «Totemism and Exogamy» виден прогресс в мысли и методе Фрэзера. Во всех случаях, когда он рассматривает религиозные или семейные институты какого-либо племени, он старается определить географические и социальные условия, в которых находилось племя. Как бы поверхностны ни

старается провести между религиями различия на основании того, что эти среды неодинаковы. Напротив, как свидетельствует самоназвание этой школы, главная цель состоит в том, чтобы, несмотря на национальные и исторические особенности, открыть универсальные и истинно человеческие основы религиозной жизни. Предполагается, что человек сам по себе, в силу собственной конституции и независимо от социальных условий, обладает религиозной природой, которую представители этой школы и хотят определить ³⁰. При таком подходе изучать можно любые народы. Конечно, предпочтительнее было бы заниматься первобытными обществами, поскольку в этом случае гораздо выше вероятность увидеть изначально присущую человеку религиозную природу в ее наготе. Но, так как в равной степени эту природу можно обнаружить и у самых развитых народов, они также могут предоставить нам необходимые сведения. С тем большим основанием все общества, которые считаются близкими к истокам человечества, все те, кого без разбора объединяют крайне неточным словом «дикари», должны быть помещены в тот же ряд и точно так же исследованы. А так как с этой точки зрения ценность фактов оказывается прямо пропорциональна степени их всеобщности, исследователи считают себя обязанными собрать настолько большое количество фактов, насколько возможно, и никакой круг сравнений не кажется при этом чрезмерно широким.

Мы не можем следовать подобному методу по нескольким причинам.

Прежде всего подчеркнем, что для социолога, как и для историка, социальные факты зависят от социальной систе-

- были эти описания, они все равно свидетельствуют о разрыве Фрэзера со старыми методами антропологической школы.
- 30 Конечно, мы также считаем, что главная цель науки о религии понять, что же составляет религиозную природу человека. Но, так как мы уверены в том, что она не связана с врожденными качествами человека и зависит от социальных причин, мы не можем определить ее вне социальной среды.

мы, частью которой являются, и их невозможно понять в отрыве от этой системы. Вот почему сравнение двух фактов, которые относятся к двум разным обществам и которые кажутся похожими, не будет продуктивным. Нужно, чтобы и сами общества были похожи, то есть чтобы они принадлежали к одному и тому же виду. Использовать сравнительный метод было бы невозможно, если бы не существовало социальных типов, — этот метод полезен только тогда, когда применяется в рамках одного и того же типа. Сколько ошибок было совершено из-за пренебрежения этим правилом! Так, многие исследователи неправомерно сближали факты, которые, несмотря на внешнее сходство, не были одинаковыми ни по своему смыслу, ни по своей значимости: древняя демократия и нынешняя, коллективизм низших обществ и взгляды современных социалистов, моногамия, которая часто встречается у австралийских племен, и та, что регулируется нашими правилами, и т. д. Даже в книге Фрэзера можно найти ошибки подобного рода. Он часто смешивает с собственно тотемическими практиками обряды, связанные с простым поклонением животным, несмотря на то что дистанция иногда огромная, — которая разделяет соответствующие социальные среды, исключает всякую возможность подобного отождествления. Если мы не хотим совершить те же самые ошибки, нам не нужно стараться охватить в исследовании все возможные общества; мы, наоборот, должны сосредоточиться на одном определенном типе.

Важно также, чтобы наше внимание было предельно сужено. Продуктивным может быть сравнение только тех фактов, которые хорошо известны. Когда исследователь пытается объять все виды обществ и цивилизаций, ни одно из них он не узнаёт достаточно глубоко; когда исследователь хочет сопоставить сразу все факты, приходится обращаться к самым разным источникам, и в итоге ему не хватает ни средств, ни даже времени, чтобы подвергнуть их критическому анализу. Именно такие хаотичные и поверхностные сопоставления дискредитировали сравни-

тельный метод в глазах многих ученых. Этот метод может дать результаты только в том случае, если он применяется к достаточно ограниченному числу обществ, поскольку каждое из них должно быть тщательно изучено. Самое главное — выбрать те общества, исследование которых имеет больше всего шансов быть плодотворным.

Значимость фактов важнее их количества. Вопрос, насколько широко тотемизм был распространен, является для нас второстепенным³¹. Если этот вопрос и интересует нас, то лишь потому, что благодаря ему мы надеемся открыть отношения, которые позволят нам лучше понять, что такое религия. При этом нам не кажется ни необходимым, ни даже полезным нагромождать друг на друга всевозможные наблюдения; одно, но тщательно сделанное и по-настоящему значимое наблюдение гораздо более ценно. Один-единственный факт может помочь выявить общий закон, в то время как множество неточных и смутных замечаний могут привести только к ошибкам. Такова ситуация во всех отраслях науки: ученый просто-напросто утонул бы в фактах, которые ему открываются, если бы не выбирал между ними. Нужно, чтобы он умел различать среди них те, которые обещают быть наиболее значимыми, и именно на них концентрировать свое внимание, временно отказавшись от рассмотрения других фактов.

Вот почему (с одной оговоркой, которая будет сделана

Вот почему (с одной оговоркой, которая будет сделана позднее) мы решили ограничить наше исследование австралийскими обществами. Они соответствуют всем вышеперечисленным методологическим требованиям. Эти общества являются абсолютно однородными: несмотря на то, что между ними можно обнаружить различия, они принадлежат к одному и тому же типу. Их однородность является столь полной, что во множестве племен, иногда расположенных на большом расстоянии друг от друга, не только элементы социальной организации, но и данные

31 То значение, которое мы приписываем тотемизму, никак не зависит от ответа на вопрос, было ли это явление всеобщим или нет. Больше мы к этому возвращаться не будем.

им названия оказываются одинаковыми или эквивалентными³². Кроме того, именно австралийский тотемизм наиболее полно задокументирован. Наконец, так как главной целью нашей работы является изучение самой близкой к первобытной и самой простой формы религии из всех доступных наблюдению, мы, естественно, обращаемся к обществам, которые приближены к начальной точке развития человечества настолько, насколько возможно. Очевидно, именно здесь мы сможем обнаружить такую религию и изучить ее. Ни в каких других племенах эта черта не проявляется в большей степени, чем в австралийских. У них совершенно не развиты технические умения — они до сих пор не знают ни домов, ни даже шалашей, а форма их социальной организации является самой близкой к первобытной и самой простой из всех известных. В другой своей работе³³ мы назвали ее *организацией с клановым* основанием. В следующей главе у нас будет возможность указать основные характеристики этого типа организации.

Несмотря на то что мы сделали главным предметом нашего исследования Австралию, мы считаем, что будет полезно не оставлять совсем без внимания общества, в которых тотемизм был открыт впервые, — индейские племена Северной Америки.

Такое расширение области сравнения не имеет в себе ничего неправомерного. Безусловно, эти народы являются более развитыми, чем народы Австралии. У них гораздо больше развиты технические умения: индейцы живут

- 32 Таков случай фратрий и брачных классов. См. об этом: *Spencer, Gillen.* The Northern Tribes. Ch. III; *Howitt.* The Native Tribes. P. 109, 137–142; *Northcote Whitridge Thomas.* Kinship Organizations and Group Marriage in Australia (Cambridge: Cambridge University Press, 1906). Ch. VI, VII.
- 33 Émile Durkheim. De la division du travail social (3° éd.) (Paris: F. Alcan, 1911). Р. 150 [Эмиль Дюркгейм. О разделении общественного труда / Пер. с франц. Александра Гофмана (Москва: Канон, 1996). С. 193].

в домах или в шалашах, существуют даже укрепленные деревни. Размеры групп значительнее, и начинает появляться централизация, которая полностью отсутствует в Австралии. Здесь можно обнаружить даже конфедерацию, подчиненную единой центральной власти, как, например, у племен ирокезов. Иногда можно встретить и сложные системы иерархизированных классов. Однако основные черты социальной структуры здесь все еще те же, что и в Австралии: это организация с клановым основанием. Следовательно, в данном случае мы имеем дело не с разными типами обществ, а с видами, которые относятся к одному и тому же типу и являются весьма близкими это идущие друг за другом этапы одного пути развития. Следовательно, индейские и австралийские общества обладают такой степенью однородности, которая позволяет их сопоставлять.

К тому же подобное сопоставление может быть полезным. У индейцев технические умения развиты гораздо лучше, чем у австралийцев, и поэтому некоторые общие для них аспекты социальной организации легче изучать на примере первых. Когда люди делают первые шаги в искусстве выражать свои мысли, наблюдателю не так-то легко понять, что этими людьми движет, поскольку ничто не выражает ясно то, что происходит в этих темных сознаниях, имеющих о самих себе лишь смутные и мимолетные представления. Так, например, религиозные символы выглядят как бесформенные сочетания линий и цветов, смысл которых, как мы увидим в дальнейшем, разгадать весьма непросто. Свои внутренние состояния эти люди выражают больше жестами и движениями, которые тотчас же ускользают от наблюдения. Вот почему тотемизм был обнаружен в Америке раньше, чем в Австралии: несмотря на то что он занимает меньше места в религиозной жизни индейцев, он все равно оказывается более заметен. Важно и то обстоятельство, что там, где верования и институты не закреплены в достаточно жесткой материальной форме, они больше подвержены изменениям даже под влиянием

незначительных факторов и больше рискуют совершенно исчезнуть из памяти. Именно поэтому кланы в Австралии оказываются достаточно подвижными и изменчивыми, в то время как соответствующая социальная организация в Америке гораздо чаще имеет большую устойчивость и более четкие контуры. Кроме того, хотя американский тотемизм отстоит от начальной точки развития дальше, нежели австралийский, в нем лучше сохранились указания на ряд важных особенностей этой религии.

Во-вторых, для того, чтобы лучше понять какой-либо институт, часто бывает полезно проследить его развитие³⁴, поскольку иногда подлинное значение института раскрывается со всей ясностью только тогда, когда его становление завершено. Исходя из этих соображений мы считаем, что американский тотемизм, имеющий более долгую историю, мог бы помочь прояснить некоторые черты австралийского тотемизма³⁵. В то же самое время американский тотемизм позволяет нам лучше понять, каким образом тотемизм связан с более поздними религиозными формами, и указать его место в процессе исторического развития в целом.

Поэтому мы не запрещаем себе использовать в последующем анализе некоторые факты, заимствованные из индейских обществ Северной Америки. Мы не собираемся изучать здесь американский тотемизм³⁶; такое исследование необходимо осуществлять непосредственно ради него самого, не смешивая с тем исследованием, которое

- 34 Конечно, это не всегда так. Как мы уже говорили, очень часто именно простые формы помогают лучше понять сложные. Здесь не существует какого-то единого методологического правила, которое можно было бы механически применять ко всем возможным случаям.
- 35 Так, индивидуальный тотемизм в Америке помогает понять роль и значение индивидуального тотемизма в Австралии. Поскольку последний развит очень слабо, он мог бы остаться вовсе незамеченным.
- 36 Более того, в Америке нет единого типа тотемической религии, а существуют разные ее виды, которые необходимо различать.

КНИГА І, ГЛАВА 4

мы сейчас предпринимаем: американский тотемизм ставит совсем другие проблемы и подразумевает целый ряд совершенно особых разысканий. Мы будем прибегать к фактам, касающимся индейских обществ, только в качестве дополнительного материала и только тогда, когда нам покажется, что они могут помочь нам лучше понять факты, связанные с австралийскими обществами. Именно последние составляют подлинный и непосредственный предмет нашего исследования³⁷.

³⁷ Мы выходим за пределы круга фактов, имеющих отношение к австралийским племенам, лишь в исключительных случаях и только тогда, когда сопоставление кажется нам особенно продуктивным.

Книга 11

ЭЛЕМЕНТАРНЫЕ ВЕРОВАНИЯ

Глава 1

Основные тотемические верования

ТОТЕМ КАК ИМЯ И КАК ЭМБЛЕМА

Наше исследование естественным образом делится на две части. Поскольку любая религия состоит из представлений и ритуальных практик, мы должны будем последовательно изучить сначала верования, а потом обряды, которые относятся к тотемизму. Конечно, эти два элемента религиозной жизни очень тесно связаны, и невозможно вполне отделить один от другого. Несмотря на то что именно верования порождают культ, он также оказывает на них влияние: очень часто миф изменяется вслед за обрядом, чтобы объяснить последний, особенно когда его смысл неочевиден или перестал быть очевидным. И точно так же существуют верования, которые проявляются со всей ясностью только через выражающие их обряды. Поэтому две составляющие нашего анализа не могут не быть связаны. Однако эти два порядка фактов настолько разные, что мы обязаны рассматривать их по отдельности. И поскольку невозможно что-либо понять в религии, пока нам неизвестны идеи, которые лежат в ее основании, то их мы и постараемся изучить в первую очередь.

Тем не менее наша задача заключается не в том, чтобы привести здесь все рассуждения, в которых развивалось религиозное мышление даже одних только австралийцев. Мы хотим обнаружить элементарные понятия, находящиеся в основании религии; но вопрос не в том, чтобы отследить все (иногда весьма причудливые) изменения,

которые произошли с элементарными понятиями в этих обществах благодаря мифологическому воображению. Конечно, мы будем обращаться к мифам, когда они будут способны помочь нам лучше понять эти основные понятия, но мы не собираемся делать из самой мифологии объект нашего изучения. К тому же, так как мифология является произведением искусства, она относится не только к науке о религии. Более того, мыслительные процессы, которые ее порождают, слишком сложны, чтобы их можно было изучать косвенно и окольным путем. Речь идет о сложной проблеме, которая требует того, чтобы ее рассматривали непосредственно, как нечто самоценное, и пользовались при этом совершенно особыми методами.

Среди верований, на которых основывается тотемическая религия, самыми важными, естественно, являются те, что касаются тотема, и именно с них следует начать.

I

В основе большинства австралийских племен мы видим группу, занимающую важнейшее место в коллективной жизни: это клан. Он характеризуется двумя чертами.

Во-первых, индивиды, которые составляют клан, считают себя соединенными узами родства, имеющего весьма своеобразную природу. Это родство происходит не от того, что между индивидами существует отношения, обусловленные единством крови; родство членов клана связано с тем, что они носят одно и то же имя. Они не являются отцами, матерями, сыновьями, дочерьми, дядьями или племянниками в том смысле, который мы придаем этим словам в наше время; и однако же они считают себя одной семьей (большой или маленькой — в соответствии с размерами клана) потому только, что все члены этой группы обозначаются одним и тем же словом. И если мы говорим, что они чувствуют себя одной семьей, это значит, что они признают, что у них по отношению друг к другу существуют обязанности, тождественные тем, которые во

все времена налагались на родственников: помощь, вендетта, траур, обязательство избегать браков друг с другом и т.л.

Этой первой чертой клан не отличается от римского $gens^*$ или греческого $\gamma \'evo \varsigma^*$, поскольку и там, и там родство членов одного и того же рода также определяется тем, что все они носят одинаковое имя¹, nomen gentilicium*. Несомненно, в определенном смысле gens — это клан; но мы не должны смешивать подобный род с австралийским кланом². Последний отличается тем, что название клана — это также название определенного вида материальных вещей, с которым, как думают члены клана, их связывают отношения особого характера (об их природе мы еще скажем позднее), а именно отношения родства. Тот вид вещей, который служит для обозначения клана, — это его momem. Тотем клана — это также тотем каждого члена этого клана.

У каждого клана — свой собственный, лишь ему принадлежащий тотем, и у двух разных кланов одного племени тотемы не могут совпадать. На самом деле, человек является частью клана только потому, что носит определенное имя. Следовательно, все те, кто носит это имя, являются членами клана с таким же названием; и как бы люди ни были рассеяны по территории, принадлежащей племени, между ними существуют отношения родства³.

- 1 Определение, которое Цицерон дает родственности: «Gentiles sunt qui inter se eodem nomine sunt»* («Топика», VI).
- 2 В целом можно сказать, что клан это семья, в которой родство основано только на общности имени: именно в этом смысле gens есть клан. Но тотемический клан представляет собой совершенно особый тип рода, организованного таким образом.
- 3 В некоторой степени эти отношения даже выходят за границы племени. Когда у людей из разных племен один и тот же тотем, то у них есть по отношению друг к другу определенные обязанности. Наличие этого факта совершенно точно установлено в нескольких североамериканских племенах (см.: Frazer. Totemism and Exogamy. Vol. 3. P. 57, 81, 299, 356–357). Исследования, относящиеся к Австралии, не говорят об этом с той же ясностью. Возможно,

Следовательно, две группы с одним и тем же тотемом могут быть только двумя секциями одного клана. Конечно, далеко не всегда бывает так, что весь клан занимает какуюто строго определенную территорию, наоборот, очень часто представители одного клана живут в разных местах. Однако их единство остается несомненным, несмотря на то что оно никак не подкрепляется географически.

Что касается самого слова «тотем», то это слово, которое использует племя оджибве алгонкинской языковой семьи. Этим словом обозначают вид вещей, название которых носит клан⁴. Несмотря на то, что слово «тотем» никак не связано с австралийскими племенами⁵ и встречается лишь у одного-единственного племени в Америке, этнографы без колебаний стали использовать это слово как общее обозначение того института, который мы описываем. Скулкрафт был первым, кто таким образом расширил значение слова «тотем» и заговорил о «тотемической системе» 6. Конечно, подобное расширение значения, так часто встречающееся в этнографии, имеет свои недостатки. Нехорошо, что название столь важного института совершенно случайно, что оно является заимствованием из некоего местного наречия и никак не отражает отличи-

- запрет на брак между членами одного и того же тотема является всеобщим.
- 4 *Morgan.* Ancient Society. Р. 165 [*Морган.* Древнее общество. С. 97].
- 5 В Австралии слова, используемые для обозначения этого явления, у каждого племени разные. В регионах, исследованных Греем, существует слово кобонг, племя диери говорит о мурду (Howitt. The Native Tribes. P. 91), нарриньери о нгаитье (George Taplin. The «Narrinyeri» Tribe // Edward M. Curr [ed.]. The Australian Race: Its Origin, Languages, Customs, Place of Landing in Australia and the Routes by Which It Spread Itself over the Continent. Vol. 2 [Melbourne: J. Ferres, 1886]. P. 244), варрамунга о мунгаи или мунгаии (Spencer, Gillen. The Northern Tribes. P. 754) и т. д.
- 6 Henry R. Schoolcraft (ed.). Historical and Statistical Information Respecting the History, Condition, and Prospects of the Indian Tribes of the United States. Part I (Philadelphia: Lippincott, Grambo, & Co, 1851). P. 52.

тельные черты того явления, которое обозначает. Но на сегодняшний день подобное использование слова «тотем» стало общепринятым, и восстать против этого — значило бы проявить излишнюю принципиальность⁷.

В подавляющем большинстве случаев объекты, которые служат тотемами, принадлежат либо к растительному, либо к животному миру (и главным образом именно к последнему). Неодушевленные объекты используются гораздо реже. Среди более чем пятисот тотемических имен, открытых Хауиттом у юго-западных австралийских племен, едва насчитывается сорок, которые бы не были названиями растений или животных: это облака, дождь, град, заморозки, луна, солнце, ветер, осень, лето, зима, некоторые звезды, гром, огонь, дым, красная охра, море. Мы увидим, что небесным телам и даже всем космическим явлениям было отведено крайне незначительное место, и тем не менее впоследствии, в ходе развития религии, им было предназначено сыграть весьма заметную роль. Среди всех кланов, о которых нам сообщает Хауитт, лишь у двух тотемом является луна⁸, еще у двух — солнце⁹, у трех — некая звезда¹⁰, еще у трех — гром¹¹ и, наконец,

⁷ И, однако же, подобная судьба слова вызывает тем большую досаду, что мы даже не знаем наверняка, как оно правильно пишется. У одних авторов это totam, у других — toodaim, dodaim или ododam (см.: Frazer. Totemism. Р. 1–2). Даже смысл этого термина не установлен точно. Если верить первому исследователю племени оджибве, Лонгу, слово totam обозначает духа-защитника, личный тотем, о котором дальше еще пойдет речь (кн. ІІ, гл. 4), а не тотем клана. Согласно другим свидетельствам, смысл у этого слова прямо противоположный (см. об этом: Frazer. Totemism and Exogamy. Vol. 3. Р. 48–52).

⁸ Вотьобалук (*Howitt.* The Native Tribes. P. 121) и буандик (Ibid. P. 123).

⁹ У них же.

¹⁰ Волгал (Ibid. Р. 102), вотьобалук и буандик.

¹¹ Мурубурра (Ibid. Р. 177), вотьобалук и буандик.

еще у двух — молния 12 . Только дождь является исключением — он, напротив, встречается очень часто 13 .

Именно такими являются тотемы, которые можно назвать «нормальными». Но у тотемизма есть и аномалии. Например, иногда бывает так, что тотемом служит не весь объект, а какая-то его часть. В Австралии подобное явление — редкость 14. Хауитт приводит лишь один такой случай 15. Однако это должно часто происходить в тех племенах, где тотемических групп слишком много; тотемы должны быть разделены на части для того, чтобы всем группам хватило названий. Именно это, как кажется, произошло у арунта и лоритья. Штрелов обнаружил у них 442 тотема, и многие обозначают не вид животных, а отдельные части животных какого-либо вида — хвост или желудок опоссума, жир кенгуру и т. д. 16

Мы уже отметили, что обыкновенно тотем — это не единичный объект, а вид или разновидность: не такой-то кенгуру или такой-то ворон, а кенгуру или эму вообще. Тем не менее иногда бывает, что тотемом является какой-либо отдельный объект. Во-первых, это происходит

- 12 Буандик и кайабара (Ibid. Р. 116). Отметим, что все эти примеры относятся только к пяти племенам.
- 1 3 Точно так же из 204 видов тотемов, открытых Спенсером и Гилленом в огромном количестве племен, 188 являются животными или растениями. Неодушевленные объекты, ставшие тотемами, это бумеранг, холодная вода, темнота, огонь, молния, луна, красная охра, смола, соленая вода, вечерняя звезда, камень, солнце, вода, смерчь, ветер, град (Spencer, Gillen. The Northern Tribes. P. 773; ср.: Frazer. Totemism and Exogamy. Vol. 1. P. 253–254).
- 14 Фрэзер (Frazer: Totemism. Р. 10, 13) приводит достаточно много таких случаев и даже объединяет их в отдельный род — split-totems*. Но все эти примеры относятся к племенам, в которых тотемизм существует в совершенно ином виде, — к племенам острова Самоа или Бенгалии.
- 15 Howitt. The Native Tribes. P. 107.
- 16 См. списки, составленные Штреловым: Strehlow. Die Aranda- und Loritja-Stämme. Bd. 2. S. 61–72 (ср.: Bd. 3. S. xiii–xvii). Примечательно, что эти разделенные на части тотемы связаны исключительно с животными.

всегда, когда тотемом служит единственная в своем роде вещь — солнце, луна, некое созвездие и т. д. Но случается также, что кланы заимствуют свое название от какойлибо складки местности, от какой-либо низины, от одного конкретного муравейника. Конечно, нам известно лишь небольшое число примеров подобного явления в Австралии, и, однако же, Π трелов описывает несколько из них¹⁷. Причины, которые породили эти необычные тотемы, указывают на их сравнительно недавнее происхождение. На самом деле, определенное место становится тотемом в том случае, если считается, что мифический предок останавливался там или совершал одно из своих легендарных деяний ¹⁸. В то же время предки представляются в мифах как члены кланов, тотемы которых являются совершенно обычными, то есть связанными с видами животных или растений. Тотемические имена, напоминающие о действиях этих героев, не могут быть ранними, они свидетельствуют об уже развившейся и изменившейся форме тотемизма. Можно даже спросить себя, не имеют ли тотемы, связанные с небесными телами, то же самое происхождение, ведь солнце, луна и звезды часто отождествляются с предками, жившими в легендарные времена¹⁹.

Иногда (хотя и очень редко) сам предок или группа предков непосредственно служит тотемом. Таким образом, наименование клана связано не с реально существующей вещью или видом, а с исключительно мифическим существом. Спенсер и Гиллен отметили два или три тотема подобного рода. У варрамунга и тьингилли существует

¹⁷ Ibid. Bd. 2. S. 51-52, 72.

¹⁸ Например, одним из таких тотемов является ложбина, где отдыхал предок тотема дикого кота; другим тотемом является подземный ход, вырытый предком клана мыши и т. д. (Ibid. S. 72).

¹⁹ Spencer; Gillen. The Native Tribes. P. 561 и след.; Strehlow. Die Aranda- und Loritja-Stämme. Bd. 2. S. 71, сн. 2; Howitt. The Native Tribes. P. 246 и след.; Alfred William Howitt. On Australian Medicine Men; or, Doctors and Wizards of Some Australian Tribes // Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. 1887. Vol. 16. № 1. P. 53; Howitt. Further Notes. P. 63 и след.

клан, который носит имя предка, его зовут Табалла, и он, по всей видимости, воплощает собой смех²⁰. Другой клан племени варрамунга носит имя громадного мифического змея Воллунква, и члены клана считают себя его потом-ками²¹. О сходных фактах сообщает и Штрелов²². Во всех этих случаях легко догадаться, что произошло. Под влиянием разных причин в ходе развития религиозного мышления коллективный и безличный тотем уступил место мифическим существам, которые вышли на первый план и сами стали тотемами.

Эти необычные случаи, сколь бы интересны они ни были, не несут в себе ничего такого, что могло бы заставить нас изменить наше определение тотема. Они не представляют собой, как думают некоторые²³, отдельные виды тотемов, несводимые (в той или иной мере) друг к другу и к обычному тотему, определение которому мы дали выше. Это лишь вторичные и иногда искаженные формы одного и того же понятия, которое является наиболее общим и с полным правом может считаться также и наиболее ранним.

Способ, которым приобретается тотемическое имя, связан не столько с религией, сколько с формой организации клана и тем, каким образом происходит его пополнение;

- 20 Согласно переводу Спенсера и Гиллена, Табалла означает «смеющийся мальчик». Члены клана, носящие имя этого предка, верят, что слышат смех в скалах, которые являются местом его обитания (Spencer, Gillen. The Northern Tribes. P. 207, 215, 227, сн. 226). Миф, который Спенсер и Гиллен приводят на с. 422–423, повествует о первоначальной группе мифических Табалла (ср.: Ibid. P. 208). Клан кати, «совершенно взрослого человека» («full-grown men» у Спенсера и Гиллена), представляет собой явление того же рода (Ibid. P. 207).
- 21 Ibid. Р. 226 и след.
- 22 *Strehlow.* Die Aranda- und Loritja-Stämme. Bd. 2. S. 71–72. Штрелов отмечает, что у лоритья и арунта есть тотем, который напоминает змея Воллунква, это тотем мифического водяного змея.
- 23 См., например, уже цитировавшуюся ранее (с. 191, сн. 21) работу: *Klaatsch.* Schlussbericht über meine Reise.

следовательно, речь идет скорее о социологии семьи, чем о социологии религии²⁴. Мы ограничимся тем, что кратко укажем основные принципы, регулирующие этот процесс.

В зависимости от того, какое племя мы рассматриваем, мы встречаемся с тремя разными правилами.

В большинстве (и даже в абсолютном большинстве) обществ ребенок по праву рождения наследует тотем своей матери. Если говорить только о самых значительных племенах, то в центре Южной Австралии таков обычай у диери и урабунна, в Виктории — у вотьобалук и гоурндич-мара, в Новом Южном Уэльсе — у камиларои, вирадьюри, вонгибон, юалаи, а в Квинсленде — у вакельбура, питта-питта и курнандабури. Поскольку существует экзогамия и тотем матери обязательно должен отличаться от тотема ее мужа и поскольку она должна жить на земле последнего, то во всех этих племенах члены одного и того же тотема с необходимостью оказываются в случайном порядке рассеяны по разным территориям — в зависимости от заключенных браков. В таком случае у тотемической группы нет общей территории.

В других племенах тотем передается по отцовской линии. Так как ребенок живет вместе со своим отцом, локальные группы по большей части состоят из членов одного и того же тотема; исключение составляют только замужние женщины. Другими словами, на каждой территории — свой тотем. До самых недавних времен подобная организация встречалась в Австралии только в тех племенах, где тотемизм был на пути к вырождению, например у нарриньери (у них тотем практически утратил религи-

24 Как мы уже отмечали в предыдущей главе, такое явление, как тотемизм, одновременно касается и религии, и семьи, поскольку клан — это семья. В низших обществах эти две сферы тесно связаны, однако обе они сложны, и поэтому их необходимо изучать по отдельности. При этом первобытную форму организации семьи невозможно понять без предварительного изучения первобытных религиозных идей, поскольку они служат основанием этой формы. Вот почему необходимо сначала исследовать тотемизм как религию и только потом — тотемический клан как семейную группу.

озное значение) ²⁵. Можно было бы предположить, что существует тесная связь между тотемической системой и матрилинейной филиацией. Однако Спенсер и Гиллен заметили, что в целой группе племен, расселившихся в северной части Центральной Австралии, существует тотемическая религия, соединенная с практикой передачи тотема по отцовской линии: у варрамунга, гнаньи, умбайя, бинбинга, мара, анула²⁶.

Наконец, третий вариант мы встречаем у племен арунта и лоритья. Здесь тотем ребенка — это тотем не матери и не отца, а мифического предка, который появился и мистическим образом (наблюдатели приводят разные сведения)²⁷ оплодотворил мать в момент зачатия. Определенная техника позволяет узнать, что это за предок и к какой тотемической группе он принадлежит²⁸. Но, так как близость к матери того или иного предка — лишь случайность, то тотем ребенка, в конечном итоге, — это также дело случая²⁹.

- 25 Cm.: *Taplin*. The «Narrinyeri» Tribe. P. 244–245; *Howitt*. The Native Tribes. P. 130–131.
- 26 Spencer, Gillen. The Northern Tribes. P. 163, 169, 170, 172. Необходимо отметить, что во всех этих племенах (кроме мара и анула) наиболее распространена передача тотема по отцовской линии, однако встречаются и исключения.
- 27 Согласно Спенсеру и Гиллену (Spencer, Gillen. The Native Tribes. P. 123 и след.), душа предка воплощается в теле матери и становится душой ребенка; согласно Штрелову (Strehlow. Die Arandaund Loritja-Stämme. Bd. 2. S. 51 и след.), зачатие целиком зависит от предка, однако не предполагает его воплощения. Тем не менее в обеих интерпретациях тотем ребенка не является тотемом одного из родителей.
- 28 *Spencer, Gillen.* The Native Tribes. P. 124–127; *Strehlow.* Die Arandaund Loritja-Stämme. Bd. 2. S. 53.
- 29 Как правило, тотем ребенка определяется по местности, в которой мать, как ей кажется, зачала. Каждый тотем, как мы увидим далее, имеет некий центр, и предки обычно посещают именно те места, которые являются центральными для их тотемов. Следовательно, тотем ребенка это тотем, к которому относится местность, где мать забеременела. Впрочем, чаще всего эта местность находится

Помимо тотемов кланов (и над ними) существуют еще тотемы фратрий, которые, хоть и не отличаются от первых по своей природе, все же должны быть отделены от них.

Фратрией называют группу кланов, между которыми существуют особые братские связи. Обычно австралийское племя делится на две фратрии, между которыми распределены разные кланы. Конечно, в некоторых обществах подобная организация уже исчезла, однако у нас есть все основания полагать, что она существовала повсеместно. Во всяком случае, в Австралии нет племен, в которых было бы больше, чем две фратрии.

Почти всегда, когда фратрия носит название, смысл которого возможно установить, это название оказывается названием животного, то есть, по всей видимости, речь идет о тотеме — и это прекрасно показано в последней работе Э. Лэнга³⁰. Так, например, у гоурндич-мара (Виктория) одна фратрия зовется *крокити*, а другая — *капути*, что означает «белый какаду» и «черный какаду» ³¹. Те же наименования встречаются (целиком или частично) у буандик и вотьобалук³². Вуруньерри используют слова *бунжил* и *ваанг* — «клинохвостый орел» и «ворон» ³³. Слова *муквара* и *килпара* используются во множестве племен Нового Южного Уэльса³⁴ и обозначают тех же самых

недалеко от того места, которое является тотемическим центром для мужа, и поэтому тотем ребенка обычно совпадает с тотемом отца. Несомненно, все это объясняет, каким образом получается, что бо́льшая часть жителей какой-либо местности принадлежит к одному тотему (Spencer, Gillen. The Native Tribes. P. 9).

- 30 Andrew Lang. The Secret of the Totem (London: Longmans, Green, & Co, 1905). Р. 159 и след. Ср.: Fison, Howitt. Kamilaroi and Kurnai. Р. 40, 41; John Mathew. Eaglehawk and Crow: A Study of the Australian Aborigines (London: D. Nutt, 1899); Thomas. Kinship Organizations. Р. 52 и след.
- 31 Howitt. The Native Tribes. P. 124.
- 32 Ibid. P. 121, 123, 124; *Duncan Stewart.* Mount Gambier // *Curr.* The Australian Race. Vol. 3. P. 461.
- 33 Howitt. The Native Tribes. P. 126.
- 34 Ibid. Р. 98 и след.

птиц³⁵. И именно клинохвостый орел и ворон дали названия фратриям племени нгариго и волгал³⁶. А фратрии куинмурбура — это белый какаду и ворон³⁷. Можно привести и другие примеры. Во фратрии виден древний клан, который был разделен на части; нынешние кланы — это результат такого разделения, и связь, существующая между ними, свидетельствует о былом единстве³⁸. Конечно, в некоторых племенах фратрии не имеют определенных названий, или — что тоже случается — названия есть, однако их смысл неизвестен даже самим туземцам. Но в этом нет ничего удивительного. Безусловно, фратрии являются первобытным институтом, потому что сейчас они повсюду на пути к упадку; и именно кланы, возникшие из фратрий, выходят на первый план. Естественно, что названия фратрий постепенно стираются из памяти, их значения перестают быть понятными — ведь эти названия должны принадлежать очень древнему языку, теперь уже не использующемуся. Эта гипотеза подтверждается следующим фактом: во многих случаях, когда нам известно, название какого животного носит фратрия, слово, обозначающее это животное, в современном языке отличается от того, которое используется в названии фратрии³⁹.

- 35 Edward M. Curr. Prefatory Remarks // Curr. The Australian Race. Vol. 2. P. 165; Robert Brough Smyth. The Aborigines of Victoria. Vol. 1 (Melbourne: J. Ferres, 1878). P. 423; Howitt. The Native Tribes. P. 429.
- 36 Ibid. P. 101, 102.
- 37 Mathew. Two Representative Tribes. P. 139.
- 38 Можно привести и другие доказательства, подтверждающие истинность этой гипотезы, но тогда необходимо будет привлечь данные, касающиеся организации семьи, а нам не хотелось бы смешивать эти два исследования. Впрочем, вопрос изначального единства фратрий лишь косвенно затрагивает непосредственный объект нашего изучения.
- 39 Например, согласно данным Брога-Смита, слово муквара является названием фратрий у баркиньи, паруиньи и мильпулько и обозначает клинохвостого орла; при этом среди кланов, входящих в эти фратрии, есть один, тотемом которого является клинохвостый орел. Однако в этом случае он именуется бильяра. Множество по-

Между тотемом фратрии и тотемами кланов существуют отношения подчиненности. На самом деле, каждый клан принадлежит только к одной фратрии, и лишь в исключительных случаях представители какого-либо клана могут оказаться в другой фратрии. Подобные случаи встречаются лишь в некоторых племенах Центральной Австралии, например в племени арунта⁴⁰; и все-таки даже там, где вследствие каких-то нарушений происходят совмещения подобного рода, большая часть клана все равно целиком относится к одной половине племени и лишь меньшая часть — к другой 41. Правило таково, что две фратрии не должны пересекаться, следовательно, круг возможных тотемов человека предопределен фратрией, к которой он принадлежит. Иначе говоря, тотем фратрии представляет собой нечто наподобие рода, в котором тотемы кланов оказываются видами. Далее мы увидим, что такое сопоставление не является чисто метафорическим.

Помимо фратрий и кланов в австралийских обществах часто можно найти еще одну, вторичную группу, обладающую определенными отличительными чертами: это брачные классы.

Так называют группы, на которые подразделяются фратрии, и число этих групп разнится в зависимости от племени: иногда встречается две, а иногда — четыре в ка-

- добных примеров можно обнаружить у Лэнга: *Lang.* The Secret of the Totem. P. 162.
- 40 Spencer, Gillen. The Native Tribes. P. 115. Согласно Хауитту (Howitt. The Native Tribes. P. 121, 454), в племени вотьобалук клан пеликана существует в обеих фратриях. Этот факт кажется нам сомнительным. Скорее всего, у этих двух кланов тотемами являются два разных вида пеликанов. Как нам кажется, это следует из наблюдений Мэтьюса, относящихся к тому же племени (Robert Hamilton Mathews. Ethnological Notes on the Aboriginal Tribes of New South Wales and Victoria // Journal and Proceedings of the Royal Society of New South Wales. 1904. Vol. 38. P. 287–288, 289).
- 41 См. об этом нашу заметку: Émile Durkheim. Sur le totémisme // L'Année sociologique. 1902. Т. 5. Р. 82 и след.

ждой фратрии⁴². Распределение по классам и их функционирование определяются двумя следующими принципами. 1) В каждой фратрии каждое поколение принадлежит к другому классу, нежели предыдущее. Соответственно, когда во фратрии два класса, то они обязательно меняются с каждым поколением. Дети относятся к классу, в который не входят их родители, а вот класс внуков и дедушек с бабушками совпадает. Например, у камиларои фратрия купатин включает в себя два класса: иппаи и кумбо, другая же фратрия, дилби, включает в себя еще два класса: мурри и кубби. Так как существует матрилинейная филиация, ребенок принадлежит к той же фратрии, что и его мать; если она — купатин, то и ее дети тоже купатин. При этом если она входит в класс иппаи, то ее дети будут кумбо, а потом, если у нее родятся девочки, то их дети снова будут принадлежать к классу иппаи. И точно так же дети женщин из класса кубби будут мурри. Когда существует не два, а четыре класса в каждой фратрии, то система усложняется, однако принцип остается точно таким же. В сущности, эти четыре класса составляют две пары по два класса в каждой, и эти два класса меняются с каждым поколением так, как это было только что описано. 2) Члены одного класса не могут, как правило⁴³, заключать браки ни с кем,

- 42 Об австралийских брачных классах в целом см. нашу статью: Émile Durkheim. La prohibition de l'inceste et ses origines // L'Année sociologique. 1898. Т. 1. Р. 9 и след.; более конкретно о племенах с восьмью брачными классами: Émile Durkheim. Sur l'organisation matrimoniale des sociétés australiennes // L'Année sociologique. 1905. Т. 8. Р. 118–147.
- 43 Это правило не везде соблюдается с одинаковой строгостью. В центральных племенах, там, где фратрии включают в себя восемь классов, помимо того класса, с членами которого обычно заключаются браки, существует еще один класс с ним связано нечто вроде вторичного коннубиума (Spencer, Gillen. The Native Tribes. Р. 106). Подобное явление встречается и в некоторых племенах с четырьмя классами. Каждый класс может выбирать из двух классов другой фратрии. Так, например, происходит в племени каби (см.: John Mathew. Mary River and Bunya Bunya Country // Curr. The Australian Race. Vol. 3. Р. 162–163).

кроме членов одного строго определенного класса другой фратрии. *Иппаи* должны сочетаться браком только с *кубби*, а *мурри* — с *кумбо*. И поскольку такая организация непосредственно определяет брачные отношения, эти группы называются брачными классами.

Ученые задались вопросом, не бывает ли у этих классов тотемов, как у фратрий и как у кланов.

Этот вопрос возник потому, что в некоторых племенах Квинсленда для каждого брачного класса существуют запреты на разные виды еды. Те, кто принадлежит к одному брачному классу, должны воздерживаться от употребления в пищу мяса определенных животных, при этом члены другого брачного класса могут свободно питаться этим мясом⁴⁴. Не являются ли эти животные тотемами?

Однако запрет на употребление мяса в пищу не является отличительным знаком тотемизма. Прежде всего, тотем — это имя и, как мы увидим дальше, эмблема. В тех же обществах, о которых сейчас идет речь, не существует брачных классов, носящих название животного или растения или использующих их в качестве эмблемы⁴⁵. Безусловно, эти запреты могли возникнуть как косвенное след-

- 44 См.: Walter E. Roth. Ethnological Studies among the North-West-Central Queensland Aborigines (Brisbane: E. Gregory, 1897). Р. 56 и след.; Edward Palmer. Notes on Some Australian Tribes // Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. 1884. Vol. 13. Р. 303.
- 45 Тем не менее исследователи указывают на некоторые племена, где брачные классы носят названия животных или растений: это племя каби (Mathew. Two Representative Tribes. P. 150, 151), племена, описанные миссис Бэйтс (Daisy M. Bates. The Marriage Laws and Customs of the West Australian Aborigines // Victorian Geographical Journal. 1905–1906. Vol. 23/24. P. 47), и, возможно, два племени, изученных Эдвардом Палмером. Однако подобные явления встречаются крайне редко, и их смысл не до конца установлен. Более того, нет ничего удивительного в том, что классы, точно так же, как половые группы, иногда присваивали себе названия животных. Это расширенное применение тотемических имен обнаруживается лишь в исключительных случаях и никоим образом не влияет на наше представление о тотемизме.

ствие тотемизма. Можно предположить, что животные, которых защищают эти запреты, первоначально служили тотемами для кланов; потом кланы исчезли, а классы сохранились. Несомненно, что иногда в них было больше силы для продолжения существования, чем у кланов. Следовательно, запреты, лишенные их первоначальной основы, за неимением других групп, к которым они могли бы быть применены, распространились на классы. Но мы видим, что эти правила, несмотря на то что они родились из тотемизма, сейчас представляют лишь его ослабленную и искаженную форму⁴⁶.

Все, что было до этого сказано о тотеме в австралийских обществах, применимо и к индейским племенам Северной Америки. Разница заключается лишь в том, что

46 Точно такое же объяснение, как нам кажется, годится и для некоторых других племен юго-восточной и восточной Австралии, в которых (если верить информантам Хауитта) тоже существуют тотемы, закрепленные за каждым брачным классом. Речь идет о племенах вирадьюри, вакельбура, бунта-мурра, располагающихся около реки Буллу (Howitt. The Native Tribes. P. 209, 221, 226-227). Однако, по мнению самого Хауитта, истинность этих свидетельств сомнительна. Из приведенного им списка следует, что в обоих классах одной и той же фратрии часто встречается по нескольку тотемов. Объяснение, которое мы предлагаем вслед за Фрэзером (Frazer. Totemism and Exogamy. Vol. 1. Р. 530 и след.), приводит к некоторому затруднению. В сущности, каждый клан и, следовательно, каждый тотем одинаково представлены в каждом из двух классов одной фратрии потому, что один из этих классов — это класс детей, а другой — класс родителей, от которых первые и наследуют свои тотемы. Следовательно, когда кланы исчезли, сохранившиеся тотемические запреты должны были остаться общими для обоих брачных классов, в то время как во всех приведенных выше племенах у каждого класса — свой тотем. Откуда в таком случае проистекает это различие? Возможно, пример племени калабара, живущего на юге Квинсленда, позволит понять, каким образом это различие возникло. В этом племени дети наследуют тотем своей матери, однако он обязательно отличается какой-либо чертой. Если тотем матери — это черный орел, то тотем ребенка — это белый орел (Howitt. The Native Tribes. Р. 229-230). Вот каким образом возникает различие тотемов в зависимости от брачного класса.

у последних тотемическая организация обладает более ясными очертаниями и устойчивостью, которых нет в Австралии. Австралийские кланы не просто многочисленны: даже в одном-единственном племени их количество почти бесконечно. Исследователи всегда приводят в качестве примеров несколько кланов, однако не могут составить их полный список. И причина заключается в том, что этот список все время пополняется. Тот же самый процесс разделения на части, который первоначально затронул фратрии и породил кланы, постоянно продолжается внутри этих кланов. Из-за этого бесконечного процесса дробления количество членов клана очень часто оказывается чрезвычайно мало⁴⁷. В Америке же, напротив, тотемическая система имеет более определенные формы. Несмотря на то что в среднем индейские племена многочисленнее австралийских, количество кланов в них меньше. В одном племени редко бывает больше десяти кланов⁴⁸, зачастую же их оказывается даже меньше; следовательно, каждый клан представляет собой гораздо более значительную по составу группу. Количество же этих кланов неизменно: исследователи знают, сколько их, и приводят нам эти данные⁴⁹.

Это отличие связано с более развитой социальной организацией. Когда исследователи впервые встретились с этими племенами, социальные группы прочно основа-

- 47 Иногда в племени численностью в несколько сотен человек насчитывается до 50 или 60 кланов, а иногда и значительно больше. См. об этом: *Durkheim, Mauss.* De quelques formes primitives de classification. P. 28, сн. 1 [Дюркгейм, Мосс. О некоторых первобытных формах классификации. С. 81, сн. 99].
- 48 Кроме более многочисленных племен индейцев пуэбло, живущих на Юго-Западе. См.: Frederick Webb Hodge. Pueblo Indian Clans // American Anthropologist Vol. 9. № 10. Р. 345 и след. Тем не менее можно спросить себя, являются ли группы, обладающие этими тотемами, кланами или субкланами.
- 49 См. списки, составленные Морганом в его книге «Древнее общество»: *Morgan*. Ancient Society. Р. 153–185 [*Морган*. Древнее общество. С. 89–109].

лись на определенных землях и, следовательно, обладали большей способностью противостоять рассеивающим силам, осаждавшим их. И одновременно с этим общество уже обладало слишком отчетливым чувством единства, чтобы не сознавать себя и те части, из которых состоит. Таким образом, пример Америки позволяет нам лучше понять, что из себя представляет организация, основанная на кланах. Мы оказались бы введены в заблуждение, если бы судили о ней лишь по тому виду, в котором она сейчас существует в Австралии. В сущности, организация, основанная на кланах, находится там в состоянии неустойчивости и распада, в котором нет ничего естественного. Скорее, в этом можно увидеть результат вырождения, произошедшего вследствие как естественного устаревания, так и вмешательства белых людей. Конечно, маловероятно, что австралийские кланы когда-либо имели такие же размеры и столь же прочную структуру, как американские. Однако должно было быть время, когда разница между теми и другими кланами была не так значительна, как сейчас, поскольку американские общества никогда не приобрели бы устойчивых очертаний, если бы основа клана всегда была столь зыбкой и непостоянной.

Эта большая степень прочности позволила сохраниться в Америке архаической системе фратрий — в том чистом и ярко выраженном виде, которого больше не существует в Австралии. Мы увидим, что на этом континенте фратрии повсюду находятся в упадке; очень часто они являются безымянными группами, а тогда, когда название имеется, его значение перестало быть понятным или, во всяком случае, не может сообщить аборигену ничего действительно важного, поскольку заимствовано из чуждого языка, на котором уже никто не говорит. Таким образом, мы смогли сделать выводы о существовании тотемов у фратрий лишь на основании некоторых пережитков, в большинстве своем столь неявных, что они ускользнули от внимания многих наблюдателей. И напротив, в некоторых районах Америки именно эта система продолжает

играть главную роль. Племена северо-западного побережья, а именно тлинкиты и хайда, достигли достаточно высокого уровня развития, и тем не менее они разделены на две фратрии, которые в свою очередь подразделяются на определенное число кланов: у тлинкитов существуют фратрии ворона и волка 50, а у хайда — орла и ворона 51. И это разделение не является лишь номинальным, оно соответствует действующим обычаям и сущностным образом определяет жизнь. Разница между формами морали, которых придерживаются кланы, ничтожна по сравнению с той разницей, что разделяет фратрии 52. Название, которое носит каждая фратрия, — это не просто слово, смысл которого индейцы забыли или понимают лишь смутно, это тотем в полном смысле слова; здесь мы видим все его сущностные черты, которые будут описаны дальше 53.

- 50 Aurel Krause. Die Tlinkit-Indianer: Ergebnisse einer Reise nach der Nordwestküste von Amerika und der Beringstrasse ausgeführt im Auftrage der Bremer Geographischen Gesellschaft in den Jahren 1880–1881 (Jena: H. Costenoble, 1885). S. 112; John Reed Swanton. Social Condition, Beliefs and Linguistic Relationship of the Tlingit Indians // 26th Annual Report of the Bureau of American Ethnology (Washington: Government Printing Office, 1908). P. 398.
- 51 John Reed Swanton. Contributions to the Ethnology of the Haida // Franz Boas (ed.). Jesup North Pacific Expedition: Memoirs of the American Museum of Natural History. Vol. 5. Part 1 (Leiden: E. J. Brill, 1905). P. 62.
- 52 «The distinction between the two clans is absolute in every respect»*, пишет Суонтон (Ibid. P. 68). Он называет кланами то, что мы называем фратриями. В другом месте своей книги он отмечает, что две фратрии по отношению друг к другу представляют собой то же самое, что два разных народа.
- 53 Тотемы кланов в собственном смысле слова, по крайней мере у хайда, изменились даже больше, чем тотемы фратрий. В сущности, обычаи, позволяющие клану дарить или продавать право носить его тотем, привели к тому, что у каждого клана имеется множество тотемов, и некоторые из них являются общими для разных кланов (см.: Ibid. P. 107, 268). Так как Суонтон называет фратрии кланами, то собственно клан ему пришлось назвать семьей, а семью домохозяйством, однако подлинный смысл принятой им терминологии не вызывает сомнений.

Следовательно, это еще одна причина, по которой нам не следует пренебрегать племенами Америки — мы можем непосредственно увидеть у них тотемы фратрий, в то время как в Австралии мы наблюдаем лишь неотчетливые следы, оставшиеся от них.

II

Но тотем — это не только название, это еще и эмблема, герб, и его сходство с настоящим гербом отмечалось очень часто. «Каждая семья, — пишет Грей, рассуждая об австралийцах, — выбирает некое животное или растение в качестве своего герба или своего знака (as their crest or sign)» ⁵⁴; при этом то, что Грей называет семьей, вне всякого сомнения, является кланом. Точно так же Файсон и Хауитт отмечают: «Австралийская организация показывает, что тотем — это прежде всего герб группы (the badge of a group)» 55. Скулкрафт говорит то же самое в отношении индейцев Северной Америки: «В сущности, тотем — это рисунок, который соответствует существующим у цивилизованных народов гербам и который позволено носить каждому человеку как особый знак семьи, к которой он принадлежит. Именно об этом и свидетельствует этимология слова, произошедшего от *dodaim*, которое означает... деревню или место проживания семьи» 56. И когда начали развиваться отношения между индейскими племенами и европейцами, когда между ними стали заключаться договоры, то каждый клан в качестве печати, скрепляющей документ, использовал свой тотем 57 .

- 54 Grey. Journals of Two Expeditions. Vol. 2. P. 228.
- 55 Fison, Howitt. Kamilaroi and Kurnai. P. 165.
- 56 Schoolcraft. Historical and Statistical Information. Part I. P. 420. Ср.: Ibid. P. 52. Впрочем, эта этимология весьма сомнительна. Ср.: John Napoleon Brinton Hewitt. Totem // Frederick Webb Hodge (ed.). Handbook of American Indians North of Mexico. Part 2 (Washington: Government Printing Office, 1910). P. 787.
- 57 Schoolcraft. Historical and Statistical Information. Part III. P. 184; Garrick Mallery. Picture-Writing of the American Indians // 10th An-

В феодальную эпоху знатные господа выгравировывали, вырезали, изображали всеми возможными способами свои гербы на стенах замков, на оружии, на всевозможных принадлежащих им предметах. Негры Австралии, индейцы Северной Америки делали то же самое со своими тотемами. Индейцы, сопровождавшие Самюэля Хирна, перед тем, как идти в бой, рисовали на щитах свои тотемы⁵⁸. Шарлевуа пишет, что у некоторых индейских племен во время войны были настоящие знамена — они были сделаны из коры деревьев и закреплялись на верхушке шеста, на них были изображены тотемы⁵⁹. Когда в племени тлинкитов вспыхивает ссора между двумя кланами, то соперники из двух враждебных групп надевают на головы шлемы, которые украшены почитаемыми тотемами⁶⁰. В племени ирокезов на каждый вигвам в качестве знака клана помещали кожу животного, которое служило тотемом⁶¹. По данным другого наблюдателя, перед входом в вигвам вывешивали набитое соломой чучело животного⁶². В племени виандот у каждого клана есть свой орнамент и свой особый рисунок⁶³. У омаха и вообще у индейцев сиу тотем изображается на палатках⁶⁴.

Там, где общество перешло к оседлому образу жизни, где шалаши сменились домами, где пластическое искус-

- nual Report of the Bureau of Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution, 1888–1889 (Washington: Government Printing Office, 1893). P. 377.
- 58 Samuel Hearne. A Journey from Prince of Wales's Fort in Hudson's Bay to the Northern Ocean (London: A. Strahan & T. Cadell, 1795). P. 148–149 (цит. по: Frazer: Totemism. P. 30).
- 59 *Pierre-François-Xavier de Charlevoix.* Histoire et description générale de la Nouvelle France. T. 5 (Paris: Ganeau, 1744). P. 329.
- 60 Krause. Die Tlinkit-Indianer. S. 248.
- 61 Smith. Myths of the Iroquois. P. 78.
- 62 Richard Irving Dodge. Our Wild Indians: Thirty-Three Years' Personal Experience among the Red Men of the Great West (Hartford: A. D. Worthington & Co, 1883). P. 225.
- 63 Powell. Wyandot Government. P. 64.
- 64 Dorsey. Omaha Sociology. P. 229, 240, 248.

ство стало более развитым, тотем высекается на деревянных поверхностях и на стенах дома. Так, например, происходит у хайда, цимшиан, салишей, тлинкитов. Краузе пишет: «Особый орнамент, украшающий дома у тлинкитов, — тотемические гербы». Они представляют собой изображения животных, в некоторых случаях сочетающиеся с изображениями людей, и вырезаются на высоких (иногда доходящих до 15 метров) столбах, которые стоят рядом со входом в дом. Для этих фигур используются, как правило, очень яркие краски⁶⁵. Однако в деревне тлинкитов число подобных тотемических изображений невелико; они не размещаются почти нигде, кроме как перед домами вождей и богатых. Гораздо больше таких изображений в соседнем племени хайда — по нескольку в каждом доме⁶⁶. Благодаря всем этим столбам с резными изображениями, которые возвышаются со всех сторон и иногда бывают весьма значительными по размеру, деревня хайда производит впечатление некоего священного города, усеянного колокольнями или маленькими минаретами 67. У салишей тотемы часто изображаются на стенах внутри дома 68. Также нередко можно увидеть тотемы на лодках, на различных предметах домашней утвари и могильных камнях⁶⁹.

- 65 Krause. Die Tlinkit-Indianer. S. 130–131.
- 66 Ibid. S. 307-308.
- 67 См. фотографию деревни хайда в книге Суонтона: *Swanton.* Contributions to the Ethnology of the Haida. Вклейка IX. Ср.: *Edward Burnett Tylor.* On the Totem-Post from the Haida Village of Masset, Queen Charlotte Islands Now Erected in the Grounds of Fox Warren, Near Weybridge // Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. 1899. Vol. 28. № 1/2. Р. 133.
- 68 Charles Hill-Tout. Report on the Ethnology of the Stlatlumh of British Columbia // Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. 1905. Vol. 35. P. 155.
- 69 Krause. Die Tlinkit-Indianer. S. 230; Swanton. Contributions to the Ethnology of the Haida. P. 129, 135 и след.; Schoolcraft. Historical and Statistical Information. Part I. P. 52–53, 337, 356. В последнем случае в знак траура изображение тотема перевернуто. Подобные обычаи

ОСНОВНЫЕ ТОТЕМИЧЕСКИЕ ВЕРОВАНИЯ

Приведенные примеры относятся исключительно к индейцам Северной Америки. Это объясняется тем, что высекать и вырезать изображения возможно лишь тогда, когда технические умения, связанные с пластическими искусствами, достаточно развиты; австралийские же племена еще не достигли подобного уровня. Следовательно, такие тотемические изображения, какие были только что описаны, оказываются более редкими и менее заметными в Австралии, чем в Америке. Однако исследователи все-таки приводят несколько фактов. У варрамунга в конце погребальной церемонии в землю закапывают останки умершего (кости предварительно высушивают и стирают в порошок) и рядом с этим местом на земле чертят фигуру, представляющую тотем 70 . У мара и анула тело покойника помещают в полое бревно, которое также украшено характерными изображениями тотема⁷¹. В Новом Южном Уэльсе Оксли обнаружил изображения, вырезанные на деревьях, растущих неподалеку от могилы, где был похоронен один из аборигенов. Смит приписывает этим изображениям тотемический характер⁷². Аборигены, живущие у верхнего течения реки Дарлинг, наносят тотемические изображения на свои щиты⁷³. Согласно Коллинзу, практически вся домашняя утварь покрыта орнаментом, который, судя по всему, имеет то же значение; подобные

существуют у племени крик (см.: *Caleb Swan.* Position and State of Manners and Arts in the Creek, or Muscogee Nation in 1791 // *Schoolcraft.* Historical and Statistical Information. Part V. P. 265) и у делаваров (*John Gottlieb Ernestus Heckewelder.* An Account of the History, Manners, and Customs of the Indian Nations, Who Once Inhabited Pennsylvania and the Neighbouring States [Philadelphia: A. Small, 1819]. P. 246–247).

- 70 Spencer, Gillen. The Northern Tribes. P. 168, 537, 540.
- 71 Ibid. P. 174.
- 72 Brough Smyth. The Aborigines of Victoria. Vol. 1. P. 99.
- 73 Ibid. Р. 284. Штрелов приводит подобный факт об арунта (*Strehlow*. Die Aranda- und Loritja-Stämme. Bd. 3. S. 68).

КНИГА II, ГЛАВА I

фигуры были обнаружены и на скалах⁷⁴. Возможно, эти тотемические рисунки распространены даже больше, чем кажется, поскольку (по причинам, о которых нам еще предстоит сказать) не всегда легко разгадать их истинный смысл.

Все приведенные выше факты должны были дать почувствовать, сколь значительное место тотем занимает в социальной жизни первобытных людей. Однако до сих пор могло показаться, что тотем есть нечто внешнее по отношению к человеку — мы видели, что он запечатлен на различных предметах. Но тотемические изображения воспроизводятся не только на стенах домов, лодках, оружии, инструментах и могилах, они наносятся и на тела. Люди помещают свой герб на принадлежащие им предметы, а также носят его на себе. Герб впечатывается в плоть человека, становится его частью, и именно такой способ представления тотема является наиболее значимым.

В сущности, речь идет о всеобщем правиле — члены каждого клана стараются добиться внешнего сходства со своим тотемом. На некоторых религиозных праздниках тлинкитов человек, проводящий церемонию, носит одежду, целиком или частично представляющую тело животного, которое дало название клану⁷⁵. Для этих целей используют специальные маски. Точно такие же практики существуют на всем северо-западе Америки⁷⁶. И те же обычаи мы видим у миннитарее, идущих в битву⁷⁷, и у индейцев пуэбло⁷⁸. Когда тотемом является птица, члены

⁷⁴ David Collins. An Account of the English Colony in New South Wales (London: T. Cadell Jun. & W. Davies, 1804). P. 381.

⁷⁵ Krause. Die Tlinkit-Indianer. S. 327.

⁷⁶ Swanton. Social Condition. P. 435 и след.; Franz Boas. The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians (Washington: Government Printing Office, 1897). P. 358.

⁷⁷ Frazer. Totemism. P. 26.

⁷⁸ John Gregory Bourke. The Snake Dance of the Moquis of Arizona (London: Sampson Low, Marston, Searle, & Rivington, 1884). P. 229; Jesse

клана носят на голове перья этой птицы⁷⁹. В племени айова в каждом клане существует своя особая манера стричь волосы. В клане орла люди оставляют две большие пряди волос спереди и одну — сзади; в клане буйвола их заплетают на манер рогов⁸⁰. У индейцев омаха мы встречаем то же самое: в каждом клане существует свой способ укладывать волосы. Например, в клане черепахи их сбривают, оставляя только шесть завитых прядей — по две с обеих сторон, одну спереди и одну сзади таким образом, чтобы они были похожи на лапы, голову и хвост черепахи⁸¹.

Но чаще тотемический знак отпечатывается на самом теле: именно этот способ представления тотема доступен даже самым неразвитым обществам. Некоторые ученые задавались вопросом: может быть, главная цель широко распространенного обряда, состоящего в том, что молодым людям, достигшим половой зрелости, вырывают два передних зуба, заключается в том, чтобы воспроизвести внешний вид тотема? Истинное значение этого факта не установлено, но примечательно то, что сами туземцы иногда объясняют этот обычай именно так. Например, в племени арунта извлечение зубов встречается только в кланах дождя и воды: согласно преданию, эта процедура призвана сделать лица похожими на некоторые темные облака со светлыми краями, которые, как считается, предвещают скорое появление дождя и поэтому принадлежат к тому же роду вещей 82. Этот факт доказывает, что сам туземец верит, будто такие изменения должны придать ему (по крайней мере условно) внешний вид тотема. В том

Walter Fewkes, Alexander Middleton Stephen. The Group of Tusayan Ceremonials Called Katcinas // 15th Annual Report of the Bureau of Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution, 1893–1894 (Washington: Government Printing Office, 1897). P. 251–263.

- 79 *Johann Georg Müller.* Geschichte der amerikanischen Urreligionen (Basel: Schweighauser, 1867). S. 327.
- 80 Schoolcraft. Historical and Statistical Information. Part III. P. 269.
- 81 Dorsey. Omaha Sociology. P. 229-230, 238, 240, 245.
- 82 Spencer, Gillen. The Native Tribes. P. 451.

же самом племени арунта в ходе совершения субинцизии* делают определенные надрезы на теле сестер юноши, подвергаемого этой операции, и на теле его будущей жены. От надрезов остаются шрамы — их форма в точности воспроизводится на сакральном предмете, о котором мы расскажем дальше и который называется чуринга. Мы увидим, что таким образом нарисованные на чуринге линии — это эмблематические изображения тотема⁸³. В племени каитиш считают, что кенгуру находится в близком родстве с дождем⁸⁴, и поэтому члены клана дождя носят в ушах маленькие серьги, сделанные из зубов кенгуру⁸⁵. В племени йеркла во время обряда инициации юноше наносят несколько ран, после которых остаются шрамы, при этом их форма и количество зависят от тотема⁸⁶. Один из информантов Файсона сообщает о подобном явлении в тех племенах, которые он исследовал⁸⁷. Согласно Хауитту, в племени диери между некоторыми видами шрамирования и тотемом воды существует отношение того же рода⁸⁸. Что касается индейцев северо-запада, то у них широко распространен обычай делать татуировки с изображением тотема⁸⁹.

- 83 Ibid. P. 257.
- 84 Далее (кн. II, гл. 4) мы увидим, что означают такие отношения родства.
- 85 Spencer, Gillen. The Northern Tribes. P. 296.
- 86 *Howitt*. The Native Tribes. P. 744-746; cp.: Ibid. P. 129.
- 87 Fison, Howitt. Kamilaroi and Kurnai. P. 66, сн. Однако этот факт оспаривался другими информантами.
- 88 Howitt. The Native Tribes. P. 744.
- 89 Swanton. Contributions to the Ethnology of the Haida. P. 41 и след., вклейки XX и XXI; Boas. The Social Organization. P. 318; Swanton. Social Condition. Вклейка XLVIII и сл. В некоторых случаях, которые, впрочем, не относятся к рассматриваемым нами этнографическим областям, эти татуировки делают животным, принадлежащим клану. Племя бечуанов, живущих на юге Африки, разделено на определенное число кланов: люди крокодила, буйвола, обезьяны и т. д. Так, люди крокодила делают на ушах своих животных надрезы, по форме напоминающие крокодилью пасть (Jean-Eugène Casalis. Les Bassoutos ou Vingt-trois années de séjour et d'observa-

ОСНОВНЫЕ ТОТЕМИЧЕСКИЕ ВЕРОВАНИЯ

Но если татуировки, которые наносятся путем повреждения кожи или шрамирования, не всегда имеют тотемическое значение⁹⁰, то по-другому обстоят дела с обычными рисунками на теле: как правило, они представляют тотем. На самом деле, это явление не повседневное. Когда абориген занимается исключительно хозяйственными делами, когда небольшие семейные группы разделяются для того, чтобы охотиться и ловить рыбу, он не обременяет себя этим довольно сложным костюмом. Но когда все кланы объединяются, живут общей жизнью и проводят вместе религиозные церемонии, то абориген обязательно украшает себя этими рисунками. Как мы увидим дальше, каждая из этих церемоний касается отдельного тотема, и поэтому обряды, которые относятся к некоему тотему, могут совершаться только теми, кто к нему принадлежит. Поэтому те, кто проводит церемонию, кто совершает обряд⁹¹, а иногда даже и те, кто участвует лишь в роли зрителей, всегда носят на своем теле рисунки, изображающие тотем⁹². Один из важнейших обрядов инициации, который вводит молодого человека в религиозную жизнь племени, заключается как раз в том, что на теле юноши рисуют тотемический

- tions au sud de l'Afrique [Paris: C. Meyrueis, 1859]. Р. 221). Робертсон-Смит описывает существование сходного обычая в Древней Аравии (*Robertson Smith*. Kinship and Marriage in Early Arabia. Р. 212–214).
- 90 Согласно Спенсеру и Гиллену, среди этих татуировок есть такие, которые не несут в себе никакого религиозного смысла (см.: *Spencer, Gillen.* The Native Tribes. P. 41–42; *Spencer, Gillen.* The Northern Tribes. P. 45–46, 54–56).
- 91 У арунта это правило содержит исключения, которые мы объясним далее.
- 92 Spencer, Gillen. The Native Tribes. P. 162; Spencer, Gillen. The Northern Tribes. P. 179, 259, 292, 295–296; Schulze. The Aborigines of the Upper and Middle Finke River. P. 221. Не всегда таким образом представлен сам тотем, зачастую это объекты, которые неким образом связаны с ним и потому воспринимаются как вещи того же рода.

символ⁹³. Верно, что у арунта нанесенное таким образом изображение не всегда и не обязательно представляет тотем человека, проходящего инициацию⁹⁴, но здесь мы имеем дело с исключением, существование которого связано, несомненно, с тем, что в этом племени тотемическая организация находится в состоянии упадка⁹⁵. Впрочем,

- 93 Так происходит, например, у варрамунга, валпари, вулмала, тьингилли, умбайя, унматьера (Spencer, Gillen. The Northern Tribes. P. 348, 339). У варрамунга, когда наносится рисунок, исполнители обряда говорят проходящему инициацию следующие слова: «Этот знак принадлежит твоей местности (your place) не гляди на другую местность». «Эта фраза означает, пишут Спенсер и Гиллен, что юноша не должен вмешиваться в церемонии, которые не связаны с его тотемом; также эти церемонии свидетельствуют о тесной связи между человеком, его тотемом и местом, посвященным этому тотему» (Ibid. P. 584). У варрамунга тотем передается от отца детям, следовательно, у каждой местности свой тотем.
- 94 Spencer, Gillen. The Native Tribes. P. 215, 241, 376.
- 95 Мы помним (см. выше, с. 212), что в этом племени тотем ребенка может быть иным, нежели у отца, матери и, шире, нежели у его родных. При этом его родственники как с одной, так и с другой стороны, по предписанию, должны провести обряд инициации. Следовательно, так как у человека, в принципе, нет права проводить церемонии или принимать в них участие, если они посвящены не его тотему, то в некоторых случаях обряды, к которым приобщают ребенка, неизбежно связаны с чужим для него тотемом. Вот каким образом получается, что рисунки, которые наносятся на тело посвящаемого, не обязательно представляют его тотем: подобные случаи можно найти в книге Спенсера и Гиллена (Spencer, Gillen. The Native Tribes. P. 229). Подтверждает наличие здесь аномалии и тот факт, что при всем при этом церемонии, связанные с обрезанием, в основном относятся к тотему, преобладающему в локальной группе посвящаемого, то есть к тотему, который мог бы быть тотемом посвящаемого, если бы тотемическая организация не находилась в состоянии упадка, если бы у арунта она была такой же, как у варрамунга (см.: Ibid. P. 219). Существует и еще одно последствие этого упадка. Повсюду он понемногу ослабляет связи, существующие между тотемом и определенной группой, поскольку члены тотема могут находиться где угодно и даже принадлежать к обеим фратриям. Идея, что в церемониях, посвященных некоему тотему, могут принимать участие члены другого тоте-

даже у арунта в самый торжественный момент инициации (ее высшая точка и окончательное признание), когда неофиту дозволяется войти в святилище, в котором хранятся все сакральные предметы, принадлежащие клану, на тело неофита наносится эмблематическое изображение: так оказывается представлен тотем молодого человека ⁹⁶. Существующая между индивидом и его тотемом связь столь тесна, что в племенах, живущих на северо-западном побережье Северной Америки, эмблему клана изображают не только на живых, но и на мертвых: перед погребением на теле рисуют тотемический знак ⁹⁷.

III

Это украшение тотемическими знаками уже сейчас позволяет нам понять, что тотем не является только лишь именем и эмблемой. Тотемические знаки используются во время религиозных церемоний, составляют часть службы, и поэтому тотем, будучи меткой группы, обладает

ма, идея, противоречащая самим принципам тотемизма (дальше мы еще расскажем подробнее, почему), могла быть принята в этом племени, не вызывая сильного сопротивления. Все признают, что человек, которому дух открыл формулу, необходимую для церемонии, имеет право провести ее, даже несмотря на то что он не принадлежит к нужному тотему (Ibid. Р. 519). Однако доказательством того, что здесь мы имеем дело с исключением из правила и что оно явилось следствием некоего послабления, является тот факт, что человек, узнавший формулу таким образом, не владеет ей свободно; если он передает ее — а это частое явление, — то лишь члену того тотема, с которым связан обряд (Ibid.).

- 96 Ibid. Р. 140. В этом случае у посвященного сохранялись знаки, которыми он был украшен, до тех пор, пока они не стирались сами с течением времени.
- 97 Franz Boas. First General Report on the Indians of British Columbia // Fifth Report of the Committee Appointed for the Purpose of Investigating and Publishing Reports on the Physical Characters, Languages, and Industrial and Social Condition of the North-Western Tribes of the Dominion of Canada (London: British Association for the Advancement of Science, 1889). P. 41.

к тому же религиозным характером. В сущности, именно по отношению к тотему все вещи делятся на сакральные и профанные. Более того, сам тотем является образцом сакральной вещи.

Племена Центральной Австралии, главным образом арунта, лоритья, каитиш, унматьера, илпирра, в своих обрядах всегда используют определенные инструменты⁹⁸, которые члены племени арунта, по свидетельству Спенсера и Гиллена, называют чуринга, а по свидетельству Штрелова — *тырунга*⁹⁹. Это небольшие деревянные дощечки или отшлифованные камни самых разнообразных форм, хотя наиболее распространенными являются овальные или продолговатые чуринги 100 . Во владении каждой тотемической группы находится более или менее значительное количество этих предметов. На каждой чуринге высечен рисунок, который представляет тотем этой группы 101. На некоторых чурингах на одном из краев проделывают дырку, через которую пропускают нить, сделанную либо из человеческих волос, либо из шерсти опоссума. Те чуринги, которые сделаны из дерева и в которых есть такие отверстия, служат тем же целям, что и инструменты культа, названные английскими этнографами bull-roarers*. Они подвешены на нити, быстро крутятся в воздухе и издают гул, похожий на тот, что производит диаболо* — игрушка современных детей; этот оглушительный шум имеет ритуальное значение и сопровождает все сколько-нибудь

- 98 Эти инструменты существуют и у варрамунга, но в меньшем количестве, чем у арунта, и не используются в тотемических церемониях, хотя и занимают определенное место в мифах (*Spencer, Gillen*. The Northern Tribes. P. 163).
- 99 В других племенах используются другие названия. Мы будем использовать понятие, применяемое арунта, в обобщенном смысле, потому что в этом племени чуринги занимают наиболее заметное место и лучше всего изучены.
- 100 Strehlow. Die Aranda- und Loritja-Stämme. Bd. 2. S. 81.
- 101 Существуют чуринги, хоть их совсем немного, на которые не нанесен никакой явный рисунок (см.: Spencer, Gillen. The Native Tribes. P. 144).

важные церемонии. Такие чуринги являются настоящими bull-roarers. Но существуют и другие виды чуринг, которые сделаны не из дерева или в которых нет отверстий, следовательно, они не могут быть использованы подобным образом. Тем не менее они также вызывают у аборигенов чувство религиозного почтения.

В сущности, любая чуринга, для каких бы целей она ни использовалась, считается в наивысшей степени сакральной вещью, и нет ни одной другой вещи, которая превосходила бы по религиозной значимости чурингу. Именно на это указывает слово, которое служит для того, чтобы ее обозначить. Оно является одновременно и существительным, и прилагательным, означающим «сакральное». Так, среди имен, которые носит каждый член племени арунта, есть столь сакральное, что его запрещено открывать чужаку. Это имя произносят крайне редко, понижая голос и переходя на таинственный шепот. Такое имя называют аритна чуринга (аритна означает «имя») 102. В более общем смысле слово чуринга описывает все ритуальные действия, например илиа чуринга означает культ эму 103.

¹⁰² Ibid. P. 139, 648; *Strehlow.* Die Aranda- und Loritja-Stämme. Bd. 2. S. 75.

¹⁰³ Штрелов, который пишет тьюрунга, переводит это слово несколько иначе. «Это слово, — как он пишет, — означает нечто тайное и личное (der eigene geheime). *Тыю* — это древнее слово, означающее что-то спрятанное, тайну, а рунга — это то, что принадлежит мне». Однако Кемпе, который в этой области обладает большим авторитетом, чем Штрелов, переводит *тыю* как «большое», «могущественное», «сакральное» (Hermann Kempe. A Grammar and Vocabulary of the Language of the Aborigines of the MacDonnell Ranges // Transactions of Royal Society of South Australia. 1891. Vol. 14. Part 1. P. 51). Впрочем, по сути, перевод Штрелова не так далек от этого значения, как могло показаться на первый взгляд, поскольку то, что является тайной, — это то, что недоступно познанию непосвященных, то есть то, что сакрально. Что касается значения слова рунга, то оно кажется нам весьма сомнительным. Церемонии, посвященные эму, принадлежат всем членам клана эму, все могут в них участвовать; эти церемонии не являются личной собственностью никого из участников.

КНИГА II, ГЛАВА I

Как таковое слово *чуринга*, используемое как существительное, обозначает вещь, главной характеристикой которой является то, что она сакральна. Непосвященные, то есть женщины и юноши, еще не прошедшие инициацию и не приобщенные к религиозной жизни, не могут ни дотронуться до чуринги, ни даже увидеть ее; глядеть на нее можно лишь в крайне редких случаях и только издали¹⁰⁴.

Чуринги хранятся в специальном месте, которое арунта называют *эртнатулунга* 105. Она представляет собой углубление, нечто наподобие маленькой пещерки, спрятанной в безлюдном месте. Вход в нее тщательно закрыт камнями, так ловко расположенными, что, если кто-то посторонний пройдет мимо, он даже не заподозрит, что рядом с ним находится религиозная сокровищница клана. Сакральный характер чуринг таков, что он сообщается и месту, в котором они расположены: женщины и еще не посвященные юноши не могут приближаться к нему. И только когда обряд инициации полностью завершен, мужчины получают доступ к этому месту; бывает, однако, и так, что они заслуживают это право лишь после многих лет испытаний ¹⁰⁶. Религиозный характер места распространяется даже дальше и сообщается всей окрестности: все, что находится поблизости, также приобретает религиозный характер и поэтому оказывается ограждено от посягательства непосвященных. Одного мужчину преследует другой? Если тот доберется до эртнатулунги, то будет спасен: там его нельзя схватить ¹⁰⁷. Даже если в этом месте укроется раненое жи-

¹⁰⁴ Spencer, Gillen. The Native Tribes. P. 130–132; Strehlow. Die Arandaund Loritja-Stämme. Bd. 2. S. 78. И женщина, увидевшая чурингу, и показавший чурингу мужчина одинаковым образом предаются смерти.

¹⁰⁵ Штрелов, описывая это место в тех же словах, что Спенсер и Гиллен, называет его не эртнатулунга, а аркнануауа (Ibid.).

¹⁰⁶ Spencer, Gillen. The Northern Tribes. P. 239, 270; Spencer, Gillen. The Native Tribes. P. 139–140.

¹⁰⁷ Ibid. P. 135.

вотное, его придется пощадить ¹⁰⁸. Здесь запрещены ссоры. Это место мира, как говорят в германских обществах*, святилище тотемической группы, настоящее убежище.

Но свойства чуринги проявляются не только в том, что она держит непосвященных на расстоянии. Если она и ограждена таким образом, то потому, что обладает большой религиозной ценностью, и потеря чуринги стала бы тяжелым ударом как для коллектива в целом, так и для индивидов. Чуринга обладает многими чудесными свойствами: если ей прикоснуться к телу, она заживляет раны, особенно те, которые остаются после обрезания 109; она действенна против болезней 110; она заставляет расти бороду 111; придает значительные силы тотемическому виду и обеспечивает его воспроизводство 112; чуринга делает людей могучими, смелыми, твердыми, а их врагов — слабыми. Это последнее верование так глубоко укоренено, что если во время схватки один из противников замечает, что другой принес с собой чурингу, то теряет всякую

- 108 Strehlow. Die Aranda- und Loritja-Stämme. Bd. 2. S. 78. Однако Штрелов сообщает, что к убийце, прячущемуся рядом с эртнатулунгой, не проявляют жалости, его преследуют и предают смерти. Мы с трудом можем согласовать этот факт с той привилегией, которой пользуются животные, и задаемся вопросом, не является ли большая строгость в отношении преступника явлением сравнительно недавним и не должна ли она рассматриваться как следствие ослабления табу, изначально защищавшего эртнатулунгу.
- 109 Spencer, Gillen. The Native Tribes. P. 248.
- 110 Îbid. P. 545–546; Strehlow. Die Aranda- und Loritja-Stämme. Bd. 2. S. 79. Например, пыль, которая осыпается с чуринги, если поскоблить ее камнем, добавляется в воду таким образом получается снадобье, возвращающее здоровье больным.
- 111 Spencer, Gillen. The Native Tribes. P. 545–546. Штрелов (Strehlow. Die Aranda- und Loritja-Stämme. Bd. 2. S. 79) опровергает этот факт.
- 112 К примеру, чуринга тотема ямса, зарытая в почву, заставляет ямс расти (*Spencer, Gillen.* The Northern Tribes. P. 275). Она обладает тем же действием и на животных (*Strehlow.* Die Aranda- und Loritja-Stämme. Bd. 2. S. 76, 78; Bd. 3. S. 3, 7).

уверенность и его поражение неминуемо¹¹³. Также не существует ритуального инструмента, который занимал бы более важное место в религиозных церемониях¹¹⁴. С помощью своеобразного миропомазания силы чуринги передаются распорядителям церемонии или ее участникам: для этого их обмазывают жиром и трут чурингой их руки, ноги и живот¹¹⁵. Иногда чуринги покрывают пухом, а потом кружат так, чтобы он разлетелся во все стороны, — это способ распространить свойства, которыми они обладают¹¹⁶.

Но чуринги приносят пользу не только отдельным людям: с этими предметами связана судьба всего клана. Потеря чуринги — катастрофа, это самое большое несчастье, которое может постичь группу¹¹⁷. Иногда чуринги выносят из эртнатулунги, например, когда их одалживают какой-либо другой группе¹¹⁸. Для всех это настоящий траур. В течение двух недель члены тотема плачут, причитают, покрывают свои тела белой глиной — точно так же, как и тогда, когда теряют кого-то из близких¹¹⁹. Чуринги не находятся в свободном пользовании у отдельных людей: за эртнатулунгой, в которой они хранятся, следит глава группы. Безусловно, у каждого индивида есть особые права на некоторые чуринги¹²⁰, однако, несмотря на то что он в какой-то степени является собственником, он

¹¹³ Spencer, Gillen. The Native Tribes. P. 135; Strehlow. Die Aranda- und Loritja-Stämme. Bd. 2. S. 79.

¹¹⁴ Spencer, Gillen. The Northern Tribes. P. 278.

¹¹⁵ Ibid. P. 180.

¹¹⁶ Ibid. P. 272-273.

¹¹⁷ Spencer, Gillen. The Native Tribes. P. 135.

¹¹⁸ Одна группа на время заимствует чуринги у другой группы с той целью, чтобы они передали членам первой группы часть своих свойств, чтобы увеличили жизненные силы индивидов и коллектива (Ibid. P. 158 и след.).

¹¹⁹ Ibid. P. 136.

¹²⁰ Каждый индивид имеет особую связь прежде всего с чурингой, которая является залогом его жизни, а также с чурингами, полученными по наследству от родителей.

может пользоваться чурингами не иначе, как с согласия главы группы и только под его руководством. Это общее богатство, это святая святых клана¹²¹. То благоговение, объектом которого являются чуринги, указывает, помимо прочего, на приписываемую им высокую ценность. До них дотрагиваются с величайшим почтением, проявляющемся в торжественности жестов¹²². За чурингами ухаживают, их смазывают, натирают, шлифуют, а когда их переносят из одной местности в другую, то проводятся церемонии, свидетельствующие о том, что это перемещение люди расценивают как чрезвычайно важное событие¹²³.

Сами по себе чуринги являются предметами, сделанными из дерева или камня, как многие другие; они отличаются от профанных вещей подобного рода лишь одной особенностью: на них вырезан или нарисован тотемический знак. Именно этот знак — и только он — придает чурингам сакральный характер. По Спенсеру и Гиллену, чуринга служит обиталищем души предка, и присутствие этой души наделяет чурингу ее свойствами 124. Штрелов же утверждает, что такое объяснение неточно, и предлагает другое, которое, однако, не слишком отличается от предыдущего: чуринга считается образом тела предка или даже самим телом 125. Таким образом, чувства, которые предок вызывает у аборигенов, переносятся на материальный предмет и превращают его в своего рода фетиш. Однако и по первому, и по второму объяснению (которые, впро-

- 121 Ibid. P. 154; *Spencer, Gillen.* The Northern Tribes. P. 193. Чуринги составляют столь явно выраженный знак группы, что они замещают палочки-письма, которые дают людям, отправляющимся в другие племена, чтобы пригласить их членов на какую-либо церемонию (*Spencer, Gillen.* The Native Tribes. P. 141–142).
- 122 Ibid. P. 326. Здесь стоит отметить, что к *bull-roarers* относятся точно так же (*Mathews*. Ethnological Notes. P. 307–308).
- 123 Spencer, Gillen. The Native Tribes. P. 161, 259 и след.
- 124 Ibid. P. 138.
- 125 Strehlow. Die Aranda- und Loritja-Stämme. Bd. 1. S. iv; Bd. 2. S. 76, 77, 82. Для племени арунта чуринга является телом предка, а для лоритья только образом.

чем, отличаются только из-за деталей мифа) ясно видно, что они были придуманы уже потом, чтобы сделать понятным сакральный характер, приписываемый чурингам. В самой форме этих дощечек и камешков, в их внешнем виде не содержится ничего, что обязывало бы считать их обиталищем души предка или образом его тела. Следовательно, если люди придумали этот миф, то лишь для того, чтобы суметь объяснить самим себе то религиозное почтение, которое у них вызывали эти вещи; это почтение никак не было обусловлено мифом. Ведь объяснение, которое предлагает миф (как и большая часть объяснений, даваемых мифами), решает вопрос тем, что задает его немного по-другому: сказать, что чуринга сакральна, и сказать, что она находится в тех или иных отношениях с сакральным существом, — это значит разными способами указать на один и тот же факт, но это не значит по-настоящему объяснить его. Тем более, что, по свидетельству Спенсера и Гиллена, даже у арунта существуют чуринги, которые были открыто, у всех на виду, сделаны старшими членами племени¹²⁶; очевидно, что такие чуринги обязаны своим происхождением не великим предкам. И однако же, с небольшим отличием, эти чуринги действенны так же, как и другие, и хранятся точно таким же образом. Наконец, существуют целые племена, которые не считают чурингу связанной с каким-либо духом 127. Ее религиозная

- 126 Когда рождается ребенок, мать указывает отцу место, где, как ей кажется, в нее проникла душа предка. Отец в сопровождении нескольких родственников отправляется к этому месту и ищет там чурингу, которую предок, согласно верованиям, уронил в момент своего перевоплощения. Если чурингу находят, то это, без сомнения, происходит потому, что один из старших членов тотемической группы положил ее туда (это гипотеза Спенсера и Гиллена). Если же чурингу не обнаруживают, то делают новую чурингу, следуя строго определенной технике (Spencer, Gillen. The Native Tribes. P. 132; ср.: Strehlow. Die Aranda- und Loritja-Stämme. Bd. 2. S. 80).
- 127 Варрамунга, урабунна, воргайя, умбайя, тьингилли, гнаньи (*Spencer, Gillen.* The Northern Tribes. P. 258, 274–275). Спенсер

природа проистекает из другого источника. Откуда еще она могла бы происходить, как не от тотемического знака, нанесенного на чурингу? Именно к этому изображению в действительности обращены обряды, это оно освящает объект, на который нанесено.

У арунта и соседних племен существуют также два других инструмента для проведения обрядов, непосредственно связанных с тотемом и с чурингой, которая, как правило, используется для их создания: это *нуртунья* и *ванинга*.

Нуртунья 128, встречающаяся у северной части племени арунта и у их ближайших соседей 129, по существу представляет собой вертикально поставленный шест, который создается либо из одного копья, либо из нескольких копий, связанных вместе, либо из обычной жерди 130. Этот шест оплетается пучками травы, которые держатся благодаря своеобразным поясочкам или повязкам, сделанным из волос. Так же крепится пух, который либо кругами, либо параллельными линиями овивает шест сверху донизу. Его верхушка украшена перьями клинохвостого орла. Впрочем, это лишь наиболее распространенная и типичная форма нуртуньи, и существуют самые разнообразные ее виды, зависящие от конкретных обстоятельств 131.

- и Гиллен пишут: «They were regarded as of special value because of their association with a totem» (Ibid. P. 276). Примеры такого отношения к чурингам встречаются и у арунта (Spencer, Gillen. The Native Tribes. P. 156).
- 128 Штрелов пишет *тнатантья (Strehlow.* Die Aranda- und Loritja-Stämme. Bd. 1. S. 4–5).
- 129 Каитиш, илпирра, унматьера у последних, однако, нуртуньи являются редкостью.
- 130 Жердь иногда заменяется очень длинными чурингами, поставленными одна на другую.
- 131 Иногда к верхушке нуртуньи подвешивается еще одна нуртунья, поменьше. В некоторых случаях нуртунья имеет форму креста или буквы Т. Очень редко встречается нуртунья, у которой отсутствует центральный шест (Spencer, Gillen. The Native Tribes. P. 298–300, 360–364, 627–629).

У ванинги, которая встречается только у южной части племени арунта, у урабунна и луритья, также не существует одной-единственной формы. Если свести ее к основным элементам, то она, как и нуртунья, состоит из вертикального шеста, который делается из палки, имеющей около фута в длину, или копья в несколько метров высотой, а также одной или двух поперечин 132. В первом случае ванинга имеет форму креста. Нити, сделанные либо из человеческих волос, либо из шерсти опоссума или бандикута, пересекают по диагонали пространство между боковыми концами креста и концами центральной оси; эти нити связаны друг с другом таким образом, что образуют сеть, имеющую форму ромба. Если в ванинге два поперечных бруса, то нити соединяют сначала один брус с другим и уже потом — с вершиной и низом вертикального шеста. Иногда брусья покрыты достаточно толстым слоем пуха, который скрывает их от взглядов. Таким образом, ванинга похожа на настоящее знамя 133.

Нуртунья и варинга, использующиеся во множестве важных обрядов, являются предметами, вызывающими религиозное почтение, похожее на то, которое люди испытывают к чурингам. К созданию и возведению этих предметов люди приступают как можно более торжественно. Нуртуньи и варинги, вкопанные в землю или находящиеся в руках у распорядителей церемонии, указывают на ее центральную точку — именно вокруг этих шестов разворачиваются обряды, вокруг этих шестов тан-

- 132 Иногда бывает три поперечных бруса.
- 133 Ibid. P. 231–234, 306–310, 627–629. Помимо нуртуньи и ванинги Спенсер и Гиллен выделяют также третий вид сакральных столбов или знамен кауауа (Ibid. P. 364, 370, 629–630), функции которых исследователи так и не смогли точно определить. Они отмечают только то, что кауауа «считается вещью, общей для членов всех тотемов». Штрелов же считает (Strehlow. Die Aranda- und Loritja-Stämme. Bd. 3. S. 23, сн. 2), что кауауа, о которых говорят Спенсер и Гиллен, это нуртунья тотема дикого кота. Так как это животное является предметом культа целого племени, объяснимо, почему эта нуртунья одинаково почитается всеми кланами.

цуют. В ходе инициации члены племени подводят юношу к подножию нуртуньи, установленной по этому случаю. «Вот, — говорят ему, — нуртунья твоего отца, она создала уже много молодых людей». После этого юноша должен подойти и поцеловать нуртунью¹³⁴. Через этот поцелуй он вступает в отношения с религиозным началом, которое, как считается, обитает в нуртунье; это настоящее причастие, которое должно придать молодому человеку сил, необходимых для того, чтобы выдержать чудовищную операцию — субинцизию¹³⁵. Более того, нуртунья играет значительную роль в мифологии этих обществ. В мифах говорится, что в легендарные времена великих предков территория племени была во всех смыслах изборождена группами, все члены которых принадлежали к одному то-тему¹³⁶. У каждой такой группы была своя нуртунья. Когда группа поселялась в каком-либо месте, то перед тем, как идти на охоту, люди вкапывали в землю свою нуртунью, а к ее верхушке подвешивали чуринги¹³⁷. Это значит, что люди доверяли нуртунье самое дорогое, что у них было. В то же время нуртунья представляла собой своего рода знамя, служившее центром сбора группы. Нельзя не поразиться тому, что нуртунья является аналогом сакрального знамени индейцев омаха¹³⁸.

Сакральный характер нуртуньи может являться следствием только одного факта: она физически представляет тотем. На самом деле, вертикальные линии или покрывающие ее кольца из пуха, а также разноцветные нити, соединяющие боковые стороны ванинги с ее центральной осью,

¹³⁴ Spencer, Gillen. The Northern Tribes. P. 342; Spencer, Gillen. The Native Tribes. P. 309.

¹³⁵ Ibid. P. 255.

¹³⁶ Ibid. Ch. X и XI.

¹³⁷ Ibid. P. 138, 144.

¹³⁸ См.: Dorsey. A Study of Siouan Cults. P. 413; Dorsey. Omaha Sociology. P. 234. У всего племени существует лишь одно сакральное знамя, в то время как нуртуньи есть у каждого клана, однако принцип и там, и там одинаковый.

расположены далеко не случайным образом, зависящим от воли тех, кто соорудил ванингу; напротив, все составляющие этого предмета обязательно должны принимать форму, строго определенную традицией, форму, которая, по мнению туземцев, изображает тотем 139. Здесь нам даже не нужно спрашивать себя, не является ли почтение к этому инструменту культа всего лишь отражением чувства, испытываемого по отношению к предкам, поскольку все нуртуньи или ванинги существуют только до тех пор, пока не кончится церемония, в которой они используются. Люди заново по частям изготавливают эти инструменты каждый раз, когда необходимо, и, как только обряд завершен, стирают с них орнамент и разбирают на элементы, из которых те были составлены ¹⁴⁰. Следовательно, нуртунья и ванинга есть не что иное, как изображение — причем временное — тотема, а значит, на этом, и только на этом, основании они играют роль религиозных объектов.

Таким образом, чуринга, нуртунья и ванинга обязаны своей религиозной природой исключительно тому, что на них нанесена тотемическая эмблема. Именно эта эмблема и является сакральной. Она сохраняет это свойство вне зависимости от того, на каком предмете воспроизводится. Иногда люди рисуют эти эмблемы на скалах; такие изображения называются *чуринга илкиниа* — сакральные рисунки¹⁴¹. Узоры, которыми украшают свои тела распорядители церемоний и их участники, называются точно так

¹³⁹ Spencer, Gillen. The Native Tribes. P. 232, 308, 313, 334 и т. д.; Spencer, Gillen. The Northern Tribes. P. 182, 186 и т. д.

¹⁴⁰ Spencer, Gillen. The Native Tribes. Р. 346. Правда, говорят, что нуртунья представляет копье предка, который во времена алчеринга* находился во главе каждого клана. Но нуртунья представляет это копье лишь символически, она не является реликвией, как чуринга, которая, как считается, происходит от самого предка. В случае же с нуртуньей вторичный характер подобного объяснения совершенно очевиден.

¹⁴¹ Ibid. Р. 614 и след., особ. 617; *Spencer, Gillen.* The Northern Tribes. Р. 749.

же; детям и женщинам запрещено видеть их¹⁴². Во время некоторых обрядов тотем иногда рисуют на земле. Сам этот процесс свидетельствует о чувствах, которые изображение тотема вызывает, и о приписываемой ему высокой ценности. Рисунок наносится на участок земли, который был предварительно орошен, пропитан человеческой кровью 143, — дальше мы увидим, что кровь сама по себе является сакральной и служит только благочестивым целям. Затем, как только рисунок закончен, верующие остаются сидеть на земле перед рисунком в позе, исполненной благоговения 144. Чтобы придать словам смысл, соответствующий мышлению первобытного человека, можно сказать, что люди поклоняются этому изображению и обожествляют его. Это позволяет нам понять, почему для индейцев Северной Америки тотемический герб остался столь ценным — он всегда окружен неким религиозным ореолом.

Но, чтобы понять, отчего эти тотемические изображения сакральны, было бы небесполезно посмотреть, из чего они состоят.

У индейцев Северной Америки они представляют собой нарисованные, вырезанные или высеченные образы, в которых люди стараются как можно точнее передать внешний вид тотемного животного. Использующиеся при этом приемы — те же самые, к которым в подобных случаях прибегаем сегодня и мы, только более грубые. Но в Австралии дела обстоят совершенно иначе, и, без сомнения, именно в австралийских обществах следует попытаться отыскать истоки этих изображений. Несмотря на то что австралийские аборигены способны передать (по крайней мере в общих чертах) внешний вид разных вещей 145, при

¹⁴² Spencer, Gillen. The Native Tribes. P. 624.

¹⁴³ Ibid. P. 179.

¹⁴⁴ Ibid. P. 181.

¹⁴⁵ См. примеры, которые приводят Спенсер и Гиллен: Ibid. Р. 631, 632. Многие рисунки явно изображают животных, растения, головы людей и т. д. (схематично, конечно).

создании сакральных орнаментов люди чаще всего, как кажется, не занимаются ничем подобным: эти изображения, по существу, состоят из геометрических фигур, нанесенных либо на чуринги, либо на нуртуньи, либо на скалы, либо на землю, либо на тела людей. Соединение этих разнообразных прямых или искривленных линий 146 имеет и может иметь только конвенциональное значение. Связь между изображением и изображаемой вещью настолько условная и далекая, что ее невозможно обнаружить, не зная о ней заранее. Только члены клана могут сказать, какой смысл вкладывается в то или иное сочетание линий 147. Обычно мужчины и женщины изображаются как полукружья, животные — как круги или спирали 148, человеческие или звериные следы — как линия из точек и т. д. Значение, которое получают фигуры, столь произвольно, что один и тот же рисунок может пониматься по-разному людьми двух тотемов и в одном случае обозначать одно животное, а в другом — другое животное или растение. Это еще более заметно на примере нуртуний и ванинг. Каждая из них представляет свой тотем. Но элементов так мало и они так просты, что вариантов их возможного соединения также совсем немного. Вследствие этого две нуртуньи могут выглядеть совершенно одинаково и при этом выражать столь разные вещи, как эвкалипт и эму¹⁴⁹. Когда нуртунью изготавливают, ее наделяют значением, которое сохраняется в течение всей церемонии, но которое, в общем, является результатом некоего соглашения.

Эти факты доказывают, что если австралийские аборигены так стремятся изобразить свой тотем, то они делают это не для того, чтобы иметь перед глазами его точную копию, которая бы постоянно вызывала в них опреде-

¹⁴⁶ Spencer, Gillen. The Native Tribes. P. 617; Spencer, Gillen. The Northern Tribes. P. 716 и след.

¹⁴⁷ Spencer, Gillen. The Native Tribes. P. 145; Strehlow. Die Aranda- und Loritja-Stämme. Bd. 2. S. 80.

¹⁴⁸ Spencer, Gillen. The Native Tribes. P. 151.

¹⁴⁹ Ibid. P. 346.

ОСНОВНЫЕ ТОТЕМИЧЕСКИЕ ВЕРОВАНИЯ

ленные ощущения. Люди изображают тотем лишь потому, что они чувствуют необходимость представить себе некую идею с помощью материального, внешнего знака, каким бы этот знак ни был. Пока что мы еще не можем понять, что заставило первобытного человека наносить на свое тело и на разные предметы то понятие о тотеме, которое у него было, однако уже сейчас важно установить природу этой потребности, породившей такое множество изображений 150.

150 Впрочем, не подлежит сомнению, что эти рисунки и эти изображения имеют и эстетический характер: это первая форма искусства. Поскольку они являются также (и даже в первую очередь) письменной речью, истоки изобразительного искусства и письма совпадают. Однако, как кажется, человек начал рисовать не столько для того, чтобы запечатлеть на дереве или на камне завораживающие его прекрасные формы, сколько для того, чтобы материально выразить свою мысль (см.: Schoolcraft. Historical and Statistical Information. Part I. P. 405; Dorsey. A Study of Siouan Cults. P. 394 и след.).

Глава 2

Основные тотемические верования

(продолжение)

ТОТЕМНОЕ ЖИВОТНОЕ И ЧЕЛОВЕК

Тотемические изображения являются не единственными сакральными предметами. Есть еще реальные существа, которые также являются объектами обрядов, поскольку находятся в определенных отношениях с тотемом: это прежде всего создания, принадлежащие к тотемическому виду, и члены клана.

Ι

Поскольку рисунки, изображающие тотем, вызывают религиозные чувства, естественно, что объекты, внешний вид которых передают эти рисунки, в некоторой степени обладают тем же свойством.

По большей части это животные и растения. Роль растений и даже животных как профанных вещей обычно состоит в том, что они служат пищей, и поэтому сакральный характер тотемного животного или растения легко узнать по тому факту, что их запрещено есть. Так как они являются священными, то, конечно, могут употребляться в мистической трапезе, и дальше мы увидим, что их используют в настоящих таинствах; но повседневной едой такие животные и растения не служат. Любой, кто преступает этот запрет, подвергает себя огромной опасности. Дело не в том, что вмешиваются остальные члены группы

и пресекают это преступление; аборитены верят, что такое святотатство автоматически приводит к смерти. Они считают, что в тотемном растении или животном заключается страшная сила, которая, попадая в тело непосвященного, вредит ему или даже разрушает его¹. Этот запрет не относится только к старикам (по крайней мере в некоторых племенах)², и дальше мы увидим почему.

Однако если в большом количестве племен³ этот запрет является лишь формальным (об исключениях будет сказано дальше), несомненно, что он ослабевал по мере того, как приходила в упадок древняя тотемическая организация. Но даже те ограничения, которые до сих пор сохранились, показывают, что люди противились подобному смягчению. Например, там, где разрешено употреблять в пищу животных или растения, которые служат тотемами, полной свободы все равно нет — за один раз можно съесть только очень небольшое количество. Превысить меру — значит нарушить обычай, что ведет к серьезным последствиям⁴. В другом месте запрет распространяется только на те части тотема, которые считаются наиболее

- 1 См. разные описанные случаи: George Taplin. The Narrinyeri: An Account of the Tribes of South Australian Aborigines // James Dominick Woods (ed.). The Native Tribes of South Australia (Adelaide: E. S. Wigg & Son, 1879). P. 63; Howitt. The Native Tribes. P. 146, 769–770; Fison, Howitt. Kamilaroi and Kurnai. P. 169; Roth. Superstition, Magic and Medicine. § 150; William Wyatt. Some Account of the Manners and Superstitions of the Adelaide and Encounter Bay Aboriginal Tribes // Woods. The Native Tribes of South Australia. P. 168; Heinrich August Edward Meyer. Manners and Customs of the Aborigines of the Encounter Bay Tribe, South Australia // Woods. The Native Tribes of South Australia. P. 187.
- 2 В племени варрамунга (Spencer, Gillen. The Northern Tribes. P. 168).
- 3 Например, у варрамунга, урабунна, вонгибон, йуин, вотьобалук, буандик, нгеумба и т. д.
- 4 В племени каитиш, если член какого-либо клана съедает слишком большое количество своего тотема, члены другой фратрии предпринимают магические действия, чтобы убить преступившего запрет (*Spencer, Gillen.* The Northern Tribes. P. 294; ср.: *Spencer, Gillen.* The Native Tribes. P. 204; *Parker.* The Euahlayi Tribe. P. 20).

ценными, то есть в наибольшей степени сакральными, например откладываемые яйца или жир⁵. Еще в одном племени свободно употреблять в пищу можно только тех тотемных животных, которые еще не превратились во взрослых особей⁶. Несомненно, это связано с верой аборигенов в то, что такие животные еще не вполне обладают сакральной природой. Граница, отделяющая и защищающая тотемных существ, исчезала постепенно, причем этому процессу было оказано живое сопротивление, свидетельствующее о том, что она существовала изначально.

Согласно Спенсеру и Гиллену, подобные ограничения — это не остаточные явления постепенно ослабевающего строгого запрета, а, напротив, предвестие запрета, который только начинает устанавливаться. Эти авторы считают⁷, что первоначально существовала полная свобода в потреблении пищи, и запреты появились сравнительно недавно. Спенсер и Гиллен полагают, что их тезис подтверждается двумя следующими фактами. Во-первых, как мы уже говорили, существуют торжества, на которых члены клана или его глава не только могут, но просто обязаны съесть тотемное животное или растение. Во-вторых, мифы повествуют, что великие предки, основатели кланов, обычно употребляли в пищу свой тотем, — Спенсер и Гиллен считают, что эти истории являются отголоском того времени, когда нынешние запреты еще не существовали.

Однако из того факта, что в ходе некоторых религиозных торжеств употребление в пищу (к тому же умеренное) тотема является обязательной частью обряда, никоим образом не следует, что тотем когда-то использовался в качестве повседневной еды. Напротив, пища, принимаемая во время мистической трапезы, по существу своему сакральна и, следовательно, находится под запретом для

- 5 Spencer, Gillen. The Native Tribes. P. 202 и сн. 1; Strehlow. Die Arandaund Loritja-Stämme. Bd. 2. S. 58–59.
- 6 Spencer, Gillen. The Northern Tribes. P. 173.
- 7 Spencer, Gillen. The Native Tribes. P. 207 и след.

непосвященных. Что касается мифов, то придавать им статус исторических документов — значит следовать весьма сомнительному критическому методу. По большому счету, задача мифов — объяснять существующие обряды, а не указывать на события прошлого; они помогают понять настоящее, а не историю. В таком случае предания, согласно которым предки, жившие в легендарное время, употребляли в пищу свой тотем, находятся в совершенном соответствии с нынешними верованиями и обрядами. Запреты, которым должны подчиняться обычные люди, не относятся к старикам и тем, кто достиг высокого религиозного статуса⁸: они могут есть священную пищу, поскольку сами священны. Впрочем, это правило характерно не только для тотемизма, оно встречается в самых разных религиях. Древние герои были почти богами. Следовательно, должно было казаться естественным, что они могут есть сакральную пищу⁹, и этот факт не является причиной, по которой той же способностью наделялись бы непосвященные 10.

Однако идея, что этот запрет был когда-либо абсолютным, не является ни достоверной, ни даже правдоподобной. Нам думается, что его всегда можно было преступить в случае необходимости, например, если туземец голодал

- 8 См. выше, с. 248.
- 9 Также нужно считаться с тем, что в мифах никогда не говорится, будто предки *регулярно* питались своим тотемом. Напротив, подобная трапеза была исключением. Как пишет Штрелов, обычно великие предки ели то же самое, что и соответствующее животное (см.: *Strehlow*. Die Aranda- und Loritja-Stämme. Bd. 1. S. 4).
- 10 В общем, можно сказать, что вся эта теория основывается на произвольно принятой гипотезе: Спенсер и Гиллен, как и Фрэзер, утверждают, что племена Центральной Австралии, и в особенности арунта, представляют наиболее архаичную и, следовательно, наиболее чистую форму тотемизма. Дальше мы расскажем, почему истинность такого предположения кажется нам маловероятной. Возможно, эти авторы не приняли бы подобный тезис столь легко, если бы не отказывались видеть в тотемизме религию, то есть если бы они разглядели сакральный характер тотема.

и другой еды не оказывалось 11. Также это происходило тогда, когда тотем представлял собой пищу, без которой человек не мог обойтись. Так, например, существует множество племен, в которых есть тотемы воды; очевидно, что при таких условиях строгий запрет невозможен. Однако даже в этом случае уступка подчинена правилам, которые ограничивают ее и показывают, что она является неким нарушением. У каитиш и варрамунга член тотема воды не может пить ее свободно, ему запрещено черпать ее самому, и он может получить воду только из третьих рук от кого-то, кто принадлежит к другой фратрии¹². Сложность этой процедуры и связанные с ней трудности еще раз показывают, что к сакральным вещам нет свободного доступа. То же самое правило применяется в некоторых центральных племенах всякий раз, когда кто-либо употребляет в пищу тотем по необходимости или по какой-то иной причине. Также нужно добавить, что в том случае, если следовать этому правилу по всей форме невозможно, то есть в том случае, если индивид находится в одиночестве или окружен только членами своей фратрии и при этом испытывает крайнюю нужду, он может обойтись без всякого посредника. Отсюда видно, что запрет может быть так или иначе смягчен.

Тем не менее этот запрет основывается на идеях, которые столь прочно укоренились в сознании аборигенов, что он очень часто сохраняется как пережиток тогда, когда его первоначальный смысл уже забыт. Мы увидим, что, по всей вероятности, разные кланы одной фратрии являются лишь частями одного изначально существовавшего клана,

- 11 Taplin. The Narrinyeri. P. 64; Howitt. The Native Tribes. P. 145, 147; Spencer, Gillen. The Native Tribes. P. 202; Grey. Journals of Two Expeditions. Vol. 2. P. 228; Stewart. Mount Gambier. P. 462.
- 12 Spencer, Gillen. The Northern Tribes. P. 160, 166–167. Недостаточно, чтобы посредник принадлежал к другому тотему: как мы увидим дальше, любой тотем фратрии в некоторой степени находится под запретом для других членов этой фратрии, какой бы ни был у них тотем.

который впоследствии разделился. Значит, было время, когда у всех кланов был один и тот же тотем, и, следовательно, там, где воспоминание об общих истоках не стерлось до конца, члены одного клана продолжают чувствовать себя связанными с членами других кланов и считать их тотемы не чужими для себя. По этой причине индивид не может свободно употреблять в пищу тотемы тех кланов, которые принадлежат к его фратрии; он может дотрагиваться до растений или животных, находящихся под запретом, только в том случае, если они подарены членом другой фратрии¹³.

Другой пережиток подобного рода связан с материнским тотемом. Существуют достаточно веские основания полагать, что изначально тотем передавался по линии матери. Там, где стала обыкновением патрилинейная филиация, это произошло, по всей видимости, после долгого периода, в течение которого существовали противоположные принципы, то есть ребенок обладал тотемом своей матери и подчинялся всем запретам, которые были связаны с ним. Поэтому сейчас в некоторых племенах, где ребенок наследует тотем отца, в качестве пережитка остался запрет, первоначально защищавший тотем матери: его нельзя свободно употреблять в пищу¹⁴. Однако в нынеш-

- 13 Ibid. Р. 167. Теперь можно объяснить, почему в случае нарушения запрета другая фратрия наказывает святотатство (см. выше: с. 248, сн. 4). Это происходит потому, что члены этой фратрии в наибольшей степени заинтересованы в том, чтобы правило соблюдалось. Когда правило нарушается, возникает опасность, что тотем станет менее плодовитым. А поскольку члены другой фратрии питаются этим тотемом постоянно, такое нарушение вредит в первую очередь им, и поэтому они мстят.
- 14 У лоритья (Strehlow. Die Aranda- und Loritja-Stämme. Bd. 2. S. 60, 61), воргайя, варрамунга, валпари, мара, анула, бинбинга (Spencer, Gillen. The Northern Tribes. P. 166, 171, 173). У варрамунга и валпари тотем матери можно есть, но только в том случае, если его подарил член другой фратрии. Спенсер и Гиллен отмечают (Ibid. P. 167, сн.), что в этом отношении отцовский тотем и материнский подчиняются разным правилам. Несомненно, и в одном, и в другом случае

нем положении дел нет больше ничего, что соответствовало бы этому запрету.

К запрету на поедание очень часто добавляется запрет на убийство или, если тотемом является растение, на то, чтобы срывать его 15. Однако и здесь существует множество исключений из правил и случаев их смягчения — когда речь идет, например, о животных, наносящих вред 16, или о ситуации, когда людям нечего есть. В некоторых племенах человеку запрещено охотиться для своего пропитания на животное, чье название он носит, и, однако же, разрешается убивать это животное для другого человека 17. Но в общем то, как это происходит, указывает на некую недозволенность происходящего. Люди просят прощения, как если бы совершили что-то плохое, выражают пе-

подарок делает другая фратрия. Но, когда речь идет о тотеме отца или о собственном тотеме, это должна быть фратрия, к которой тотем не принадлежит; и наоборот, когда речь идет о тотеме матери. Безусловно, этот принцип был сначала установлен для тотема отца, а потом автоматически перенесен и на тотем матери, даже несмотря на отличие ситуации. Когда было принято правило, в силу которого человек мог пренебречь запретом, защищающим тотем, только в том случае, если этот тотем являлся подношением одного из членов другой фратрии, это правило без изменений было применено и к тотему матери.

- 15 Например, у варрамунга (*Spencer, Gillen*. The Northern Tribes. Р. 166), вотьобалук, буандик, курнаи (*Howitt*. The Native Tribes. Р. 146–147), нарриньери (*Taplin*. The Narrinyeri. Р. 63).
- 16 И опять-таки не всегда. В племени арунта существует тотем москита, его члены не должны убивать это насекомое, даже в том случае, если оно приносит неудобство; они могут только прогонять москитов (Strehlow. Die Aranda- und Loritja-Stämme. Bd. 2. S. 58; ср.: Taplin. The Narrinyeri. P. 63).
- 17 У каитиш и унматьера (*Spencer, Gillen*. The Northern Tribes. P. 159—160). В некоторых случаях старики дают молодым людям другого тотема одну из своих чуринг, чтобы та помогла юным охотникам с большей легкостью убить животное, являющееся тотемом дающего (Ibid. P. 272).

чаль, отвращение 18 и принимают все необходимые меры для того, чтобы животное как можно меньше страдало 19 .

Помимо основных запретов, исследователи приводят случаи, когда человеку запрещено прикасаться к своему тотему. Так, в племени омаха члены клана лося не имеют права трогать какую-либо часть туловища самца; членам субклана буйвола нельзя касаться головы этого животного²⁰. В племени бечуанов никто не смеет носить шкуру зверя, являющегося его тотемом²¹. Но подобные случаи редки; естественно, что они являются скорее исключениями, поскольку обычно человек должен носить на себе образ своего тотема или какой-либо предмет, который о нем напоминает. Татуировки и тотемические украшения были бы невозможны, если бы любое соприкосновение было запрещено. Также следует заметить, что подобного запрета нет в Австралии, он встречается только в тех обществах, где тотемизм уже достаточно далек от своей первоначальной формы. Такой запрет, по всей видимости, имеет позднее происхождение и, возможно, своим появлением обязан влиянию идей, которые не имеют отношения к собственно тотемизму²².

- 18 *Howitt*. The Native Tribes. P. 146; *Grey*. Journals of Two Expeditions. Vol. 2. P. 228; *Casalis*. Les Bassoutos. P. 221 (им «необходимо очиститься после совершения подобного святотатства»).
- 19 Strehlow. Die Aranda- und Loritja-Stämme. Bd. 2. S. 58-60.
- 20 Dorsey. Omaha Sociology. P. 225, 231.
- 21 Casalis. Les Bassoutos. P. 221.
- 22 Мы не уверены даже в том, что у омаха, где встречаются разные примеры запретов на соприкосновение с тотемом, подобные запреты обладают тотемической природой, поскольку многие из них не имеют прямого отношения к животному, служащему тотемом клана. Так, членам субклана орла нельзя дотрагиваться до головы буйвола (Dorsey. Omaha Sociology. Р. 239). Члены другого субклана, обладающие тем же тотемом, не могут касаться ржавчины меди, древесного угля и т. д. (Ibid. Р. 245). Мы не говорим о других запретах, которые описывает Фрэзер: называть животное или растение, смотреть на него, потому что еще менее вероятно, чтобы подобные запреты своим происхождением были обязаны тотемизму, кроме, пожалуй, тех, которые наблюдаются у бечуанов

Если теперь мы сравним эти разнообразные запреты с теми, которые окружают тотемическую эмблему, то окажется, вопреки тому, что можно было бы предположить, что количество последних гораздо больше, что они строже и требуют более тщательного соблюдения, нежели первые. Разного рода образы, представляющие тотем, вызывают гораздо больше уважения, чем создания, чей внешний вид воспроизводят эти образы. Женщины и непосвященные юноши никогда не должны дотрагиваться до чуринги, нуртуньи и ванинги — они могут смотреть на эти предметы лишь изредка, находясь при этом на почтительном расстоянии. А вот растение или животное, название которого носит клан, могут видеть и трогать все. Чуринги хранятся в своего рода храме, на пороге которого должны смолкнуть все звуки профанного мира, — это область священных вещей. А тотемные животные и растения находятся на профанной территории и причастны к обычной жизни. И поскольку количество и значимость запретов, ограждающих сакральную вещь и изымающих ее из повседневного обращения, соответствуют тому, насколько вещь священна, мы приходим к удивительному выводу: изображения тотемного существа сакральны в большей степени, чем само тотемное существо. Более того, именно

(*Frazer*: Totemism and Exogamy. P. 12–13). Фрэзер слишком легко признает (и тут у него есть последователи), что любой запрет поедать животных или дотрагиваться до них обязательно зависит от тотемических верований. Однако в Австралии встречается тотем, на который запрещено смотреть. По данным Штрелова (*Strehlow*. Die Aranda- und Loritja-Stämme. Bd. 2. S. 59), у арунта и лоритья человек, чьим тотемом является луна, не должен долго глядеть на нее, в противном случае он рискует погибнуть от руки врага. Но это, как нам думается, единственный в своем роде случай. Также не стоит упускать из виду, что астрономические тотемы, по всей видимости, не являются в Австралии первобытными. Следовательно, этот запрет может быть результатом сложного процесса развития. Эта гипотеза подтверждается тем, что у юалаи запрет смотреть на луну относится ко всем матерям и детям вне зависимости от их тотема (*Parker*: The Euahlayi Tribe. P. 53).

чуринги и нуртуньи занимают первое место в культовых церемониях; животные появляются в них лишь в исключительных случаях. В обряде, о котором мы расскажем дальше 23 , тотемное животное употребляется в пищу в ходе религиозной трапезы, но активной роли у него нет. Члены племени арунта танцуют вокруг нуртуньи, они собираются перед изображением своего тотема, поклоняются ему; подобные чувства никогда не выражаются по отношению к самому тотемному существу. Если бы оно было в высшей степени священной вещью, то именно через него, через сакральное животное или растение, проходящий инициацию юноша должен был бы причаститься в тот момент, когда его вводят в круг религиозной жизни; однако мы уже видели, что самая торжественная часть инициации связана с тем, что посвященный входит в святилище, где хранятся чуринги. Именно через них, а также через нуртунью причащается юноша. Следовательно, все то, что представляет тотем, обладает большей действенностью. чем сам тотем.

II

Теперь нам необходимо определить место человека в системе религиозных вещей.

Вследствие всей совокупности наших привычек, а также силы языка, мы склонны считать обычного человека, простого верующего, существом профанным по своей сути. Однако может статься, что нет ни одной религии, которая бы буквально отвечала подобному представлению²⁴; во всяком случае, оно неприменимо к тотемизму. Каждый член клана обладает сакральным характером,

²³ См. кн. III, гл. 2, § II.

²⁴ Возможно, не существует такой религии, которая бы делала из человека исключительно профанное существо. Для христианина душа, находящаяся внутри каждого из нас и являющаяся самой сутью нашей личности, имеет в себе нечто сакральное. Мы увидим, что подобное представление о душе столь же древнее, как и ре-

и нельзя сказать, что он ощутимо слабее того, которым мы наделяем животных. Всякий человек священен, потому что люди верят, что они являются обычными людьми и одновременно с этим принадлежат к тому виду животных или растений, которые служат тотемами.

В самом деле, человек носит имя тотема, а тождественность имени, как считается, указывает на тождественность природы. То же имя не просто внешним образом указывает на наличие той же природы, но логически предполагает его. Для первобытного человека имя — это не просто слово, сочетание звуков; оно имеет отношение к самому существу, к самой его сути. Член клана кенгуру называет себя кенгуру, следовательно, в определенном смысле он является животным того же самого вида. Спенсер и Гиллен пишут: «Человек считает, что служащее его тотемом существо — то же, что и он сам. Мы спросили об этом одного из туземцев, и он ответил нам, показывая на фотографию, которую мы некоторое время назад сделали с него: "Вот тот, кто является в точности тем же самым, что и я. А! Да! И еще кенгуру"». Кенгуру был его тотемом²⁵. У каждого человека двойная природа — в нем одновременно находятся два существа: человек и животное.

Чтобы придать подобие смысла этой двойственности, столь странной для нас, первобытный человек изобрел мифы, которые, конечно, ничего не объясняют и только переносят проблему в другую плоскость, однако, перенося ее таким образом, они хотя бы внешне смягчают логическое несоответствие. Отличаясь лишь в деталях, все мифы строятся одинаковым образом: они устанавливают генеалогические отношения между человеком и тотемным животным, превращая их в родственников. Люди верят, что через эту общность происхождения, представленную, впрочем, в разных мифах по-разному, можно объяснить

лигиозное мышление. Однако положение человека в иерархии сакральных вещей может быть более или менее высоким.

²⁵ Spencer, Gillen. The Native Tribes. P. 202.

общность природы. Например, нарриньери считают, что некоторые первые люди обладали способностью превращаться в зверей²⁶. Другие австралийские общества помещают у истоков человечества либо странных животных, от которых затем произошли люди (не вполне понятно, каким образом) 27, либо существ, обладающих смешанной природой и находящихся между двумя мирами²⁸, либо бесформенных созданий, едва представимых, лишенных каких-либо ясно выраженных органов и обладающих лишь намеками на разные части тела²⁹. Затем появляются мифические силы, иногда изображаемые в виде животных, и превращают в людей этих двойственных, неслыханных существ, которые были, как говорят Спенсер и Гиллен, «переходной стадией между животным и человеком» 30. Это превращение представляется как результат жестокой операции, похожей на хирургическую. Ударом топора или, если действие совершает птица, ударом клюва из этой аморфной массы высекается человек, части тела отделяются друг от друга, раскрывается рот, протыкаются ноздри³¹. Подобные легенды встречаются и в Америке; раз-

- 26 Taplin. The Narrinyeri. P. 59-61.
- 27 Например, некоторые кланы племени варрамунга (Spencer, Gillen. The Northern Tribes. P. 162).
- 28 Племя урабунна (Ibid. Р. 147). Когда мы говорим, что эти первые существа являются людьми, в действительности речь идет о полулюдях, которые разделяют и животную природу. Таково представление некоторых кланов племени унматьера (Ibid. Р. 153–154). Здесь мы встречаемся с образом мышления, запутанность которого сбивает нас с толку, однако необходимо принять его таким, какое оно есть. Мы бы исказили его, если бы попытались отыскать в нем ясность, которая ему чужда (ср.: Spencer, Gillen. The Native Tribes. Р. 119).
- 29 Некоторые кланы племени арунта (Ibid. P. 388 и след.); некоторые кланы племени унматьера (*Spencer, Gillen.* The Northern Tribes. P. 153).
- 30 Spencer, Gillen. The Native Tribes. P. 389, Strehlow. Die Aranda- und Loritja-Stämme. Bd. 1. S. 2–7.
- 31 Spencer, Gillen. The Native Tribes. P. 389; Strehlow. Die Aranda- und Loritja-Stämme. Bd. 1. S. 2 и след. Несомненно, этот мотив в мифах

ница связана лишь с тем, что по причине более развитого мышления этих народов их представления не кажутся нам такими запутанными. Иногда в этих преданиях речь идет о некоем легендарном персонаже, который превращает в человека животное, давшее клану имя³². Иногда миф пытается объяснить, каким образом в ходе почти естественных событий и чего-то наподобие случайной эволюции животное само по себе постепенно приняло человеческий облик³³.

Конечно, существуют общества (хайда, тлинкиты, цимшиан), которые уже не думают, будто человек произошел от животного или растения, однако представление о сходстве между тотемными животными и членами клана до

- является отголоском обрядов инициации. Цель инициации также заключается в том, чтобы сделать из юноши взрослого человека, и она также подразумевает настоящую хирургическую операцию (обрезание, субинцизию, извлечение зубов и т. д.). Совершенно естественно, что именно так аборигены и представляли себе действия, которые должны были создать первых людей.
- 32 Подобные мифы существуют у девяти кланов племени моки (Schoolcraft. Historical and Statistical Information. Part IV. P. 86), у клана журавля индейцев оджибве (Morgan. Ancient Society. P. 180 [Морган. Древнее общество. С. 106]), у кланов племени нутка (Franz Boas. Second General Report on the Indians of British Columbia // Sixth Report of the North-Western Tribes of Canada [London: British Association for the Advancement of Science, 1890]. P. 43) и т. д.
- 33 Таким образом появился клан черепахи в племени ирокезов. Несколько черепах были вынуждены покинуть озеро, в котором обитали, и отправиться на поиски нового жилища. Самая большая из них страшно мучилась от жары во время перехода. Эта черепаха прилагала столько усилий, что выскочила из своего панциря. Процесс превращения, начавшийся таким образом, продолжился, и черепаха стала человеком, который и был предком клана (Smith. Myths of the Iroquois. Р. 77). Похожим образом появился и клан рака в племени чоктав. Когда к людям приползли раки, обитавшие неподалеку, те забрали их с собой, научили их говорить, ходить и в конце концов приняли в свое общество (George Catlin. Letters and Notes on the Manners, Customs, and Conditions of the North American Indians. Vol. 2 [London: By the Author, 1841]. Р. 128).

сих пор сохранилось. Оно выражено в мифах, которые хоть и отличаются от предыдущих, однако напоминают их в том, что касается самого главного. Вот одна из наиболее распространенных тем. Давший название клану предок является человеческим существом, но вследствие различных событий он оказывается вынужден в течение более или менее продолжительного времени жить среди мифических животных того вида, название которого стало названием клана. Благодаря тесным и длительным отношениям этот человек становится настолько похожим на своих новых товарищей, что, когда он возвращается к людям, те не узнают его и дают ему имя того животного, на которое он похож. Именно из этого мифического мира предок принес тотемическую эмблему со всей той силой и теми свойствами, которые ей приписываются³⁴. В этом случае, как и в предыдущих, человек также обладает при-

34 Вот, например, легенда племени цимшиан. «Охотясь, один индеец встретил черного медведя, который увел его с собой и научил ловить лосося и строить каноэ. В течение двух лет индеец оставался вместе с медведем, после чего вернулся в свою родную деревню. Но люди испугались его, потому что он был похож на медведя, не мог говорить и ел только сырую пищу. Тогда жители деревни натерли этого человека магическими травами, и он постепенно принял свой первоначальный облик. Впоследствии, когда индейцу требовалась помощь, он звал своих друзей медведей, и они приходили... Индеец построил дом, на фронтоне которого нарисовал медведя, а сестра этого индейца сшила для своего танца накидку, на которой также был изображен медведь. Вот почему эмблемой потомков этой сестры является медведь» (Boas. The Social Organization. P. 323; cp.: Boas. First General Report. P. 24, 29 и след.; Hill-Tout. Report on the Ethnology of the Stlatlumh. Р. 150). Отсюда видно, что, если рассматривать это мистическое родство между человеком и животным как отличительную черту тотемизма, как делает Арнольд ван Геннеп (Arnold van Gennep. Тоtémisme et méthode comparative // Revue de l'histoire des religions. 1908. Т. 58. № 1. Р. 55), возникают сложности. Это родство является выражением в мифе других существенных фактов; родства может не быть, и при этом важнейшие черты тотемизма никуда не исчезнут. Конечно, между членами клана и тотемным животным всегда существует тесная связь, но она необязательно построена

родой животного, хоть это обладание и принимает несколько иную форму 35 .

В человеке также есть нечто сакральное. Это свойство наполняет все тело, однако в некоторых местах проявляется сильнее. Существуют органы и ткани, которые особо отмечены этим свойством, — в частности, кровь и волосы.

Человеческая кровь является настолько священной, что в племенах Центральной Австралии она часто используется для освящения самых важных инструментов культа. Например, в некоторых случаях в религиозных целях человеческой кровью сверху донизу намазывают нуртунью³⁶. На увлажненную кровью землю члены клана эму в племени арунта наносят сакральную эмблему³⁷. Дальше мы увидим, как целые потоки крови льются на скалы, представляющие тотемных животных или тотемные растения³⁸. Не существует ни одной религиозной церемонии, в которой кровь никак бы не использовалась 39. В ходе обряда инициации взрослые мужчины разрезают себе вены и орошают юношу своей кровью. Кровь представляется столь сакральной, что, пока она течет, женщинам нельзя находиться рядом; им нельзя смотреть на нее — точно так же, как и на чуринги⁴⁰. Кровь, которую теряет проходящий инициацию юноша во время жестоких операций, обладает совершенно особыми свойствами и использует-

- на общности крови, хотя, действительно, чаще всего принимает именно эту форму.
- 35 В племени тлинкитов существуют мифы, в которых особо подчеркивается, что человек является потомком животного. В них говорится, что клан происходит от смешанного союза (если можно так сказать), в котором либо мужчина, либо женщина были животными того вида, название которого получил клан (Swanton. Social Condition. P. 415, 416).
- 36 Spencer, Gillen. The Native Tribes. P. 284.
- 37 Ibid. P. 179.
- 38 См. кн. III, гл. 2. Ср.: Spencer, Gillen. The Native Tribes. P. 184, 201.
- 39 Ibid. P. 204, 262, 284.
- 40 У диери, парнкалла. См.: *Howitt*. The Native Tribes. P. 658, 661, 668, 669–671.

ся во многих обществах⁴¹. У арунта кровь, вытекающую во время субинцизии, благоговейно собирают, а потом закапывают, и сверху на землю кладут дощечку, которая дает знать всем, кто проходит мимо, о том, что это место является священным; ни одна женщина не должна приближаться к нему⁴². Именно религиозной природой крови объясняется религиозная роль красной охры, которая тоже часто используется во время церемоний: ей натирают чуринги, а также она служит для создания ритуальных украшений⁴³. Из-за своего цвета красная охра считается веществом, родственным крови. А залежи красной охры, которые арунта находили в разных местах на всей своей территории, представлялись им свернувшейся кровью, некогда пролитой на землю героинями мифической эпохи⁴⁴.

Волосы обладают схожими свойствами. Аборигены Центральной Австралии носят пояса, сделанные из человеческих волос, о религиозной функции которых мы уже упоминали: ими обвязывают некоторые объекты культа⁴⁵. Человек одолжил другому одну из своих чуринг? Тогда тот в качестве знака благодарности дарит ему волосы. Считается, что это вещи одного порядка и что они имеют равную ценность⁴⁶. Процедура состригания волос является обрядовым действием и сопровождается определенными церемониями: проходящий эту процедуру человек дол-

- 41 У варрамунга вытекшую во время обрезания кровь юноши выпивает его мать (Spencer, Gillen. The Northern Tribes. P. 352). У бинбинга кровь, которая осталась на ноже, использовавшемся для совершения субинцизии, должна быть слизана проходящим инициацию юношей (Ibid. P. 368). Вообще кровь, которая вытекает из гениталий, считается в высшей степени сакральной (Spencer, Gillen. The Native Tribes. P. 464; Spencer, Gillen. The Northern Tribes. P. 599).
- 42 Spencer, Gillen. The Native Tribes. P. 268.
- 43 Ibid. P. 144, 568.
- 44 Ibid. Р. 442, 464. Впрочем, этот миф распространен во всей Австралии.
- 45 Ibid. P. 627.
- 46 Ibid. P. 466.

жен сидеть на корточках, повернувшись лицом в направлении того места, где останавливались мифические предки, от которых произошел клан матери этого человека⁴⁷.

По той же самой причине, когда один из аборигенов умирает, ему отрезают волосы и относят их в отдаленное место, поскольку женщины и еще не прошедшие инициацию юноши не имеют права видеть их. Именно там, вдали от взглядов непосвященных, мужчины плетут из этих волос пояса⁴⁸.

Можно указать и на другие органические ткани, у которых в разной степени проявляются аналогичные свойства: бакенбарды, крайняя плоть, жир с печени и т. д. ⁴⁹ Однако множить примеры нет смысла. Тех, которые мы уже привели, достаточно, чтобы доказать: в человеке есть что-то, что удерживает непосвященных на расстоянии и обладает религиозным действием. Другими словами, внутри человеческого тела скрыта сакральная сила, выходящая в определенных обстоятельствах наружу. Эта сила не особенно отличается от той, которая придает религиозный характер тотему. Мы видели, что различные субстанции, в которых эта сила воплощается, используются при создании инструментов культа (нуртуний, тотемических рисунков) или служат для смазывания чуринг и сакральных скал — восстанавливают их свойства. Следовательно, речь идет о вещах одного рода.

- 47 Ibid. Аборигены верят, что, если эти формальности не будут соблюдены самым строгим образом, человека ожидает большое несчастье.
- 48 Ibid. P. 358; Spencer, Gillen. The Northern Tribes. P. 604.
- 49 Крайнюю плоть, отделенную во время обрезания, аборигены иногда прячут точно так же, как и кровь; крайняя плоть обладает особыми свойствами, например, она увеличивает плодородие некоторых растительных и животных видов (Ibid. P. 353–354). Бакенбарды похожи на волосы, и поэтому к ним относятся точно так же (Ibid. P. 604, 544). Вдобавок они играют определенную роль в мифах (Ibid. P. 158). Что касается жира, то его сакральный характер связан с тем, что жир используется во время некоторых погребальных обрядов.

Однако религиозная значимость, которой таким образом обладают все члены клана, у разных людей разная. Мужчины обладают ей в большей степени, чем женщины; вторые по отношению к первым являются как бы профанными существами⁵⁰. Всякий раз, когда вместе собирается либо тотемическая группа, либо племя, мужчины разбивают свой лагерь в стороне, он отличается от лагеря женщин и закрыт для них: мужчины и женщины живут раздельно⁵¹. Однако и сами мужчины обладают религиозным характером в неодинаковой степени. Юноши, еще не прошедшие инициацию, совершенно его лишены и не допускаются на церемонии. Наиболее сильно он проявляется у стариков. Старики являются столь сакральными существами, что им разрешено делать то, что нельзя обычным людям: они могут свободно употреблять в пищу тотемное животное, и, как мы видели, существуют даже племена, где для стариков вообще не существует пищевых запретов.

Следовательно, стоит остерегаться того, чтобы видеть в тотемизме своего рода зоолатрию. Отношение человека к тем животным или растениям, название которых он носит, не имеет ничего общего с отношением верующего к своему богу, поскольку человек и сам принадлежит к миру сакрального. Скорее, здесь идет речь о двух существах, которые находятся на одном уровне и обладают одинаковой ценностью. Самое большее, что можно сказать: в некоторых случаях животное, как кажется, зани-

- 50 Это не значит, что женщины являются абсолютно профанными существами. В мифах (по крайней мере у племени арунта) их религиозная роль гораздо более значима, чем в реальности (Spencer, Gillen. The Native Tribes. Р. 195–196). Даже сейчас они принимают участие в некоторых обрядах инициации. Наконец, кровь женщин также обладает религиозными свойствами (см.: Ibid. Р. 463; ср.: Durkheim. La prohibition de l'inceste. Р. 41 и след.). Из этого сложного положения женщины следуют различные экзогамные запреты. Мы не будем говорить здесь о них, поскольку они теснее связаны с проблемами организации семьи и брака.
- 51 Spencer, Gillen. The Native Tribes. P. 460.

мает чуть более высокое место в иерархии сакральных вещей. Иногда животное называют отцом или дедом членов клана, и это, по всей видимости, указывает на то, что люди чувствуют себя в состоянии некоей моральной зависимости от этих животных 52. Однако часто (и даже чаще всего) выражения, которые употребляют люди, указывают на чувство равенства. Тотемное животное называют другом, старшим братом людей, принадлежащих к тому же роду⁵³. В конечном счете, связь между людьми и животным больше всего напоминает ту, что существует между членами одной семьи. Как говорят буандик: люди и звери сделаны из одной плоти⁵⁴. По причине этого родства человек связывает тотемных животных с благодеяниями и считает, что может рассчитывать на помощь этих животных. Он призывает их 55, и они приходят, чтобы направить на охоте его удар или предупредить об опасностях, с которыми он может столкнуться⁵⁶. Человек, в свою очередь, проявляет к этим животным уважение и не обращается с ними грубо⁵⁷, однако подобное отношение никоим образом не похоже на культ.

Судя по всему, человек обладает загадочным правом собственности на свой тотем. Запрет на то, чтобы уби-

- 52 У племени вакельбура (*Howitt*. The Native Tribes. P. 147–148) и племени бечуанов (*Casalis*. Les Bassoutos. P. 221).
- 53 У буандик, у курнаи (*Howitt.* The Native Tribes. Р. 146) и у арунта (*Streblow.* Die Aranda- und Loritja-Stämme. Bd. II. Р. 58).
- 54 Howitt. The Native Tribes. P. 146.
- 55 По словам Рота (*Roth.* Superstition, Magic and Medicine. § 74), на реке Талли, когда туземец ложится спать или встает утром ото сна, он тихо произносит название животного, давшего ему имя. Цель этого действия заключается в том, чтобы придать человеку мастерства, или сделать его удачливым в охоте, или отвратить от него опасности, которым он может подвергнуться со стороны этого животного. Например, человек, чьим тотемом является какойлибо вид змеи, оказывается защищен от ее укуса, если ежедневно таким образом обращается к ней.
- 56 Taplin. The Narrinyeri. P. 64; Howitt. The Native Tribes. P. 147; Roth. Superstition, Magic and Medicine. § 74.
- 57 Strehlow. Die Aranda- und Loritja-Stämme. Bd. 2. S. 58.

КНИГА II, ГЛАВА 2

вать тотемное животное и употреблять его в пищу, касается лишь членов клана; если бы он распространялся и на членов других кланов, то жизнь стала бы физически невозможной. Если в таком племени, как арунта, где существует множество разных тотемов, было бы запрещено есть не только животное или растение, название которого носит этот клан, но и всех тотемных животных и все тотемные растения других кланов, то пищевые ресурсы были бы сведены к нулю. Однако существуют племена, где свободно съесть тотемное животное или растение не может даже кто-то посторонний. Например, у вакельбура нельзя этого делать в присутствии членов тотема⁵⁸. В других племенах требуется сначала получить разрешение. Так, у каитиш и унматьера, когда член тотема эму оказывается в местности, занятой кланом семени травы (grass seed), то, собрав сколько-нибудь семян, перед тем, как съесть их, он должен найти главу клана и сказать ему: «Я собрал эти семена на вашей земле». На что глава клана отвечает: «Хорошо, вы можете съесть их». Аборигены верят, что если член тотема эму съест эти семена, не спросив разрешения, то заболеет и может даже умереть 59. Иногда глава клана должен взять небольшую часть такой пищи и съесть ее сам: это своего рода налог, который необходимо уплатить 60. По той же причине чуринга сообщает охотнику определенную власть над соответствующим животным: например, натирая свое тело чурингой кенгуру, охотник увеличивает свои шансы поймать это животное⁶¹. Этот факт доказывает, что причастность к природе тотемного существа наделяет некоторыми правами. Наконец, в северной части Квинсленда существует племя карингбоол, в котором только члены тотема имеют право убивать тотемное животное или, если тотемом является дерево, снимать с него кору. Их помощь

⁵⁸ Howitt. The Native Tribes. P. 148.

⁵⁹ Spencer, Gillen. The Northern Tribes. P. 159.

⁶⁰ Ibid. P. 160.

⁶¹ Ibid. P. 255; Spencer, Gillen. The Native Tribes. P. 202, 203.

ОСНОВНЫЕ ТОТЕМИЧЕСКИЕ ВЕРОВАНИЯ

необходима членам других тотемов, если они хотят заполучить тушу этого животного или древесину этого дерева 62. Следовательно, члены клана играют роль владельцев, хотя речь идет о весьма своеобразном владении, насчет которого нам трудно получить ясное представление.

⁶² A. L. P. Cameron. On Two Queensland Tribes // Science of Man. 1904, Vol. 7. Nº 2. P. 28.

Глава 3

Основные тотемические верования

(продолжение)

КОСМОЛОГИЧЕСКАЯ СИСТЕМА ТОТЕМИЗМА И ПОНЯТИЕ РОДА

Мы начинаем понимать, что тотемизм — гораздо более сложная религия, чем могло показаться на первый взгляд. Мы выделили три категории вещей, которые признаются сакральными в разной степени: тотемическая эмблема, растение или животное, внешний вид которого передает эта эмблема, члены клана. Однако этот список еще не полон. На самом деле, религия не является простым набором отдельных верований, имеющих отношение к разным объектам наподобие тех, о которых шла речь до этого. Все известные религии в той или иной степени содержат в себе системы идей, призванные охватить всю совокупность вещей и дать нам общее представление о мире. Чтобы тотемизм мог считаться религией, сравнимой с другими, он также должен предлагать целостное видение вселенной. Тотемизм удовлетворяет этому условию.

T

Исследователи обычно не замечают эту сторону тотемизма потому, что рассматривают понятие «клан» слишком узко. Обычно в нем видят только группу человеческих существ. Это просто часть племени, и кажется, что, как и само племя, она состоит только из людей. Но, рассуждая

подобным образом, мы подменяем нашими, европейскими, представлениями те, которые составил себе о мире и об обществе первобытный человек. Для австралийского аборигена разные вещи сами по себе, все вещи вселенной, входят в племя; они являются его составными частями или, говоря другими словами, его постоянными членами. Следовательно, все вещи точно так же, как и люди, занимают определенное место в рамках общества: «Южно-австралийский дикарь, — пишет Файсон, — считает вселенную огромным племенем, к одной из частей которого он сам принадлежит. И все предметы, одушевленные и неодушевленные, относящиеся к той же группе, что и он, являются фрагментами единого тела, членом которого он является»¹. На основании этого принципа при делении племени на две фратрии все существа распределяются между ними. Палмер пишет о племени, расположившемся на реке Беллингер: «Вся природа поделена согласно названиям фратрий... Солнце, луна и звезды... принадлежат к одной или другой фратрии так же, как и сами чернокожие»². Племя, живущее в районе Маккая в Квинсленде, состоит из двух фратрий, называющихся йунгароо и воотароо, — и точно так же поименованы фратрии в соседних племенах. Бриджмен пишет: «Все одушевленные и неодушевленные предметы поделены этими племенами на два класса, называемых \ddot{u} унгароо и воотароо» 3 . Но на этом классификация не заканчивается. Люди каждой фратрии делятся на некоторое количество кланов, и точно так же вещи, причисленные к той или другой фратрии, делятся между составляющими их кланами. Например, такое-то дерево принадлежит к клану кенгуру и только к нему, и поэтому тотемом этого дерева, точно так же, как и тоте-

- 1 Fison, Howitt. Kamilaroi and Kurnai. P. 170.
- 2 Palmer. Notes on Some Australian Tribes. P. 300.
- 3 Cm.: George F. Bridgeman, Pierre Marie Bucas. Port Mackay and Its Neighbourhood // Curr. The Australian Race. Vol. 3. P. 45; Brough Smyth. The Aborigines of Victoria. Vol. 1. P. 91; Fison, Howitt. Kamilaroi and Kurnai. P. 168.

мом людей, будет кенгуру; такое-то дерево входит в клан змеи; облака приписываются к одному тотему, солнце — к другому и т. д. Все известные существа оказываются таким образом помещены в некую таблицу, в систематизированную классификацию, которая охватывает всю природу целиком.

Мы уже описывали ранее подобные системы классификаций в другой работе⁴, здесь же мы ограничимся лишь несколькими примерами. Одна из самых известных классификаций — та, что была обнаружена в племени, живущем у Маунт-Гамбира. Это племя состоит из двух фратрий, называющихся кумите и кроки, и каждая из них, в свою очередь, подразделяется на пять кланов. «Все природные объекты принадлежат к тому или другому из этих десяти кланов» 5. Файсон и Хауитт говорят, что эти объекты «включены» в кланы. На самом деле, природные объекты классифицированы в соответствии с десятью кланами, как виды в соответствии с родами. Именно это и показывает нижеследующая таблица (см. след. страницу), составленная по материалам, собранным Карром, а также Файсоном и Хауиттом⁶.

Перечень вещей, таким образом закрепленных за каждым кланом, далеко не полон. Карр предупреждает нас, что он ограничился тем, что перечислил лишь несколько. Но благодаря работам Мэтьюса и Хауитта⁷ сегодня у нас есть гораздо более обширный материал, касающийся классификации, принятой у племени вотьобалук, и он позволяет нам лучше понять, каким образом система такого рода может включить в себя всю вселенную туземцев.

- 4 *Durkheim, Mauss.* De quelques formes primitives de classification. P. 1 и след. [Дюркгейм, Мосс. О некоторых первобытных формах классификации. С. 55 и след.].
- 5 Stewart. Mount Gambier. P. 461.
- 6 Карр и Файсон получили сведения от одного и того же человека, Д. С. Стюарта.
- 7 Mathews. Ethnological Notes. P. 287–288; Howitt. The Native Tribes. P. 121.

веши, приписанные

ФРАТРИИ	КЛАНЫ	к каждому клану	
Кумите «	/ Сокол-рыболов	/ Дым, жимолость, некоторые деревья и т. д.	
	Пеликан	Черные деревья, собаки, огонь, холод и т. д.	
	Ворон	Дождь, гром, молния, облака, град, зима и т. д.	
	Черный какаду	Звезды, луна и т. д.	
	Неядовитая змея .	Рыбы, тюлени, угри, деревья с волокнистой корой и т.д.	
Кроки 〈	Чайное дерево	/ Утки, раки, совы и т. д.	
	Съедобный		
	корень	Дрофы, перепелки, один из видов кенгуру и т. д.	
	Белый какаду без		
	гребешка	Кенгуру, лето, солнце, ветер, осень и т. д.	
	Сведения о четвертом и пятом клане кроки отсутствуют		

Племя вотьобалук также разделено на две фратрии — zy-рогити и zy-мати (по Хауитту, κ -рокити и z-мути⁸). Мы не будем продолжать подробное описание и удовлетворимся тем, что перечислим предметы, принадлежащие к нескольким кланам фратрии zy-рогити, опираясь на данные Мэтьюса.

За кланом ямса числятся: индейка, обитающая на равнинах, дикий кот, *мопоке*, сова *дийм-дийм*, курица *маллее*, попугай розелла и *пеевее*.

За кланом мидии⁹: серый эму, дикобраз, кроншнеп, белый какаду, древесная утка, ящерица *маллее*, вонючая

- 8 Женский род названий, приведенных Мэтьюсом, гурогитигурк и гаматигурк. Хауитт приводит те же формы, но только с несколько иным написанием. Тем не менее эти два названия эквивалентны тем, что используются в племени, живущем у Маунт-Гамбира (кумите и кроки).
- 9 Туземное название этого клана диалуп, которое Мэтьюс никак не переводит. Однако оно, как кажется, идентично слову йаллуп,

черепаха, белка-летяга, опоссум со свернутым в кольцо хвостом, бронзовокрылый голубь (*bronze-wing*) и вижуг-гла.

За кланом солнца: бандикут, луна, кенгуровая крыса, черная и белая сороки, опоссум, сокол *нгурт*, гусеницы с эвкалипта, гусеницы с дерева, имеющего маленькие ветки (акация, *wattle-tree*), планета Венера.

За кланом горячего ветра 10 : сокол \hat{c} серой головой, ковровая змея, горный попугай, волнистый попугай (*shell*), сокол *мурракан*, змея *диккомур*, воротничковый попугай, змея *мирндаи*, короткохвост.

Если мы примем во внимание, что существует еще много других кланов (Хауитт насчитывает двенадцать, а Мэтьюс — четырнадцать и при этом отмечает, что список должен быть гораздо длиннее 11), то поймем, что все интересующие аборигена вещи естественным образом находят себе место внутри этой классификации.

Подобный способ систематизации существует в самых разных точках австралийского континента: в Южной Австралии, в штате Виктория, в Новом Южном Уэльсе (у племени юалаи¹²), а в племенах, живущих в Центральной Австралии, остались его явные следы¹³. В Квинсленде, где, как кажется, кланы уже исчезли и фратрии

которое Хауитт приводит в качестве названия одного из субкланов этого же племени и которое он переводит как «mussel» ракушка, мидия. Поэтому нам кажется возможным предложить такой перевод.

- 10 Таков перевод Хауитта. Мэтьюс предлагает переводить слово *вартвурт* как «полуденная жара».
- 11 Списки, составленные Мэтьюсом и Хауиттом, не совпадают в нескольких важных пунктах. Похоже, что те кланы, которые Хауитт относит к фратрии кроки, Мэтьюс причисляет к фратрии гамути, и наоборот. Отсюда видно, с какими трудностями приходится сталкиваться при работе с наблюдениями этих исследователей. Впрочем, подобные несоответствия никак не влияют на предмет нашего обсуждения.
- 12 Parker. The Euahlayi Tribe. Р. 12 и след.
- 13 Мы опишем их чуть позже.

подразделяются только на брачные классы, все вещи распределяются между этими классами. Так, племя вакельбура состоит из двух фратрий — маллера и вутару, классы первой фратрии называются кургилла и банбе, а классы второй — вунго и обу. К банбе принадлежат: опоссум, кенгуру, собака, мед маленьких пчел и т. д.; к вунго принадлежат: эму, бандикут, черная утка, черная змея, коричневая змея; к обу принадлежат: ковровая змея, мед жалящих пчел и т. д.; к кургилла принадлежат: дикобраз, индейка, обитающая на равнинах, вода, дождь, огонь, гром и т. д. 14

Точно такая же организация встречается и у индейцев Северной Америки. У зуньи существует система классификации, которая в своих основных чертах сопоставима с только что описанными системами. У индейцев омаха она строится на тех же принципах, что и у племени вотьобалук¹⁵. Отголоски этих представлений сохраняются даже в самых развитых обществах: у хайда все боги и все мифические существа, которые закреплены за разными явлениями природы, точно так же, как и люди, причисляются к той или иной фратрии племени; одни являются орлами, а другие — воронами ¹⁶. Следовательно, боги, управляющие вещами, оказываются всего лишь другим образом этих вещей ¹⁷. Эта мифологическая классификация имеет

- 14 James Muirhead, Charles Lowe. Belyando River // Curr. The Australian Race. Vol. 3. P. 27; Howitt. The Native Tribes. P. 112. Мы ограничимся указанием лишь на самые характерные факты. Более подробное описание можно найти в уже упомянутой работе: Durkheim, Mauss. De quelques formes primitives de classification [Дюркгейм, Мосс. О некоторых первобытных формах классификации].
- 15 Ibid. Р. 34 и след. [Там же. С. 87 и след.].
- 16 Swanton. Contributions to the Ethnology of the Haida. P. 13–14, 17, 22.
- 17 Особенно ясно это видно у хайда. Суонтон пишет, что они считают, будто у каждого животного есть два облика. С одной стороны, это обычное существо, на которое можно охотиться и которое можно съесть. Но в то же время это и сверхъестественное существо, которое имеет только внешний вид животного и от которого человек зависит. Мифические существа, связанные с разными кос-

ОСНОВНЫЕ ТОТЕМИЧЕСКИЕ ВЕРОВАНИЯ

ту же форму, что и предыдущие классификации. Таким образом, мы убедились, что подобный способ представлять себе мир не зависит от конкретных этнических или географических условий, однако очевидно, что он тесно связан с системой тотемических верований.

Π

В работе, на которую мы уже неоднократно ссылались, мы показали, что эти факты проливают свет на то, каким образом у человечества сформировалось понятие рода или класса. В сущности, эти системы классификаций являются первыми из всех, что нам встречаются в истории. Мы увидели, что они созданы по подобию социальной организации или, если говорить точнее, их рамками являются рамки общества. Фратрии представляют собой роды, а кланы — виды. Люди смогли распределить вещи по разным группам только потому, что сами были разделены на группы, — классифицируя вещи, люди ограничились тем, что поместили их в те группы, которые образовывали сами. И если различные классы вещей не просто противопоставлены друг другу, а упорядочены и выстроены в некое единство, то лишь потому, что социальные группы, с которыми они смешаны, также объединены и вместе составляют одно целое — племя. Единство этих первых логических систем лишь повторяет единство общества. Таким образом, нам представилась первая возможность доказать тезис, предложенный нами в начале этой работы, и убедиться в том, что основные понятия разума, важнейшие категории человеческого мышления могут быть продуктом социальных факторов. Предшествующие рассуждения показывают, что именно так и обстоит дело с самим понятием «категория».

мическими явлениями, обладают той же двойственностью (Ibid. P. 16, 14, 25).

Тем не менее это не значит, что мы отказываем индивидуальному сознанию (даже сведенному к его собственным силам) в способности улавливать сходство между отдельными вещами, с которыми оно сталкивается. Напротив, совершенно ясно, что построение классификаций, даже первобытных и простейших, уже предполагает наличие этой способности. Австралийский абориген помещает одни вещи в один и тот же клан, а другие вещи — в разные кланы не случайным образом. В сознании аборигена, как и в нашем, похожие образы притягиваются, а противоположные — отталкиваются, и, именно следуя этому чувству сходства и различия, он помещает вещи в тот или иной класс.

Более того, в некоторых случаях мы можем увидеть побудившие его к этому причины. По всей видимости, первоначальные и важнейшие рамки этих систем классификации были образованы фратриями, и поэтому сначала классификация была дихотомической. Когда классификация сводится к двум родам, то они практически неизбежно воспринимаются как противопоставленные друг другу, и поэтому ими пользуются прежде всего как средством четкого разделения вещей, контраст между которыми особенно ярко выражен. Одни вещи помещаются справа, другие — слева. В сущности, именно таков характер классификаций, созданных австралийцами. Если белый какаду принадлежит к одной фратрии, то черный какаду — ко второй. Если солнце находится на одной стороне, то луна и звезды, как ночные явления, — на другой 18. Очень часто существа, служащие тотемами для двух фратрий, имеют противоположные цвета 19. Эти оппозиции встречаются и за пределами Австралии. Там, где к одной из фратрий

¹⁸ См. выше, с. 272. Точно так же происходит в племени гоурндичмара (Howitt. The Native Tribes. P. 124), в племенах, которые изучал Кэмерон недалеко от Мортлейка, и у племени вотьобалук (Ibid. P. 125, 250).

¹⁹ Mathew. Two Representative Tribes of Queensland. P. 139; Thomas. Kinship Organizations. P. 53–54.

принадлежит мир, к другой принадлежит война²⁰, если тотемом одной фратрии является вода, то тотемом другой фратрии — земля²¹. Без сомнения, это объясняет, почему две фратрии часто воспринимались как естественные антагонисты. Исследователи отмечают, что между ними существует своего рода соперничество и даже враждебность по отношению друг к другу²². Противопоставленность вещей распространяется и на людей: логический контраст удваивается своего рода социальным конфликтом²³.

С другой стороны, внутри каждой фратрии в один и тот же клан помещаются те вещи, которые, как кажется аборигенам, наиболее близки к существу, являющемуся

- 20 Например, у племени оседж (*James Owen Dorsey*. Siouan Sociology // 15th Annual Report of the Bureau of American Ethnology [Washington: Government Printing Office, 1897]. Р. 233 и след.).
- 21 На Мабуиаге, одном из островов Торресова пролива (Alfred C. Haddon. Head-Hunters: Black, White, and Brown [London: Methuen & Co, 1901]. Р. 132). Такое же противопоставление двух фратрий существует и у арунта: к одной фратрии принадлежат люди воды, к другой люди земли (Strehlow. Die Aranda- und Loritja-Stämme. Bd. 1. S. 6).
- 22 В племени ирокезов между двумя фратриями проводится нечто наподобие состязаний (*Morgan*. Ancient Society. Р. 94 [*Морган*. Древнее общество. С. 56]). Суонтон пишет, что у хайда члены фратрий орла и ворона «всегда признавались врагами. Мужья и жены (которые обязательно должны быть из разных фратрий) предают друг друга не задумываясь» (*Swanton*. Contributions to the Ethnology of the Haida. Р. 62). В Австралии эта враждебность выражается в мифах. Два животных, которые служат тотемами для фратрий, часто изображаются бесконечно воюющими (*Mathew*. Eaglehawk and Crow. Р. 15). В играх одна фратрия, как правило, соперничает с другой (*Howitt*. The Native Tribes. P. 770).
- 23 Поэтому напрасно Норткот Томас упрекает нашу теорию происхождения фратрий в том, что она не объясняет их оппозицию (*Thomas*. Kinship Organizations. P. 69). Однако нам не кажется, что следует сводить ее к оппозиции между профанным и сакральным (см.: *Hertz*. La prééminence de la main droite. P. 559). Объекты, принадлежащие к одной фратрии, не являются профанными для другой; и те, и другие являются частями одной религиозной системы (см. ниже, с. 290–291).

тотемом этого клана. Например, луна оказывается вместе с черным какаду, а солнце, воздух и ветер — с белым какаду. Также с тотемным животным объединяют все, что служит ему пищей ²⁴, и тех животных, с которыми оно тесно связано²⁵. Конечно, нам не всегда понятна странная психология, которая сблизила и разделила подобным образом многие вещи. Но приведенных выше примеров достаточно, чтобы показать: определенное предчувствие того, что в вещах присутствуют сходства и различия, сыграло роль в создании этих классификаций.

Но ощущение сходства — это одно, а понятие рода — другое. Род — это внешняя рамка, и объекты, признанные похожими, частично составляют ее содержание. Однако содержание не может само по себе создать рамку, в которую оно помещается. Содержание состоит из смутных и зыбких образов, вызванных наложением и частичным слиянием ряда индивидуальных образов, в которых обнаруживаются общие элементы. Рамка же, напротив, — это четкая форма с установленными границами, которую, тем не менее, можно применить к определенному числу вещей — воспринимаемых и не воспринимаемых, действительных или возможных. В сущности, любой род имеет поле для расширения, бесконечно превосходящее круг предметов, в сходстве которых мы убедились на собственном опыте. Вот почему мыслители всегда избегали — и не без причи-

- 24 Например, клан чайного дерева включает в себя различные травы и, следовательно, травоядных (*Fison, Howitt.* Kamilaroi and Kurnai. P. 169). Без сомнения, это объясняет особенность, которую Боас заметил в тотемических эмблемах в Северной Америке: «У тлинкитов и у всех других племен побережья эмблема группы содержит животных, которыми питается животное, давшее название группе» (*Boas.* First General Report. P. 25).
- 25 Так, у арунта лягушки причислены к тотему эвкалипта, поскольку их часто обнаруживают в полостях этого дерева; вода принадлежит к тотему водяной курочки; к тотему кенгуру приписывается определенный вид попугая, которого часто видят летающим неподалеку от этого животного (Spencer, Gillen. The Native Tribes. P. 145–147, 448).

ны — отождествлять идею рода и идею обобщенного образа. Обобщенный образ — это просто остаточное представление с неясными чертами, которое оставляют у нас схожие представления, когда они одновременно присутствуют в нашем сознании. Род — это логический символ, благодаря которому мы можем отчетливо помыслить эти и другие сходства. Наконец, лучшим доказательством различия, существующего между этими двумя понятиями, является тот факт, что животные способны создать обобщенный образ, но им неведомо искусство мыслить посредством родов и видов.

 $\hat{\text{И}}$ дея рода — это инструмент мышления, который явно был создан людьми. Но, чтобы создать эту идею, нам нужен был некий образец: каким образом идея рода могла бы появиться, если ни внутри нас, ни вне нас не было ничего, что обладало бы свойствами, способными внушить ее нам? Ответ, что идея рода дана нам *а priori*, — это не ответ, это решение ленивого ума и конец всякого анализа. Мы не знаем, где бы люди еще могли найти столь необходимый образец, как не в коллективной жизни. В сущности, род это воображаемое, но ясно определенное группирование вещей, между которыми существуют внутренние связи, подобные родственным связям. При этом единственные такие группы, известные нам из опыта, — это те, что создают люди, объединяясь между собой. Материальные объекты могут механически образовывать разные скопления, не обладая между тем внутренним единством, но они не образуют группы в том смысле, которое мы придаем этому слову. Кучу песка или груду камней никак нельзя сравнить с тем организованным и определенным видом общества, которым является род. По всей видимости, нам бы никогда не пришло в голову объединить разные создания вселенной в гомогенные группы, называемые родами, если бы у нас перед глазами не было примера человеческих обществ, если бы мы не начали с того, что сделали эти создания членами человеческого общества, если бы группы людей и логические группы не были поначалу смешаны²⁶.

С другой стороны, классификация — это система, части которой расположены в иерархическом порядке. Существуют главные признаки и подчиненные; виды и их отличительные свойства зависят от родов и от характеристик, которые их определяют, при этом разные виды одного рода находятся на одном и том же уровне. А что, если расположить их с точки зрения их содержания? Тогда люди представляют себе эти вещи в обратном порядке: выше всего оказываются виды, которые обладают особенными свойствами и которых больше всего в реальности, а внизу окажутся самые общие типы — те, у которых меньше всего отличительных качеств. Однако те и другие по-прежнему будут располагаться в иерархическом порядке. Но не стоит думать, будто это выражение — только метафора, потому что классификация как раз и призвана установить отношения подчиненности и согласованности, и человек не мог бы даже помыслить о том, чтобы упорядочить свои знания подобным образом, если бы уже до этого не знал, что такое иерархия. Ни наблюдение за физической природой, ни механизм ассоциаций, существующий в нашем сознании, не могли бы породить в нас эту идею. Иерархия — исключительно социальное явле-

26 Одним из признаков этого первоначального отсутствия отчетливости является тот факт, что иногда люди разделяли природные объекты на роды по территориальному принципу — совсем как социальные группы, с которыми они были первоначально смешаны. Так, у австралийского племени вотьобалук и у североамериканского племени зуньи все вещи были приписаны к разным пространственным областям — точно так же, как и кланы. Таким образом, пространственное деление вещей и кланов совпадало (см.: Durkheim, Mauss. De quelques formes primitives de classification. Р. 34 и след. [Дюркгейм, Мосс. О некоторых первобытных формах классификации. С. 87 и след.]). Классификации сохраняют следы этого пространственного деления даже у сравнительно развитых народов, например в Китае (Ibid. Р. 55 и след. [Там же. С. 108 и след.]).

ние. Только в обществе существуют высшие, низшие, равные. Несмотря на то что факты не были столь очевидны, анализа понятий оказалось достаточно, чтобы прояснить их происхождение. Именно из общества мы заимствовали эти идеи и затем перенесли их на наше представление о мире. Именно общество создало сеть опорных точек, с которой начало работать логическое мышление.

III

Но эти первобытные классификации оказали столь же непосредственное влияние и на возникновение религиозного мышления.

В сущности, эти классификации подразумевают, что все вещи, помещенные в один клан или в одну фратрию, а также существо, являющееся тотемом этой фратрии или этого клана, находятся в близком родстве между собой. Когда абориген из племени, живущего в районе Маккая, говорит, что солнце, змеи и т. д. принадлежат к фратрии йунгароо, то он не просто применяет ко всем этим разрозненным объектам одно общее и очень условное название — это слово имеет для аборигена объективное значение. Он верит, что в действительности «аллигаторы являются йунгароо, а кенгуру являются воотароо. Солнце является йунгароо, а луна — воотароо, и это верно в отношении созвездий, деревьев, растений и т. д.» ²⁷. Внутренние связи соединяют их с теми группами, к которым они приписаны; все эти объекты являются постоянными членами группы. Говорят, что вещи принадлежат к этой группе²⁸ — точно так же, как и человеческие существа, которые в нее входят, следовательно, тех и других связывают отношения того же рода. Абориген считает, что все создания, входящие в состав его клана, являются для него род-

²⁷ Brough Smyth. The Aborigines of Victoria. Vol. 1. P. 91.

²⁸ Fison, Howitt. Kamilaroi and Kurnai. P. 168; Howitt. Further Notes. P. 61.

ственниками и товарищами, называет их друзьями и полагает, будто они с ним созданы из одной плоти²⁹. Также между ними существуют некоторое сходство и особые отношения соответствия. Люди и вещи нуждаются друг в друге, в каком-то смысле понимают друг друга и живут в естественном согласии. Например, когда хоронят одного из членов племени вакельбура из фратрии маллера, то помост, на который кладут тело, «должен быть сделан из дерева, числящегося за фратрией *маллера*» ³⁰. То же самое касается и веток, закрывающих покойника. Если он принадлежал к классу банбе, то нужно использовать дерево банбе. В том же самом племени колдун может применять в своем искусстве только те вещи, которые относятся к его фратрии³¹, потому что остальные вещи являются чужими для него и не станут ему подчиняться. Между людьми и родственными для них живыми и неживыми существами существуют таинственные отношения взаимного расположения, поэтому абориген верит: по тому, что делают эти существа, можно узнать о будущих или прошедших действиях человека. Если одному из членов племени вакельбура приснилось, будто он убил во сне животное, принадлежащее к одной из групп, то наутро он ждет встречи с каким-либо человеком из этой группы 32. При этом вещи, родственные клану или фратрии, не могут действовать против членов этой фратрии или этого клана. В племени вотьобалук у каждой фратрии есть свои деревья. Для охоты на животное из фратрии гурогити можно использовать только то оружие, которое сделано из древесины, взятой

Stewart. Mount Gambier. Р. 461. Речь идет о племени из-под Маунт-Гамбира.

³⁰ Alfred William Howitt. On Some Australian Beliefs // Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. 1884. Vol. 13. P. 191, CH. I.

³¹ Alfred William Howitt. Notes on Australian Message Sticks and Messengers // Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. 1889. Vol. 18. P. 326; Howitt. Further Notes. P. 61, CH. 3.

³² Muirhead, Lowe. Belyando River. P. 28.

у дерева другой фратрии, и наоборот; в противном случае охотник промахнется³³. Аборигены верят, что стрела сама отклонится от цели или, другими словами, откажется ранить животное, являющееся родственником и другом.

Таким образом, члены клана и принадлежащие к нему вещи вместе образуют единую систему, все части которой связаны между собой и гармонично взаимодействуют. Эта организация, которая могла бы нам показаться чисто логической, является в то же время и моральной. Одно и то же начало оживляет ее и обеспечивает ее единство это тотем. Как человек, принадлежащий к клану ворона, имеет в себе нечто от этой птицы, так и дождь — потому что он числится за тем же кланом и относится к тому . же тотему — с неизбежностью рассматривается как «то же самое, что и ворон»; по той же причине луна — это черный какаду, солнце — белый какаду, всякое дерево с черной корой — пеликан и т. д. Все существа, помещенные в один клан: люди, звери, растения, неодушевленные предметы, — это лишь разные проявления тотемного существа. Вот что означает фраза, которую мы только что привели, и вот что объединяет их в один род: все они действительно созданы из одной плоти в том смысле, что все они разделяют природу тотемного существа. Определения, которые им дают, — те же самые, что и у тотема³⁴. Члены племени вотьобалук называют словом «мир» и сам тотем, и все, что входит в группу этого тотема³⁵. У арунта, где, как мы видели, остались явные следы классификации, используются разные слова для обозначения тотема и вещей, которые к нему причисляются. Однако то, что говорят об этих вещах, свидетельствует о тесной связи, существующей между ними и тотемным животным. Считается, что вещи являются его близкими, его товарища-

³³ Mathews. Ethnological Notes. P. 294.

³⁴ *Stewart.* Mount Gambier. P. 461, ср.: *Howitt.* The Native Tribes. P. 146. Слова *туман* и *винго* применяются и к тем, и к другим.

³⁵ Ibid. P. 123.

mu, его dpyзьями и что они от него неотделимы³⁶. Значит, у аборигенов есть чувство, что все эти вещи и тотемное животное находятся в тесном родстве.

С другой стороны, мы знаем, что тотемное животное является сакральным существом. Все вещи, включенные в клан, эмблемой которого является это животное, обладают тем же свойством, потому что они, как и человек, в каком-то смысле являются животными того же вида. Все эти вещи тоже сакральны, и классификации не просто располагают их по отношению к другим вещам вселенной, но определяют для них место в религиозной системе. Вот почему если этими вещами являются животные или растения, то люди — члены этого клана — не могут свободно употреблять их в пищу. Так, в племени из-под Маунт-Гамбира люди, имеющие своим тотемом неядовитую змею, должны воздерживаться не только от ее мяса, но и от мяса тюленя, угря и т. д. 37 Если же члены этого тотема оказываются вынуждены съесть мясо одного из этих существ, то они должны смягчить святотатственный поступок искупительными обрядами, как если бы речь шла о самом тотеме³⁸. У юалаи³⁹, где можно употреблять в пищу свой тотем, однако нельзя злоупотреблять им, то же самое правило применяется к другим вещам клана. У арунта запрет, защищающий тотемных животных, распространяется и на других связанных с ними зверей ⁴⁰, и в любом случае к ним относятся с особым почтением⁴¹. Чувства, которые люди питают по отношению к тем и к другим, одинаковы⁴².

- 36 Spencer, Gillen. The Native Tribes. P. 447 и след.; Strehlow. Die Aranda- und Loritja-Stämme. Bd. 3. S. хіі и след.
- 37 Fison, Howitt. Kamilaroi and Kurnai. P. 168-169.
- 38 Stewart. Mount Gambier. P. 462.
- 39 Parker. The Euahlayi Tribe. P. 20.
- 40 Spencer, Gillen. The Northern Tribes. P. 151; Spencer, Gillen. The Native Tribes. P. 447–448; Strehlow. Die Aranda- und Loritja-Stämme. Bd. 3. S. xii.
- 41 Spencer, Gillen. The Native Tribes. P. 449.
- 42 Однако в Квинсленде существуют племена, где вещи, таким образом приписанные к какой-либо социальной группе, не являются

Но есть еще один факт, который более наглядно свидетельствует о том, что все вещи, подчиненные тотему, обладают той же природой, что и он, и, следовательно, религиозным характером: при случае эти вещи могут играть ту же роль, что и тотем. Они являются второстепенными тотемами или, как стало принято называть их сейчас, субтотемами чли, как стало принято расположения или особой близости внутри клана постоянно образуются более мелкие группы, склонные к тому, чтобы жить в относительной независимости от остальных, и к тому, чтобы сформировать еще одну общность, нечто наподобие субклана внутри клана. Для того чтобы отделиться от всех и чтобы отличаться, такой субклан нуждается в своем

запрещенными для членов этой группы, например таков обычай у вакельбура. Вспомним, что в этом обществе рамками классификации служат брачные классы (см. выше, с. 274). Члены класса не просто могут есть животных, принадлежащих к этому классу, но даже больше — они не могут есть никаких других животных. Всякая иная пища является запрещенной (Howitt. The Native Tribes. P. 113; Muirhead, Lowe. Belyando River. P. 27). При этом не стоит делать вывод, что эти животные воспринимаются как профанные существа. Отметим, что члены класса не просто могут употреблять в пищу тотемное животное, но что они обязаны это делать, поскольку им запрещено есть что-то другое. Этот императивный характер предписания указывает нам на то, что здесь мы имеем дело с вещами, имеющими религиозную природу. Только здесь она породила позитивную обязанность, а не негативную, выражающуюся в запрете. Кажется, у нас даже есть возможность увидеть, каким образом могло появиться такое изменение. Мы уже писали (см. с. 266), что каждый человек обладает неким правом собственности на свой тотем и, следовательно, на вещи, которые от него зависят. Могло случиться так, что под влиянием определенных обстоятельств этот аспект тотемических отношений развился и люди совершенно естественно стали считать, что только члены клана могут распоряжаться своим тотемом и всем, что к нему приравнено, а члены других кланов не должны его трогать. В этой ситуации клан с необходимостью будет питаться только тем, что ему принадлежит.

43 Миссис Паркер пользуется выражением «multiplex totems»*.

собственном тотеме, то есть в субтотеме⁴⁴. Эти второстепенные группы выбирают свой тотем среди различных вещей, подчиненных основному тотему. Они являются потенциальными тотемами, и самого незначительного события достаточно, чтобы они выступили в этом качестве. Они обладают скрытой тотемической природой, которая проявляется тогда, когда позволяют или требуют обстоятельства. Таким образом, получается, что у каждого человека есть два тотема: основной тотем, общий для всего клана, и субтотем, принадлежащий тому субклану, членом которого является человек. В некотором смысле это похоже на *потеп* и *содпотеп** у римлян⁴⁵.

Мы знаем, что иногда субклан полностью отделяется и становится совершенно самостоятельной группой, новым кланом; субтотем, в свою очередь, становится полноценным тотемом. Существует племя, в котором этот процесс дробления дошел до предела, — это племя арунта. Уже в первой книге Спенсера и Гиллена указывается на то, что у арунта насчитывается около шестидесяти тотемов 46, однако в своих последних исследованиях Штрелов установил, что количество тотемов во много раз больше — по меньшей мере 442 47. Спенсер и Гиллен не преувеличивают, когда пишут, что «на территории, занятой туземцами, не существует одушевленного или неодушевленного предмета, который не дал бы названия какой-нибудь тотемической группе индивидов» 48. Такое множество тотемов, кажущееся колоссальным, если сравнивать его с числом

⁴⁴ См. примеры этого явления у племени юалаи в книге миссис Паркер (*Parker*. The Euahlayi Tribe. Р. 15 и след.) и у племени вотьобалук (*Howitt*. The Native Tribes. Р. 121 и след.; ср. с уже упомянутой статьей Мэтьюса).

⁴⁵ Примеры см. в: Ibid. Р. 122.

⁴⁶ См.: *Durkheim, Mauss.* De quelques formes primitives de classification. P. 28, сн. 2 [*Дюркгейм, Мосс.* О некоторых первобытных формах классификации. С. 82, сн. 100]).

⁴⁷ Strehlow. Die Aranda- und Loritja-Stämme. Bd. 2. S. 61-72.

⁴⁸ Spencer, Gillen. The Native Tribes. P. 112.

самих аборигенов, возникает оттого, что под влиянием различных обстоятельств первобытные кланы делились и делились до бесконечности, в результате чего почти все субтотемы стали тотемами.

Это с абсолютной ясностью показали наблюдения Штрелова. Спенсер и Гиллен привели только несколько разрозненных примеров связанных друг с другом тотемов ⁴⁹. Штрелов установил, что в действительности речь идет о всеобщем правиле; он смог создать таблицу, в которой почти все тотемы племени арунта были классифицированы в соответствии со следующим принципом: все эти тотемы подчинены шестидесяти основным тотемам либо как связанные с ними, либо как дополнительные по отношению к ним ⁵⁰. Считается, что эти тотемы служат основным тотемам ⁵¹. Весьма вероятно, что такая относительная зависимость является отголоском того времени, когда тотемы, которые сегодня являются «товарищами», были только субтотемами и когда, следовательно,

- 49 Cm.: Ibid. P. 447; Spencer, Gillen. The Northern Tribes. P. 151.
- 50 Strehlow. Die Aranda- und Loritja-Stämme. Bd. 3. S. xiii-xvii. Бывает, что один второстепенный тотем подчинен сразу двум или трем основным тотемам. Но это, без сомнения, лишь потому, что Штрелов не смог с уверенностью установить, какой из этих тотемов в действительности является основным. В этой таблице можно обнаружить два интересных факта, подтверждающих некоторые предыдущие наши утверждения. Во-первых, основные тотемы это, как правило, животные (за очень редким исключением). Во-вторых, звезды всегда оказываются лишь второстепенными тотемами, или тотемами, связанными с основными. Это еще одно доказательство того, что они получили статус полноценных тотемов достаточно поздно и что изначально основные тотемы выбирались преимущественно из животного царства.
- 51 Согласно мифам, в легендарные времена тотемы, связанные с основным, служили пищей для людей основного тотема или, если это были деревья, давали им тень (Strehlow. Die Aranda- und Loritja-Stämme. Bd. 3. S. xii; Spencer, Gillen. The Native Tribes. P. 447–449). Однако тот факт, что тотем, связанный с основным, являлся пищей, не подразумевает, что он считается профанным, поскольку в мифическую эпоху основной тотем также употреблялся в пищу предками основателями клана.

в племени насчитывалось небольшое количество кланов, подразделенных на субкланы. Эта гипотеза подтверждается наличием множества пережитков. Часто случается так, что две связанные друг с другом группы имеют одну и ту же тотемическую эмблему, — факт, который нельзя объяснить, если первоначально эти группы не составляли одну⁵². Родство двух кланов выражается в заинтересованности и участии в обрядах друг друга. Два культа еще недостаточно разделены — возможно, потому, что изначально они были слиты воедино⁵³. Предание объясняет эту связь тем, что некогда два клана жили на соседних территориях 54. В других случаях миф прямо говорит о том, что один клан произошел от другого. В мифе рассказывается, что животное, связанное с тотемом, который сейчас является основным, некогда принадлежало к тому же виду; различие между ними возникло лишь позднее. Так, птица чантунга, связанная сегодня с гусеницей витчетти, в легендарные времена также была гусеницей витчетти и только потом превратилась в птицу. Два вида, которые сейчас связаны с тотемом медовых муравьев, изначально были медовыми муравьями и т. д. 55 Однако подобное превращение субтотема в тотем совершается так незаметно, что в некоторых случаях ситуация складывается достаточно неопределенная, и трудно сказать, имеем ли мы дело с основным тотемом или второстепенным⁵⁶. Существуют, как говорит

- 52 Так, в клане дикого кота рисунки, вырезанные на чуринге, изображают цветущее дерево, называющееся хакея, которое сейчас является отдельным тотемом (Spencer, Gillen. The Native Tribes. P. 147–148). Штрелов (Strehlow. Die Aranda- und Loritja-Stämme. Bd. 3. S. хіі, сн. 4) утверждает, что подобные явления встречаются очень часто.
- 53 Spencer, Gillen. The Northern Tribes. P. 151, 182; Spencer, Gillen. The Native Tribes. P. 297.
- 54 Spencer, Gillen. The Northern Tribes. P. 151, 158.
- 55 Spencer, Gillen. The Native Tribes. P. 448, 449.
- 56 Так, например, Спенсер и Гиллен говорят о голубе, называемом интурита, то как об основном тотеме (Ibid. P. 410), то как о тотеме, связанном с основным (Ibid. P. 448).

Хауитт о племени вотьобалук, субтотемы, находящиеся на пути к превращению в тотем 57 . Таким образом, самые разные объекты, приписанные к клану, представляют собой некие центры, вокруг которых могут сложиться новые тотемические культы. А это является лучшим доказательством того, что все эти объекты внушают людям религиозные чувства. Если бы эти объекты не обладали сакральным характером, то они не могли бы так легко возвышаться до того же уровня значимости, что и сакральные вещи par excellence — сами тотемы.

Следовательно, область религиозных вещей выходит за те границы, в которых, как казалось сначала, она должна находиться. Она включает в себя не только тотемных животных и людей, являющихся членами клана, но, поскольку не существует ни одной известной вещи, которая не была бы причислена к какому-либо клану и подчинена какому-либо тотему, не существует ни одной вещи, не получающей в той или иной степени отблеска религиозности. Когда позднее сформируются другие религии и в них появятся боги в собственном смысле этого слова, то каждому из них будет определена своя категория природных явлений: одному — море, другому — воздух, третьему жатва или плоды и т. д., и люди будут считать, что каждая из этих областей природы существует благодаря тому богу, от которого она зависит. Именно такое разделение природы между разными богами создает то представление о вселенной, которое предлагают нам эти религии. А пока человечество не прошло стадию тотемизма, разные тотемы племени играли ту же самую роль, которая позднее будет отведена божествам. В племени из-под Маунт-Гамбира, которое мы приводим в качестве главного примера, существует десять кланов; значит, весь мир разделен на десять классов или, скорее, на десять семей — для каждой из них родоначальником является свой тотем. Именно от этого родоначальника все вещи, принадлежащие к кла-

⁵⁷ Howitt. Further Notes. P. 63-64.

Однако, чтобы суметь представить себе тотемизм таким образом, нужно в корне изменить то понятие тотемизма, которое бытовало у исследователей в течение долгого времени. До открытий последних лет ученые полагали, будто тотемизм — это лишь культ отдельного тотема, и считали тотемизм религией клана. С этой точки зрения кажется, что в одном племени существует столько независимых друг от друга тотемических религий, сколько разных кланов. Впрочем, подобная идея соответствует обычному представлению о клане: он является автономным обществом⁵⁸, в большей или меньшей степени закрытым для похожих обществ или поддерживающим с ними лишь внешние и поверхностные отношения. Однако в действительности все сложнее. Безусловно, очагом для культа всякого тотема является соответствующий клан; в нем и только в нем отправляется этот культ; члены клана ответственны за него, и именно они передают культ от одного поколения к другому — точно так же, как и верования, лежащие в его основе. Но, с другой стороны, разные тотемические культы, практикуемые внутри одного

⁵⁸ Таким образом, клан очень часто путают с племенем. Подобная путаница, которая часто вносит неясность в описания этнографов, присутствует и у Карра (*Curr*: The Australian Race. Vol. 1. P. 61 и след.).

племени, не развиваются параллельно и независимо друг от друга, как если бы каждый из них представлял собой целостную и самодостаточную религию. Напротив, среди тотемических культов существует взаимное влияние, они являются лишь частями некоего целого, разными элеменявляются лишь частями некоего целого, разными элементами одной религии. Члены одного клана не относятся к верованиям другого клана с безразличием, сомнением или враждебностью, так, как обычно относятся к чуждой религии, а разделяют эти верования. Люди ворона тоже уверены в том, что предком людей змеи была мифическая змея, передавшая им особые свойства и необыкновенные способности. Разве мы не видели, что по крайней мере при некоторых условиях человек может съесть тотем, не являющийся его тотемом, лишь после того, как соблюдены ритуальные формальности? Например, следует спросить разрешения у членов тотема, если они при этом присутствуют. Следовательно, для этого человека такая пища не является исключительно профанной; он также признает, что между членами клана, частью которого он сам не является, и животным, давшим название этому клану, существует тесное родство. Также эта общность верований иногда выражается в культе. Обряды, связанные с каким-либо тотемом, как правило, совершаются только членами этого тотема, однако очень часто при этом присутствуют представители и других кланов. Причем бывает и так, что их роль не ограничивается ролью простых зрителей. Конечно, они не проводят обряды, но они украшателеи. Конечно, они не проводят обряды, но они украшают распорядителей церемоний и подготавливают инструменты. Члены других кланов тоже заинтересованы в том, что будет праздноваться, и в некоторых племенах они приглашают клан, у которого есть на то право, провести такое празднование⁵⁹. Существует даже целый цикл обрядов, которые обязательно проводятся в присутствии всего племени, — это тотемические церемонии инициации 60.

⁵⁹ Особенно это распространено у варрамунга (Spencer, Gillen. The Northern Tribes. P. 298).

⁶⁰ См., например: Spencer, Gillen. The Native Tribes. Р. 280 и след.

Тотемическая организация — такая, как мы ее только что описали — явно должна быть результатом своего рода соглашения между всеми членами племени. Невозможно представить, что каждый клан создал свои верования совершенно независимо от других кланов, — необходимо, чтобы разные культы в некотором смысле подтверждали друг друга, поскольку они являются взаимодополнительными. Мы видели, что обычно в племени один тотем не встречается дважды и что вся вселенная поделена между тотемами так, что один и тот же объект не принадлежит к двум разным кланам. Столь систематическое разделение вселенной не могло бы возникнуть без соглашения, подразумеваемого или обдуманного, в котором принимает участие все племя. Следовательно, совокупность появившихся таким образом верований частично (но только частично) принадлежит всему племени⁶¹.

Подводя итог, можно сказать, что для того, чтобы составить верное представление о тотемизме, нельзя ограничиваться кланом, нужно рассматривать племя в его целостности. Безусловно, отдельные культы разных кланов обладают достаточно высокой степенью автономии, и уже сейчас можно предположить, что именно в клане находится закваска для религиозной жизни. Но, с другой стороны, все эти культы связаны друг с другом, и тотемическая религия является сложной системой, образованной их единством, точно так же как древнегреческий политеизм

61 Можно было бы даже задаться вопросом, не существует ли тотемов племени. Например, у арунта дикий кот служит тотемом одного клана и, однако является запретным животным для всего племени, даже члены других кланов могут употреблять его в пищу только очень умеренно (Ibid. Р. 168). Тем не менее мы считаем, что было бы неверно при таких обстоятельствах говорить о тотеме племени, так как из запрета свободно питаться мясом какого-либо животного еще не следует, что это животное является тотемом. Подобный запрет может возникнуть и по другим причинам. Конечно, религиозное единство племени действительно существует, но оно подтверждается другими символами. О них мы расскажем позднее (кн. II, гл. 9).

ОСНОВНЫЕ ТОТЕМИЧЕСКИЕ ВЕРОВАНИЯ

был образован единством всех отдельных культов, посвященных разным божествам. Мы покажем, что тотемизм, понятый именно так, тоже обладает своей космологией.

Глава 4

Основные тотемические верования

(окончание)

личный тотем и половой тотем

До этих пор мы рассматривали тотемизм как публичный институт. Тотемы, о которых мы говорили, принадлежат всему клану, всей фратрии и, в каком-то смысле, всему племени¹, и отдельный человек вступает в эти отношения лишь как член группы. Однако мы знаем, что не существует религии, в которой бы отсутствовал индивидуальный аспект. Это общее наблюдение применимо и к тотемизму. Кроме безличных и коллективных тотемов, выходящих на первый план, есть и другие тотемы, которые принадлежат каждому человеку, которые выражают его индивидуальность и культ которых он отправляет в одиночестве.

Ι

В некоторых австралийских племенах и большинстве индейских обществ Северной Америки² каждый человек поддерживает с определенной вещью отношения, сравнимые с теми, которые поддерживает клан со своим

- 1 Тотемы принадлежат всему племени в том смысле, что все племя заинтересовано в культах, которыми каждый клан обязан своему тотему.
- 2 Фрэзер сделал очень подробную выписку из текстов, посвященных индивидуальному тотемизму в Северной Америке (*Frazer*: Totemism and Exogamy. Vol. 3. P. 370–456).

тотемом. Этой вещью иногда оказывается неодушевленный или даже искусственно созданный предмет, но обычно речь идет о животном. В некоторых случаях эту роль играет лишь одна из частей тела животного: голова, лапы, печень³.

Название вещи точно так же служит именем для этого человека. Это его личное имя, имя, которое добавляется к коллективному тотему, как praenomen у римлян к nomen gentilicium*. На самом деле, этот факт подтвержден только у некоторого числа обществ⁴, но весьма вероятно, что он является всеобщим. Дальше мы покажем тождественность природы такой вещи и природы человека. Тождественность природы подразумевает тождественность имен. Это имя дают человеку в ходе особенно важных религиозных церемоний, и оно обладает сакральным характером. Его не произносят в обыденной обстановке профанной жизни. Йногда даже слово, которое обычно употребляется для обозначения некоей вещи, изменяют, чтобы использовать его в этом особом качестве⁵, поскольку слова повседневной речи исключены из религиозной жизни.

По крайней мере в американских племенах это имя удваивается с помощью эмблемы, имеющейся у каждого

- 3 Например, у гуронов, ирокезов, алгонкинов (*Charlevoix*. Histoire et description générale. Т. 6. Р. 67–70; *Gabriel Sagard*. Le grand voyage du pays des Hurons. Т. 1 [Paris: E. Tross, 1865]. Р. 160–161) и у индейцев с реки Томпсон (*James Alexander Teit*. The Thompson Indians of British Columbia // *Franz Boas* (ed.). Jesup North Pacific Expedition: Memoirs of the American Museum of Natural History. Vol. 2. Part 4 [New York: Published by Order of the Trustees, 1900]. Р. 354–355).
- 4 У йуин (*Howitt*. The Native Tribes. P. 133), у курнаи (Ibid. P. 135), у большинства племен Квинсленда (*Roth*. Superstition, Magic, and Medicine. P. 19–20; *Haddon*. Head-Hunters. P. 193), у делаваров (*Heckewelder*. An Account of the History. P. 245–147), у индейцев с реки Томпсон (*Teit*. The Thompson Indians. P. 354–355), у салишей (*Hill-Tout*. Report on the Ethnology of the Stlatlumh. P. 147 и след.).
- 5 Ibid. P. 154.

человека: в самых разных формах она изображает вещь, которую обозначает это имя. Например, каждый индеец племени манданов носит кожу животного, с которым его объединяет имя⁶. Если это птица, то индеец украшает себя ее перьями⁷. Гуроны и алгонкины делают на своем теле татуировку с этим животным⁸. Его изображают на оружии⁹. В северо-западных племенах личная эмблема, точно так же как эмблема клана, высекается или вырезается на домашней утвари, на домах и т. д. ¹⁰ Первая служит указанием на личную собственность ¹¹. Нередко два таких герба совмещают, что отчасти объясняет то огромное множество видов тотемических гербов, которое существует у этих народов ¹².

Между человеком и животным, давшим ему имя, существует теснейшая связь. Человек разделяет природу животного, он обладает теми же способностями и теми же недостатками. Так, например, если личной эмблемой некоего человека является орел, то считается, что этот человек обладает даром предвидеть будущее. Если человек зовется медведем, то говорят, что он подвержен опасности быть раненным в битве, потому что медведь медлительный и тяжелый и легко позволяет поймать себя¹³. Если животное всеми презираемо, то и человека станут пре-

- 6 George Catlin. Illustrations of the Manners, Customs, and Condition of the North American Indians. Vol. 1 (London: Chatto & Windus, 1876). P. 36.
- 7 Sébastien Rasles. Lettre 12 October 1723 // Lettres édifiantes et curieuses, écrites des missions étrangères. T. 6 (Paris: J. G. Merigot le jeune, 1781). Р. 172 и след.
- 8 Charlevoix. Histoire et description générale. T. 6. P. 69.
- 9 Dorsey. A Study of Siouan Cults. P. 443.
- 10 Boas. The Social Organization. P. 323.
- 11 Hill-Tout. Report on the Ethnology of the Stlatlumh. P. 154.
- 12 Boas. The Social Organization. P. 323.
- 13 Alice C. Fletcher. The Import of the Totem: A Study from the Omaha Tribe // Annual Report of the Board of Regents of the Smithsonian Institution (Washington: Government Printing Office, 1897). Р. 581. Похожие факты можно обнаружить: Teit. The Thompson Indians.

зирать точно так же¹⁴. Родство двух существ таково, что туземцы верят: в определенных обстоятельствах, а особенно в случае опасности, человек может принять форму животного¹⁵. И наоборот, животное считается двойником человека, его *alter ego*¹⁶. Связь между ними так прочна, что их судьбы часто считаются соединенными: если что-то случается с одним, то оказывается задет и другой¹⁷. Если животное умирает, значит, жизнь человека под угрозой. Также существует всеобщее правило, согласно которому человек не должен ни убивать это животное, ни тем более есть его мясо. Когда речь идет о тотеме клана, этот запрет часто ослабляется и смягчается, в данном же случае он носит гораздо более строгий и обязательный характер¹⁸.

В свою очередь, животное защищает человека и в каком-то смысле является его покровителем. Животное

- P. 354, 356; *Peter Jones.* History of the Ojebway Indians (London: A. W. Bennett). P. 87.
- 14 Например, так салиши относятся к собаке из-за того, что она служит человеку (*Hill-Tout*. Report on the Ethnology of the Stlatlumh. P. 153).
- 15 Parker. The Euahlayi Tribe. P. 21.
- 16 «Дух человека, пишет миссис Паркер, находится в йунбеаи [личный тотем], а его йунбеаи находится в нем» (Ibid.).
- 17 Ibid. P. 20. Точно такие же верования бытуют у некоторых групп салишей (*Charles Hill-Tout*. Ethnological Report on the Stseélis and Sk-aúlits Tribes of the Halkōmélem Division of the Salish of British Columbia // Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. 1904. Vol. 34. July/December. P. 324) и у индейцев Центральной Америки (*Daniel G. Brinton*. Nagualism: A Study in Native American Folk-lore and History // Proceedings of the American Philosophical Society. 1894. Vol. 33. P. 32).
- 18 Parker. The Euahlayi Tribe. P. 20; Howitt. The Native Tribes. P. 147; Dorsey. A Study of Siouan Cults. P. 443. Фрэзер также описал этот запрет в американских племенах и установил, что он является всеобщим (Frazer. Totemism and Exogamy. Vol. 3. P. 450). Однако мы знаем, что в Америке индейцу приходится убить животное, шкура которого служит ему санитарной сумкой (так ее называют этнографы). Но такой обычай наблюдается лишь в пяти племенах; возможно, здесь речь идет об изменившейся и поздней форме этого института.

предупреждает о возможных опасностях и подсказывает, как избежать их¹⁹; люди говорят, что животное — это друг²⁰. Часто считается, что животное обладает необыкновенными способностями и передает их связанному с ним человеку. Тот же полагает, будто становится неуязвимым для пуль, стрел и любых ударов²¹. Человек настолько уверен в защите своего покровителя, что не страшится даже самых больших опасностей и совершает разные подвиги с удивительной отвагой: эта вера дает ему необходимые мужество и силу²². Однако отношения между человеком и его покровителем не являются простыми отношениями чистой зависимости. Человек тоже может воздействовать на животное. Он отдает ему приказы и имеет над ним власть. Один из членов племени курнаи, чьим товарищем и другом является акула, считает, что с помощью заклинания он может разогнать акул, угрожающих лодке²³. Иногда считают, что такая связь позволяет человеку успешно охотиться на это животное 24 .

Кажется, будто сама природа таких отношений подразумевает, что существо, с которым человек оказывается таким образом связанным, тоже должно быть единичным и что речь не может идти о целом классе. Нельзя, чтобы в качестве *alter ego* выступал целый вид. На самом деле, иногда встречаются случаи, когда эту роль действительно

- 19 Howitt. The Native Tribes. P. 135, 147, 387; Howitt. On Australian Medicine Men. P. 34; James Alexander Teit. The Shuswap // Franz Boas (ed.). Jesup North Pacific Expedition: Memoirs of the American Museum of Natural History. Vol. 2. Part 7 (Leiden: Brill, 1909). P. 607.
- 20 Meyer. Manners and Customs of the Aborigines. P. 197.
- 21 Boas. Second General Report. P. 93; *Teit.* The Thompson Indians. P. 357; *Boas.* The Social Organization. P. 394.
- 22 Примеры можно найти: *Hill-Tout*. Report on the Ethnology of the Stlatlumh. P. 144–145. Cp.: *Parker*. The Euahlayi Tribe. P. 29.
- 23 Согласно сведениям Хауитта, которые он приводит в личном письме к Фрэзеру (*Frazer*: Totemism and Exogamy. Vol. 1. P. 495 и сн. 2).
- 24 Hill-Tout. Ethnological Report. P. 324.

играет конкретный предмет: дерево, камень или скала²⁵. Это неизбежно, если животное или жизнь животного и жизнь человека считаются связанными друг с другом. Человек не может быть связан таким образом с целым видом, поскольку не проходит ни дня, ни даже мгновения без того, чтобы вид не потерял одного из своих представителей. Тем не менее у первобытного человека существует своего рода неспособность помыслить индивида отдельно от вида; связь, которая соединяет человека с одним существом, естественным образом переходит на другое существо того же вида. Человек смешивает их в одном чувстве. И таким образом весь вид оказывается сакральным²⁶.

Естественно, что это существо-покровитель в разных обществах называется по-разному: у индейцев в Мексике — $нагуаль^{27}$, у алгонкинов — маниту, у гуронов — $окки^{28}$, у одних салишей — $снам^{29}$, у других — $сулиа^{30}$, у йуин — $будьян^{31}$, у юалаи — $йунбеаи^{32}$ и т. д. По причине того, что у индейцев Северной Америки эти верования и практики имеют огромное значение, для их опи-

- 25 Howitt. On Australian Medicine Men. P. 34; Joseph François Lafitau. Mœurs des sauvages amériquains comparées aux mœurs des premiers temps. T. 1 (Paris: Saugrain & Hochereau, 1724). P. 370; Charlevoix. Histoire et description générale. T. 6. P. 68. То же самое относится к атаи и таманиу на острове Мота (Codrington. The Melanesians. P. 250–251).
- 26 Поэтому между животными-покровителями и фетишами не существует разделительной черты, которую Фрэзер, как ему казалось, обнаружил. Согласно Фрэзеру, фетишизм начинается тогда, когда покровитель является единичным существом, а не целым классом (Frazer. Totemism. P. 56); получается, что в Австралии роль фетишей играют конкретные животные (см.: Howitt. On Australian Medicine Men. P. 34). Но на самом деле понятия фетиша и фетишизма не отсылают ни к чему определенному.
- 27 Brinton. Nagualism. P. 12-13.
- 28 Charlevoix. Histoire et description générale. T. 6. P. 67.
- 29 Hill-Tout. Report on the Ethnology of the Stlatlumh. P. 144.
- 30 Hill-Tout. Ethnological Report. Р. 311 и след.
- 31 Howitt. The Native Tribes. P. 133.
- 32 *Parker.* The Euahlayi Tribe. P. 20.

сания исследователи предлагали слова «нагуализм» или «манитуизм» ³³. Однако, используя особые и отдельные слова для этих явлений, мы можем не заметить их связи с тотемизмом. На самом деле речь идет об одних и тех же принципах, только в одном случае они относятся к клану, а в другом — к отдельному человеку. И там, и там — одинаковая вера в существование жизненно важной связи между вещами и людьми и в то, что первые обладают особыми свойствами, которыми могут пользоваться связанные с этими вещами люди. Когда человеку дают имя вещи, с которой он связан, и добавляют к этому имени эмблему, речь идет о тех же самых представлениях. Тотем — это покровитель клана, точно так же как покровитель человека служит ему личным тотемом. Следовательно, небесполезно, чтобы терминология давала почувствовать родство этих двух систем. Поэтому мы, как и Фрэзер, будем называть индивидуальным тотемизмом тот культ, который каждый человек посвящает своему покровителю. Это выражение тем более оправданно, что в некоторых случаях первобытный человек сам использует одно и то же слово для обозначения тотема клана и животного, которое защищает человека³⁴. Если Тайлор и Пауэлл не согласны с таким наименованием и предлагают два разных термина для этих двух видов религиозных институтов, то лишь

- 33 John Wesley Powell. An American View of Totemism // Man. 1902. Vol. 2. P. 101–106; Edward Burnett Tylor. Note on the Haida Totem-Post Lately Erected in the Pitt River Museum in Oxford // Man. 1902. Vol. 2. P. 1–3. Эндрю Лэнг высказал аналогичные идеи в своей работе: Andrew Lang. Social Origins // Andrew Lang. Social Origins; James Jasper Atkinson. Primal Law (London: Longmans, Green, & Co, 1903). P. 133–135. Наконец, Фрэзер, возвращаясь к своему первоначальному мнению, сам отмечает, что для коллективных тотемов и guardian spirits* лучше использовать разные названия, пока нам не станет больше известно об отношениях, существующих между ними.
- 34 Так говорят в Австралии в племени йуин (*Howitt*. The Native Tribes. P. 133) и у нарриньери (*Meyer*: Manners and Customs of the Aborigines. P. 197 и след.).

потому, что эти исследователи полагают, будто коллективный тотем — это просто имя, общее название, не имеющее никаких религиозных свойств³⁵. Но мы знаем, что коллективный тотем сакрален, и даже в большей степени, чем животное-защитник. Продолжение нашего исследования покажет, что эти два вида тотемизма неотделимы друг от друга³⁶.

Однако, как бы тесно ни было родство этих двух институтов, между ними есть и существенные различия. Если члены клана считаются потомками того животного или растения, которое служит для них тотемом, то у человека нет никакой потомственной связи с его личным тотемом. Это друг, товарищ, защитник, но не родственник. Человек может использовать способности, которыми обладает личный тотем, но он не является существом одной с ним крови. Во-вторых, члены клана позволяют соседним кланам есть животное, название которого стало именем этого клана, при условии, что будут соблюдены необходимые формальности. И, напротив, человек не только почитает весь вид, к которому принадлежит его личный тотем, но и пытается защитить этот вид от других людей, по крайней мере в тех племенах, где считается, что судьба человека тесно связана с судьбой этого животного.

Но особенно явно эти два вида тотемов отличаются в том, каким образом их получают.

Коллективный тотем является частью правового статуса каждого человека: обычно он достается по наследству. В любом случае тотем определяется рождением человека и не зависит от воли людей. Либо ребенок наследует тотем своей матери (у камиларои, диери, урабунна и т. д.), либо он наследует тотем отца (у нарриньери, варрамунга

^{35 «}Тотем похож на покровителя человека не больше, — пишет Тайлор, — чем герб на изображение святого» (*Tylor*. Totem-Post of the Haida Village of Masset. P. 2). Фрэзер соглашается с мнением Тайлора, потому что отказывает тотему клана в наличии религиозного характера (*Frazer*. Totemism and Exogamy. Vol. 3. P. 452).

³⁶ См. ниже, кн. II, гл. 9.

и т. д.), либо тотем определяется местом, в котором мать, как она думает, забеременела (у арунта и лоритья). И напротив, приобретение индивидуального тотема связано с обдуманным решением³⁷: чтобы определить тотем, требуется целый ряд ритуальных действий. Метод, которым в большинстве случаев пользуются индейцы Северной Америки, таков: когда юноша взрослеет и близится время инициации, он уходит в отдаленное место, например в лес. Там в течение периода, который может длиться от нескольких дней до многих лет, он подвергает себя различного рода испытаниям, направленным против его природы. Он голодает, наносит себе раны, калечит себя. То он блуждает, издавая яростные крики, переходящие в настоящий вой, то, стеная, неподвижно лежит на земле. Иногда он танцует, молится, взывает к своим божествам. В конце концов он вводит себя в состояние столь чрезмерного возбуждения, что оказывается близок к безумию. Его представления легко принимают галлюцинаторный характер. Гекевельдер пишет:

Накануне инициации мальчик подвергается еще более строгому голоданию, а также медицинскому воздействию: он полностью отказывается от еды, принимает самые сильные и самые отвратительные наркотические вещества: он пьет ядовитые отвары до тех пор, пока не оказывается совершенно одурманен. Тогда к мальчику приходят (или ему лишь кажется, что приходят) видения, необычные сны,

37 Однако, согласно Мэтьюсу, в племени вотьобалук личный тотем также наследуется. «Каждый человек, — говорит Мэтьюс, — предъявляет права на животное, растение или неодушевленный предмет как на свой особый и личный тотем, который он наследует от своей матери» (Mathews. Ethnological Notes. P. 291). Но очевидно, что если бы все дети одной семьи получали в качестве личного тотема тотем своей матери, то, в сущности, ни у них самих, ни у их матерей не было бы личных тотемов. Возможно, Мэтьюс имеет в виду, что каждый человек выбирает личный тотем из круга вещей, принадлежащих к клану его матери. Дальше мы увидим, что личные тотемы клана являются исключительно его собственностью и что члены другого клана не могут их использовать. В этом смысле личный тотем действительно в некоторой степени (но только в некоторой) определяется рождением.

к которым его приготовили все предыдущие действия. Ему чудится, что он летит по воздуху, идет под землей, прыгает с одной вершины на другую над полями, сражается с великанами и чудовищами и укрощает их³⁸.

Если в этом состоянии сна или бодрствования мальчик видит (или — что то же самое — думает, что видит) животное, всем своим поведением выражающее дружеские намерения, то мальчик верит, что нашел своего покровителя, которого ждал³⁹.

Однако подобная процедура редко встречается в Австралии⁴⁰. На этом континенте личный тотем по большей части дается человеку кем-то третьим либо при рождении⁴¹, либо в момент инициации⁴². Обычно эту роль играет кто-то из родственников или человек, наделенный особой силой, например старик или колдун. Для этой же цели иногда прибегают к гаданиям. Например, «в заливе Принцессы Шарлотты, на мысе Бедфорд и на реке Просерпайн... бабушка или другие старые женщины берут

- 38 Heckewelder. An Account of the History, Manners and Customs. Vol. 1. P. 238.
- 39 Cm.: *Dorsey.* A Study of Siouan Cults. P. 507; *Catlin*. Letters and Notes. Vol. 1. P. 36–37; *Fletcher*. The Import of the Totem. P. 580; *Teit*. The Thompson Indians. P. 317–320; *Hill-Tout*. Report on the Ethnology of the Stlatlumh. P. 144.
- 40 Тем не менее несколько примеров все-таки есть. Именно во сне колдунам племени курнаи открываются их личные тотемы (Howitt. The Native Tribes. Р. 387; Howitt. On Australian Medicine Men. Р. 34). Люди с мыса Бедфорд верят: вещь, приснившаяся ночью старику, является личным тотемом того человека, которого старик первым встретит наутро (Roth. Superstition, Magic, and Medicine. Р. 2○). Но возможно, что таким образом человек может приобрести только второстепенные и дополнительные личные тотемы, потому что в этом же самом племени в момент инициации используют другой способ получения личного тотема, о чем мы пишем в своем тексте.
- 41 В некоторых племенах, о которых пишет Уолтер Рот (Ibid. Р. 19); в некоторых племенах, живущих неподалеку от Мэриборо (*Howitt*. The Native Tribes. Р. 147).
- 42 У вирадьюри (Ibid. P. 406–407; *Howitt.* On Australian Medicine Men. P. 50).

небольшую часть пуповины, которая крепится к плаценте, и сильно раскручивают ее. В это время другие старые женщины, сидя в кругу, последовательно называют разные имена. В конце концов выбирают имя, которое было произнесено в тот момент, когда пуповина порвалась» ⁴³. У йарраиканна из Кейп-Йорка после того, как вырывают зуб у прошедшего инициацию юноши, ему дают немного воды, чтобы прополоскать рот, и просят его сплюнуть в ковш, наполненный водой. Старики внимательно рассматривают форму этого сгустка из слюны и крови: на какой природный объект он похож, тот объект и становится личным тотемом юноши⁴⁴. В других случаях тотем передается непосредственно от одного человека к другому, например от отца к сыну, от дяди к племяннику⁴⁵. Такой же способ существует и в Америке. В примере Хилл-Таута речь идет о шамане⁴⁶, который хочет передать свой тотем племяннику.

Дядя взял символическую эмблему своего *снама* [личного тотема], в данном случае высушенную кожу птицы, и попросил своего племянника подуть на нее, потом сделал то же самое и произнес... магические слова. Тогда Полу [так звали племянника] показалось, что кожа превратилась в живую птицу, которая полетала вокруг них несколько мгновений и затем исчезла. В тот же день Полу нужно было... добыть кожу птицы, принадлежащей к тому же виду, а потом носить ее с собой. Он сделал это. Следующей ночью Полу приснился *снам*, он предстал в обличье человека и открыл Полу свое тайное имя, которое тот должен произнести, когда захочет его вызвать, а также пообещал Полу защищать его 47.

- 43 Roth. Superstition, Magic, and Medicine. P. 19.
- 44 Haddon. Head-Hunters. Р. 193 и след.
- 45 У вирадьюри (*Howitt*. The Native Tribes. P. 406–407; *Howitt*. On Australian Medicine Men. P. 50).
- 46 Как правило, такая передача тотема от отца к сыну происходит только тогда, когда отец является шаманом или колдуном. Так, например, происходит у индейцев с реки Томпсон (*Teit*. The Thompson Indians. P. 320) и у вирадьюри, о которых мы только что говорили.
- 47 *Hill-Tout*. Report on the Ethnology of the Stlatlumh. P. 146–147. Суть обряда заключается в том, что его участники дуют на кожу: если

Дело не только в том, что личный тотем приобретается, а не дается: его приобретение далеко не везде является обязательным. Во-первых, в Австралии существует множество племен, где подобный обычай, судя по всему, вообще неизвестен 48. Во-вторых, там, где такой обычай существует, приобретение личного тотема часто является делом выбора. Так, если в племени юалаи у всех колдунов есть личные тотемы, от которых те получают свои силы, то большинство обычных людей таких тотемов лишены. Это милость, которую может даровать колдун и которую он обычно приберегает для своих друзей, для тех, кто ему нравится, и для тех, кто может стать его коллегами⁴⁹. Точно так же у некоторых салишей только тот человек, который хочет особенно отличиться в войне или на охоте, или тот, кто стремится стать шаманом, должен обзавестись такого рода защитником 50. По крайней мере, у некоторых народов личный тотем считается скорее преимуществом и удобством, нежели необходимостью. Приобрести личный тотем хорошо, но не обязательно. И наоборот, можно не останавливаться на одном тотеме: если человек хочет быть защищен еще лучше, ничто не мешает ему попробовать приобрести множество тотемов⁵¹, а если полученный тотем плохо справляется со своей задачей, его можно сменить⁵².

это действие выполнить неправильно, то тотем не будет передан. Мы увидим дальше, что дыхание — это душа. Когда колдун и человек, которому передается тотем, вдвоем дуют на кожу животного, они выдыхают некую часть своих душ, которые переплетаются и соединяются с природой животного, также участвующего в церемонии (только в форме символа).

- 48 Northcote Whitridge Thomas. Further Remarks on Mr. Hill-Tout's Views on Totemism // Man. 1904. Vol. 4. P. 85.
- 49 Parker. The Euahlayi Tribe. P. 20, 29.
- 50 *Hill-Tout.* Report on the Ethnology of the Stlatlumh. P. 143–144, 146; *Hill-Tout.* Ethnological Report. P. 324.
- 51 Parker. The Euahlayi Tribe. P. 30; Teit. The Thompson Indians. P. 320; Hill-Tout. Report on the Ethnology of the Stlatlumh. P. 144.
- 52 Charlevoix. Histoire et description générale. T. 6. P. 69.

ОСНОВНЫЕ ТОТЕМИЧЕСКИЕ ВЕРОВАНИЯ

Хотя индивидуальный тотемизм в чем-то является менее обязательной и более свободной формой, он обладает большей силой сопротивления, чем тотемизм клана. Одним из главных информантов Хилл-Таута был индеец племени салишей, принявший крещение. Несмотря на то что он искренне отбросил все верования своих предков и стал образцовым учителем катехизиса, его вера в силу личных тотемов не поколебалась 53. Точно так же в то время, как в цивилизованных странах уже не осталось явных следов коллективного тотемизма, идея того, что существует некая связь между человеком и каким-либо животным, растением или предметом, лежит в основе разных обычаев, до сих пор бытующих во многих странах Европы 54.

Π

Между коллективным и индивидуальным тотемизмом существует промежуточная форма, которая содержит в себе черты и того, и другого: это половой тотемизм. Он встречается только в Австралии и лишь в небольшом числе племен в Виктории и Новом Южном Уэльсе⁵⁵. Мэтьюс утверждает, что наблюдал это явление во всех посещенных им областях Австралии, однако это сообщение не сопро-

- 53 Hill-Tout. Report on the Ethnology of the Stlatlumh. P. 145.
- 54 Так, при рождении ребенка люди сажают дерево, о котором заботятся, поскольку верят, что его судьба и судьба ребенка взаимосвязаны. Фрэзер в своей «Золотой ветви» приводит множество обрядов и верований, в которых тем или иным образом выражена эта идея (ср.: *Hartland*. The Legend of Perseus. Vol. 2. P. 1–55).
- 55 Howitt. The Native Tribes. P. 148 и след.; Fison, Howitt. Kamilaroi and Kurnai. P. 194, 201 и след.; James Dawson. Australian Aborigines: The Languages and Customs of Several Tribes of Aborigines in the Western District of Victoria, Australia (Melbourne: G. Robertson, 1881). P. 52; Том Петри отмечает, что это явление встречается и в Квинсленде (Constance Campbell Petrie. Tom Petrie's Reminiscences of Early Queensland [Brisbane: Watson, Ferguson, & Co, 1904]. P. 62, 118).

вождается никакими точными данными, которые могли бы подтвердить его⁵⁶.

У этих народов все мужчины, с одной стороны, и все женщины, с другой стороны (безотносительно того, к какому клану они принадлежат), образуют как бы два отдельных и даже противоборствующих общества. Каждая половая группа верит, что имеет таинственную связь с определенным животным. У курнаи мужчины считаются братьями птицы малюр (йеерунг), а женщины — сестрами птицы славки (дьеетгун); все мужчины — это йеерунг, а все женщины — это дьеетгун. У вотьобалук и вуруньерри ту же роль играют летучая мышь и нигтьяр (вид совы). В других племенах вместо нигтьяр — дятел. Каждая половая группа видит в животном, с которым ее соединяет родственная связь, защитника и относится к нему с величайшим почтением: здесь также существует запрет на убийство и поедание животного⁵⁷.

Таким образом, это животное-защитник играет по отношению к половой группе ту же роль, что тотем клана играет по отношению к клану. Поэтому выражение «половой тотемизм», которое мы заимствовали у Фрэзера 58, совершенно оправданно. Этот новый вид тотема похож на тотем клана в том смысле, что тоже является коллективным тотемом, поскольку принадлежит всем без исключения людям одного пола. Также сходство заключается в том, что между животным-покровителем и соответст-

- 56 Mathews. Ethnological Notes. Р. 339. Должны ли мы видеть следы полового тотемизма в следующем обычае варрамунга? Перед тем, как похоронить покойника, у него берут одну из костей руки. Если это была женщина, то кость кладут в кору, в которую завернуты перья эму; если это был мужчина, то перья совы (Spencer, Gillen. The Northern Tribes. Р. 168).
- 57 Исследователи приводят случаи, когда каждая половая группа имеет сразу два половых тотема. Так, вуруньерри объединили половые тотемы племени курнаи (малюра и славку) и половые тотемы племени вотьобалук (летучую мышь и сову нигтьяр). См.: Howitt. The Native Tribes. P. 150.
- 58 Frazer. Totemism. P. 51.

вующим полом существует потомственная связь и единство крови: курнаи считают, что все мужчины произошли от \tilde{u} еерунг, а все женщины — от \tilde{d} ьеетгун⁵⁹. Первый наблюдатель, обнаруживший в 1834 этот любопытный институт, описывает его так: «Женщины считают, что *тилмун*, маленькая птичка размером с дрозда [речь идет о разновидности дятла], первая породила женщин. <...> Эту птицу почитают только женщины» 60. Следовательно, она является великим предком. Но, с другой стороны, этот тотем похож и на личный. Аборигены верят, что каждый член половой группы лично связан с определенным животным соответствующего вида. Две жизни настолько тесно переплетаются, что смерть животного влечет за собой и смерть человека. «Жизнь летучей мыши, — говорят в племени вотьобалук, — это жизнь мужчины» 61. Вот почему уважать тотем должны люди не только одного, но и другого пола. Любое нарушение этого запрета ведет к настоящим кровопролитным сражениям между мужчинами и женщинами⁶².

В конечном счете, действительно необычно в этих тотемах то, что они в каком-то смысле являются тотемами племени. Эти тотемы возникают оттого, что аборигены считают всех членов племени произошедшими от пары мифических существ. Кажется, что существование подобных верований означает, что чувство, общее для всего племени, достаточно сильно, чтобы в определенной степе-

- 59 Fison, Howitt. Kamilaroi and Kurnai. P. 215.
- 60 Lancelot Edward Threlkeld. An Australian Grammar, Comprehending the Principles and Natural Rules of the Language, as Spoken by the Aborigines in the Vicinity of Hunter's River, Lake Macquarie, & New South Wales (Sidney: Stephens & Stokes, 1834). P. 92. Цит. по: Mathews. Ethnological Notes. P. 339.
- 61 Howitt. The Native Tribes. P. 148, 151.
- 62 Fison, Howitt. Kamilaroi and Kurnai. P. 200–203. Howitt. The Native Tribes. P. 149; Petrie. Tom Petrie's Reminiscences. P. 62. У курнаи эти кровопролитные схватки часто заканчиваются браками и являются чем-то наподобие ритуальной прелюдии. А иногда такие сражения оказываются простыми играми (Ibid. P. 62).

КНИГА II, ГЛАВА 4

ни преодолеть обособленность кланов. Причину же того факта, что мужчинам и женщинам приписывается разное происхождение, безусловно, нужно искать в том, что они живут отдельно друг от друга⁶³.

Было бы интересно узнать, как в мышлении австралийских аборигенов половые тотемы связаны с клановыми и в каких отношениях находятся между собой два предка племени и предки каждого клана в отдельности. Однако этнографические данные, которыми мы располагаем, не позволяют нам ответить на этот вопрос. Впрочем, возможно, что этот естественный и даже необходимый для нас вопрос никогда не приходил в голову туземцам, поскольку у них нет столь же настоятельной, как у нас, потребности согласовывать и систематизировать свои верования⁶⁴.

⁶³ См. об этом наше исследование: *Durkheim*. La prohibition de l'inceste. P. 44 и след.

⁶⁴ Дальше (гл. 9, § 5) мы увидим, что существует связь между половыми тотемами и великими богами.

Глава 5

Истоки тотемических верований

КРИТИЧЕСКОЕ РАССМОТРЕНИЕ СУЩЕСТВУЮЩИХ ТЕОРИЙ

Верования, которые мы только что описали, имеют явную религиозную природу, поскольку предполагают разделение вещей на сакральные и профанные. Конечно, здесь нет речи о духовных существах, и во время нашего изложения мы ни разу не употребили слова «духи», «демоны», «божества». Но если по этой причине некоторые исследователи, о которых мы еще скажем, отказываются видеть в тотемизме религию, то лишь потому, что они составили себе неверное понятие о религиозном явлении.

С другой стороны, мы уверены, что эта форма религии наиболее близка к первобытной из всех, доступных наблюдению, и, судя по всему, из всех когда-либо существовавших. Эта форма неотделима от социальной организации, основанной на кланах. Как мы показали, дело не только в том, что тотемизм может быть определен лишь через такую социальную организацию, но и в том, что кланы, в той форме, в какой они существуют в большом числе австралийских обществ, не могут существовать без тотемов. Члены одного клана не объединены ни общностью места обитания, ни общностью крови, потому что они не обязательно имеют одну кровь и потому что они часто рассеяны по территории, принадлежащей племени. Следовательно, единство членов одного клана проистекает из того, что у них общее имя и общая эмблема, из веры в то, что они поддерживают одинаковые отношения

с одинаковыми категориями вещей, из того, что у них одни и те же обряды, — то есть, в конце концов, из того, что они вовлечены в единый тотемический культ. Таким образом, тотемизм и клан, в той степени, в которой последний обособлен от локальной группы, подразумевают существование друг друга. Организация общества, основанная на кланах, является наиболее простой из всех нам известных. Она существует со всеми своими основными элементами уже тогда, когда содержит два изначальных клана. Следовательно, мы не можем говорить о существовании более простых обществ, пока не будут обнаружены такие, что сведены лишь к одному клану, а до сегодняшнего дня следов подобного явления не обнаружено. Форма религии, столь тесно связанной с социальной системой, превосходящей по простоте все другие, может рассматриваться как наиболее близкая к элементарной из всех известных. Следовательно, если нам удастся обнаружить истоки описанных нами верований, то у нас будет шанс одновременно с этим открыть и причины, породившие у человечества религиозное чувство.

Но прежде, чем приступить к решению этой проблемы, необходимо подвергнуть критическому анализу наиболее значимые гипотезы из тех, что были предложены.

T

Мы начнем с группы ученых, полагающих, что можно объяснить появление тотемизма, выведя его из более ранней религии.

Для Тайлора¹ и Вилькена² тотемизм является лишь особой формой культа предков: переходной ступенью между

- 1 *Tylor.* La Civilisation primitive. T. 1. P. 464–465; T. 2. P. 305; *Edward Burnett Tylor.* Remarks on Totemism, with Special Reference to Some Modern Theories Respecting It // Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. 1899. Vol. 28. № 1/2. P. 138 и след.
- 2 George Alexander Wilken. Het Animisme bij den Volken van den Indischen Archipel // De Indische Gids. 1884. Jg. 6. № 2. S. 69–75.

ИСТОКИ ТОТЕМИЧЕСКИХ ВЕРОВАНИЙ

этими двумя религиозными системами должна была послужить широко распространенная идея о переселении душ. Огромное число народов верит, что душа после смерти не остается бесплотной навечно, а вновь вселяется в какое-нибудь живое тело. С другой стороны, «так как дикарь не проводит определенной пограничной черты между душами людей и животных, то он может без затруднения допустить переход человеческих душ в тела низших животных» 3. Тайлор приводит несколько подобных примеров 4. В таком случае религиозное почтение, испытываемое по отношению к предку, естественным образом переходит на животное или на растение, с которыми тот еще больше сливается. Животное, служащее вместилищем почитаемого существа, становится для всех его потомков, то есть для клана, произошедшего от этого предка, священной вещью, объектом культа, одним словом, тотемом.

Факты, собранные Вилькеном на Малайском архипелаге, были призваны доказать, что именно таким образом и появился тотемизм. На островах Ява и Суматра особенно почитают крокодилов. В них видят благосклонных защитников, и их нельзя убивать. Люди приносят им дары. При этом культ, который посвящен крокодилам, связан с верой в то, что в них воплощаются души предков. Малайцы с Филиппин считают крокодила своим дедушкой, так же они относятся и к тигру (по той же причине). Подобные верования встречаются и у банту⁵. В Меланезии если влиятельный человек перед смертью озвучивает свое желание воплотиться в каком-либо животном или растении, то существо, выбранное таким образом в качестве посмертного места обитания, впоследствии становится

³ Tylor. La Civilisation primitive. T. 2. P. 8.

⁴ Ibid. P. 8-21.

⁵ George McCall Theal. Description of the Bantu Tribes of South Africa // George McCall Theal (ed.). Records of South-Eastern Africa. Vol. 7 (London: W. Clowes & Sons, 1901). Р. 404–405. Нам эта работа известна только по статье Фрэзера: James George Frazer. South African Totemism // Man. 1901. Vol. 1. Р. 135–136.

сакральным для всей семьи умершего⁶. Следовательно, тотемизм далек от того, чтобы быть первобытным явлением, и является поздним итогом более сложной религии, которая ему предшествовала⁷.

Однако общества, к которым относятся эти факты, обладают достаточно развитой культурой, во всяком случае они прошли стадию чистого тотемизма. В этих обществах уже существуют семьи, а не тотемические кланы⁸. И даже большинству животных религиозные почести воздают не отдельными семейными группами, а целыми племенами. И если эти верования и практики каким-то образом соотносятся с древними тотемическими культами, то только так, что представляют собой их измененную форму9 и поэтому не могут помочь нам обнаружить истоки тотемизма. Чтобы понять, каким образом появился тот или иной институт, не стоит рассматривать его в тот момент, когда он находится в полном упадке. Если мы хотим узнать, как появился тотемизм, то мы должны исследовать не Яву, не Суматру и не Меланезию, а Австралию. А там не существует ни культа мертвых¹⁰, ни идеи о переселении душ. Безусловно, австралийские аборигены верят в то, что мифические герои, основатели кланов, иногда воплощаются вновь, но только в человеческих телах. Как мы увидим дальше, любое рождение — это одно из таких

- 6 *Codrington.* The Melanesians. P. 32–33 и его же личное письмо, процитированное Тайлором: *Tylor.* Remarks on Totemism. P. 147.
- 7 Той же гипотезы (с небольшими отличиями) придерживается и Вундт (*Wilhelm Wundt*. Völkerpsychologie: Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythus und Sitte. Bd. 2: Mythus und Religion. Teil 2 [Leipzig: W. Engelmann, 1906]. S. 269).
- 8 На самом деле, для Тайлора клан является не чем иным, как большой семьей, а значит, то, что можно сказать в отношении одной из этих групп, применимо и ко второй (*Tylor*. Remarks on Totemism. Р. 147). Однако такое представление ошибочно. Только клан предполагает наличие тотема, и тотем получает смысл только в клане и через клан.
- 9 Об этом же: *Lang.* Social Origins. P. 150–151.
- 10 См. выше, с. 144.

воплощений. Значит, если животные, принадлежащие к тотемическому виду, являются предметом обрядов, то не потому, что в них находятся души предков. Верно, что эти первопредки часто представляются в образе животных, и столь широко распространенное представление является значимым фактом, который нам еще предстоит объяснить, однако этот факт не может быть следствием веры в переселение душ, потому что подобная идея неизвестна австралийским обществам.

Это верование никак не может объяснить появление тотемизма, более того, оно предполагает наличие одного из важнейших принципов, на котором тотемизм основывается; а это значит, что это верование принимает в качестве данности то, что должно было бы объяснить. В сущности, как и тотемизм, вера в переселение душ предков предполагает, что человек считается близким родственником животного; ведь если бы эти две области были четко отграничены в сознании одна от другой, то люди не могли бы верить в то, что душа человека может так легко переселиться в животное. Нужно также, чтобы тело животного рассматривалось как настоящая родина человеческой души, поскольку она переселяется в него, как только становится свободной. Эта особая близость человека и животного является условием веры в переселение душ, но сама эта вера данную близость никак не объясняет. Единственное объяснение, которое предлагает Тайлор, заключается в том, что некоторые особенности строения и психики человека схожи с особенностями, присущими животным. Тайлор говорит:

Дикарь, как и ребенок, с изумлением и сочувствием наблюдает за получеловеческими чертами, действиями и характерами животных. Животное представляет собой истинное воплощение общеизвестных человеческих свойств: такие названия, как, например, лев, медведь, лисица, сова, попугай, ехидна, червяк, употребляемые в качестве эпитета, соединяют в одном слове характерную черту целой человеческой жизни¹¹.

¹¹ Tylor. La Civilisation primitive. T. 2. P. 22–23.

Однако если подобные сходства и встречаются, то они все равно оказываются неточными и редкими. Прежде всего, человек похож на своих родственников и на своих товарищей, а не на растения и животных. Столь редкие и столь сомнительные случаи сходства не могли ни возобладать над явлением столь очевидным, ни привести человека к такой мысли о самом себе и своих предшественниках, которая бы противоречила всем данным каждодневного опыта. Следовательно, вопрос остается нерешенным, и поэтому невозможно сказать, что появлению тотемизма дано объяснение¹².

Наконец, вся эта теория строится на непонимании существеннейшего факта. Для Тайлора, как и для Вундта, тотемизм является лишь частным случаем культа животных¹³. Мы же, напротив, знаем, что в тотемизме нужно

- 12 Вундт, который в целом принимает теорию Тайлора, попытался по-другому объяснить таинственную связь между человеком и животным. Эта идея была внушена человеку зрелищем разлагающегося трупа. Видя, как из тела выползают черви, люди верили в то, что душа воплотилась в них и с ними уходит. Следовательно, черви и рептилии (змеи, ящерицы и т. д.) были первыми животными, которые служили вместилищами душ мертвых, а значит, изначально именно эти животные стали почитаемы и начали играть роль тотемов. И только потом другие животные, а также растения и неодушевленные предметы получили то же значение. Но эта гипотеза не основывается даже на подобии доказательства. Вундт утверждает (Wundt. Völkerpsychologie. Bd. 2. Teil 2. P. 269), что рептилии служат тотемами гораздо чаще, чем другие животные, из чего вытекает, что именно рептилии были первыми тотемами. Нам совершенно неясно, как можно подтвердить этот тезис, в доказательство которого автор не приводит ни одного факта. Из списка тотемов, обнаруженных в Австралии и в Америке, никак не следует, что какой-либо вид животных играл более важную роль, чем другие. Тотемы меняются в зависимости от флоры и фауны конкретной территории. Более того, если первоначальный круг тотемов был так узок, то невозможно понять, как тотемизм мог соответствовать базовому принципу, согласно которому два клана или субклана одного племени должны иметь два разных тотема.
- 13 «Иногда люди поклоняются какому-либо животному, так как считают его воплощением божественной души предка. Это ве-

ИСТОКИ ТОТЕМИЧЕСКИХ ВЕРОВАНИЙ

видеть нечто совсем иное, нежели вид зоолатрии¹⁴. В тотемизме нет поклонения животным, человек практически равен им и иногда обращается с ними как со своей собственностью, так что невозможно утверждать, будто человек подчиняется животным, как верующий — своему богу. Если бы животные, принадлежащие к тотемическому виду, действительно почитались за воплощение предков, то люди не позволяли бы членам других кланов свободно употреблять в пищу мясо этих животных. На самом деле культ обращен не к животному, а к эмблеме, к изображению тотема. Между этой религией эмблемы и культом предков нет никакой связи.

Если Тайлор выводит тотемизм из культа предков, то Джевонс — из культа природы 15 , и вот как он это делает.

Как только человек, пораженный необыкновенными явлениями ¹⁶, населил мир сверхъестественными существами, то почувствовал необходимость договориться с теми грозными силами, что его окружали. Человек понял, что лучший способ не быть раздавленным ими — заключить союз с некоторыми из них и таким образом получить их помощь. На этом этапе истории люди еще не знали другой формы союзов и объединений, кроме тех, что основаны на родстве. Все члены клана помогают друг другу, так как являются родственниками или, что то же самое, так как думают, будто являются родственниками. И напротив, члены других кланов считаются врагами, поскольку в них течет другая кровь. Единственный способ заручиться поддержкой сверхъестественных существ — принять их в ка-

рование является чем-то вроде связующего звена между культом, посвященным манам, и культом, посвященным животным» (*Tylor.* La Civilisation primitive. T. 2. P. 30; ср.: Ibid. P. 308 в конце). Вундт точно так же представляет тотемизм как вид анимализма (*Wundt.* Völkerpsychologie. Bd. 2. Teil 2. P. 234).

- 14 См. выше, с. 264–265.
- 15 Jevons. Introduction to the History of Religion. Р. 96 и след.
- 16 См. выше, с. 90-91.

честве родственников и самому стать для них родственником: способ, известный как blood-covenant*, позволял легко достичь желаемого результата. Но так как в то время человек еще не имел собственной личности и рассматривал себя лишь как некую часть группы, то есть своего клана, то не отдельный человек, а сразу весь клан принял эти отношения родства. И по той же самой причине эти отношения связывали клан не с отдельным объектом, а с какой-либо естественной группой, то есть с видом, к которому относится этот объект. Человек мыслил мир так же, как и себя, — для человека невозможно было представить себя отдельно от клана, а вещь — отдельно от того вида, к которому она принадлежит. Поэтому, по Джевонсу, тотемом является некий вид объектов, связанный с кланом узами родства.

Верно, что тотемизм подразумевает тесную взаимосвязь между кланом и определенной категорией вещей. Но гипотеза, предлагаемая Джевонсом, согласно которой эта взаимосвязь была делом обдуманного решения, сознательно преследуемой целью, мало согласуется с тем, чему нас учит история. Религии сложны, и они отвечают столь многим и столь неясным потребностям, что не могут иметь своим истоком продуманный акт воли. Более того, такая гипотеза грешит не только чрезмерным упрощением, в ней есть и явное противоречие. Джевонс пишет, что человек пытался получить поддержку сверхъестественных существ, от которых зависит ход вещей. Но в таком случае человеку следовало бы в первую очередь обратиться к самым могущественным из этих существ, к тем, чье покровительство обещало быть наиболее надежным¹⁷. Человек же, напротив, связал себя этим таинственным родством с существами, среди которых находятся и совсем ничтожные. С другой стороны, если человек и впрямь хотел лишь

¹⁷ Джевонс и сам это признает: «Нужно отметить, что в выборе союзников человек должен был предпочесть... вид, который обладал наибольшей силой» (*Jevons*. Introduction to the History of Religion. P. 101).

ИСТОКИ ТОТЕМИЧЕСКИХ ВЕРОВАНИЙ

обрести товарищей и защитников, то он должен был стараться заполучить их так много, как только возможно, поскольку никогда нельзя быть защищенным слишком хорошо. Однако в действительности каждый клан всегда довольствуется одним тотемом, то есть одним защитником, оставляя другим кланам возможность свободно выбирать себе своих защитников: каждая группа строго ограничивает принадлежащую ей религиозную область и никогда не посягает на то, чем владеют соседи. Подобная сдержанность и подобная умеренность необъяснимы в рамках изложенной гипотезы.

Π

Нужно также сказать, что все эти теории совершают ошибку: они упускают из виду вопрос, являющийся наиболее существенным в подобном исследовании. Мы видели, . что есть два вида тотемизма: индивидуальный тотемизм и клановый тотемизм. Их родство является слишком очевидным, чтобы можно было предположить, будто между ними нет никакой связи. Здесь стоит спросить себя, не является ли один из этих видов производным от другого и, в случае утвердительного ответа, какой из них является первобытным. В зависимости от принятого решения проблема происхождения тотемизма будет сформулирована по-разному. Решение этого вопроса тем более необходимо, что польза, полученная от ответа, будет значительна. Индивидуальный тотемизм — это связанная с отдельным человеком сторона тотемического культа. Следовательно, если индивидуальный тотемизм — это первобытное явление, то нужно будет признать, что религия родилась в сознании индивида и что прежде всего она отвечает личным

стремлениям, а коллективная форма религии вторична. Тяга к чрезмерному упрощению, которая до сих пор присутствует у многих этнографов и социологов, должна была побудить некоторых ученых объяснять (как и в других случаях) сложное через простое, тотем группы через

личный тотем. Таковы теории, которых придерживаются Фрэзер в своей «Золотой ветви» 18, Хилл-Таут 19, мисс Флетчер 20, Боас 21 и Суонтон 22. У этих теорий есть преимущество: они согласуются с нынешним представлением о религии — чаще всего она воспринимается как нечто глубоко личное. С этой точки зрения тотем клана — это лишь распространившийся личный тотем. Некий выдающийся человек, убедившись в ценности тотема, который он свободно себе выбрал, передал его своим потомкам; со временем их становилось все больше, и в конце концов они образовали большую семью, которой и является клан, — именно так возник коллективный тотем.

Хилл-Тауту казалось, что он нашел доказательство в поддержку этой теории в том, каким образом воспринимают тотемизм в некоторых северо-западных американских обществах, особенно у салишей и индейцев с реки Томпсон. У этих народов встречается и индивидуальный тотемизм, и клановый тотемизм, но либо они не существуют вместе в одном племени, либо если сосуществуют, то оказываются неодинаково развиты. Они находятся в обратной зависимости относительно друг друга: там, где

- 18 Frazer. The Golden Bough (2nd ed.). Vol. 3. P. 416 и след., особенно р. 419, сн. 5. В своих недавних статьях (к ним мы обратимся позднее), Фрэзер предлагает несколько иную теорию, которая, однако, по его мысли, не исключает совершенно ту, что изложена в «Золотой ветви».
- 19 Charles Hill-Tout. The Origin of the Totemism of the Aborigines of British Columbia // Proceedings and Transactions of the Royal Society of Canada. 1901. Series 2. Vol. 7. Sec. 2. P. 3 и след. А также: Hill-Tout. Report on the Ethnology of the Stlatlumh. P. 141. Хилл-Таут ответил на различные возражения, высказанные в адрес его теории, в: Charles Hill-Tout. Totemism: A Consideration of Its Origin and Import // Proceedings and Transactions of the Royal Society of Canada. 1903. Series 2. Vol. 9. Sec. 2. P. 61–99.
- 20 Fletcher. The Import of the Totem. P. 577–586.
- 21 Boas. The Social Organization. P. 323 и след., 336–338, 393.
- 22 John Reed Swanton. The Development of the Clan System and of Secret Societies among the North-Western Tribes // American Anthropologist. New Series. 1904. Vol. 6. P. 477–485.

ИСТОКИ ТОТЕМИЧЕСКИХ ВЕРОВАНИЙ

тотем клана становится общим правилом, личный тотем исчезает, и наоборот. Не значит ли это, что первый является более поздней формой второго и постепенно замещает его и таким образом вытесняет? 23 Кажется, что мифология подтверждает это предположение. В этих обществах предок клана не является тотемным животным — люди часто представляют себе основателя их группы в образе человеческого существа, который некогда тесно сблизился с мифическим животным и впоследствии получил от него свою тотемическую эмблему. Затем эмблема и все те особые силы, что ей приписываются, в качестве наследства перешли к потомкам этого мифического героя. Кажется, что эти народы сами видят в коллективном тотеме личный тотем, навеки сохраненный в одной семье²⁴. Стоит добавить, что и в наше время случается так, что отец передает свой личный тотем детям. Если мы представим, что именно таково было происхождение коллективного тотема, то просто применим к прошлому факт, который можем наблюдать и сегодня²⁵.

Осталось объяснить, каким образом возник индивидуальный тотемизм. Разные авторы по-разному отвечают на этот вопрос.

Хилл-Таут видит в индивидуальном тотемизме лишь частный случай фетишизма. Почувствовав себя со всех сторон окруженным грозными силами, человек испытал чувство, которое Джевонс приписывал клану: чтобы сохранить свою жизнь, человеку в этом таинственном мире нужно было найти себе могущественного защитника. Именно так возникли личные тотемы²⁶. Для Фрэзера этот институт является скорее некоей уловкой, военной хитростью, изобретенной людьми для того, чтобы избежать некоторых опасностей. Известно, что, согласно

²³ Hill-Tout. Report on the Ethnology of the Stlatlumh. P. 142.

²⁴ Ibid. P. 150. Ср.: *Boas.* First General Report. P. 24. Ранее мы уже приводили миф подобного рода.

²⁵ Hill-Tout. Report on the Ethnology of the Stlatlumh. P. 147.

²⁶ Hill-Tout. The Origin of the Totemism. P. 12.

верованиям, широко распространенным во многих низших обществах, душа человека легко может покинуть на время тело, в котором обитает. При этом как бы далеко душа ни находилась, она продолжает оживлять тело неким воздействием на расстоянии. И в некоторые критические моменты, когда жизнь человека находится под угрозой, может быть польза в том, чтобы извлечь душу из тела и отправить ее в такое место или спрятать ее в такой предмет, в котором она будет в большей сохранности. Существуют определенные практики, которые высвобождают душу из тела, чтобы уберечь ее от опасности — действительной или мнимой. Например, когда люди собираются войти в только что построенный дом, колдун извлекает их души и кладет в мешочек и возвращает души владельцам только тогда, когда те переступят через порог. Момент, когда люди входят в новый дом, чрезвычайно опасен — можно потревожить и тем самым обидеть духов, обитающих в земле и под порогом, и если не будут приняты соответствующие меры предосторожности, духи могут заставить человека дорого заплатить за подобную дерзость. Но, когда угроза миновала и человек предотвратил гнев духов и даже заручился их поддержкой с помощью особых обрядов, души могут в полной безопасности вернуться на свое привычное место²⁷. Именно эти верования и породили такое явление, как личные тотемы. Чтобы спастись от злых чар, людям показалось разумным спрятать свои души в безликом множестве животных или растений. ... И как только подобные отношения возникли, каждый человек почувствовал, что тесно связан с тем животным

²⁷ См.: Frazer: The Golden Bough (2nd ed.). Vol. 3. Р. 351 и след. Вилькен приводит аналогичные факты: George Alexander Wilken. De Simonsage // De Gids. 1888. Jg. 52. № 2. S. 303–331; George Alexander Wilken. De betrekking tusschen menschen — dieren — en plantenleven naar het volksgeloof // De Indische Gids. 1884. Jg. 6. № 2. Р. 595–612; George Alexander Wilken. Ueber das Haaropfer und einige andere Trauergebräuche bei den Völkern Indonesien's // Revue coloniale internationale. 1886. T. 2. P. 225–269; 1887. T. 1. P. 345–419.

или растением, которое служит прибежищем для его жизненного начала. В конце концов два таким образом взаимосвязанных существа стали считаться неразделимыми и сопричастными природе друг друга. Появившись, это верование облегчило и ускорило превращение личного тотема в наследственный и, следовательно, в коллективный тотем, поскольку казалось очевидным, что подобное родство природы должно передаваться по наследству от отцов к детям.

Мы не будем долго обсуждать вышеизложенные гипотезы, касающиеся происхождения личного тотема: все это весьма изобретательно, однако не имеет никаких реальных доказательств. Для того чтобы можно было свести тотемизм к фетишизму, необходимо сначала установить, что фетишизм возник первым. Хилл-Таут не приводит никаких фактов, подтверждающих эту гипотезу. Более того, она противоречит всему, что нам известно на сегодняшний день. Не вполне четко очерченный круг обрядов, названный фетишизмом, существует только у достаточно развитых народов, в Австралии же этот вид культа неизвестен. Действительно, некоторые считают чурингу фетишем²⁸, однако если даже предположить, что подобное определение верно, то это не доказывает, что она появилась раньше. Напротив, чуринга предполагает существование тотемизма, поскольку в первую очередь является инструментом тотемического культа, и именно тотемическим верованиям она обязана теми свойствами, что ей приписываются.

Что касается теории Фрэзера, то она предполагает, что первобытный человек по сути своей глуп, чего известные нам факты не позволяют утверждать. У первобытного человека есть логика, хоть иногда она кажется нам очень странной. Если же первобытный человек вовсе ее лишен, то он не может делать выводы, о которых говорит Фрэ-

²⁸ Например: *Eylmann*. Die Eingeborenen der Kolonie Südaustralien. S. 199.

зер. Безусловно, нет ничего более естественного, чем вера людей в то, что они могут обеспечить выживание своей души, поместив ее в тайное и недоступное место, как делали герои мифов и преданий. Но как человеку могло прийти в голову, что его душа, оказавшись внутри животного или растения, будет в большей безопасности, чем в его собственном теле? Конечно, затерявшись среди многих представителей вида, у души есть возможность ускользнуть от чар колдуна, однако она становится уязвима для охотников. Поместить душу в материальную форму, подверженную самым разным опасностям, — достаточно странный способ защиты²⁹. Тем более невозможно представить, что целые народы могли позволить себе следовать столь нелепым путем³⁰. Наконец, в огромном числе

- 29 Миссис Паркер говорит в отношении юалаи: если йунбеаи «дарует исключительную силу, то одновременно с этим он подвергает исключительной опасности, поскольку все, что ранит животное, ранит также и человека» (*Parker*. The Euahlayi Tribe. P. 29).
- 30 В своей ранней работе Фрэзер (James George Frazer. The Origin of Totemism // The Fortnightly Review. 1899. Vol. 65. P. 845) сам приводит возражения: «Если, — говорит он, — я помещаю свою душу в зайца и если мой брат Джон (член другого клана) убивает этого зайца, зажаривает его и съедает, то что же произойдет с моей душой? <...> Чтобы отвести эту опасность, необходимо, чтобы Джон знал, где находится моя душа, и, следовательно, убивая зайца, потрудился бы вынуть из него мою душу и вернуть ее мне, прежде чем приготовить зайца и поужинать им». Фрэзер думал, что обнаружил подобный обычай в племенах Центральной Австралии. Каждый год во время обряда, который мы опишем чуть позже, когда детеныши животных взрослеют, первое убитое животное демонстрируется членам тотема, и они съедают по небольшому куску мяса животного. И только после этого члены других кланов могут свободно употреблять его в пищу. Фрэзер утверждает, что это — способ вернуть членам тотема души, которые те могли доверить этому животному. Помимо того, что подобное толкование обряда является совершенно необоснованным, такой способ избежать опасности трудно не счесть странным. Эта церемония проводится раз в год, и много дней может пройти с тех пор, как животное было убито. Что в течение этого времени происходит с душой, спрятанной в животном, и с человеком, жизненным нача-

случаев очевидно, что функция личного тотема совершенно иная, чем та, о которой пишет Фрэзер: прежде всего, личный тотем служит для того, чтобы наделить колдунов, охотников и воинов исключительными силами³¹. Что касается связи между человеком и некоей вещью (со всеми неудобствами, которые при этом возникают), эта связь принимается как вынужденное следствие обряда — она не является необходимой сама по себе и для самой себя.

Еще одна причина, по которой нам не стоит останавливаться на этом споре, заключается в том, что здесь нет никакой действительно важной проблемы. Прежде всего необходимо выяснить, верно ли, что личный тотем — это первобытное явление, от которого впоследствии произошел коллективный тотем. Потому что именно от ответа на этот вопрос зависит, в каком из двух противоположных направлений мы будем искать очаг религиозной жизни.

Гипотезе Хилл-Таута, мисс Флетчер, Боаса и Фрэзера противоречит столько важных фактов, что можно лишь подивиться, как эта гипотеза могла быть повсеместно принята с такой легкостью.

Во-первых, мы знаем, что человек очень часто имеет настоятельную потребность не только в том, чтобы самому оказывать почтение своему тотему, но и в том, чтобы заставлять своих товарищей почитать животных того вида, к которому принадлежит его личный тотем, поскольку дело касается жизни человека. Следовательно, если бы коллективный тотемизм являлся лишь обобщенной формой индивидуального тотемизма, он должен был бы основываться на том же принципе. Члены одного клана должны были бы не только остерегаться убивать и употреблять в пищу свое животное-тотем, но и требовать того же от членов других кланов. Однако, на самом деле, все пле-

лом которого является эта душа? Впрочем, мы не будем останавливаться на всех несоответствиях, содержащихся в этом объяснении. 31 *Parker.* The Euahlayi Tribe. P. 20; *Howitt.* On Australian Medicine Men. P. 34, 49–50; *Hill-Tout.* Report on the Ethnology of the Stlatlumh. P. 146.

мя никогда не придерживается подобных ограничений, и клан с помощью обрядов, которые мы опишем позже, заботится о том, чтобы растения или животные, давшие этому клану имя, росли и множились, то есть о том, чтобы обеспечить другие кланы обильной пищей. Следовательно, нужно по крайней мере признать, что, став коллективным, индивидуальный тотем претерпел существенные изменения, и объяснить их.

Во-вторых, как, исходя из этой гипотезы, можно объяснить тот факт, что везде, кроме тех племен, где тотемизм находится в упадке, два клана одного племени всегда имеют разные тотемы? Кажется, ничто не препятствовало тому, чтобы два (или больше) члена племени, не являющиеся родственниками, выбрали в качестве личного тотема один и тот же вид животного и передали потом этот тотем своим потомкам. Не случилось бы тогда так, что в настоящее время две разные семьи носили бы одно и то же имя? Однако то строгое правило, согласно которому тотемы и субтотемы делятся сначала между двумя фратриями, а потом между разными кланами каждой фратрии, совершенно ясно предполагает соглашение внутри общества, коллективную организацию. А это значит, что индивидуальный тотемизм — нечто иное, чем спонтанно расширившаяся индивидуальная практика.

К тому же свести коллективный тотемизм к индивидуальному можно только в том случае, если совершенно пренебречь существующими между ними различиями. Тотем клана дается ребенку при рождении и является частью его правового статуса. Личный тотем приобретается в ходе жизни, он предполагает совершение определенных обрядов и изменение статуса. Некоторые думают, что сокращают дистанцию между этими двумя видами тотемов тем, что помещают между ними право человека передавать свой личный тотем тому, кому захочет. Но везде, где это явление встречается, речь идет об очень редких, почти исключительных случаях: свой тотем могут передавать толь-

ко колдуны или люди, наделенные особыми силами³²; во всяком случае обязательно должны быть проведены особые церемонии, которые обеспечивают переход тотема от одного человека к другому. Следовательно, нужно объяснить, каким образом привилегия немногих превратилась в право каждого; каким образом то, что предполагало глубокое изменение в религиозном и моральном статусе человека, смогло стать основным элементом этого статуса; и, наконец, каким образом передача тотема, которая первоначально происходила благодаря обряду, стала совершаться сама собой, в силу обычного хода вещей и без какого-либо влияния человеческой воли.

В доказательство своей теории Хилл-Таут приводит мифы, рассказывающие о том, как тотем клана произошел от личного тотема: тотемическая эмблема была получена неким человеком, который впоследствии передал ее своим потомкам. Прежде всего нужно отметить, что это мифы индейских племен Северной Америки, то есть обществ, которые достигли достаточно высокого уровня развития культуры. Как может столь удаленная от своих истоков мифология помочь хоть сколько-нибудь достоверно воссоздать первобытную форму института? Есть немалая вероятность, что в ходе истории различные причины совершенно изменили воспоминания, которые люди могли сохранить об этой форме института. Также стоит сказать, что мифам, приведенным Хилл-Таутом, можно легко противопоставить другие мифы, являющиеся, судя по всему, в большей степени первобытными и имеющими совсем другое значение. В этих мифах тотем представлен как существо, от которого произошел клан. Следовательно, именно тотем определяет сущность клана, все люди обладают тотемом с рождения, и он не является чем-то внешним по отношению к ним: у человека и тотема одна

³² Сам Хилл-Таут отмечает: «Дар или передача (личного тотема)... могут быть... сделаны только некоторыми людьми — шаманом или человеком, обладающим большой магической силой» (Ibid. P. 146). Ср.: Parker. The Euahlayi Tribe. P. 29.

плоть и кровь³³. Даже больше: мифы, на которые опирается Хилл-Таут, также содержат в себе отголоски древнего представления. Несомненно, основатель, по имени которого назван клан, является человеком, однако речь идет о человеке, который, пожив среди животных определенного вида, стал похож на них. Само собой разумеется, что однажды люди стали слишком разумны, чтобы продолжать, как и раньше, верить в то, что человек мог родиться от животного; тогда люди заменили животное-предка, образ, ставший непредставимым, на человеческое существо, однако при этом вообразили, будто этот человек приобрел некоторые черты животного (через подражание или как-нибудь иначе). Отсюда видно, что даже эта поздняя мифология носит отпечаток более далекой эпохи, когда тотем клана никоим образом не воспринимался как индивидуальное творение.

Однако эта гипотеза не только содержит в себе серьезные логические ошибки; она прямо противоречит фактам, которые мы сейчас изложим.

Если изначально существовал именно индивидуальный тотемизм, то он должен быть тем более развит и должен проявляться тем очевиднее, чем ближе к первобытному состоянию находится общество, и, наоборот, мы ожидаем увидеть, как в более развитых обществах индивидуальный тотемизм отступает и исчезает, сменяясь коллективным тотемизмом. Однако в действительности все прямо наоборот. Австралийские племена являются гораздо более отсталыми, чем североамериканские, и тем не менее Австралия — это земля коллективного тотемизма. В большинстве племен существует только он, и при этом нет ни одного известного нам племени, где практиковался бы лишь индивидуальный тотемизм³⁴. В своей характерной форме индивидуальный тотемизм присутствует в ничтож-

³³ *Edwin Sidney Hartland.* Totemism and Some Recent Discoveries // Folk-lore. 1900. Vol. 11. № 1. Р. 59 и след.

³⁴ Возможно, за исключением курнаи; но в этом племени помимо личных есть еще половые тотемы.

ном количестве племен³⁵. И даже там, где он встречается, он чаще всего оказывается слабо развит. Он состоит из личных и необязательных действий и не имеет всеобщего характера. Только колдуны владеют искусством создавать таинственную связь с теми видами животных, которые не являются для них родственными по природе. Обычные люди не обладают подобной привилегией³⁶. В Америке же, напротив, коллективный тотемизм находится в полном упадке, особенно в обществах северо-запада, где коллективный тотем практически лишился религиозного характера. И наоборот: у этих народов личный тотем играет значительную роль. Они приписывают ему огромную действенную силу; он стал настоящим общественным институтом. Следовательно, здесь идет речь о характерной черте более развитой цивилизации. Вот как можно объяснить то как бы перевернутое положение, в котором, как показалось Хилл-Тауту, находятся эти две формы тотемизма у салишей: там, где коллективный тотемизм вполне развился, а индивидуальный тотемизм совершенно исчез, это произошло не потому, что второй отступил перед первым, а потому, что для существования индивидуального тотемизма не было создано достаточных условий.

Еще более наглядным является то, что индивидуальный тотемизм предполагает существование коллективного тотемизма, а значит, никак не мог породить его. Именно в рамках коллективного тотемизма возник индивидуальный тотемизм, и именно в них он развивается: он является составной частью коллективного тотемизма. В сущности, даже в тех обществах, где преобладает индивидуальный тотемизм, прошедшие инициацию юноши не могут выбрать в качестве личных тотемов какое угод-

³⁵ У вотьобалук, буандик, вирадьюри, йуин и в племенах, живущих неподалеку от Мэриборо (Квинсленд). См.: *Howitt.* The Native Tribes. P. 144–147; *Mathews*. Ethnological Notes. P. 291. Ср.: *Thomas*. Further Remarks. P. 85.

³⁶ Так происходит у юалаи. Подобные факты описаны и Хауиттом: *Howitt*. On Australian Medicine Men. P. 34, 45, 49–50.

КНИГА II, ГЛАВА 5

но животное: к каждому клану приписано определенное количество видов, и среди других видов выбирать запрещено. Зато те животные, которые принадлежат к клану, являются его собственностью, и на них не могут посягать члены других кланов³⁷. Эти животные, как считается, находятся в тесной зависимости от того животного, которое служит тотемом клана. Иногда эту связь можно увидеть: личный тотем представляет собой часть или некий иной вид коллективного тотема³⁸. У вотьобалук каждый член клана считает, что личные тотемы его товарищей в некоторой степени принадлежат и ему³⁹, — по всей видимости, речь идет о субтотемах. Субтотем предполагает наличие тотема, точно так же как вид предполагает наличие рода. Таким образом, первая форма индивидуальной религии, которую мы встречаем в истории, предстает перед нами не как действующее начало общественной религии, но лишь как одна из ее сторон. Культ, который человек создает сам для себя в некотором смысле в глубине своей души,

- 37 *Fletcher*. The Import of the Totem. P. 586; *Boas*. The Social Organization. P. 393. О том же: *Boas*. First General Report. P. 25; *Hill-Tout*. Report on the Ethnology of the Stlatlumh. P. 148.
- 38 «Имена разных родов, говорит Боас о тлинкитах, происходят от почитаемых ими тотемов, и у каждого рода свое особое имя. Связь между именем и тотемом (коллективным) иногда неочевидна, но она всегда есть» (Воаз. First General Report. Р. 25). Примеры, когда личные имена являются собственностью клана и характеризуют его столь же точно, как и тотем, имеются у ирокезов (Могдал. Ancient Society. Р. 78 [Морган. Древнее общество. С. 47]), у виандот (Powell. Wyandot Government. Р. 59–60), у шауни, у сауков, у племени фокс (Могдал. Ancient Society. Р. 72, 76–77, 169 [Морган. Древнее общество. С. 43–44, 46–47, 99–100]), у омаха (Dorsey. Omaha Sociology. Р. 227 и след.). Мы знаем также, какая связь существует между личными именами и личными тотемами (см. выше, с. 296).
- 39 «Например, пишет Мэтьюс, если вы спросите одного из членов клана вартвурт, какой у него тотем, то он назовет свой личный тотем, и вполне вероятно, что затем он перечислит личные тотемы членов своего клана» (Mathews. Ethnological Notes. P. 291).

не является зародышем коллективного культа, поскольку последний никак не связан с личными потребностями отдельного человека.

III

В своей недавней работе ⁴⁰, на которую повлияли труды Спенсера и Гиллена, Фрэзер попытался предложить новое объяснение тотемизма взамен того, которое предлагал сначала и которое мы уже обсуждали. Объяснение Фрэзера основывается на утверждении, что та форма тотемизма, которая существует у арунта, является формой, наиболее близкой к первобытной из всех нам известных. Фрэзер даже говорит о том, что эта форма тотемизма мало отличается от абсолютно первоначальной⁴¹.

Необычным является то, что у арунта тотемы привязаны не к отдельным людям и не к определенным группам людей, а к территории. У каждого тотема есть свой центр и определенная местность. Именно там, как считается, по преимуществу обитают души первопредков — тех, кто в начале времен создал тотемическую группу. Именно там находится святилище, в котором хранятся чуринги; там отправляется культ. Именно географическое распо-

- 40 James George Frazer. The Beginnings of Religion and Totemism among the Australian Aborigines // The Fortnightly Review. New Series. 1905. Vol. 78. P. 162 и след., 452 и след.; Ср.: Frazer. The Origin of Totemism. P. 647 и след., 835 и след. Эти статьи, чуть более ранние, несколько отличаются от первых, однако по существу теория не изменилась. Текст этих статей воспроизведен в книге: Frazer. Totemism and Exogamy. Vol. 1. P. 89−172. См. о том же: Francis James Gillen, Walter Baldwin Spencer. Some Remarks on Totemism as Applied to Australian Tribes // Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. 1899. Vol. 28. № 3/4. P. 275−280 и замечания Фрэзера на этот счет: Frazer. Totemism and Exogamy. Vol. 1. P. 281−286.
- 41 «Perhaps we may... say that it is but one remove from the original pattern, the absolutely primitive type of totemism »* (*Frazer*. The Beginnings of Religion. P. 455).

ложение тотемов определяет то, к какому клану будет принадлежать человек. Тотем ребенка — это не тотем его отца или матери, а тотем, центр которого расположен в том месте, где женщина почувствовала первые признаки будущего материнства. Фрэзер пишет, что арунта не знают о той прямой связи, которая существует между рождением ребенка и половым актом⁴². Арунта считают, что любое зачатие — это следствие некоего таинственного оплодотворения, при котором душа предка проникает в тело женщины и становится в ней началом новой жизни. Когда женщина чувствует первые движения ребенка, она думает, будто в нее только что проникла одна из тех душ, для которых основным местом пребывания является то место, где эта женщина сейчас находится. И так как родившийся ребенок является не кем иным, как воплотившимся предком, он с необходимостью получает тотем этого предка, то есть принадлежность к клану определяется той местностью, где он был таинственно зачат.

Именно такого рода локальный тотемизм представляет собой изначальную форму тотемизма или по крайней мере форму, которая совсем недалеко отстоит от первоначальной. Вот каким образом Фрэзер объясняет его появление.

В тот самый момент, когда женщина чувствует, что беременна, она думает, что овладевший ей дух перенесся из тех предметов, которые ее окружают, а точнее, из одного из тех предметов, которые в это время занимали ее внимание. Если женщина собирала какое-то растение или наблюдала за каким-то животным, то она верит, что в нее вошла душа этого животного или этого растения. Среди вещей, которым охотнее всего приписывалась причина беременности, прежде всего было то, что женщина недавно ела. Если она съела ямс или мясо эму, то у нее не оставалось сомнений, что именно эму или ямс родились

⁴² Факт, о котором говорят Спенсер и Гиллен, подтверждается свидетельством Штрелова (*Strehlow*. Die Aranda- und Loritja-Stämme. Bd. 2. S. 52). См. обратное утверждение: *Lang*. The Secret of the Totem. P. 190.

в ней и стали расти. В этом случае объяснимо, что ребенок, в свою очередь, также считается чем-то наподобие ямса или эму, что он будет думать о себе как о потомке животных или растений этого вида, что он будет относиться к ним с симпатией и уважением, что ему нельзя будет употреблять их в пищу и т. д. 43 С этих пор появился тотемизм во всех своих основных чертах: его породило представление туземца о зарождении человека — вот почему Фрэзер называет первобытный тотемизм тотемизмом зачатия.

Из этого первого типа возникли и развились другие формы тотемизма.

Так как многие женщины стали обнаруживать у себя знаки, предвещающие беременность, в одном и том же месте и при сходных обстоятельствах, то стали считать, что эту территорию часто посещают духи определенного вида; и таким образом со временем на всей этой местности разместили тотемические центры и разделили ее на разные тотемические участки⁴⁴.

Вот как появился локальный тотемизм арунта. Для того чтобы впоследствии тотемы отделились от своей территории, было достаточно предположить, что души предков не находятся постоянно на определенном месте, а могут свободно передвигаться по всей местности и следовать за теми мужчинами или женщинами, которые принадлежат к тому же тотему. Это значит, что женщина могла быть оплодотворена духом, принадлежащим к ее собственному тотему или тотему ее мужа, даже если эта женщина находилась на другом тотемическом участке. И поскольку

- 43 Очень похожие идеи уже были высказаны Альфредом Хэддоном: Alfred Cort Haddon. Address to the Anthropological Section of the British Association for the Advancement of Science (London: Spottiswoode, 1905). Р. 8 и след. Хэддон предполагает, что изначально у каждой локальной группы был принадлежащий ей тип пищи. Растение или животное, которое таким образом служило основной едой, впоследствии стало тотемом группы. Все эти объяснения подразумевают, что запрет на поедание тотемного животного не является первобытным и что этому запрету предшествовало обратное предписание.
- 44 Frazer. The Beginnings of Religion. P. 458.

люди думали, что либо предки мужа, либо предки жены следовали за молодой парой, выжидая удобного случая, чтобы воплотиться вновь, то тотемом ребенка должен был стать тотем отца или матери. В сущности, именно так объясняют свое представление о родстве в первом случае — гнаньи и умбайя, во втором случае — урабунна.

Но эта теория, как и теория Тайлора, основывается на

Но эта теория, как и теория Тайлора, основывается на логической ошибке. Для того чтобы вообразить, будто души людей происходят от душ животных или растений, необходимо, чтобы уже существовало представление, согласно которому самое существенное, что есть в человеке, он заимствует либо из мира животных, либо из мира растений. Это верование — одно из тех, что лежат в основе тотемизма. Рассматривать это верование как очевидный факт — значит просто принять его вместо того, чтобы объяснить.

Также, если принять подобную точку зрения, становится совершенно необъяснимым религиозный характер тотема, поскольку расплывчатая вера в неясное родство между человеком и животным является недостаточной для создания культа. Подобное смешение двух разных областей не могло раздвоить мир на профанное и сакральное. Будучи последовательным, Фрэзер отказывается видеть в тотемизме религию, поскольку в тотемизме нет ни духовных существ, ни молитв, ни воззваний, ни даров и т. д. Согласно Фрэзеру, тотемизм — это лишь магическая система. Под этим Фрэзер понимает нечто вроде грубой и полной ошибок науки, первой попытки открыть законы, управляющие вещами 45. Но мы знаем, сколь неточно такое представление как в отношении религии, так и в отношении магии. Религия появляется тогда, когда сакральное отделяется от профанного, а мы видели, что тотемизм — это разветвленная система сакральных вещей. Объяснить появление тотемизма — значит показать, по-

⁴⁵ Frazer. The Origin of Totemism. P. 835 и след.; Frazer. The Beginnings of Religion. P. 162 и след.

чему некоторые вещи обладают сакральным характером ⁴⁶. Таким образом, проблема даже не была поставлена.

Но действительно разрушает теорию Фрэзера тот факт, что постулат, на котором она основана, сейчас уже не признается истинным. В сущности, вся аргументация Фрэзера предполагает, что локальный тотемизм племени арунта это форма тотемизма, наиболее близкая к первобытной из всех нам известных, и что локальный тотемизм является значительно более древним, чем наследственный тотемизм, передающийся как по отцовской, так и по материнской линии. Уже после тех сведений, которые появились в нашем распоряжении благодаря первой работе Спенсера и Гиллена, мы могли бы предположить, что в истории племени арунта было время, когда тотемы не были привязаны к определенной местности, а передавались по наследству от матери к детям⁴⁷. Это предположение подтверждается новыми фактами, обнаруженными Штреловым 48, которые, в свою очередь, доказывают и более ранние наблюдения Шульце⁴⁹. Эти два автора показывают нам, что даже сейчас у каждого члена племени арунта помимо его локального тотема существует и другой тотем, который никак не зависит от географического положения, а дается

- 46 Видя в тотемизме лишь магическую систему, Фрэзер тем не менее признает, что иногда в тотемизме обнаруживаются первые зачатки религии в собственном смысле слова (Ibid. Р. 163). О том, каким образом, по Фрэзеру, из магии возникла религия, см.: Frazer. The Golden Bough (2nd ed.). Vol. 1. P. 75–78.
- 47 Durkheim, Mauss. Sur le totémisme. P. 82–121. О том же ср.: Hartland. Totemism and Some Recent Discoveries. P. 75 и след.; Andrew Lang. A Theory of Arunta Totemism // Man. 1904. Vol. 4. P. 67–69; Andrew Lang. Conceptional Totemism and Exogamy // Man. 1907. Vol. 7. P. 88–90; Lang. The Secret of the Totem. Ch. IV; Northcote Whitridge Thomas. Arunta Totemism: A Note on Mr Lang's Theory // Man. 1904. Vol. 4. P. 99–101; Wilhelm Schmidt. Die Stellung der Aranda unter den Australischen Stämmen // Zeitschrift für Ethnologie. 1908. Jg. 40. № 6. S. 866 и след.
- 48 Strehlow. Die Aranda- und Loritja-Stämme. Bd. 2. S. 57-58.
- 49 Schulze. The Aborigines of the Upper and Middle Finke River. P. 238–239.

человеку по праву рождения: это тотем матери. Туземцы считают, что этот тотем, точно так же как и локальный, является дружественной и защищающей их силой, которая обеспечивает их едой, предупреждает о возможных опасностях и т. д. Каждый человек имеет право принимать участие в культе, посвященном этому тотему. Когда арунта хоронят кого-то из членов племени, то они кладут тело таким образом, чтобы лицо было обращено в сторону того места, в котором находится тотемический центр матери, поскольку он в каком-то смысле является и тотемическим центром умершего. Этот центр называют тмара алтыра, что значит «лагерь связанного со мной тотема». Следовательно, совершенно ясно, что у арунта тотемизм, наследующийся по материнской линии, появился не позже, а раньше локального тотемизма. Тот факт, что для арунта тотем матери сейчас является лишь второстепенным и дополнительным, вторым тотемом, объясняет, каким образом он мог ускользнуть от столь внимательных и опытных наблюдателей, как Спенсер и Гиллен. Однако для того, чтобы тотем матери сохранился таким образом на втором плане и дублировал локальный тотем, необходимо, чтобы некогда именно тотем матери занимал главное место в религиозной жизни. Это тотем, который частично утратил свое значение, однако он свидетельствует о времени, когда тотемическая организация у арунта была совершенно иной, чем сейчас. Таким образом, вся гипотеза Фрэзера оказывается лишена своего основания 50.

50 В заключении «Тотемизма и экзогамии» (Frazer. Totemism and Exogamy. Vol. 4. P. 59–60) Фрэзер говорит о том, что существует более древняя форма тотемизма, чем та, что была найдена у арунта, — речь идет о форме тотемизма, обнаруженной Уильямом Риверсом на островах Банкс (William Halse Rivers Rivers. Totemism in Polynesia and Melanesia // Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. 1909. Vol. 39. P. 173). Арунта верят, что женщину оплодотворяет дух предка, а на островах Банкс — что это делает дух животного или растения. Но, так как духи предков у арунта имеют форму животных или растений, разница невелика. Мы даже не учитывали ее в нашем изложении.

IV

Несмотря на то что Эндрю Лэнг высказывал резкие возражения против теории Фрэзера, теория, предложенная в недавних работах самим Лэнгом, во многом оказывается близка позиции этого ученого⁵¹. Как и Фрэзер, Лэнг сводит тотемизм к вере в некую единосущность человека и животного, но объясняет ее по-другому.

Лэнг целиком выводит ее из того факта, что тотем является именем. Как только появились организованные группы людей ⁵², каждая из этих групп почувствовала потребность в том, чтобы отличить друг от друга соседние группы, с которыми она поддерживала отношения, и для этой цели дала им разные названия. Эти названия по преимуществу были заимствованы из окружающей фауны и флоры, потому что на животных и растения можно легко указать рукой, а также потому, что их легко изобразить на рисунке⁵³. То большее или меньшее сходство, которое могло обнаруживаться между людьми и определенными объектами, влияло на способ распределения общих имен между группами⁵⁴.

Известно, что «для первобытного разума между именами и вещами, получившими эти имена, существуют таинственные и трансцендентные отношения» 55. Например,

- 51 Lang. Social Origins (0006. гл. VIII «The Origin of Totem Names and Beliefs»), а также: Lang. The Secret of the Totem.
- 52 Лэнг пытается, главным образом в книге «Social Origins», воссоздать (исходя лишь из своих догадок) вид этих первобытных групп; нам кажется ненужным воспроизводить эти гипотезы, поскольку они никак не влияют на представления Лэнга о тотемизме.
- 53 В этом пункте Лэнг близок к теории Юлиуса Пиклера (см.: *Julius Pikler, Felix Somló*. Der Ursprung des Totemismus: Ein Beitrag zur materialistischen Geschichtstheorie [Berlin: K. Hoffmann, 1900]. S. 36). Разница между этими двумя гипотезами заключается в том, что Пиклер придает большее значение пиктографическому представлению имени, чем самому имени.
- 54 Lang. Social Origins. P. 166.
- 55 Lang. The Secret of the Totem. P. 121, cp.: Ibid. P. 116, 117.

имя человека — это не просто слово, некий условный знак, но важная часть самого человека. Следовательно, если человек получил имя от названия какого-либо животного, то он верит, что обладает отличительными чертами этого животного. Это верование утверждалось тем легче, чем дальше исторические истоки этих названий отодвигались во времени и чем больше стирались из памяти. Мифы же были придуманы для того, чтобы людям проще было представить себе странную двойственность человеческой природы. Чтобы объяснить эту двойственность, люди воображали, что животное было предком человека или что они оба — и животное, и человек — имели общего предка. Именно так люди представляли себе узы родства, которые, как считалось, существовали между каждым кланом и видом вещей, давшим этому клану название. Как только происхождение этого мифического родства было объяснено, Лэнг счел, что в тотемизме больше нет никакой тайны.

Но откуда возникает религиозный характер тотемических верований и практик? Тот факт, что человек считает себя животным определенного вида, не объясняет, почему человек приписывает этому виду необыкновенные свойства и, главное, почему он посвящает настоящий культ изображениям, символизирующим это животное. На этот вопрос Лэнг отвечает так же, как Фрэзер: он отрицает, что тотемизм является религией. «Я не обнаружил в Австралии, — пишет Лэнг, — таких примеров религиозных практик, чтобы люди молились тотему, кормили его, хоронили его» ⁵⁶. Лишь гораздо позже, когда тотемизм уже появился, он был как бы притянут к системе собственно религиозных представлений и вовлечен в нее. Хауитт заметил⁵⁷: когда туземцы начинают объяснять тотемические . институты, то приписывают их не самим тотемам и не человеку, а некоему сверхъестественному существу, такому, как Бунжил или Байаме. «Если, — пишет Лэнг, — мы

⁵⁶ Ibid. P. 136.

⁵⁷ Howitt. Further Notes. P. 53–54. Cp.: Spencer, Gillen. The Native Tribes. P. 89, 488, 498.

примем это свидетельство... то нам откроется источник религиозного характера тотемизма. Тотемизм подчиняется повелениям Бунжила... точно так же, как критяне подчинялись божественным повелениям Зевса, данным Миносу». Лэнг считает, что представления об этих великих божествах возникли вне тотемической системы и сама по себе она не является религией; тотемическая система лишь приобрела оттенок религиозности благодаря соприкосновению с религией в собственном смысле слова.

Однако даже эти мифы противоречат представлению Лэнга о тотемизме. Если бы австралийские аборигены видели в тотеме лишь нечто человеческое и профанное, то им не пришло бы в голову сделать из него божественный институт. И если они почувствовали потребность связать тотем с неким божеством, то лишь потому, что они признавали сакральность тотема. Следовательно, эти мифологические толкования показывают нам религиозную природу тотемизма, но никак не объясняют ее.

Впрочем, и сам Лэнг понимает, что такого решения недостаточно. Он признает, что к тотемным вещам относятся с религиозным почтением 58, что кровь животного, так же как и кровь человека, является предметом многих запретов или, как говорит Лэнг, табу, и эта более или менее поздняя мифология не может их объяснить 59. Но откуда возникают эти запреты? Вот что отвечает Лэнг: «Как только группы с названиями животных развили повсюду распространившиеся верования в вакан, или мана, то есть в магические и сакральные качества крови... появились и различные тотемические табу» 60. Как мы увидим в следующей главе, слова вакан и мана и означают «сакральное». Одно слово заимствовано из языка сиу, а другое — у меланезийских народов. Объяснять сакральный

⁵⁸ Как пишет Лэнг: «With reverence» (*Lang.* The Secret of the Totem. P. 111).

⁵⁹ К этим табу Лэнг добавляет и те, что находятся в основе экзогамных обычаев.

⁶⁰ Lang. The Secret of the Totem. P. 125.

характер тотемных вещей, постулируя его, — значит отвечать вопросом на вопрос. Необходимо показать, откуда возникло понятие *вакан* и каким образом оно применяется к тотему и ко всему, что относится к тотему. И пока мы не ответим на эти два вопроса, мы ничего не сможем объяснить.

V

Мы рассмотрели основные теории, касающиеся появления тотемических верований⁶¹, и постарались сохранить в нашем пересказе отличительные черты каждой из них. Однако теперь, когда мы закончили наше описание, можно увидеть, что всем этим системам можно предъявить общее возражение.

Если мы ограничимся буквальным пониманием, то, по всей видимости, эти теории делятся на две категории. Одни теории (Фрэзера и Лэнга) отрицают религиозный характер тотемизма, что, в конечном счете, является отрицанием фактов. Другие теории признают его, однако объясняют появление тотемизма, выводя его из более ранней религии. В действительности же это различие только кажущееся, и первый тип теорий сводится ко второму типу. Ни Фрэзер, ни Лэнг не могут следовать своим гипотезам до конца и описывать тотемизм так, как если бы он не был религией. Обоим ученым неизбежно приходится использовать в своих объяснениях понятия, связанные с религиозной природой. Мы видели, что Лэнг вводит идею сакрального, то есть основополагающую для всякой религии идею. Фрэзер, в свою очередь, в обеих предложенных им теориях открыто обращается к идее души или духов, поскольку, по Фрэзеру, тотемизм возник либо отто-

61 Мы, однако, не упомянули о теории Спенсера. Но лишь потому, что она является частным случаем более общей теории, которая объясняет превращение культа мертвых в культ природы. И поскольку мы уже обсуждали эту гипотезу, сейчас мы могли бы только повторить все, что было сказано раньше.

го, что люди думали, будто могут защитить свою душу, поместив ее в некий внешний объект, либо оттого, что люди связывали зачатие ребенка с оплодотворением, которое производит дух. А так как душа, и уж тем более дух сакральны, так как они — объекты обряда, то выражающие их понятия по существу своему являются религиозными, и, следовательно, Фрэзер напрасно пытается представить тотемизм как исключительно магическую систему, поскольку тоже описывает его как функцию другой религии.

Но мы уже показали несостоятельность как теории анимизма, так и теории натуризма. Невозможно обратиться к ним (как это делают Тайлор и Джевонс), не встретив те же самые возражения. И, однако же, ни Тайлор, ни Лэнг не видят возможности для какой-либо другой гипотезы⁶². С другой стороны, мы знаем, что тотемизм теснейшим образом связан с такой формой социальной организации, которая наиболее близка к первобытной из всех нам известных и даже, по всей вероятности, из всех мыслимых форм. Предположить, что тотемизму предшествовала какая-либо другая религия, отличающаяся от него не только степенью, — значит отвергнуть данные наблюдений и войти в область ничем не подкрепленных и непроверяемых догадок. Если мы хотим, чтобы наши выводы соответствовали уже полученным результатам, необходимо, во-первых, признать религиозную природу тотемизма и, во-вторых, отказаться от того, чтобы выводить тотемизм из какой-либо другой религии. Не потому, что можно приписать ему в качестве причин идеи, которые бы не были религиозными, но потому, что среди представлений, составляющих часть истоков тотемизма, можно обнаружить такие, которые сами по себе непосредственно обладают религиозным характером. Именно их нам и нужно отыскать.

62 За исключением того, что Лэнг выводит идею великих богов из другого источника: как мы уже говорили, своим появлением она обязана некоему первобытному откровению. Однако Лэнг не использует эту идею в своем объяснении тотемизма.

Глава 6

Истоки тотемических верований

(продолжение)

ПОНЯТИЕ ТОТЕМИЧЕСКОГО НАЧАЛА, ИЛИ $\it MAHA$, И ИДЕЯ СИЛЫ

Поскольку индивидуальный тотемизм — явление более позднее, чем тотемизм клановый, и, судя по всему, происходит от него, в первую очередь мы должны изучить именно клановый тотемизм. А так как в ходе нашего анализа мы обнаружили множество верований, которые могли показаться совершенно разнородными, то перед тем, как двигаться дальше, необходимо показать, что их объединяет.

I

Мы видели, что из всех вещей, которые тотемизм признает сакральными, на первом месте оказываются изображения тотема, затем — животные или растения, давшие названия клану, и, наконец, сами члены клана. Поскольку все они сакральны, хоть и в неодинаковой степени, их религиозный характер не может зависеть от каких-либо особых характеристик, которые отличают все эти объекты друг от друга. Если некий вид животного или растения вызывает почтительный страх, то это не из-за каких-либо отличительных свойств, поскольку люди — члены клана — также обладают, правда, в чуть меньшей степени, той же привилегией и поскольку простое изображение этого

растения или этого животного внушает гораздо больше уважения. Очевидно, что схожие чувства, которые столь разные объекты вызывают у верующего и которые делают эти объекты сакральными, должны происходить из единого начала, общего для тотемических эмблем, членов клана и отдельных особей вида, служащего тотемом. В сущности, именно к этому общему началу обращается культ. Другими словами, тотемизм — это религия, посвященная не конкретным животным, людям или изображениям, а некоей безымянной и безличной силе, которая различима в каждом из этих объектов, но при этом не сливается с ними. Никто и ничто не владеет этой силой целиком, и при этом все оказывается к ней причастно. Эта сила настолько независима от индивидов, в которых она воплощается, что она и предшествует им, и переживает их. Индивиды умирают, одни поколения уходят и сменяются другими, а эта сила всегда остается непреходящей, живой и равной самой себе. Она одушевляет нынешние поколения так же, как одушевляла предыдущие и как будет одушевлять последующие. Если употребить термин в самом широком смысле, то можно сказать, что она и есть тот бог, которому посвящен любой тотемический культ. Только здесь речь идет о безличном боге, без имени, без истории, о боге, присущем самому миру и рассеянном среди бессчетного множества вещей.

Однако пока что мы недостаточно хорошо представляем себе, насколько вездесущей оказывается эта почти божественная сущность. Она распространяется не только на все тотемические виды, на весь клан и на все объекты, символизирующие тотем: круг ее действия гораздо шире. В самом деле, мы видели, что помимо непосредственно священных вещей все то, что приписано к клану и оказывается подчинено основному тотему, также в некоторой степени оказывается священным. Все эти объекты тоже имеют в себе нечто религиозное: одни защищены различными запретами, другие же играют определенную роль в обрядах культа. По природе своей их религиозный ха-

рактер не отличается от характера тотемов, в соответствии с которыми эти объекты разделены на классы, и с необходимостью проистекает из того же самого начала. Это значит, что тотемический бог — воспользуемся еще раз этой метафорой — находится в этих объектах точно так же, как в тотемических видах или членах клана. Он является душой многих различных существ, и отсюда видно, насколько он от них отличается.

Однако австралийские аборигены не думают об этой безличной силе абстрактно. Под влиянием причин, которые нам еще предстоит описать, аборигены стали представлять себе эту силу в виде животного или растения, одним словом, в виде чего-то осязаемого. Вот что такое тотем на самом деле: материальная форма, в которой в воображении людей представлена эта нематериальная субстанция, эта энергия, рассеянная по самым разным видам существ, являющаяся подлинным и единственным объектом культа. Теперь мы сможем лучше понять, что имеет в виду туземец, когда утверждает, например, что все члены фратрии ворона являются воронами. Туземец говорит не о том, что люди являются воронами в обычном и прямом смысле слова, а о том, что в людях присутствует некое единое начало. Оно — самое существенное, что в них есть, оно является общим для людей и животных, носящих то же название, и представляется в виде ворона. Таким образом, в тотемизме вся вселенная пронизана и одушевлена определенным количеством сил, которые воображение рисует в формах, заимствованных (за редким исключением) либо из мира животных, либо из мира растений. Существует столько же сил, сколько кланов в племени, и каждая из них пронизывает определенные категории вещей, сущностью и жизненным началом которых она является.

Когда мы утверждаем, что эти начала являются силами, мы не используем метафору, потому что эти начала действуют как настоящие силы. В каком-то смысле речь идет о физических силах, которые механически производят определенный эффект. Человек вступил с ними во взаимо-

действие без соответствующих предосторожностей? Тогда он получает удар, сравнимый с тем, который возникает от электрического разряда. Иногда эти силы представляются людям своеобразными флюидами, исходящими из различных точек¹. Когда эти силы попадают в тело, не созданное для того, чтобы принять их, они автоматически приводят его к болезни или даже к смерти². Вне человека эти силы играют роль жизненного начала; дальше мы увидим³, что, воздействуя на них, люди поддерживают воспроизводство видов. На этих силах основана жизнь вселенной.

Эти силы, однако, связаны не только с физическим, но и с моральным воздействием. Когда исследователи спросили туземца, почему он соблюдает обряды, он ответил, что так всегда поступали предки и он должен следовать их примеру⁴. Следовательно, если туземец ведет себя так или эдак с тотемными существами, то не только из-за того, что находящиеся в них силы страшны физически, но и потому, что он чувствует моральную обязанность вести себя соответствующим образом, он чувствует, что подчиняется некоему императиву, что выполняет долг. Туземец не только боится сакральных существ, он также почитает их. Поэтому тотем является источником моральной жизни клана. Все существа, имеющие отношение к одному и тому же тотемическому началу, считаются морально связанными одно с другим; у них есть определенные обязанности по отношению друг к другу: помогать, мстить врагам и т. д., и именно эти обязанности создают родство. Таким образом, тотемическое начало — это и физическая, и мораль-

¹ Например, в мифе индейцев племени квакиутлей герой-предок протыкает голову врага направленным на него пальцем (*Boas*. First General Report. P. 30).

² Ссылки, подтверждающие этот тезис, см. на с. 248, сн. 1 и с. 540–541, сн. 93.

³ См. кн. III, гл. 2.

⁴ См., например: *Howitt*. The Native Tribes. P. 482; *Clamor Wilhelm Schürmann*. The Aboriginal Tribes of Port Lincoln // *Woods*. The Native Tribes of South Australia. P. 231.

ная сила, и мы увидим, как легко она превращается в божество в собственном смысле слова.

Впрочем, это не является особенностью тотемизма. Судя по всему, даже в более развитых религиях не существует бога, который бы не сохранял эту двойственность и не выполнял бы одновременно функции, связанные с миропорядком и моралью. Всякая религия является как духовной дисциплиной, так и своего рода техникой, позволяющей человеку взаимодействовать с миром с большей уверенностью. Разве нельзя сказать, что даже у христиан Бог Отец оказывается не только хранителем физического порядка в мире, но также законодателем и судьей человеческих поступков?

Π

Возможно, читатель спросит: не приписываем ли мы первобытному человеку идеи, превосходящие способности его разума, когда понимаем тотемизм именно таким образом? Конечно, мы не будем утверждать, что первобытный человек представляет себе эти силы так же отчетливо, как они описаны в нашем анализе. Мы видим, что вся совокупность тотемических верований подразумевает существование этого понятия, которое довлеет над ними, но мы не можем сказать, насколько ясно это понятие осознается первобытными людьми или, наоборот, насколько смутно оно чувствуется. У нас нет способа уточнить, какую степень ясности может иметь подобная идея в этих темных сознаниях. Но существует один факт, показывающий, что это понятие не выходит за рамки первобытного разума, и подтверждающий выводы, к которым мы пришли: и в австралийских, и в родственных им обществах мы встречаем в явно выраженной форме понятия, лишь некоторыми оттенками и степенями отличающиеся от того, что было описано нами.

Религии, существующие на острове Самоа, уже прошли стадию тотемизма. В них присутствуют настоящие боги,

обладающие именами и, в некоторой степени, отличительными характерами. Однако наличие следов тотемизма в этих религиях трудно оспорить. Каждый бог связан с определенной группой — либо локальной, либо семейной, точно так же как тотем связан с кланом⁵. Считается, что каждый из этих богов существует внутри определенного вида животных. Это не значит, что бог находится в каком-либо отдельном животном, он находится сразу во всех них, он рассеян по всему виду. Когда животное умирает, члены почитающей его группы оплакивают это животное и с благоговением прощаются с ним, потому что в нем живет бог. Но бог не умирает. Он вечен так же, как и вид. Бог не сливается и с живущим поколением животных, он был душой прошлого поколения и будет душой следующего⁶. Следовательно, эти боги обладают всеми признаками тотемического начала. Именно это начало воображение поместило в некое подобие личной формы. Однако не нужно переоценивать значение этой личности, поскольку она едва ли совместима с таким рассеянием и такой вездесущностью. Если бы ее границы были четко очерчены, эта личность была бы неспособна распространяться и распределяться среди множества вещей.

Несомненно, что в этом случае понятие безличной религиозной силы уже претерпевает изменения; однако есть и другие общества, где это понятие существует в своей абстрактной чистоте и достигает даже большей степени распространенности, чем в Австралии. Если разные тотемические начала, к которым обращаются разные

- 5 Фрэзер даже представляет явления, встречающиеся на Самоа, как имеющие собственно тотемический характер (см.: Frazer. Totemism. P. 6, 12–15, 24 и т.д.). Мы уже отмечали, что Фрэзер не всегда достаточно критично относится к отбору примеров. Однако столь значительное количество фактов было бы невозможно привести, если бы на Самоа действительно не сохранились важные пережитки тотемизма.
- 6 George Turner. Samoa: A Hundred Years Ago and Long Before (London: Macmillan, 1884). Р. 21, а также главы IV и V.

кланы одного племени, отделены друг от друга, они все равно в глубине своей сравнимы между собой, поскольку исполняют одни и те же функции, только в разных областях. Существуют общества, где люди, чувствуя общность природы этих сил, поднялись до понятия одной религиозной силы, отдельными проявлениями которой являются все остальные сакральные начала и которая обеспечивает единство вселенной. И так как эти общества до сих пор пронизаны тотемизмом, так как их социальная организация тождественна той, что существует у австралийских народов, мы вправе сказать, что тотемизм содержит в своей основе эту идею.

Она обнаруживается во многих американских племенах, особенно в тех, которые принадлежат к многочисленным народам сиу: омаха, понка, канза, оседж, ассинибойны, дакота, айова, виннебаго, мандан, хидатса и т. д. Многие из этих обществ, например омаха⁷ и айова⁸, до сих пор разделены на кланы, другие с недавних пор уже не имеют подобного разделения, но, как говорит Дорси, у них присутствует «вся основа тотемической системы, как и в других обществах сиу» 9. У этих народов над всеми отдельными богами, которым люди посвящают культы, существует могущественная сила, и от нее исходят все другие силы. Ее называют *вакан* ¹⁰. Из-за той главенствующей роли, которая приписывается в пантеоне индейцев сиу этому началу, в нем иногда видят нечто вроде верховного бога, Юпитера или Яхве, и путешественники часто переводят слово вакан как «великий дух». Однако это —

⁷ Fletcher. The Import of the Totem. P. 582-583.

⁸ Dorsey. A Study of Siouan Cults. P. 238 и след.

⁹ Ibid. P. 221.

¹⁰ Stephen Return Riggs. A Dakota-English Dictionary // James Owen Dorsey (ed.). Contributions to North American Ethnology. Vol. 7 (Washington: Government Printing Office, 1890). Р. 507, 508. Многие наблюдатели, которых цитирует Дорси, отождествляют со словом вакан произошедшие от него слова ваканда и ваканта. Однако в действительности у них более определенное значение.

следствие глубокого непонимания подлинной природы этого начала. Вакан ни в коей мере не является существом, обладающим личностью, и туземцы не представляют его себе в определенной форме. «Они говорят, — цитирует Дорси одного из наблюдателей, — что никогда не видели ваканда, и поэтому не могут никак персонифицировать его» 11. Невозможно даже точно описать ваканда через какие-либо определенные признаки и свойства. «Ни один термин, — пишет Риггс, — не может передать значение этого слова у дакота. Оно указывает на любую тайну, любую скрытую силу, любое божество» 12. Все существа, которых почитают дакота, «земля, четыре ветра, солнце, луна, звезды... суть проявления этой таинственной жизни и этой силы», пронизывающей все вещи. Иногда она представляется как ветер, как дыхание, находящееся на четырех сторонах света и движущее все вещи¹³, иногда как голос, который можно услышать в раскатах грома¹⁴. Солнце, луна, звезды — это вакан 15. Но никакое перечисление не может исчерпать это бесконечно сложное понятие. Речь идет не об определенной и определимой силе или о силе как способности что-либо сделать. Речь идет о Силе в абсолютном смысле, без каких-либо эпитетов или ограничений. Различные способности богов — это лишь ее частные и персонифицированные проявления, все эти

- 1 1 Dorsey. A Study of Siouan Cults. § 21. Р. 372. Мисс Флетчер не менее ясно указывает на безличный характер ваканда, однако добавляет при этом, что к данному представлению примешивается и некий антропоморфизм. Но он касается лишь различных проявлений ваканда. Люди обращаются к скале или к дереву, в которых они чувствуют присутствие ваканда, так, как если бы они были существами, обладающими личностью. Но сам по себе ваканда не персонифицирован.
- 12 Stephen Return Riggs. Tah-Koo Wah-Kań; or, the Gospel among the Dakotas (Boston: Cong. Sabbath-school and Publishing Society, 1869). Р. 55–56; цит. по: Dorsey. A Study of Siouan Cults. § 95. Р. 433.
- 13 Ibid. § 33. P. 381.
- 14 Ibid. § 35. P. 380-381.
- 15 Ibid. § 28. P. 376; § 30. P. 378. Cp.: § 138. P. 449.

способности — это та же самая сила, увиденная в одной из ее многочисленных форм 16 . Так, один из наблюдателей сказал, что $\mathit{вакан}$ — «это по существу своему протееобразный * бог, изменяющий свои свойства и функции согласно обстоятельствам 17 . И боги — не единственные существа, которых одушевляет $\mathit{вакан}$ — это начало всего, что живет, всего, что действует и что движется. «Любая жизнь — это $\mathit{вакан}$. И это относится ко всему, что проявляет какую-либо силу, будь то активное действие, как у ветров и скапливающихся туч, или пассивное сопротивление, как у камня на краю дороги 18 .

У ирокезов, чья социальная организация имеет еще более ярко выраженный тотемический характер, мы находим то же самое понятие. Его обозначают словом *оренда*, которое является эквивалентом сиуанского слова вакан. «Дикарь верит, — говорит Хьюитт, — что эта таинственная сила присуща всем телам, составляющим среду, в которой он живет... скалам, потокам воды, растениям и деревьям, животным и человеку, ветрам и бурям, облакам, грому, молниям и т. д.» 19 . Эта сила «представляется неразвитому сознанию человека действующей причиной всех явлений, всех происходящих вокруг событий» 20. Колдуны, шаманы обладают оренда, однако то же самое индейцы скажут и о человеке, который добивается успеха в своих делах. По сути, в мире нет ни одного существа, которое не обладало бы долей *оренда*, просто эти доли неравны. У одних людей и вещей оренда больше, другие относительно обделены, и жизнь вселенной состоит в борьбе разных оренда, имеющих неодинаковую силу. Более сильные подчиняют себе более слабых. Один человек превзошел других на охоте или одолел в бою? Это случилось оттого, что

¹⁶ Ibid. § 95. P. 432.

¹⁷ Ibid. § 92. P. 431.

¹⁸ Ibid. § 95. P. 433.

¹⁹ John Napoleon Brinton Hewitt. Orenda and a Definition of Religion // American Anthropologist. New Series. 1902. Vol. 4. № 1. P. 33.

²⁰ Ibid. P. 36.

у него больше *оренда*. Если животное ускользнуло от преследующего его охотника, то потому, что *оренда* второго оказалась меньше.

Мы видим ту же идею, названную *покунт*, у шошонов, *маниту* — у алгонкинов²¹, *науалак* — у квакиутлей²², *йек* — у тлинкитов²³, *сгана* — у хайда²⁴. Но эта идея не является отличительной особенностью американских индейцев — впервые она была обнаружена у меланезийцев. Да, на некоторых островах Меланезии социальная организация больше не основана на тотемизме, но, что бы ни говорил Кодрингтон, следы тотемизма там до сих пор видны²⁵. У этих народов встречается понятие *мана*, которое является эквивалентом *вакан* у сиу и *оренда* у ирокезов. Вот определение, данное Кодрингтоном:

Меланезийцы верят в существование силы, абсолютно отличной от любых других физических сил; она действует совершенно по-разному, может приносить пользу или вред, и самая большая выгода для человека — заполучить эту силу и управлять ею. Это мана. <...> Я думаю, что понимаю, каким значением обладает это слово у туземцев... Это — сила, воздействие нематериального и, в каком-то смысле, сверхъестественного порядка. Но проявляется она через физические силы или, скорее, через любой вид власти или преимущества, которыми обладает человек. Мана не закреплена за каким-либо определенным предметом, она может принадлежать

- 21 Emilio Teza. Intorno agli studi del Thavenet sulla lingua algonchina (Pisa: Nistri, 1880). P. 17–18.
- 22 Boas. The Social Organization. P. 525-527, 724.
- 23 Swanton. Social Condition. P. 451, CH. 3.
- 24 *Swanton.* Contributions to the Ethnology of the Haida. P. 14. Cp.: *Swanton.* Social Condition. P. 479.
- 25 В некоторых меланезийских обществах (на островах Банкс, в северной части Новых Гебридов) встречаются две экзогамные фратрии, что составляет характерную особенность австралийской социальной организации (Codrington. The Melanesians. Р. 23 и след.). На островах Флорида существуют настоящие тотемы, называющиеся бутю (Ibid. Р. 31). В книге Лэнга можно найти интересное обсуждение этого вопроса: Lang. Social Origins. Р. 176 и след. Ср. об этом же: Rivers. Totemism in Polynesia and Melanesia. Р. 156 и след.

любым вещам... Вся религия меланезийцев состоит в добывании *мана* для того, чтобы воспользоваться ей самому, либо для того, чтобы ей смог воспользоваться кто-то другой 26 .

Разве это не то же самое понятие безымянной и рассеянной повсюду силы, зачатки которого мы только что обнаружили в австралийском тотемизме? Здесь та же безличность: Кодрингтон говорит, что нужно остерегаться считать эту силу неким видом высшего существа, подобная идея «совершенно чужда» мышлению меланезийцев. Здесь та же вездесущесть: мана не находится в каком-либо определенном месте, она повсюду. Все проявления жизни, вся сила действий людей, других живых существ и даже простых минералов приписываются влиянию мана²⁷.

Следовательно, нет ничего чересчур смелого в том, чтобы приписать австралийским обществам идею, полученную нами благодаря анализу тотемических верований, поскольку ту же самую идею, только в более абстрактном и общем виде, мы находим в основе религий, которые уходят корнями в австралийскую систему и в которых явно обнаруживаются ее следы. Совершенно очевидно, что два этих представления родственны; они отличаются только степенью. В то время как мана рассеяна по всей вселенной, то, что мы назвали богом или, говоря точнее, тотемическим началом, охватывает достаточно широкий, однако более ограниченный круг различных существ и вещей. Это мана, но более специфическая, хотя ее специфичность и является весьма относительной.

Иногда это отношение родства оказывается еще более явным. Так, у омаха существуют самые разнообразные

- 26 Codrington. The Melanesians. P. 118, сн. 1; Richard Parkinson. Dreißig Jahre in der Südsee: Land und Leute, Sitten und Gebräuche im Bismarckarchipel und auf den deutschen Salomoinseln (Stuttgart: Strecker & Schröder, 1907). S. 178, 392, 394 и т. д.
- 27 Анализ этого понятия можно найти в статье: *Hubert, Mauss.* Esquisse d'une théorie générale de la magie. P. 108–112 [*Юбер, Мосс.* Набросок общей теории магии. С. 194–199].

коллективные и индивидуальные тотемы²⁸, при этом и те, и другие — лишь отдельные формы вакан. «Вера индейцев в действенность тотема, — говорит мисс Флетчер, основана на их представлении о природе и о жизни. Это представление достаточно сложно и содержит в себе две главные идеи. Согласно первой, все объекты, одушевленные и неодушевленные, пронизаны единым жизненным началом; согласно второй идее, эта жизнь... является непрерывной» 29 . Это общее жизненное начало и есть *вакан*. Тотем — средство, с помощью которого человек устанавливает отношения с этим источником энергии, и тотем обладает какой-либо силой лишь потому, что он воплощает вакан. Если человек, нарушивший запреты, защищающие его тотем, заболел или умер, то это произошло оттого, что потревоженная им таинственная сила, вакан, обратилась против него, воздействуя с той степенью интенсивности, которая оказывается прямо пропорциональной нанесенному оскорблению 30 . \dot{N} точно так же как тотем содержит в себе вакан, тот способ, которым представляют себе вакан, иногда напоминает о его тотемических истоках. Томас Сэй отмечает, что у дакота ваконда является то в виде серого медведя, то в виде бизона, то в виде бобра или какого-либо другого животного³¹. Конечно, это утверждение не может быть принято без некоторых оговорок. Вакан несовместим с какой бы то ни было персонификацией и, следовательно, вряд ли в своей всеобщности и абстрактности когда-либо представлялся при помощи столь

²⁸ У них существуют не только тотемы клана, но и тотемы братств (*Fletcher*: The Import of the Totem. P. 581 и след.).

²⁹ Ibid. P. 578-579.

³⁰ Ibid. P. 583. У дакота тотем называется вакан: Stephen Return Riggs. Dakota Grammar, Texts, and Ethnography // James Owen Dorsey (ed.). Contributions to North American Ethnology. Vol. 9 (Washington: Government Printing Office, 1893). P. 214, 227–228.

³¹ Edwin James. Account of an Expedition from Pittsburgh to the Rocky Mountains, Performed in the Years 1819 and '20. Vol. 1 (Philadelphia: H. C. Carey & I. Lea, 1823). P. 248. Цит. по: Dorsey. A Study of Siouan Cults. § 92. P. 431.

определенных символов. Но весьма вероятно, что наблюдение Сэя применимо к отдельным формам, которые принимает вакан в конкретной реальности жизни. И если действительно было время, когда подобные специфические проявления вакан показывали его близость к форме животного, то это еще одно подтверждение тесной связи, существующей между понятием вакан и тотемическими верованиями³².

Можно объяснить, почему в Австралии идея мана не могла достичь такой же степени абстрактности и всеобщности, как в более развитых обществах. Не только из-за возможной недостаточной способности австралийских аборигенов к абстракции и обобщению, но, прежде всего, из-за природы их социальной среды, которая навязывает им это стремление к обособлению. Так как тотемизм находится в основе организации культа, клан в этом религиозном обществе сохраняет автономию, которая является хоть и не абсолютной, но очень явной. Безусловно, в каком-то смысле можно сказать, что каждая тотемическая группа представляет собой лишь часовню племенной Церкви, однако эти часовни в высшей степени независимы. Культ, который существует в тотемической группе, не представляет собой некое самодостаточное целое, однако связь с другими культами носит внешний характер. Эти культы сосуществуют, но между ними нет взаимопроникновения. Тотем одного клана является полностью сакральным лишь для членов этого клана. Следовательно, группы вещей, принадлежащих клану и являющихся его частью так же, как и люди, в той же мере обладают индивидуальностью и автономией. Каждая из этих групп представляется несводимой к другим подобным группам, отделена от них и образует нечто вроде отдельного царства. В таких

32 Мы не утверждаем, что любое представление религиозных сил в виде животных указывает на то, что этому явлению предшествовал тотемизм. Но, когда, как в случае с дакота, речь идет об обществах, где тотемизм все еще виден, естественно предположить, что он связан с этими представлениями. обстоятельствах людям не могло прийти в голову, что эти разнородные миры могут быть различными проявлениями одной и той же основополагающей силы; наоборот, люди должны были думать, что каждой отдельной группе вещей соответствует особый вид мана, действие которой не может выходить за границы клана и связанных с ней вещей. Понятие единственной и всеобщей мана могло возникнуть только тогда, когда религия племени перерастала культы кланов и в той или иной степени вмещала их в себя. Именно с представлением о единстве племени возникает представление о сущностном единстве мира. Мы покажем дальше³³, что австралийские общества уже имеют культ, разделяемый всем племенем. Однако этот культ представляет собой высшую форму австралийских религий, и поэтому он никоим образом не может затронуть и изменить основания этих религий: тотемизм по своему существу является федеративной религией, которая не может подняться на определенный уровень централизации, не перестав при этом быть собой.

Один характерный факт указывает на то, что существует важная причина, по которой в Австралии понятие мана сохранилось в этом специфическом виде. Собственно религиозные силы, те, что мыслятся в форме тотемов, не единственные, с которыми австралийские аборигены чувствуют себя обязанными считаться. Существуют еще силы, которыми распоряжаются колдуны. В то время, как первый вид сил представляется, скорее, спасающим и приносящим благо, то второй вид сил направлен, в первую очередь, на то, чтобы вызывать болезни или приводить к смерти. Эти силы отличаются не только природой своего действия, но и теми отношениями, что связывают эти силы с организацией общества. Тотем всегда принадлежит клану, магия же — это племенной и даже межплеменной институт. Магические силы не являются личной собственностью какой-либо группы в племени. Чтобы

³³ См. далее, кн. II, гл. 9, § IV, с. 489 и след.

воспользоваться этими силами, достаточно владеть определенными методами. При этом абсолютно все могут подвергнуться воздействию этих сил и поэтому вынуждены искать способ защититься от них. Это свободные силы, которые не принадлежат никакой определенной группе и действие которых может выходить за пределы племени. Примечательно, что у арунта и луритья эти силы считаются разновидностью и частной формой одной и той же силы, которую арунта называют арунгкуилта или арункульта³⁴. «Это слово, — пишут Спенсер и Гиллен, с достаточно размытым значением, однако оно всегда так или иначе обозначает идею сверхъестественной силы, имеющей злую природу... Это слово применяется как к негативному воздействию, исходящему от вещей, так и к самим вещам, в которых эта сила находится — временно или постоянно 35 . «Под словом *арункульта*, — пишет Штрелов, — туземец понимает силу, способную внезапно оборвать жизнь и привести к смерти человека, в тело которого проникает эта сила» 36 . Этим словом называют кости и дощечки, от которых исходят злые чары, а также яд животных или растений. Следовательно, речь идет о вредоносной мана. Грей описывает тождественное понятие, встретившееся ему в тех племенах, которые он изучал³⁷. Таким образом, несмотря на то что у этих разных народов понятие собственно религиозных сил не доходит до того, чтобы освободиться от некоей разнородности, все

- 34 Первое написание приводят Спенсер и Гиллен, второе приводит Штрелов.
- 35 Spencer, Gillen. The Native Tribes. P. 548, сн. 1. Спенсер и Гиллен добавляют: «Лучший способ выразить данную идею сказать, что предметом арунгкуилта овладел злой дух». Но столь свободный перевод это ничем не подтвержденная интерпретация Спенсера и Гиллена. Понятие арунгкуилта не подразумевает существование духовных существ. Это ясно из контекста и из определения, которое дает Штрелов.
- 36 Strehlow. Die Aranda- und Loritja-Stämme. Bd. 2. S. 76, сн. 2.
- 37 Для этого понятия используют слово *бойл-йа* (*Grey.* Journals of Two Expeditions. Vol. 2. P. 337–338).

магические силы, как считается, обладают одной и той же природой, и в сознании людей эти силы представляются в своем единстве. Это происходит потому, что магические силы находятся над социальной организацией, над теми частями, из которых состоит племя: магические силы движутся в однородном и непрерывном пространстве, где они не встречают ничего, что могло бы разделить их. А религиозные силы, напротив, находясь внутри определенных и строго очерченных социальных рамок, обособляются и отделяются друг от друга по образу той среды, в которой они действуют.

Отсюда видно, что смысл и дух австралийского тотемизма содержит в себе понятие безличной религиозной силы, потому что оно отчетливо проявляется тогда, когда исчезает противоположное, противопоставленное ему понятие. Верно, что *арунгкуилта* — это исключительно магическая сила. Но магические и религиозные силы не различаются по своей природе³⁸, иногда они даже обозначаются одним и тем же словом: в Меланезии колдун и его чары обладают *мана* точно так же, как обязательные обряды и те, кто их проводит³⁹. Слово *оренда* используется у ирокезов таким же образом⁴⁰. Следовательно, мы вправе делать выводы о природе одних сил, исходя из природы других сил⁴¹.

- 38 См. выше, с. 112. Именно это подразумевают Спенсер и Гиллен, когда говорят, что арунгкуилта является «сверхъестественной силой». Ср.: Hubert, Mauss. Esquisse d'une théorie générale de la magie. Р. 119 [Нобер, Мосс. Набросок общей теории магии. С. 204].
- 39 Codrington. The Melanesians. Р. 191 и след.
- 40 Hewitt. Orenda and a Definition of Religion. P. 38.
- 41 Можно спросить себя, действительно ли понятие, подобное вакан или мана, полностью отсутствует в Австралии. На самом деле, у арунта слово чуринга (или, как пишет Штрелов, тьюрунга) оказывается очень близким по значению. Спенсер и Гиллен пишут, что слово чуринга обозначает «все, что является тайным или сакральным. Этот термин применим как к самому объекту, так и к его качествам» (Spencer, Gillen. The Native Tribes. P. 648, см. «Churinga»). Такое определение практически совпадает с опре-

III

Результат, к которому нас привел предшествующий анализ, касается не только истории тотемизма, но и процесса развития религиозного мышления вообще.

Поскольку изначально человеком управляли его чувства и чувственные представления, многие ученые утверждают, что человек должен был мыслить божественное в конкретной форме — в виде определенных и обладающих личностью существ. Однако это предположение не подтверждается фактами. Мы описали единство связанных друг с другом религиозных верований, которые мы можем считать весьма близкими к первобытным, и при этом не увидели подобного рода существ. Собственно тотемический культ посвящен не отдельным животным и растениям или даже видам животных и растений, а некоей неопределенной силе, пронизывающей разные вещи⁴². Даже в более развитых религиях, произошедших от тотемизма, — в религиях, которые мы встречаем у индейцев Северной Америки, эта идея не исчезает, а становится более осознанной; она проявляется с той степенью ясности, которой не было прежде, и в то же время становится более общей. Именно эта идея господствует над всей религиозной системой.

делением мана. Иногда Спенсер и Гиллен даже используют слово чуринга, чтобы обозначить религиозную власть или религиозную силу вообще. Описывая церемонию у каитиш, Спенсер и Гиллен говорят, что жрец «полон чуринги (full of churinga)», то есть, — продолжают они, — полон «магической силы, которая исходит от предметов, называемых чуринги». Однако мы сомневаемся в том, что австралийское понятие чуринга обладает столь же строгим и ясным значением, как понятие мана в Меланезии или вакан у индейцев сиу.

42 Конечно, мы увидим дальше (кн. II, гл. 8 и 9), что тотемизму не чужда идея мифических персонажей. Но мы покажем, что эти представления являются вторичными: они не составляют основу тех верований, которые мы описали, а производны от них.

Такова первая материя, из которой создаются разнообразные существа, являющиеся предметом поклонения в религиях всех времен. Духи, демоны, гении, божества всякого рода — это лишь конкретные формы, которые эта энергия, эта «потенция» (как ее называет Хьюитт⁴³) принимает, индивидуализируясь, останавливаясь на определенном объекте или определенной точке пространства, сгущаясь вокруг вымышленного легендарного существа, представляющегося народному воображению реальным. Один из индейцев дакота, с которым беседовала мисс Флетчер, очень выразительно описал единосущность всех сакральных вещей.

Все, что движется, в тот или иной момент останавливается — здесь или там. Летящая птица останавливается в одном месте, чтобы построить гнездо, в другом — чтобы отдохнуть от полета. Идущий человек останавливается, когда хочет. То же самое с божеством. Прекрасное сияющее солнце — это место, где остановилось божество. <... > Деревья и животные — тоже. Индейцы помнят о таких местах и посылают к ним свои молитвы, чтобы они попали туда, где пребывает божество, и тем самым пытаются добиться от него помощи и благословения 44.

Другими словами, вакан (потому что именно о нем и идет речь) движется, проходит по всему миру, и сакральные вещи являются теми точками, где вакан задерживается. Здесь мы достаточно далеки и от натуризма, и от анимизма. Если люди поклоняются солнцу, луне и звездам, то это происходит не потому, что те обладают особой природой или некими отличительными свойствами, а потому, что они причастны к этой силе, которая — единственная — наделяет вещи сакральным характером и присутствует во множестве разных существ, даже в самых ничтожных.

- 43 Hewitt. Orenda and a Definition of Religion. P. 38.
- 44 Alice Cunningham Fletcher. The Elk Mystery or Festival. Ogallala Sioux // Reports of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology in Connection with Harvard University. Vol. 3: 1880–1886 (Cambridge: Salem Press, 1887). Р. 276, сн. 1; цит. по: Dorsey. A Study of Siouan Cults. P. 435.

Если души мертвых становятся объектом обрядов, то это происходит не потому, что они, по мнению людей, созданы из подвижной и неосязаемой субстанции, и не потому, что они напоминают тень, отбрасываемую телом, или отражение тела на поверхности воды. Легкости и подвижности недостаточно для святости: этим качеством души умерших обладают в той мере, в какой они обладают этой силой, являющейся источником всего религиозного.

Теперь понятно, почему мы не можем определять религию через идею мифических персонажей, богов или духов: такое представление о религиозных вещах никоим образом не соответствует их природе. В истоках и в основе религиозного мышления мы не находим отдельных предметов или существ, которые обладали бы сакральным характером сами по себе. Мы видим неопределенные и безымянные силы; в разных обществах они являются более или менее многочисленными, а иногда даже сводятся к единству, и безличность этих сил сравнима с безличностью физических сил, проявление которых изучают естественные науки. Что касается собственно сакральных вещей, то они представляют собой лишь индивидуализированные формы этого основного начала. Неудивительно, что даже в тех религиях, где признают богов, существуют обряды, действенные сами по себе и не зависящие от какого бы то ни было божественного вмешательства: эта сила может присутствовать в произносимых словах и совершаемых движениях точно так же, как и в материальных объектах. Голос, жест могут служить проводниками этой силы, и она способна действовать через них без помощи каких-либо богов или духов. Случается, что эта сила оказывается в высшей степени сконцентрирована в обряде, и тогда благодаря ей обряд порождает богов⁴⁵. Вот почему не существует, возможно, ни одного божества, которое не сохранило бы в себе что-то от этой безличности. Даже те, кто представляют себе божество в наиболее конкрет-

⁴⁵ См. выше, с. 102.

ной и доступной чувствам форме, всегда одновременно с этим мыслят его как абстрактную силу, которая может быть определена только через природу своих действий, как силу, проявляющуюся в пространстве и присутствующую, по крайней мере частично, в каждом своем действии. Это может быть сила порождать дождь или ветер, урожай или дневной свет. Зевс присутствует в каждой капле дождя точно так же, как Церера — в каждом снопе во время урожая ⁴⁶. Часто эти действия определены столь неточно, что верующие могут иметь о них лишь весьма неотчетливое представление. Именно эта неотчетливость сделала возможным появление разного рода смешений и расщеплений, в ходе которых боги распадались, делились на части и сливались друг с другом. Возможно, не существует религии, в которой первоначальная мана (шла ли речь об одной или о многих силах) полностью растворилась бы в определенном количестве отдельных и не связанных между собой существ; каждое из них всегда сохраняет некий ореол безличности, который делает этих существ способными образовывать новые соединения, и это не следствие некоего пережитка: в самой природе религиозных сил заложена невозможность полной индивидуализации.

К этой концепции, которая появилась у нас благодаря изучению одного только тотемизма, многие ученые пришли независимо друг от друга в ходе самых разных исследований. Следовательно, по поводу этого вопроса стихийно возникло согласие, которое заслуживает того, чтобы быть отмеченным, поскольку порождает презумпцию объективности.

С 1899 года мы утверждали, что определение религиозного факта не должно основываться на понятии мифи-

⁴⁶ Такие выражения, как «Ζεύς ὕει»* и «Ceres succiditur»*, показывают, что эти представления сохранились и в Греции, и в Риме. Более того, Герман Узенер в книге «Götternamen» убедительно доказал, что как греческие, так и римские боги первоначально были безличными силами и определялись только через функции.

ческих персонажей ⁴⁷. В 1900 году Роберт Маретт написал о еще одной стадии религии, которую он назвал «преанимистической»: в ней обряды обращены к безличным силам, таким, как мана у меланезийев или вакан у индейцев омаха и дакота 48. Впрочем, Маретт не дошел до утверждения того, что всегда и во всех случаях понятие духа логически или хронологически следует за понятием мана и происходит от него. Кажется, что Маретт допускает вероятность того, что эти два понятия возникли независимо друг от друга и что, следовательно, религиозное мышление берет начало из двух источников⁴⁹. С другой стороны, Маретт считает, что мана внутренне присуща вещам, является одним из элементов их свойств, поскольку, по Маретту, мана — это лишь характеристика, которую мы приписываем вещам, выходящим за рамки обыденного, всему, что вызывает у нас чувство страха или восхищения⁵⁰. Это утверждение практически возвращает нас к теории натуризма⁵¹.

Некоторое время спустя Анри Юбер и Марсель Мосс, предприняв попытку создать общую теорию магии, установили, что вся магия основана на понятии *мана*⁵². А так

- 47 Durkheim. De la définition des phénomènes religieux. P. 14-16.
- 48 Robert Ranulph Marett. Pre-animistic Religion // Folk-lore. 1900. Vol. 11. № 2. P. 162–182.
- 49 Ibid. P. 179. В более поздней работе (Robert Ranulph Marett. The Conception of Mana // Transactions of the Third International Congress for the History of Religions. Vol. 1 [Oxford: Clarendon Press, 1908]. P. 54 и след.) Маретт подчиняет анимистические представления понятию мана. Однако его высказывания по этому вопросу остаются размытыми и осторожными.
- 50 Marett. Pre-animistic Religion. P. 168.
- 51 Это возвращение от теории преанимизма к теории натуризма еще более явно видно в сообщении Эдварда Клодда на Третьем Конгрессе по истории религий (*Edward Clodd*. Pre-animistic Stages in Religion // Transactions of the Third International Congress for the History of Religions. Vol. 1 [Oxford: Clarendon Press, 1908]. P. 33–35).
- 52 *Hubert, Mauss.* Esquisse d'une théorie générale de la magie. P. 108 и след. [*Mocc, Юбер.* Набросок общей теории магии. С. 194 и след.].

как между магическими и религиозными обрядами существует тесное родство, можно предположить, что та же самая теория должна быть применима и к религии. Именно это утверждал Конрад Пройс в своих статьях, которые появились в журнале «Глобус» в том же году⁵³. Опираясь на факты, в большинстве своем заимствованные из американских цивилизаций, Пройс стремился показать, что идеи души и духов возникли позже идеи безличной силы, являются всего лишь ее видоизменениями и поэтому вплоть до сравнительно позднего времени сохраняют на себе отпечаток первоначальной безличности. В сущности, Пройс продемонстрировал, что даже в развитых религиях люди представляют себе душу и духов в виде бесформенных испарений, которые стихийно высвобождаются из вещей и иногда стремятся покинуть тело всеми доступными способами: через рот, нос, через любые отверстия в теле, вместе с дыханием, взглядом, словом и т. д. В то же время Пройс показал их протееобразность, чрезвычайную пластичность, позволяющую им последовательно или даже чуть ли не одновременно играть самые разные роли⁵⁴. Если воспринимать буквально используемую автором терминологию, можно подумать, будто эти силы являются по своей природе магическими, а не религиозными: Пройс называет их чарами (*Zauber, Zauberkräfte*). Однако видно, что, выражаясь таким образом, Пройс не пытается поместить эти силы за границы религии, поскольку он показывает, как эти силы действуют в обрядах, по существу своему религиозных, например в грандиозных мексиканских церемониях⁵⁵. Если Пройс и использует эти слова, то, без сомнения, лишь за неимением других слов, которые могли

⁵³ Konrad Theodor Preuss. Der Ursprung der Religion und Kunst // Globus. 1904. Jg. 86. № 20. S. 321–327; № 22. S. 355–363; № 23. S. 375–379; № 24. S. 389–392; 1905. Jg. 87. № 19. S. 333–337; № 20. S. 347–350; № 22. S. 380–384; № 23. S. 394–400; № 24. S. 413–419.

⁵⁴ Ibid. 1905. S. 381.

⁵⁵ Пройс явно противопоставляет эти силы всем воздействиям, обладающим профанной природой (Ibid. 1904. S. 378–379).

бы лучше обозначить безличность этих сил и механизм их действия.

Таким образом, эта идея проглядывает отовсюду⁵⁶. Все больше возникает ощущение, что даже самые элементарные мифологические построения являются вторичными⁵⁷ и заслоняют сущность верований, одновременно более простых и менее понятных, более расплывчатых и более важных, верований, представляющих собой прочные основания, на которых строятся религиозные системы. Наш анализ тотемизма позволил нам обнаружить именно эту первобытную основу. Авторы, чьи исследования мы упоминали, пришли к этой концепции через факты, заимствованные из очень разных религий, иногда даже из тех, что принадлежат достаточно развитым цивилизациям: таковы, например, религии Мексики, к которым часто обращается Пройс. В таком случае можно было бы задаться вопросом, применима ли эта теория к наиболее простым религиям. Но, так как невозможно обнаружить нечто более древнее, чем тотемизм, мы не подвержены риску совершить ошибку, и в то же время у нас есть шансы обнаружить исходное понятие, от которого произошли идея вакан и идея мана: это понятие тотемического начала⁵⁸.

- 56 Ее можно обнаружить даже в последних теориях Фрэзера. Этот ученый отказывает тотемизму в религиозном характере и представляет его как вид магии лишь потому, что силы, к которым обращаются тотемические обряды, безличны, как и те, что используются колдуном. Следовательно, Фрэзер признает истинность описанного нами важнейшего факта. Однако вывод, который делает Фрэзер, отличается от нашего, потому что, согласно Фрэзеру, религия существует только там, где есть мифические персонажи.
- 57 Однако мы используем это слово в ином смысле, нежели Пройс и Маретт. Эти исследователи полагают, что в истории религии было определенное время, когда люди не знали ни о душе, ни о духах: преанимистическая стадия. Эта гипотеза является достаточно спорной, и дальше мы объясним почему (кн. II, гл. 8 и 9).
- 58 См. об этом статью Алессандро Бруно (*Alessandro Bruno*. Sui fenomeni magico-religiosi delle communità primitive // Rivista italiana di sociologia. 1908. Vol. 12. Вклейки IV–V, р. 568 и след.) и неопубликованный доклад, сделанный Владимиром Богоразом на XIV Кон-

IV

Но это понятие обладает первостепенным значением не только из-за той роли, которую оно играет в развитии религиозных идей: у этого понятия есть и светская составляющая, и она связана с историей научного мышления. Это первая форма понятия силы.

В сущности, в мире, как его представляют себе индейцы сиу, вакан играет ту же роль, что и силы, действием которых ученые объясняют различные явления природы. Дело не в том, что *вакан* мыслится исключительно в виде физической энергии; напротив, в следующей главе мы увидим, что элементы, которые образуют эту идею, взяты из самых разных областей. Однако именно составная природа вакан позволяет людям использовать его как универсальное объяснение. От *вакан* происходит всякая жизнь⁵⁹, «любая жизнь — это вакан», и под словом «жизнь» нужно понимать все, что действует и противодействует, все, что движется и движимо, — и это относится как к камням, так и к живым организмам. Вакан является причиной всякого движения во вселенной. Мы уже видели, что оренда для ирокезов — это «действующая причина всех явлений, всех происходящих вокруг событий». Это сила «присуща всем телам, всем вещам» 60 . Лишь благодаря $\it openda$ дует ветер, светит и согревает землю солнце, крепнут растения, плодятся животные, благодаря оренда человек силен, искусен, умен. Когда индеец племени ирокезов говорит, что вся жизнь природы есть результат борьбы между более сильными и более слабыми оренда разных существ, то индеец лишь выражает на своем языке современную идею,

грессе американистов в Штутгарте в 1904 году. Пройс анализирует этот доклад в своей статье: *Konrad Theodor Preuss*. Der XIV. Internationale Amerikanistenkongreß in Stuttgart, 18. bis 23. August 1904 // Globus. 1904. Jg. 86. № 12. S. 201).

^{59 «}Все вещи, — пишет мисс Флетчер, — пронизаны общим жизненным началом» (*Fletcher*. The Import of the Totem. P. 579).

⁶⁰ Hewitt. Orenda and a Definition of Religion. P. 36.

заключающуюся в том, что мир — это система сил, которые ограничивают, сдерживают и уравновешивают друг друга.

Меланезийцы приписывают мана действенность того же рода. Благодаря своей мана человек добивается успеха на охоте или в бою, благодаря мана сад приносит хороший урожай и увеличивается поголовье скота. Если стрела достигает цели, то лишь потому, что стрела наполнена мана, по этой же причине сеть ловит много рыбы, лодка хорошо держится на плаву⁶¹ и т. д. Если воспринимать буквально некоторые высказывания Кодрингтона, то может показаться, будто мана является причиной «всего, что превосходит возможности человека, всего, что находится вне обычного хода вещей 62 . Но из тех примеров, которые приводит этот автор, ясно, что сфера действия мана гораздо шире. В действительности мана служит для объяснения ежедневных и обыденных явлений: нет ничего сверхчеловеческого или сверхъестественного в том, что лодка плывет, что охотник ловит дичь и т. д. Однако среди повседневных событий есть столь незначительные и столь привычные, что они остаются незамеченными: люди не обращают на них никакого внимания и поэтому не чувствуют необходимости объяснять эти события. Понятие мана применяется только тогда, когда события обладают значением, достаточным для того, чтобы заставить задуматься, чтобы вызвать хотя бы минимум заинтересованности и любопытства, но эти события не являются чудесными. И то, что верно в отношении мана, оренда и вакан, верно в отношении тотемического начала. Именно оно поддерживает жизнь членов клана, жизнь животных и растений тотемического вида и жизнь всех вещей, которые принадлежат к тотему и разделяют его природу.

Следовательно, понятие силы имеет своим истоком религию. Именно из религии это понятие было позаим-

⁶¹ Codrington. The Melanesians. P. 118-120.

⁶² Ibid. P. 118-119.

книга II, глава 6

ствовано сначала философией, а затем наукой. Уже Огюст Конт предчувствовал это и потому называл метафизику наследницей «теологии». Однако Конт полагал, что идее силы суждено исчезнуть из науки: он отказывал этой идее в объективности из-за того, что ее происхождение связано со сферой мистики. Но мы покажем, напротив, что религиозные силы реальны, несмотря на то что символы, с помощью которых эти силы мыслятся, весьма несовершенны. И из этого будет следовать, что то же самое верно в отношении понятия силы вообще.

Глава 7

Истоки тотемических верований

(окончание)

ПРОИСХОЖДЕНИЕ ПОНЯТИЯ ТОТЕМИЧЕСКОГО НАЧАЛА, ИЛИ *МАНА*

Тезис, выдвинутый нами в предыдущей главе, определяет, в каких терминах должна быть сформулирована проблема происхождения тотемизма. Так как в тотемизме главенствует понятие квазибожественного начала, присущего некоторым категориям людей и вещей и представляемого в виде животного или растения, то для того, чтобы объяснить тотемизм, необходимо объяснить это верование, то есть необходимо понять, каким образом люди пришли к созданию этой идеи и из каких элементов они ее создали.

Ι

Очевидно, что не чувства способствовали тому, чтобы в сознаниях возникли существа, которые служат тотемами; как мы уже показывали, зачастую эти существа весьма незначительны. Ящерица, гусеница, крыса, муравей, лягушка, индейка, лещ, сливовое дерево, какаду и т. д. (мы перечислили только те названия, что чаще всего встречаются в списках австралийских тотемов) не обладают особой природой, способной произвести на человека сильное и необыкновенное впечатление, сравнимое с религиозными эмоциями, и наделить сакральным харак-

тером вызвавший их объект. Конечно, это не относится к звездам, к атмосферным явлениям, которые, напротив, обладают всем необходимым для того, чтобы поразить воображение; однако они служат тотемами чрезвычайно редко, и весьма вероятно, что они стали исполнять эту роль достаточно поздно¹. Следовательно, некая вещь, давшая название клану, становится объектом культа не из-за своей природы. Добавим также, что если бы действительно определяющей причиной тотемических обрядов и верований были чувства, вызванные неким объектом, то именно он должен был бы стать в высшей степени сакральным, именно животные и растения, служащие тотемами, должны были бы играть важнейшую роль в религиозной жизни. Однако мы знаем, что основа культа иная: наиболее священными являются изображения отдельных животных и растений, различные тотемические эмблемы и символы. Это в них находится источник религиозности, и лишь ее отсвет распространяется на объекты, отображенные в этих эмблемах.

Таким образом, тотем прежде всего является символом, материальным выражением чего-то иного². Но чего?

Из предшествующего анализа следует, что тотем выражает и символизирует две разные вещи. С одной стороны, он является внешней и доступной чувствам формой того, что мы назвали тотемическим началом, или тотемическим богом. С другой стороны, тотем также является символом общества с определенными границами, называемого кланом. Тотем является его флагом, отличительной чертой, отделяющей один клан от другого, видимым знаком его исключительности, знаком, присущим всему, что составляет часть клана, будь то люди, звери или вещи. Но если тотем является одновременно символом бога и общества, то не оттого ли, что бог и общество суть одно и то же? Как

- I См. выше, с. 207–208.
- 2 В небольшой книге, которую мы уже упоминали, Юлиус Пиклер в несколько диалектической манере выразил мнение, что именно это и составляет сущность тотема.

эмблема группы могла превратиться в квазибожество, если группа и божество являются двумя отдельными реальностями? Бог клана, тотемическое начало — это не что иное, как сам клан, только гипостазированный и представленный в воображении людей в доступной чувствам форме животного или растения, которое служит тотемом.

Но как это обожествление стало возможным и почему оно произошло именно так?

Π

В целом, не вызывает сомнений, что общество наделено всеми характеристиками, которые нужны для того, чтобы вызвать в умах (самим тем действием, которое общество на них производит) ощущение божественного, потому что общество является для своих членов тем же, чем бог для верующих. Прежде всего, бог — это существо, которое представляется человеку превосходящим его в некоторых аспектах и от которого человек чувствует себя зависимым. Неважно, идет ли речь о личности, обладающей сознанием, такой как Зевс или Яхве, или об абстрактных силах, наподобие тех, что существуют в тотемизме, в обоих случаях верующие чувствуют себя обязанными действовать определенным образом, внушенным природой сакрального начала, с которым человек чувствует себя связанным. Общество также порождает в нас чувство постоянной зависимости. Поскольку общество обладает собственной природой, отличной от природы индивида, оно преследует свои, особые цели, но, так как общество не может достичь их без нашего посредничества, оно властно добивается нашего содействия. Общество требует, чтобы мы, забыв о собственных интересах, стали его слугами, и принуждает нас к разного рода трудностям, лишениям и жертвам, без которых социальная жизнь была бы невозможна. Каждую минуту мы должны подчиняться правилам поведения и мышления, которых мы не создавали и не хотели иметь и которые иногда противоречат нашим склонностям и важнейшим инстинктам.

Однако, если бы общество добивалось от нас этих уступок и жертв лишь с помощью физического принуждения, оно могло бы породить в нас только идею физической силы, которой мы должны подчиняться по необходимости, но никак не идею моральной власти — ту, что порождают исповедуемые религии. В действительности власть, которую общество имеет над сознаниями, держится не столько на привилегии физического превосходства, сколько на присущем обществу моральном авторитете. Если мы уступаем приказаниям общества, то не потому, что у него есть оснащение, способное победить наше сопротивление, а потому, что общество является, прежде всего, объектом истинного почтения.

Можно сказать, что некий индивидуальный или коллективный субъект внушает почтение тогда, когда существующее в сознаниях представление об этом субъекте обладает силой, которая автоматически вызывает или сдерживает некие действия, независимо от каких бы то ни было рассуждений о том, сколько пользы или вреда могут принести те или другие. Когда мы подчиняемся какому-либо человеку вследствие того, что признаем у него наличие морального авторитета, мы следуем советам этого человека не потому, что они кажутся нам мудрыми, а потому, что у нас есть некое представление об этом человеке, и такому представлению присуща психическая энергия особого рода, которая подавляет нашу волю и определенным образом направляет ее. Уважение — это эмоция, которую мы испытываем, когда мы чувствуем внутри некое духовное давление. Таким образом, мы не действуем исходя из преимуществ или недостатков поведения, которое нам предписывают или советуют; мы действуем исходя из того способа, каким представляем себе того, кто нам нечто советует или предписывает. Вот почему приказы обычно бывают короткими и резкими, они не оставляют места сомнениям. В той мере, в какой приказ является приказом

и воздействует на людей сам по себе, он исключает любые рассуждения и расчеты; действенность приказа зависит от того, в сколь интенсивном состоянии сознания был отдан этот приказ. Именно эта интенсивность создает то, что мы зовем моральным превосходством.

Те способы действий, с которыми тесно связано общество и которые оно навязывает своим членам, отмечены отличительным знаком и вызывают чувство уважения. Поскольку эти способы действий были выработаны совместно, та живость, с какой они представляются отдельному уму, находит отклик в других умах, и наоборот. Представления об этих способах действий, имеющиеся у каждого из нас, обладают такой интенсивностью, какой неспособны достичь индивидуальные состояния сознания: эти способы действий черпают свою силу из бесчисленного множества индивидуальных представлений, сформировавших каждое из них. Общество говорит устами тех людей, кто защищает эти способы действий в нашем присутствии: именно общество слышим мы, когда слышим этих людей; их голоса обладают такой интонацией, какая не может быть у голоса одного человека³. Даже та жестокость, с которой общество, осуждая или физически наказывая людей, с очевидностью демонстрируя жар общей убежденности, реагирует на попытки вести себя ина-че, — даже эта жестокость способствует усилению власти общества⁴. Одним словом, когда какая-то вещь является объектом мнения, то представление каждого индивида об этой вещи получает от своих истоков, от условий, в которых оно появилось, силу действия, которую чувствуют даже те, кто это мнение не разделяет. Такое представление вытесняет и держит на расстоянии противоречащие ему представления, оно вызывает действия, которые воплощают это представление, — причем не физическим принуж-

³ См. нашу работу: *Durkheim*. De la division du travail social. P. 64 и след. [*Дюркгейм*. О разделении общественного труда. С. 105 и след.].

⁴ Ibid. Р. 76 [Там же. С. 116].

дением или перспективой подобного рода, а лишь влиянием содержащейся в этом представлении психической энергии. Это представление обладает действенной силой лишь благодаря своим психическим свойствам, и именно по этому знаку можно определить наличие авторитета. Следовательно, мнение, являющееся, в первую очередь, социальной вещью, представляет собой источник власти, и можно даже спросить себя, не является ли всякая власть порождением мнения5. Можно возразить, что наука часто противопоставлена мнению, с которым она сражается и ошибки которого она исправляет. Но наука не справилась бы с этой задачей, если бы не обладала достаточным влиянием, а свое влияние она получает как раз благодаря мнению. Потому что если люди не верят науке, то никакое научное доказательство не подействует на умы. Даже сегодня, если науке приходится противостоять прочно утвердившемуся общественному мнению, она рискует потерять доверие людей⁶.

- 5 По крайней мере всякий авторитет, признаваемый в качестве такового коллективом.
- 6 Мы надеемся, что это и последующие рассуждения положат конец неверному толкованию наших идей, которые неоднократно неправильно понимались. Поскольку мы представляем себе принуждение как внешний знак, по которому можно легче всего опознать социальные факты и отличить их от фактов индивидуальной психологии, многие полагали, будто для нас физическое принуждение является сущностью социальной жизни. В действительности же мы всегда видели в физическом принуждении лишь осязаемое и видимое выражение глубоко внутреннего факта, который целиком и полностью является воображаемым, — морального авторитета. Задача социологии (если мы можем сказать, что у социологии есть только одна задача) состоит в том, чтобы, отталкиваясь от различных форм внешнего принуждения, отыскать соответствующие им различные виды авторитета и выявить их причины. В частности, важнейшая цель данного исследования заключается в том, чтобы узнать, в какой форме появился тот особый вид авторитета, который присущ всему религиозному, и из чего складывается этот авторитет. Впрочем, дальше будет видно, что если мы и представляем социальное давление как одну из отличительных черт социологических явлений, то не считаем его

Поскольку общественное давление действует на ум, оно должно было внушить человеку идею, что вне его существует одна или множество моральных и действенных сил, от которых человек зависит. Человек должен представлять себе эти силы как нечто внешнее по отношению к нему (по крайней мере отчасти), потому что эти силы говорят с ним приказным тоном и иногда заставляют его подавлять свои самые естественные стремления. Без сомнения, если бы человек мог непосредственно видеть, что те воздействия, которым он подвергается, исходят от общества, то система мифологических толкований не появилась бы на свет. Но социальное действие следует окольными и темными путями, оно использует слишком сложные механизмы психики, чтобы простой наблюдатель мог заметить, как возникает социальное действие. Пока научный анализ не показал этого человеку, человек чувствовал, что его заставляют, но не знал, кто его заставляет. Следовательно, человеку пришлось выдумать понятие сил, с которыми он чувствовал себя связанным, и теперь мы можем предполагать, каким образом он пришел к тому, чтобы представить себе эти силы в чуждом им виде и чтобы мысленно изменить их.

Но бог — это не только власть, от которой мы зависим; это также сила, на которую опирается наша собственная сила. Человек, подчиняющийся своему богу и поэтому верящий в то, что бог находится рядом с ним, встречает мир уверенно, с чувством возросших сил. Точно так же социальное действие не ограничивается тем, что требует от нас жертв, лишений и усилий. Поскольку коллективная сила не является для нас целиком внешней, она влияет на нас не только извне. Так как общество может существо-

единственной такой чертой. Мы покажем и другую сторону коллективной жизни, практически противоположную предыдущей, однако не менее реальную (см. с. 379–380).

вать только в индивидуальных сознаниях и через них⁷, оно проникает и укрепляется в нас, оно становится составной частью нашего существа и тем самым возвышает и увеличивает его.

Существуют обстоятельства, в которых это ободряющее и воодушевляющее действие общества проявляется особенно отчетливо. Когда мы являемся частью группы, охваченной общей страстью, мы оказываемся в состоянии испытывать такие чувства и совершать такие поступки, на которые неспособны, когда мы сведены к нашим собственным силам. И когда группа распадается, когда мы оказываемся наедине с собой, когда вновь опускаемся на свой обычный уровень, мы можем оценить ту высоту, на которую были подняты над нами самими. В истории можно встретить массу подобных примеров. Достаточно вспомнить ночь 4 августа*, когда собрание людей вдруг совершило жертвенный, самоотверженный поступок, совершать который накануне отказались все члены этого собрания и которым они оказались захвачены на следующий день⁸. Именно по этой причине все политические, экономические, религиозные партии заботятся о том, чтобы периодически проводить встречи, на которых адепты могли бы совместно проявлять общую веру и тем самым

- 7 Конечно, это не значит, что коллективное сознание не обладает специфическими чертами (см. об этом: Émile Durkheim. Représentations individuelles et représentations collectives // Revue de Métaphysique et de Morale. 1898. Т. 6. Р. 273 и след. [Эмиль Дюркгейм. Представления индивидуальные и представления коллективные // Эмиль Дюркгейм. Социология: ее предмет, метод и назначение / Пер. с франц. Александра Гофмана (Москва: Терра, 2008). С. 209 и след.]).
- 8 Доказательством тому является длительность и ожесточенность дебатов, во время которых решениям, принятым в момент всеобщего воодушевления, придали юридическую форму. И духовенство, и знать прозвали эту знаменитую ночь «Ночью одураченных», а Ривароль «Святым Варфоломеем собственников» (см.: Otto Stoll. Suggestion und Hypnotismus in der Völkerpsychologie [Leipzig: Veit & Co, 1904]. S. 618).

опять оживлять ее. Чтобы вновь утвердить чувства, которые чахнут, если их предоставить самим себе, необходимо сблизить и связать более тесными и действенными отношениями тех, кто эти чувства испытывает.

Точно таким же образом мы можем объяснить столь своеобразное поведение человека, говорящего с толпой, по крайней мере если ему удалось достичь с ней общности. Речь этого человека становится высокопарной, что могло бы показаться смешным в обычных обстоятельствах; его жесты приобретают властность, его мысли становятся прерывистыми, и он легко бросается из одной крайности в другую. Человек чувствует неестественный избыток сил, которые наполняют его и льются через край; у него даже возникает впечатление, что им управляет некая превосходящая его моральная сила, лишь выразителем которой он является. По этой характеристике узнается то, что часто называют гением ораторского вдохновения. Это необычайное возрастание сил реально: оно проистекает из той самой группы, к которой обращается человек. Чувства, которые вызывает человек своими словами, возвращаются к нему, но они становятся больше, насыщеннее и усиливают его собственные чувства. Энергия страсти, которую человек вызывает у толпы, отзывается в нем самом и увеличивает его жизненные силы. Это уже говорит не отдельный человек, а воплощенная и персонифицированная группа.

Помимо этих преходящих или прерывающихся состояний существуют более продолжительные состояния, в которых подобное влияние общества дает почувствовать себя с большей силой и вызывает более серьезные последствия. В истории есть периоды, когда под влиянием значительных общественных потрясений социальные взаимодействия становятся более частыми и более оживленными. Люди ищут друг друга и оказываются больше склонны к объединению. В итоге возникает всеобщее бурление*, характеризующее время революции или созидания. Эта повышенная активность подстегивает индивидуальные силы. Люди живут более интенсивно, иначе, чем в обычное время. Речь идет не об изменении оттенков и степеней — человек становится другим. Он охвачен столь сильными страстями, что удовлетворить их можно, лишь совершая безумные, чрезмерные действия: сверхчеловеческий героический подвиг или чудовищную жестокость. Это объясняет, например, поведение крестоносцев⁹ и множество возвышенных или диких поступков во время Французской революции ¹⁰. Можно видеть, как под влиянием всеобщей экзальтации самые заурядные и самые умеренные горожане превращаются либо в героев, либо в палачей 11. Подобные процессы, происходящие с сознанием, — те же самые, что находятся в основании религии, и поэтому сами люди часто описывают давление, которому они таким образом поддались, в явно религиозных терминах. Крестоносцы были убеждены, что чувствуют, будто Бог находится рядом с ними и призывает их отправиться на завоевание Святой земли; Жанна д'Арк верила, что повинуется небесным голосам¹².

Но подобное стимулирующее действие общества проявляется не только в исключительных обстоятельствах. В нашей жизни нет ни одного мгновения, когда бы мы не получали какого-либо притока энергии извне. Человек, исполняющий свой долг, в любых проявлениях симпатии, уважения, нежности, исходящих от его близких, чувствует поддержку, в которой он чаще всего не отдает себе отчета, но которая его ободряет. Чувства, которые общество испытывает по отношению к человеку, усиливают те чувства, что человек испытывает к самому себе. Когда человек находится в моральной гармонии со своими современниками, он действует с большей уверенностью, смелостью,

- 9 Stoll. Suggestion und Hypnotismus. S. 353 и след.
- 10 Ibid. S. 619, 635.
- 11 Ibid. S. 622 и след.
- 12 Чувства страха и грусти также возрастают и становятся острее от воздействий подобного рода. Как мы увидим дальше, эти чувства соответствуют всему облику религиозной жизни (см. кн. III, гл. 5).

отвагой, точно так же как верующий, который думает, что чувствует на себе доброжелательный взгляд своего бога. Таким образом, существует нечто наподобие постоянной поддержки нашего морального существа. Поскольку она меняется в зависимости от множества внешних обстоятельств, в зависимости от того, насколько оживленными являются наши отношения с окружающими социальными группами, в зависимости от того, каковы эти группы, то мы не можем не чувствовать, что наш моральный ∂yx зависит от внешней причины, однако не знаем, где она и что она из себя представляет. Мы часто мыслим эту причину в виде моральной силы, которая, будучи внутренне нам присущей, тем не менее представляет в нас нечто отличное от нас самих: моральное сознание. И большинство людей могут более или менее отчетливо представить себе это понятие лишь с помощью религиозных символов.

Помимо этих свободных сил, постоянно подпитывающих наши собственные, существуют и другие силы, закрепленные в разнообразных техниках и традициях, к которым мы обращаемся. Мы говорим на языке, который не придумывали сами. Мы пользуемся инструментами, которых не изобретали. Мы требуем соблюдения прав, которых не создавали. Богатство знаний передается каждому поколению, несмотря на то что это не оно накопило их, и т. д. Именно обществу мы обязаны этими разнообразными благами цивилизации, и если мы обычно не видим, из какого источника получаем их, то все равно знаем, что они появились на свет не благодаря нам. Эти блага наделяют человека тем особым обликом, который отличает его от всех остальных существ, так как человек является человеком лишь потому, что он цивилизован. Следовательно, он не может не чувствовать, что вне его существуют причины, которые определяют отличительные свойства его природы и которые действуют как благосклонные силы, помогающие ему, защищающие его и дающие ему своего рода привилегии. И этим силам человек с необходимостью должен придавать такое значение, которое было бы связано с высокой ценностью приписываемых им благ 13 .

Таким образом, среда, в которой мы живем, кажется нам наполненной связанными с нами силами, одновременно и властными, и готовыми помочь, и величественными и благодетельными. Поскольку мы осознаем, что эти силы воздействуют на нас, мы вынуждены помещать их вне нас, как мы делаем с объективными причинами наших ощущений. Но, с другой стороны, чувства, которые эти силы вызывают у нас, отличаются по своей природе от тех, что внушают нам простые осязаемые вещи. Пока эти вещи сведены к своим эмпирическим характеристикам, таким, которые проявляются в нашем обыденном опыте, и пока религиозное воображение не преобразило эти вещи, мы не испытываем к ним ничего похожего на уважение и они не обладают ничем, что могло бы возвысить нас над нами самими. Поэтому представления об этих вещах кажутся нам совершенно иными, нежели те, что возникают в нас благодаря коллективным воздействиям. Те и другие представления создают в нашем разуме два круга состояний сознания, отделенных друг от друга так же, как две соответствующие им формы жизни. Вследствие этого у нас складывается впечатление, что мы связаны с двумя видами реальности, которые отделены друг от друга отчетливой границей: с одной стороны, с миром профанных вещей, а с другой стороны — с миром сакральных вещей.

Кроме того, мы постоянно видим, что как в настоящем, так и в прошлом общество всегда было склонно создавать

13 Такова другая сторона общества, которое кажется нам не только императивным, но также благим и благосклонным. Оно управляет нами, и оно помогает нам. Если мы определяем социальный факт скорее через первую характеристику, чем через вторую, то лишь потому, что проявления первой характеристики легче наблюдать, поскольку они выражаются через внешние и заметные знаки; однако это не значит, что мы когда-либо отрицали реальность второй характеристики (см.: Durkheim. Les Règles de la méthode sociologique. Р. хх, сн. 1) [Дюркгейм. Метод социологии. С. 58, сн. 1].

сакральные вещи из ничего. Если общество увлекается каким-либо человеком, если верит, что обрело в нем свои самые главные стремления, а также способы воплотить их, то этот человек становится не имеющим себе равных, его практически обожествляют. Общественное мнение наделяет этого человека величием, тождественным тому, которое защищает богов. Это произошло со многими монархами, в которых верил их век: если из них и не делали богов, то в них видели по меньшей мере прямых представителей божества. Прекрасным доказательством того, что подобные обожествления происходят лишь благодаря обществу, является тот факт, что часто увековеченными оказываются люди, которые не имели на то никакого права, если обращать внимание только на их собственную значимость. Впрочем, простая почтительность, с которой относятся к людям, наделенным важными социальными функциями, имеет ту же природу, что религиозное почтение. Она выражается в тех же действиях: люди держатся на расстоянии от высокопоставленного лица, общаются с ним с осторожностью и в беседе используют иной язык и иные жесты, чем те, которыми пользуются простые смертные. Чувства, которые люди при этом испытывают, столь близки к религиозным, что многие их смешивают. Чтобы объяснить уважение, которым пользуются государи, знать, политические лидеры, им приписывают сакральный характер. Например, в Меланезии и Полинезии говорят, что влиятельные люди обладают мана и именно с мана связано их влияние¹⁴. Однако ясно, что своим положением человек обязан исключительно тому, насколько высоко его оценивает общественное мнение. Таким образом, моральная власть, которой общественное мнение наделяет человека, и моральная власть сакральных существ имеют общие истоки и состоят из одинаковых элементов.

14 Codrington. The Melanesians. P. 51–52, 103, 120. К тому же многие считают, что в полинезийских языках слово мана первоначально обозначало «власть» (Edward Tregear. The Maori-Polynesian Comparative Dictionary [Wellington: Lyon & Blair, 1891]. P. 203).

Именно поэтому одно и то же слово может использоваться для обозначения и того, и другого явления.

Общество может сделать священным не только человека, но и какую-либо вещь или даже идею. Если народ единодушно разделяет некое верование, то, по изложенным выше причинам, его нельзя трогать, то есть опровергать или оспаривать. Запрет на критику — это такой же запрет, как и все остальные, он доказывает, что мы столкнулись с чем-то сакральным. Даже сегодня, сколь бы велика ни была свобода, которую мы признаем за другими, человек, отрицающий прогресс, высмеивающий важнейшие для современных обществ гуманистические идеалы, практически святотатствует. Существует по крайней мере один принцип, который даже наиболее свободомыслящие люди стараются вынести за рамки обсуждения и считают неприкосновенным, то есть сакральным: принцип свободомыслия как такового.

Эта способность общества выступать в качестве бога или создавать богов никогда не проявлялась с такой очевидностью, как в первые годы Французской революции. В это время под влиянием всеобщего воодушевления вещи, абсолютно светские по своей природе, были превращены общественным мнением в сакральные: Отечество, Свобода, Разум¹⁵. Пыталась упрочиться целая религия со своими догматами¹⁶, символами¹⁷, алтарями¹⁸ и праздниками¹⁹. Официальной попыткой удовлетворить эти спонтанные стремления стал культ Разума и Высшего существа. Однако подобное обновление религии было весьма недолговременным, потому что пошел на спад тот патриотический энтузиазм, которым поначалу были дви-

¹⁵ Cm.: Albert Mathiez. Les Origines des cultes révolutionnaires (1789–1792) (Paris: G. Bellais, 1904). P. 46.

¹⁶ Ibid. P. 24-25.

¹⁷ Ibid. P. 29, 32.

¹⁸ Ibid. P. 30.

¹⁹ Ibid. P. 46.

жимы массы²⁰. А если исчезла причина, следствие также не могло продолжить существовать. Однако это явление, так недолго длившееся, все равно остается интересным для социологии. Мы видим, что в определенных случаях общество и его важнейшие идеи непосредственно, без каких-либо изменений, становятся объектами настоящего культа.

Все эти факты уже сейчас позволяют предположить, каким образом клан может внушить своим членам идею, что вне их существуют силы, которые одновременно господствуют над людьми и подчиняются им, то есть религиозные силы. Нет другого общества, с которым первобытный человек был бы более тесно связан. Его связь с племенем слабее и менее ощутима. Несмотря на то что члены племени не являются чужими для первобытного человека, у него больше общего с членами его клана. Действие этой группы он чувствует на себе непосредственно, и поэтому именно это действие в первую очередь должно выражаться в религиозных символах.

Но такое первоначальное объяснение является слишком общим, потому что применимо к любым видам обществ и, следовательно, к любым видам религий. Мы должны попытаться уточнить, какую конкретно форму принимает это коллективное действие в клане и каким образом оно вызывает ощущение сакрального, поскольку нигде последствия коллективного действия не проявляются столь заметно и столь очевидно, как в клане.

III

Жизнь австралийских обществ проходит попеременно две разные фазы²¹. В одно время люди разбиваются на маленькие группы, которые занимаются своими делами

²⁰ Cm.: *Albert Mathiez*. La Théophilanthropie et le culte décadaire (Paris: F. Alcan, 1903). P. 36.

²¹ Spencer, Gillen. The Northern Tribes. P. 33.

независимо друг от друга. Каждая семья живет обособленно: охотится, ловит рыбу, собирает растения — одним словом, всеми возможными способами добывает себе необходимое пропитание. В другое же время, наоборот, люди собираются на определенных территориях и живут вместе в течение периода, длящегося от многих дней до многих месяцев. Это происходит тогда, когда клан или какая-то часть племени²² созывается на общее собрание и по этому случаю проводится или религиозная церемония, или корробори²³ (как его называют этнографы).

Эти две фазы резко отличаются друг от друга. Во время первой фазы преобладает хозяйственная деятельность, причем интенсивность ее крайне незначительна. Сбор семян и трав, необходимых для пропитания, охота или рыбалка — это не те занятия, которые могут пробудить у людей сильную страсть ²⁴. Состояние разделенности, в котором находится общество, делает жизнь однообразной, вялой, тусклой ²⁵. Но во время корробори все меняется. Так как эмоции и страсти далеко не полностью подчинены разуму и воле первобытного человека, он легко теряет контроль над собой. Если событие обладает хоть каким-нибудь значением, оно может взволновать челове-

- 22 Существуют даже религиозные церемонии (в частности, те, что проводятся в связи с инициацией), на которые приглашаются члены других племен. У австралийцев есть даже целая система посланий и гонцов, созданная для подобных приглашений, без которых не могли бы состояться большие торжества (см.: Howitt. Notes on Australian Message Sticks and Messengers; Howitt. The Native Tribes. P. 83, 678–691; Spencer, Gillen. The Native Tribes. P. 159; Spencer, Gillen. The Northern Tribes. P. 551).
- 23 Корробори отличается от собственно религиозной церемонии тем, что на него допускаются женщины и непосвященные. Но если и необходимо разделить эти два вида коллективных мероприятий, то они все равно родственны друг другу. Дальше у нас еще будет возможность вернуться к их родственности и объяснить ее.
- 24 Кроме большой облавной охоты.
- 25 «The peaceful monotony of this part of his life»*, пишут Спенсер и Гиллен (*Spencer, Gillen*. The Northern Tribes. P. 33).

ка. Человек узнает хорошую новость? Она вызывает бурное проявление восторга. Если человек узнает плохую новость, он начинает бегать из стороны в сторону, как сумасшедший, производить беспорядочные действия, кричать, рыдать, хватать пригоршнями песок с земли и бросать его в разные стороны, кусать себя, яростно размахивать руками и т. д. ²⁶ Сам факт большого скопления людей оказывается чрезвычайно волнительным. Когда люди собираются вместе, их сближение создает нечто наподобие электрического заряда, который приводит их в состояние крайнего возбуждения. Любое выраженное чувство без какого бы то ни было сопротивления охватывает все сознания, открытые к внешним впечатлениям: одно сознание находит отклик в других, и наоборот. Таким образом, многократно отражаясь, начальный импульс усиливается, подобно тому как растет лавина по мере движения. И так как столь сильные и совершенно неконтролируемые чувства не могут не вырваться наружу, то энергичные жесты, крики, рыдания и другие оглушительные звуки способствуют тому, чтобы еще больше усилить то состояние, которое они выражают. Конечно, из-за того, что коллективное чувство может быть выражено коллективно только в том случае, если соблюдается определенный порядок, ведущий к согласованности и единству действий, движения и крики стремятся к тому, чтобы стать ритмичными и упорядоченными; отсюда возникают песни и танцы. Но, даже когда действия принимают подобный характер, они не теряют своей естественной силы: упорядоченное волнение остается волнением. При этом человеческого голоса оказывается недостаточно, и люди искусственно усиливают его воздействие: они стучат бу-

26 Howitt. The Native Tribes. P. 683. В частности, именно так люди проявляют свои чувства, когда посол, отправленный к другой группе, возвращается в лагерь с новостью, касающейся ожидаемого ответа. Ср.: Brough Smyth. The Aborigines of Victoria. Vol. 1. P. 138; Schulze. The Aborigines of the Upper and Middle Finke River. P. 222.

мерангом о бумеранг, раскручивают bull-roarers. Возможно, что эти инструменты, использование которых столь широко распространено в австралийских религиозных церемониях, прежде всего служат для того, чтобы наиболее подходящим образом передать испытываемое людьми возбуждение. Однако эти инструменты не просто передают его, они его усиливают. Часто всеобщее бурление оказывается таким, что ведет к исключительным действиям. Высвобожденные страсти становятся столь неистовыми, что ничто не может сдержать их. Люди оказываются так далеки от обычного хода жизни и так хорошо это понимают, что чувствуют нечто вроде необходимости выйти за рамки обычной морали, подняться над ней. Мужчины и женщины вступают в связи, противоречащие правилам, регулирующим сексуальные отношения. Мужчины обмениваются женами. Иногда открыто и без каких-либо последствий возникают инцестуальные связи, которые в обычное время считаются отвратительными и за которые людей строго наказывают²⁷. Если мы добавим, что такие церемонии обычно проводятся ночью, среди теней, то здесь, то там пронизанных светом костров, то можно легко представить себе, какое впечатление должны производить подобные сцены на всех участников церемонии. Эти сцены физически и умственно так перевозбуждают людей, что не могут длиться долго: человек, играющий

27 См.: Spencer, Gillen. The Native Tribes. P. 96–97; Spencer, Gillen. The Northern Tribes. P. 137; Brough Smyth. The Aborigines of Victoria. Vol. 2. P. 319. Особенно часто такой ритуальный промискуитет наблюдается во время обрядов инициации (Spencer, Gillen. The Native Tribes. P. 267, 381; Howitt. The Native Tribes. P. 657) и тотемических церемоний (Spencer, Gillen. The Northern Tribes. P. 214, 237, 298). В последних нарушаются обычные правила экзогамии. Однако у арунта связь между отцом и дочерью, сыном и матерью, братьями и сестрами (во всех этих случаях речь идет о кровном родстве) остается под запретом (Spencer, Gillen. The Native Tribes. P. 96–97).

главную роль в церемонии, в конце концов падает без сил на землю 28 .

Чтобы проиллюстрировать и уточнить этот весьма схематичный образ, приведем описание нескольких подобных сцен, заимствованное у Спенсера и Гиллена.

Одно из важнейших религиозных торжеств у племени варрамунга посвящено змею Воллунква. Это ряд церемоний, которые следуют друг за другом в течение многих дней. Мы опишем ту, которая проводится на четвертый лень.

Согласно принятому у варрамунга церемониалу, в празднике принимают участие обе фратрии: члены одной фратрии проводят его, а члены другой фратрии готовят его и выступают в качестве зрителей. Только те, кто принадлежит к фратрии улууру, имеют право проводить обряд, а члены фратрии кингилли должны украшать действующих лиц, подготавливать место, инструменты и играть роль зрителей. Для этого кингилли должны сначала сделать из мокрого песка нечто наподобие холма, на котором с помощью красного пуха выкладывается фигура, изображающая змея Воллунква. Сама церемония, на которой присутствовали Спенсер и Гиллен, началась лишь с наступлением ночи. Примерно в десять или одиннадцать часов вечера *улууру* и *кингилли* пришли в нужное место, сели на холме и начали петь. Все были крайне возбуждены (every one was evidently very excited). Чуть позже *улууру* привели своих жен и отдали их *кингилли*²⁹, чтобы те вступили с ними в половую связь. Затем привели юношей, недавно прошедших инициацию, и подробно объяснили им весь ход церемонии, после чего пение уже не прекращалось до трех часов утра. Потом люди впали в дикое неистовство (a scene of the wildest excitement). Зажженные повсюду огни резко выделяли из окружающей тьмы бе-

²⁸ *Howitt.* The Native Tribes. P. 535, 545. Это явление чрезвычайно распространено.

²⁹ Эти женщины сами принадлежат к фратрии *кингилли*, поэтому подобные связи нарушают правила экзогамии.

лизну эвкалиптов, улууру стояли друг за другом на коленях рядом с холмом, а потом начали огибать его кругом: все вместе они поднимались с земли, держа обе руки на бедрах, и затем опять становились на колени, но уже несколько дальше, и так много раз. В то же время они наклоняли свое тело то влево, то вправо, издавая при каждом таком движении громкий крик или даже настоящий вой: уррш! уррш! При этом кингилли, находясь в состоянии экзальтации, начали стучать своими бумерангами, и глава кингилли был возбужден гораздо больше, чем все остальные. Когда улууру обогнули холм дважды, они сели и снова принялись петь; иногда пение становилось тише, а затем раздавалось с новой силой. Когда начало светать, все вскочили на ноги; погасшие огни были опять зажжены; улууру под натиском кингилли яростно атаковали холм бумерангами, копьями, палками, и через несколько минут он был уничтожен. Огни потухли, и воцарилась глубокая тишина³⁰.

Еще более бурная сцена произошла тогда, когда Спенсер и Гиллен наблюдали за проведением церемонии огня у варрамунга.

С наступлением темноты при свете факелов люди устроили разнообразные процессии, пели и танцевали, и таким образом всеобщее бурление все больше и больше нарастало. В определенный момент двенадцать участников церемонии взяли в руки нечто наподобие громадных зажженных факелов, и один из участников, держа свой факел как штык, атаковал группу аборигенов. Они стали отбиваться палками и копьями. Началась общая драка. Мужчины прыгали, задирали друг друга, издавали дикие вопли. От ударов по головам и телам горящие факелы трещали, и во все стороны летели искры. «Дым, пылающие факелы, дождь искр, толпа танцующих и кричащих людей... все это, — пишут Спенсер и Гиллен, — представ-

ляло собой столь дикую сцену, что невозможно передать словами» 31 .

Легко можно догадаться, что в состоянии такой экзальтации человек больше не сознает себя. Он чувствует, что он захвачен, увлечен какой-то внешней силой, которая заставляет его мыслить и действовать иначе, чем в обычное время, у человека естественным образом возникает ощущение, что он больше не является собой. Ему кажется, что он стал другим существом: его украшения, подобие масок, которыми он закрывает лицо, скорее физически выражают внутренние изменения, чем помогают вызвать их. И поскольку в тот же самый момент все его товарищи чувствуют, что меняются точно таким же образом и выражают свои ощущения криками, жестами, всем своим поведением, все происходит так, как если бы человек действительно перенесся в особый мир, совершенно отличный от того, где человек живет обычно, перенесся в среду, наполненную чрезвычайно могущественными силами, которые захватывают и изменяют его. Как подобный опыт, особенно если он повторяется каждый день в течение нескольких недель, может не убедить человека, что в действительности существует два разнородных и несравнимых между собой мира? Один мир — тот, где человек вяло проживает свою повседневную жизнь; в другой же мир он может проникнуть только тогда, когда начинает взаимодействовать с необыкновенными силами, которые гальванизируют его и доводят до настоящего неистовства. Первый мир профанный, второй — мир сакральных вещей.

Следовательно, именно в этой бурлящей социальной среде и из самого этого бурления, судя по всему, родилась религиозная идея. Факт, подтверждающий, что именно такими были ее истоки, связан с тем, что почти вся собственно религиозная деятельность в Австралии проис-

³¹ Ibid. P. 391. Другие примеры коллективного бурления в ходе религиозных церемоний см. в: *Spencer, Gillen.* The Native Tribes. P. 244–246, 365–366, 374, 509–510 (последний пример связан с погребальным обрядом). Ср.: *Spencer, Gillen.* The Northern Tribes. P. 213, 351.

ходит во время общих собраний. Конечно, не существует такого народа, который не справлял бы более или менее часто большие культовые торжества, однако в развитых обществах люди каждый день проводят какой-нибудь ритуал, обращенный к богам, молятся или приносят им подношения. В Австралии же, наоборот, время, не связанное с клановыми или племенными праздниками, целиком заполнено мирскими и профанными делами. Конечно, некоторые запреты должны соблюдаться даже в периоды этой относительной активности; никогда нельзя свободно убивать и употреблять в пищу тотемное животное (по крайней мере там, где запрет сохранил свою первоначальную строгость), однако в это время не проводят никаких позитивных обрядов, никаких важных церемоний. Они совершаются только тогда, когда собирается множество групп. Религиозная жизнь австралийца последовательно проходит две фазы: атонии и чрезмерного возбуждения, и социальная жизнь движется в том же ритме. Это делает очевидной связь, существующую между одной и другой фазой, в то время как у народов, считающихся цивилизованными, относительная длительность этих фаз частично скрывает их отношения. Можно даже спросить себя, не является ли столь резкий контраст необходимым для того, чтобы у людей зародилось ощущение сакрального в его первоначальной форме. Коллективная жизнь, почти полностью концентрируясь в определенные моменты времени, в сущности, достигала максимальной напряженности и силы действия и, следовательно, могла вызвать у человека отчетливое ощущение того, что он проживает две жизни, и того, что у него две природы.

Но это объяснение все еще является неполным. Мы показали, каким образом клан, действуя на своих членов, пробуждает в них идею внешних сил, которые господствуют над людьми и воодушевляют их. Однако нам еще предстоит понять, почему эти силы стали мыслиться в форме тотемных видов, то есть в образе животных или растений.

Это произошло потому, что животное или растение дало свое название клану и стало служить эмблемой этого клана. В сущности, речь идет об известном законе: чувства, которые вызывает у нас некая вещь, сообщаются также символу, представляющему эту вещь. Черный цвет является для нас знаком траура, поэтому черный цвет вызывает у нас ощущение печали и грустные мысли. Подобный перенос чувств происходит всего-навсего оттого, что идея вещи и идея символа этой вещи тесно связаны в нашем сознании, и поэтому эмоции, вызванные вещью, оказываются заразительны и распространяются также на символ. Но подобная заразительность, всегда проявляющаяся хоть в малой степени, оказывается гораздо сильнее и отчетливее, когда в качестве символа выступает какая-нибудь простая, определенная, легко представимая вещь, чем если символом служит вещь, которую трудно охватить мыслью из-за ее размеров, количества ее частей и сложности их взаимодействия. Мы не можем обнаружить источник сильных чувств, переживаемых нами, в абстрактной сущности, которую мы лишь смутно, с трудом способны представить себе. Мы можем объяснить себе наши чувства, только связав их с конкретным объектом, реальность которого нами отчетливо ощущается. Следовательно, если вещь не удовлетворяет этому условию, мы не станем привязывать к ней переживаемые нами чувства, даже если именно она их вызвала. В этом случае ее место занимает знак, на него переносятся эмоции, которые породила у нас эта вещь. Именно знак начинают любить, бояться, уважать, по отношению к нему чувствуют признательность, ради него жертвуют собой. Солдат, гибнущий за свое знамя, гибнет за родину. Однако в сознании солдата именно идея знамени оказывается на первом месте. Случается, что она непосредственно определяет действия солдата. От того, что знамя оказалось в руках врагов, не зависит спасение родины, однако солдат идет на смерть, лишь бы вернуть его. Люди упускают из виду, что знамя является лишь знаком, что оно не имеет ценности само по себе и лишь напоминает о той реальности, которую представляет. К нему относятся так, как если бы оно само и было этой реальностью.

Тотем — это знамя клана. Поэтому естественно, что чувства, которые клан вызывает в сознании людей, — чувства зависимости и увеличения жизненных сил — скорее связываются с идеей тотема, чем с идеей клана: клан является слишком сложной реальностью для того, чтобы столь слабо развитые умы могли отчетливо представить его себе как нечто конкретное и единое. Более того, первобытный человек не замечает даже того, что эти чувства у него вызывает коллектив. Он не знает, что сближение определенного количества людей, ведущих одну и ту же жизнь, высвобождает новые энергии, меняющие каждого из этих людей. Все, что чувствует первобытный человек, — это то, что он поднимается над самим собой и живет жизнью, которая отличается от той, которую он ведет обычно. Однако необходимо, чтобы человек считал причиной этих ощущений какой-либо внешний объект. Что человек видит вокруг себя? То, что повсюду представляется его органам чувств, то, что обращает на себя его внимание, — это многочисленные изображения тотема. Это ванинги и нуртуньи, являющиеся символами сакрального существа. Это bull-roarers и чуринги, на которых обычно вырезаны сочетания линий, имеющих то же самое значение. Это орнаменты, покрывающие разные части тела и также представляющие собой тотемические знаки. Как этот образ, повторяющийся повсюду во всевозможных формах, мог не принять в сознании людей особенно выразительную форму? Помещенный таким образом на первый план, этот образ становится главным. Именно с ним люди связывают испытываемые чувства, потому что он является единственным конкретным объектом, к которому эти чувства могут быть отнесены. Этот образ продолжает вызывать соответствующие чувства и тогда, когда общее собрание людей опять распадается, потому что образ продолжает существовать: он вырезан на инструментах культа, на

камнях, щитах и т. д. Благодаря этому образу пережитые эмоции сохраняются и постоянно возвращаются вновь. Все происходит так, будто именно этот образ непосредственно вызывает их. Связывать эмоции с этим образом тем более естественно, что они являются общими для всей группы, а это значит, что они должны иметь отношение к некоей вещи, которая также является общей. Такому условию отвечает лишь тотемическая эмблема. По своему определению она является общей для всех. Во время церемоний на нее обращены все взгляды. Поколения сменяют друг друга, а тотемическая эмблема остается все той же; она является постоянным элементом социальной жизни. Людям кажется, что именно от тотемической эмблемы исходят те таинственные силы, с которыми люди чувствуют себя связанными. Это объясняет, каким образом человек пришел к тому, чтобы представлять себе эти силы в виде одушевленных и неодушевленных существ, название которых носит клан.

Теперь, когда мы это установили, мы можем понять сущность тотемических верований.

Поскольку религиозная сила является не чем иным, как коллективной и безымянной силой клана, и поскольку она может быть представлена в сознании лишь в форме тотема, тотемическая эмблема оказывается чем-то наподобие видимого тела бога. Тотемической эмблеме люди приписывают благотворные или вредоносные действия, которые культ должен вызвать или предотвратить. Следовательно, именно к ней обращены обряды. Это объясняет также тот факт, что в ряду сакральных вещей тотемическая эмблема занимает первое место.

Однако клан, как и любой другой вид общества, может жить только в составляющих его индивидуальных сознаниях и через них. Поскольку религиозная сила, как считается, находится в тотемической эмблеме, то эта сила мыслится как внешняя и трансцендентная по отношению к людям; с другой же стороны, поскольку эта сила, точно так же как и клан, символом которого она является, может

быть выражена только в людях и через людей, она является внутренне присущей им, и люди естественным образом думают о ней именно так. Они чувствуют, что религиозная сила присутствует и действует в них, потому что именно она поднимает их к высшей жизни. Вот как человек пришел к мысли, что в нем находится начало, сравнимое с тем, которое находится в тотеме, и вследствие этого стал приписывать себе сакральный характер, проявляющийся, однако, в меньшей степени, чем у тотемической эмблемы. Именно она — явный источник религиозной жизни, человек же имеет к ней лишь косвенное отношение и сам сознает это. Он отдает себе отчет в том, что сила, переносящая его в круг сакральных вещей, не является внутренне присущей ему, а приходит к нему извне.

Животные и растения тотемических видов приобрели сакральный характер (даже в большей степени, чем человек) по другой причине. Поскольку тотемическое начало — это не что иное, как клан, именно он представляется в материальной форме, которую изображает эмблема. Следовательно, данная форма — это также форма конкретных существ, название которых носит клан. Ввиду сходства эти конкретные существа не могут не вызывать чувств, подобных тем, которые вызывает сама эмблема. Так как эмблема является объектом религиозного почтения, то и эти существа должны вызывать почтение того же рода и считаться сакральными. Когда верующий встречается с совершенно одинаковыми внешними формами, он не может не поместить в них силы, имеющие одну и ту же природу. Вот почему запрещено убивать и употреблять в пищу тотемное животное, вот почему считают, что его мясо обладает особыми свойствами, которые используются в обрядах: животное напоминает эмблему клана, то есть свое же собственное изображение. И так как совершенно естественным образом животное похоже на эмблему больше, чем человек, оно занимает более высокое положение в иерархии сакральных вещей. Безусловно, между человеком и животным существует тесное родство, потому что

они причастны к единой сущности: они оба имеют в себе нечто от тотемического начала. И так как само это начало мыслится в форме животного, то животное, как считается, воплощает это начало в большей степени, чем человек. Вот почему, если человек называет животное братом и относится к нему соответствующим образом, речь идет именно о старшем брате³².

Но если даже предпочтительным местом нахождения тотемического начала и становится определенный вид животных или растений, то оно все равно не может оставаться заключенным только в них. Сакральный характер в высшей степени заразен³³, с тотемического существа он переходит на все, что оказывается более или менее близко к этому существу. Религиозные чувства, вызванные животным, сообщаются всему тому, что служит для него пищей, и, следовательно, тому, что служит для создания и обновления мяса и крови этого животного. Также религиозные чувства сообщаются разным вещам, похожим на это животное, и разнообразным существам, так или иначе связанным с ним. Именно таким образом к тотему постепенно присоединялись субтотемы и создавались космологические системы, выраженные в первобытных формах классификаций. В конце концов весь мир оказался поделен между разными тотемическими началами племени.

Теперь понятно, откуда возникает двойственный характер религиозных сил, когда они проявляются в истории; каким образом получается так, что они одновременно

³² Мы видим, что эти братские отношения логически следуют из тотемизма, а не порождают его. Дело не в том, что люди думают, что у них есть обязательства по отношению к животным тотемического вида из-за того, что животные — это их родственники. Как раз наоборот, люди придумали это родство для того, чтобы объяснить самим себе природу верований и обрядов, объектом которых выступают животные. Верно то, что животное считается родственником человека потому, что оно, как и человек, является сакральным существом, а не то, что животное считается сакральным из-за того, что люди видят в нем родственника.

³³ См. далее, кн. III, гл. 3, § III.

оказываются природными и человеческими, моральными и материальными. Они являются моральными силами, поскольку целиком созданы из впечатлений, которые такое моральное существо, как коллектив, вызывает у таких моральных существ, как индивиды. Эти силы выражают не то, как на нас воздействуют материальные вещи, а то, как коллективное сознание воздействует на индивидуальные сознания. Власть религиозных сил — это форма морального влияния, которое общество оказывает на своих членов. С другой стороны, из-за того, что религиозные силы мыслятся как материальные, люди не могут не считать их находящимися в тесном родстве с материальными вещами³⁴. Следовательно, религиозные силы господствуют в двух мирах. Они присутствуют в человеке, и в то же время они являются жизненным началом вещей. Эти силы ободряют и направляют сознание, но также именно они заставляют крепнуть растения, а животных — размножаться. Благодаря этой двойной природе религия смогла стать почвой, внутри которой проросли семена человеческой цивилизации. Поскольку религия заключает в себе всю реальность целиком — и физическую вселенную, и моральную, то в религиозной форме предстают как силы, движущие тела, так и силы, направляющие умы. Вот каким образом от религии прямо или косвенно произошли самые разнообразные умения и практики: и те, что поддерживают ход моральной жизни (право, мораль, искусство), и те, что нужны для обеспечения материальной жизни (естественные науки, техника, промышленность) 35.

- 34 В основе этого представления лежит обоснованное и сильное чувство. Даже современная наука все больше и больше склоняется к тому, чтобы признать, что двойственность человека и природы не исключает их единства; что материальные и моральные силы, будучи различными, тем не менее являются родственными друг другу. Без сомнения, об этом единстве и этом родстве мы думаем иначе, чем первобытный человек, однако один и тот же факт верен в обоих случаях, хотя и выражен в разных символах.
- 35 Мы говорим, что некоторые из этих умений и практик произошли от религии косвенным путем, потому что в большом количестве

IV

Многие исследователи связывают первые религиозные представления с ощущением слабости и зависимости, со страхом и тревогой, которые охватывали человека, когда он вступал во взаимоотношения с миром. Человек был жертвой кошмара, который создал сам, человек верил, что окружен враждебными и ужасными силами, и обряды были призваны умиротворить эти силы. Мы показали, что истоки первых религий совершенно иные. Известная формула «Primus in orbe deos fecit timor»* никак не подтверждается фактами. Первобытный человек не считал богов чужаками, врагами, существами, приносящими только зло, расположение которых он должен был снискать во что бы то ни стало. Наоборот, боги были для человека друзьями, родственниками, естественными защитниками. Разве не так называет человек существ, принадлежащих к тотемическому виду? Сила, к которой обращен культ, не представлялась человеку парящей где-то высоко над ним и подавляющей его своим превосходством. Напротив, эта сила находится совсем рядом с человеком, и от нее человек получает полезные для него способности, которых он лишен по своей природе. Возможно, никогда больше божество не было ближе к человеку, чем в этот период истории, потому что оно присутствовало во всех окружающих человека вещах и потому что отчасти оно существовало внутри самого человека. Можно утверждать, что в основании тотемизма находится чувство радостной уверенности, а не страха и подавленности. Если не брать во внимание погребальные обряды — мрачную сторону любой религии, тотемический культ отправляется среди песен,

случаев промышленная техника возникла из религии только через магию (см.: *Hubert, Mauss.* Esquisse d'une théorie générale de la magie. Р. 144 и след. [*Юбер, Мосс.* Набросок общей теории магии. С. 226 и след.]), а магические силы, на наш взгляд, являются лишь одной из форм религиозных сил. Мы еще неоднократно будем возвращаться к этой теме.

танцев, театральных представлений. Мы увидим дальше, что жестокие искупительные обряды относительно редки в тотемизме, жестокими не являются даже обязательные и болезненные действия, калечащие юношу, проходящего инициацию. Завистливые и жуткие боги возникают гораздо позднее, в ходе развития религии. Первобытные общества не являются левиафанами, угнетающими людей безграничностью своей власти и требующими от них строгого соблюдения правил³⁶. Человек отдается этим обществам инстинктивно, без сопротивления. Так как в этот период истории социальная душа объемлет небольшое количество идей и чувств, она без труда целиком воплощается в каждом индивидуальном сознании. Индивид носит всю ее в себе, она является его частью, и, следовательно, когда человек поддается тем импульсам, которые она ему сообщает, он не думает, что поддается этим импульсам по принуждению, он верит, что идет туда, куда его зовет собственная природа³⁷.

К такому представлению о происхождении религиозного мышления нельзя отнести те возражения, которые верны в отношении известных классических теорий.

Мы видели, что сторонники натуристической и анимистической теорий пытаются создать понятие сакральных существ на основании тех чувств, которые в нас вызывают различные физические или биологические явления, и показали, почему эти идеи кажутся нам маловероятными и даже противоречивыми. Из ничего не получается нечто. Впечатления, вызванные физическим миром, не могут по определению содержать в себе нечто такое, что выходило бы за границы этого мира. Из чувственного можно создать

³⁶ По крайней мере когда речь идет о прошедших инициацию взрослых, потому что обряды посвящения, которые вводят юношу в социальную жизнь, подразумевают беспрекословное подчинение.

³⁷ См. об этой особой природе первобытных обществ нашу работу: Durkheim. De la division du travail social. Р. 123, 149, 173 и след. [Дюрк-гейм. О разделении общественного труда. С. 159, 182, 204 и след.].

только чувственное; из пространства нельзя создать нечто внепространственное. Чтобы объяснить, каким образом в подобных условиях появилось понятие сакрального, большинство теоретиков вынуждены утверждать, что человек противопоставил реальности, которая открывается нашему наблюдению, нереальный мир, целиком сотканный либо из фантастических образов, приходящих к человеку во время сна, либо из некоего искаженного видения (зачастую чудовищного), которое порождается мифологическим воображением под чудесным, но обманывающим воздействием языка. Однако в таком случае совершенно непонятно, почему человечество в течение веков настаивало на суждениях, ошибочность которых очень скоро была доказана опытом.

Если принять нашу точку зрения, эти трудности исчезнут. Религия перестанет быть какой-то необъяснимой галлюцинацией и укоренится в реальности. В сущности, мы можем сказать, что верующий не ошибается, когда верит в существование моральной силы, от которой он зависит и от которой он получает все лучшее, что в нем есть: эта сила существует, и этой силой является общество. Когда австралийский абориген поднимается над самим собой, когда он чувствует, что в него вливается жизнь, интенсивность которой превосходит его, он не обманывается иллюзией. Эта экзальтация реальна, и она действительно является следствием внешних сил, превосходящих индивида. Конечно, человек заблуждается, когда верит, что увеличение его жизненных сил произошло благодаря некоей силе, принявшей форму животного или растения. Однако эта ошибка происходит только из-за того, что человек буквально воспринимает символ, посредством которого эта сущность представляется умам, буквально воспринимает внешний вид, которым воображение наделяет эту сущность. Но эта ошибка не связана с самим фактом существования такой силы. За этими образами и метафорами (более грубыми или более утонченными) находится конкретная и живая реальность. Таким образом религия получает смысл и обоснование, который не может не признать даже самый непримиримый рационалист. Главная цель религии заключается не в том, чтобы дать человеку представление о физической вселенной, потому что если бы это была ее основная задача, то неясно, как бы религия могла существовать так долго, потому что в этом отношении религия есть не что иное, как набор заблуждений. Прежде всего религия — это система понятий, с помощью которых индивиды представляют себе общество, членами которого они являются, и неясные, но тесные отношения, существующие между ними и этим обществом. Вот ее основная роль. И несмотря на то, что такое представление метафорично и символично, оно не является неверным. Напротив, оно выражает все то существенное, что есть в тех отношениях, которые оно должно выразить, поскольку абсолютной истиной является то, что вне нас существует нечто, что нас превосходит и с чем мы сообщаемся.

Вот почему мы *а priori* можем быть уверены в том, что культовые практики, каковы бы они ни были, — это нечто иное, чем бессмысленные движения и бесполезные жесты. Уже из-за одного того, что они имеют своей явной функцией укреплять связи, существующие между верующим и его богом, они укрепляют связи, существующие между индивидом и обществом, членом которого тот является, потому что бог — это образное выражение общества. Можно даже сказать, что фундаментальной истинности, которую таким образом содержит в себе религия, достаточно, чтобы компенсировать те заблуждения, которые она почти с необходимостью порождает и от которых, следовательно, верующие не могут освободиться, несмотря на разочарования, с неизбежностью следующие из этих заблуждений. Конечно, чаще всего предписания, которые религия дает человеку, чтобы тот мог воздействовать на вещи, оказываются бесполезными. Но эти неудачи не

ИСТОКИ ТОТЕМИЧЕСКИХ ВЕРОВАНИЙ

могут сильно повлиять на человека, потому что они не затрагивают основания религии 38 .

Однако можно возразить, что даже в рамках этой гипотезы религия остается следствием своеобразного бреда. Действительно, как еще можно назвать состояние, в котором находятся люди, когда вследствие коллективного бурления они чувствуют, что оказываются перенесены в мир, полностью отличающийся от того, который видят?

Верно, что религиозная жизнь не может достичь определенной степени интенсивности, если в ней отсутствует психическая экзальтация, которая так или иначе связана с бредом. Именно поэтому пророки, основатели религий, великие святые — одним словом, люди с очень восприимчивым религиозным сознанием, — часто проявляют чрезвычайную нервозность, доходящую даже до патологии: этот психологический изъян и предопределяет их значительную роль в религии. Тем же объясняется использование ядовитых отваров³⁹. Безусловно, это не значит, что пылкая вера обязательно должна быть следствием опьянения и связанным с ним помутнением рассудка, однако, так как опыт достаточно быстро открыл людям сходство, существующее между сознанием человека в бреду и сознанием провидца, люди попытались проложить дорогу ко второму, искусственно создавая первое. Но если из-за этого мы вправе утверждать, что без бреда не может быть религии, то стоит добавить, что этот бред, если его причины таковы, как мы думаем, является обоснованным. Вызванные им образы — это не чистые иллюзии, которые сторонники теорий натуризма и анимизма помещают в основание религии. Эти образы соответствуют реальности. Они выражают моральные силы, в природе которых заключена способность воздействовать с некоей энерги-

³⁸ Мы предварительно остановимся на этом общем утверждении, но еще вернемся к этой мысли и представим более развернутое ее доказательство, когда будем описывать обряды (кн. III).

³⁹ См. об этом: *Thomas Achelis*. Die Ekstase in ihrer kulturellen Bedeutung (Berlin: J. Räde, 1902). Особ. гл. I.

ей на человеческий ум так, чтобы поднимать человека над самим собой, так, чтобы вводить его в состояние, которое мы можем назвать экстатическим, если будем иметь в виду его этимологический смысл (ἔκστασις*). Однако из этого не следует, что данные силы являются воображаемыми. Напротив, их воздействие на ум подтверждает их реальность. Это лишь еще одно доказательство того, что интенсивная социальная жизнь по отношению к организму человека, так же как и по отношению к его сознанию, всегда осуществляет некое насилие, которое нарушает нормальную работу того и другого. Именно поэтому она может длиться только в течение очень ограниченного времени⁴⁰.

В конце концов, если мы будем называть бредом любое состояние, в котором разум прибавляет к непосредственным данным значительную долю интуиции и проецирует свои чувства и впечатления на вещи, то можно сказать, что не существует коллективных представлений, не являющихся в каком-то смысле бредом. Религиозные верования — лишь частный случай общего правила. Вся социальная среда кажется нам наполненной силами, которые в действительности существуют лишь в нашем сознании. Мы знаем, сколь ценно для солдата знамя, хотя само по себе оно есть не что иное, как кусок ткани. Человеческая кровь — это лишь органическая жидкость, однако даже сегодня мы не можем смотреть, как она течет, и не испытывать сильнейшие эмоции, которые не могут быть объяснены ее физико-химическими свойствами. Если говорить о физике, то человек — это всего-навсего система клеток, если говорить о сознании — система представлений. И в том, и в другом отношении он отличается от животных только степенью. Однако общество считает (и заставляет нас считать так же), что человек обладает

⁴⁰ Cp.: Marcel Mauss, Henri Beuchat. Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimos: étude de morphologie sociale // L'Année sociologique. 1906. T. 9. P. 127.

характером sui generis, который делает человека особым, который ограждает его от различных посягательств, который, одним словом, внушает уважение. Статус человека, который делает его несравнимым с другими существами, кажется нам одним из его отличительных свойств, несмотря на то что в физической природе человека нельзя найти ничего, что обосновывало бы этот статус. Гашеная почтовая марка может стоить целое состояние, хотя очевидно, что ее ценность никак не следует из ее природных свойств. Несомненно, что в каком-то смысле наше представление о внешнем мире — это лишь сплетение галлюцинаций, поскольку запахов, вкусов и цветов, которые мы приписываем телам, не существует или по крайней мере они не такие, какими нам представляются. Тем не менее наши слуховые, вкусовые и зрительные восприятия не перестают от этого соответствовать определенным объективным состояниям представляемых вещей. Эти восприятия по-своему отображают свойства, или физические составляющие, или движения эфира, истоком которых являются тела, воспринимаемые нами как пахнущие, имеющие вкус или обладающие каким-либо цветом. Однако коллективные представления зачастую наделяют вещи, к которым относятся, свойствами, не присутствующими в этих вещах хоть в какой-то форме или хоть в какой-то степени. Из самой заурядной вещи представления могут сделать сакральное существо, причем очень могущественное.

Силы, таким образом приписанные этой вещи, являются полностью вымышленными, однако действуют они так, как если бы были реальными. Они определяют поведение человека с той же неумолимостью, с какой это делают физические силы. Член племени арунта, трущий свое тело чурингой, чувствует себя более сильным. Он и становится сильнее. Если он съест мясо совершенно здорового, но запрещенного для него животного, то почувствует себя больным и может умереть. Солдат, павший в бою, защищая свое знамя, думал не о том, что он жертвует собой ради куска ткани. У общественного мышления есть власть

повелевать, и поэтому оно обладает такой действенной силой, которой не может достичь индивидуальное мышление. Общественное мышление воздействует на наши умы и может заставить нас видеть вещи в том свете, в котором ему нужно. В зависимости от обстоятельств оно может прибавить нечто к реальности или нечто отнять от нее. Таким образом, существует целая сфера природы, к которой почти буквально приложимы представления идеализма, — это социальное царство. Здесь идеи в гораздо большей степени создают реальность, чем где-либо еще. Конечно, даже в этом случае речь идет о смягченной форме идеализма. Мы никогда не сможем отбросить двойственность нашей природы и совершенно избавиться от физической необходимости: чтобы выразить для самих же себя наши собственные идеи, мы нуждаемся (и мы покажем это дальше) в том, чтобы закрепить их в материальных вещах, которые символизируют эти идеи. Но здесь материальная составляющая сведена к минимуму. Объект, служащий опорой для идеи, мало что значит по сравнению с воображаемой надстройкой, за которой он исчезает и на которую он никак не влияет. Вот в чем состоит этот якобы бред, который мы обнаруживаем в основе стольких коллективных представлений: он является лишь формой этого необходимого идеализма⁴¹. Это не бред в прямом

41 Мы видим, в чем ошибаются теории, которые, подобно географическому материализму Фридриха Ратцеля (см. особенно: Ratzel. Der Raum im Geist der Völker), пытаются вывести всю социальную жизнь из ее материального субстрата (либо экономического, либо территориального). Эта ошибка сравнима с той, которую совершает Генри Модсли по отношению к индивидуальной психологии. Как он считает психическую жизнь индивида лишь эпифеноменом его физиологии, так и в этих теориях вся психическая жизнь коллектива сводится к его физической основе. Но мыслить подобным образом — значит забывать, что идеи являются реальностью, силами, и что коллективные представления — даже более действенные силы, чем индивидуальные представления. См. об этом нашу статью: Durkheim. Représentations individuelles et représentations collectives [Дюркгейм. Представления индивидуальные и представления коллективные].

ИСТОКИ ТОТЕМИЧЕСКИХ ВЕРОВАНИЙ

смысле слова, потому что объективированные таким образом идеи являются обоснованными, просто они укоренены не в природе материальных вещей, к которым прибавляются, а в природе общества.

Теперь понятно, каким образом тотемическое начало и, шире, любые религиозные силы могут быть внешними по отношению к тем объектам, в которых находятся⁴². Понятие религиозных сил никоим образом не создается впечатлениями, которые эти объекты производят на наши органы восприятия и на наш разум. Религиозная сила — это чувство, которое коллектив вызывает у своих членов, но которое выносится за пределы испытывающих его сознаний и объективируется. Для того, чтобы это чувство было объективировано, оно должно остановиться на каком-либо объекте, делающемся таким образом сакральным. При этом подобную роль может играть любой объект. В принципе, не существует таких объектов, которые были бы предназначены к ней своей природой. Нет и таких, которые бы совершенно не годились для этой роли 43. В зависимости от обстоятельств чувство, порождающее религиозные идеи, может остановиться здесь или там, на том предмете или этом. Следовательно, сакральный характер, которым наделяются вещи, не вытекает непосредственно из присущих им свойств: он добавляется к ним. Мир религиозного не является частным аспектом эмпирической природы: он накладывается на природу.

Такое представление о религиозном наконец позволяет объяснить важный принцип, который мы встречаем в основе множества мифов и обрядов и который можно сформулировать следующим образом: когда сакральное существо делится на части, то во всех своих частях оно остается равным самому себе. Другими словами, для религиозного мышления часть равна целому, у нее те же свойства и та

⁴² См. выше, с. 344, 352.

⁴³ Даже экскременты обладают религиозным характером. См.: *Preuss.* Der Ursprung der Religion und Kunst. Особ. гл. II «Der Zauber der Defäkation» (1904. S. 325 и след.).

КНИГА II, ГЛАВА 7

же действенность. Фрагмент реликвии обладает такой же силой, как и целая реликвия. Небольшая капля человеческой крови содержит в себе то же действующее начало, что и кровь вообще. Как мы увидим дальше, душа может разделиться почти на столько же частей, сколько в теле человека органов или тканей. И каждая из этих частей будет равнозначна всей душе. Это представление невозможно было бы объяснить, если бы сакральный характер зависел от свойств той вещи, которой он приписывается, поскольку в таком случае он должен был бы изменяться так же, как эта вещь, увеличиваться или уменьшаться вместе с ней. Но если свойства, приписываемые вещи, не являются внутренне присущими ей, если они происходят от определенных чувств, которые эта вещь вызывает и которые она символизирует (даже если истоки этих чувств находятся где-то еще), то она не должна обладать определенными размерами, чтобы вызывать эти чувства. Эта вещь будет иметь ту же ценность независимо от того, будет она целостной или нет. Поскольку часть напоминает целое, то она вызывает те же чувства, которые вызывает целая вещь. Фрагмент знамени представляет родину точно так же, как и все знамя: он сакрален по той же причине и в той же степени⁴⁴.

V

Такая теория тотемизма позволила нам объяснить наиболее характерные для этой религии верования, однако сама эта теория основывается на факте, который еще не был объяснен. Когда мы описали понятие тотема, эмблемы клана, из него уже следовало все остальное. Но еще необходимо выяснить, каким образом возникло это понятие. Это двойной вопрос, который можно разделить следующим образом: 1) что заставило клан выбрать себе эмбле-

⁴⁴ Данный принцип перешел из религии в магию: это $totum\ ex\ parte^*$ алхимиков.

му?; 2) почему эти эмблемы были заимствованы из мира животных и мира растений, и преимущественно именно из первого мира?

Нет надобности доказывать, что для всякой группы эмблема может быть полезна в качестве объединяющего принципа. Эмблема выражает в материальной форме социальное единство, она делает его более ощутимым для всех, и уже по этой причине использование эмблематических символов должно было распространиться сразу же, как только возникла подобная идея. Больше того, эта идея должна была возникнуть стихийно из условий совместной жизни, потому что эмблема — это не только удобный способ сделать так, чтобы общество яснее осознавало само себя, — эмблема порождает это осознание, она является его образующим элементом.

На самом деле индивидуальные сознания сами по себе закрыты друг для друга. Они могут сообщаться только посредством знаков, выражающих их внутренние состояния. Чтобы отношения, установившиеся таким образом между сознаниями, могли привести к некоей общности, то есть к тому, чтобы все отдельные чувства сплавились в общее чувство, необходимо, чтобы знаки, выражающие эти чувства, также слились в одну результирующую. Появление этой результирующей сообщает индивидам, что они пришли к согласию, и заставляет их осознать свое моральное единство. Когда люди издают одинаковый крик, произносят одно и то же слово, совершают одно и то же движение по отношению к некоей вещи, они приходят к согласию и чувствуют его. Конечно, индивидуальные представления также вызывают в теле значимые отклики; однако мы вправе рассматривать эти представления, оставляя в стороне физические ощущения, потому что они могут сопровождать эти представления, следовать за ними, но никак не порождать их. Совершенно иначе обстоит дело с коллективными представлениями. Они предполагают, что сознания воздействуют друг на друга и реагируют на эти воздействия. Коллективные представления возникают благодаря этим действиям и реакциям, которые оказываются возможны лишь благодаря материальным посредникам. Они же, в свою очередь, не просто показывают то состояние ума, с которым связаны, они помогают создать это состояние. Отдельные умы могут встретиться и соединиться лишь в том случае, если покинут сами себя. При этом они могут выразить себя лишь через движения. Именно однородность движений позволяет группе осознать себя и, следовательно, создает ее. Как только появляется эта однородность, как только движения принимают единую форму и становятся стереотипными, они начинают символизировать соответствующие представления. Но такие движения могут символизировать эти представления лишь потому, что причастны к их созданию.

К тому же без символов социальные чувства были бы весьма непрочными. Они чрезвычайно сильны тогда, когда люди собираются вместе и взаимодействуют друг с другом, но, когда группа распадается, эти чувства сохраняются лишь в виде воспоминаний, которые, предоставленные сами себе, становятся все более и более бледными. И так как группа в этот момент больше не вместе и больше не действует, то характер человека легко берет над ними верх. Сильнейшие страсти, которые могли высвободиться в гуще толпы, утихают и исчезают, как только толпа расходится, и люди, изумляясь, спрашивают себя, как они могли вести себя настолько несообразно своему характеру. Но если движения, через которые выражаются эти чувства, будут запечатлены в долговечных вещах, то сами эти чувства также сохранятся надолго. Вещи будут постоянно напоминать сознанию об этих чувствах и сохранять их, как если бы продолжала действовать причина, вызвавшая эти чувства. Таким образом, использование эмблем необходимо не только для того, чтобы общество осознало само себя, но и для того, чтобы обеспечить длительное существование этого осознания.

Следовательно, мы должны остерегаться видеть в символах нечто искусственно изобретенное, своеобразные

этикетки, которые наклеиваются на уже созданные представления, чтобы с ними было легче управляться. Символы являются составной частью этих представлений. Даже тот факт, что коллективные чувства оказываются таким образом привязанными к совершенно чуждым им вещам, не является целиком условным. Он явно выражает реальный характер социальных фактов, а именно их трансцендентность по отношению к индивидуальным сознаниям. Мы знаем, что социальные явления рождаются не внутри индивида, а внутри группы. Какое бы участие мы ни принимали в их появлении, каждый из нас все равно получает их извне⁴⁵. Следовательно, когда мы представляем себе, что социальные явления проистекают из какого-либо материального объекта, мы заблуждаемся насчет их природы. Безусловно, они не возникают из той вещи, с которой мы их связываем, однако истиной остается то, что их истоки находятся вне нас. Если моральная сила, поддерживающая верующего, исходит не от идола или эмблемы, которым человек поклоняется, то она все равно остается внешней по отношению к человеку, и он это чувствует. Объективность символа выражает именно это внешнее положение.

Таким образом, социальная жизнь во всех своих проявлениях и в каждый момент своей истории оказывается возможна только благодаря широкому использованию символов. Материальные эмблемы, изображенные представления, которым мы уделили особое внимание в этом исследовании, являются лишь частной формой символов. Однако существует и множество других форм. Коллективные чувства могут воплощаться как в людях, так и в формулах: например, некоторые формулы — это знамена, некоторые персонажи — реальные или мифические — являются символами. Но есть вид эмблемы, которая должна была появиться достаточно рано без какого-либо расчета

⁴⁵ См. об этом: *Durkheim.* Les Règles de la méthode sociologique. Р. 5 и след. [*Дюркгейм.* Метод социологии. С. 68 и след.].

КНИГА II, ГЛАВА 7

или каких-либо размышлений, и этот вид эмблемы играет значительную роль в тотемизме. Речь идет о татуировках. Известные нам факты говорят о том, что в определенных условиях люди прибегают к татуировкам почти машинально. Когда люди, принадлежащие к низшей культуре, связаны общей жизнью, они, следуя инстинктивному стремлению, часто рисуют или вырезают на своем теле изображения, которые напоминают об этой общности существования. По словам Прокопия Газского, первые христиане наносили на свою кожу имя Христа или знак креста ⁴⁶. В течение долгого времени группы паломников, отправлявшихся в Палестину, также наносили на руки или на запястья рисунки, изображающие крест или монограмму Христа⁴⁷. Такой же обычай существовал и среди паломников в некоторых святых местах Италии⁴⁸. Необычный случай спонтанного нанесения татуировок приводит Чезаре Ломброзо: двадцать выпускников одного итальянского колледжа в день расставания украсили себя различными татуировками, напоминающими о годах, проведенных вместе⁴⁹. Та же практика часто встречается у солдат, живших в одной казарме, у моряков, плававших на одном судне, у заключенных, помещенных в одну и ту же тюрьму⁵⁰. Понятно, что там, где техника еще недостаточно развита, татуировки являются самым непосредственным и самым выразительным средством, с помощью которо-

- 46 Procope de Gaza. In Isaiam prophetam commentationum variarum epitome // Procope de Gaza. Procopii Gazæi, christiani sophistæ et hermeneutæ, opera omnia. T. 2 (Paris: J.-P. Migne, 1865). § 496.
- 47 См.: Jean de Thévenot. Voyages Tant en Europe qu'en Asie & en Afrique. Premiere partie qui comprend le voiage de Levant (Paris: Ch. Angot, 1689). Р. 638. Этот факт наблюдался и в 1862 году; ср.: Ernest Berchon. Histoire médicale du tatouage // Archives de médicine navale. 1869. Т. 2. Р. 377, сн. 2.
- 48 *Alexandre Lacassagne.* Les Tatouages: étude anthropologique et medico-légale (Paris: J.-B. Baillière et fils, 1881). P. 10.
- 49 Cesare Lombroso. L'Homme criminel. T. 1 (Paris: F. Alcan, 1887). P. 281.
- 50 Ibid. P. 268, 285, 291-292; Lacassagne. Les Tatouages. P. 96-97.

ИСТОКИ ТОТЕМИЧЕСКИХ ВЕРОВАНИЙ

го можно утвердить общность сознаний. Лучший способ удостовериться самому и удостоверить другого в том, что люди принадлежат к одной группе, — это нанести на тела одинаковый отличительный знак. Факт, который доказывает, что именно такова причина появления тотемического изображения, заключается в том, что оно, как мы уже показывали, не стремится воспроизвести внешний облик вещи, которую должно представлять. Тотемическое изображение состоит из линий и точек, значение которых целиком и полностью конвенционально 51. Его цель — не отображать определенный объект и не напоминать о нем, а свидетельствовать о том, что некоторое число людей разделяют единую моральную жизнь.

Более того, клан — это общество, которое из-за своей непрочности менее всякого другого общества способно обходиться без эмблемы или символа. Клан не может быть определен через главу: хотя и нельзя сказать, что в клане совершенно отсутствует центральная власть, она все же непостоянна и неустойчива⁵². Клан не может быть определен и через занимаемую территорию, потому что его члены ведут кочевой образ жизни⁵³ и не привязаны к какому-то определенному месту. К тому же по правилам экзогамии муж и жена обязательно должны принадлежать к разным тотемам; там, где тотем передается по материнской линии — а система матрилинейной филиации даже сейчас является наиболее распространенной⁵⁴, — дети жи-

- 51 См. выше, с. 243-244.
- 52 О власти главы клана см.: *Spencer, Gillen.* The Native Tribes. P. 10; *Spencer, Gillen.* The Northern Tribes. P. 25; *Howitt.* The Native Tribes. P. 295 и след.
- 53 По крайней мере в Австралии. В Америке почти все население ведет оседлый образ жизни, однако индейские кланы представляют собой сравнительно позднюю форму организации.
- 54 Чтобы в этом убедиться, достаточно посмотреть на карту, составленную Томасом (*Thomas*. Kinship Organizations. P. 40). Чтобы пользоваться этой картой, нужно учитывать тот факт, что автор по непонятным для нас причинам распространил систему передачи тотема по отцовской линии на все западное побережье Австралии,

вут с отцом, но сами принадлежат к другому клану. Все эти факты говорят нам о том, что внутри одной семьи и даже на одной и той же территории встречаются представители самых разных кланов. Следовательно, общность группы ощущается лишь благодаря общему имени, которое носят все ее члены, и благодаря общей эмблеме, изображающей обозначаемую этим именем вещь. По существу своему клан — это совокупность индивидов, которые носят одно и то же имя и объединены одним и тем же знаком. Уберите имя и знак, который является материальным выражением имени, — и клан уже нельзя будет представить. Поскольку клан может существовать только в указанных условиях, объяснимо и появление эмблемы, и то место, которое она занимает в жизни группы.

Осталось понять, почему эти имена и эмблемы почти всегда заимствовались из царства животных и царства растений, и преимущественно именно из первого.

Нам кажется правдоподобным, что эмблема играла более важную роль, чем имя. Во всяком случае в настоящее время записанный знак занимает более значительное место, чем проговоренный знак. Объектом эмблематического изображения должна быть только такая вещь, которая может быть передана в рисунке. С другой стороны, она должна быть одной из тех привычных вещей, с которыми члены клана непосредственно связаны. В наибольшей степени этому условию удовлетворяют животные. Для племен, занимающихся охотой и рыболовством, животные представляют собой важнейший элемент хозяйствования. В этом отношении растения появляются лишь позднее: они могли занимать лишь второстепенное положение в рационе людей до тех пор, пока те не научились их выращивать. К тому же животные гораздо теснее связаны с жизнью человека, чем растения, потому что животные

хотя у нас практически нет данных о племенах этого региона, который, ко всему прочему, по большей части является незаселенным.

ИСТОКИ ТОТЕМИЧЕСКИХ ВЕРОВАНИЙ

и люди родственны по своей природе. А вот солнце, луна и звезды находятся слишком далеко и, как кажется, принадлежат к другому миру⁵⁵. Больше того, поскольку созвездия не были определены и классифицированы, на звездном небе нельзя было найти достаточного разнообразия хорошо отличимых друг от друга объектов, которые могли бы обозначить все кланы и субкланы племени. А флора и особенно фауна были практически неисчерпаемы в этом отношении. Поэтому небесные тела, несмотря на свой свет и то чудесное впечатление, которое они должны были производить на чувства людей, не подходили на роль тотемов, в то время как животные или растения были буквально созданы для нее.

Наблюдение Штрелова позволяет даже прояснить, каким образом, по всей вероятности, люди выбирали эти эмблемы. Штрелов заметил, что тотемические центры чаще всего размещаются рядом с горой, источником, ущельем, где в изобилии водятся животные, служащие тотемом группы (автор приводит некоторое количество примеров подобного рода) ⁵⁶. Эти тотемические центры являются священными местами, в которых собирается клан. Следовательно, весьма вероятно, что в качестве отличительного знака группы выбирали тех животных или те растения, которых было много вблизи того места, где обычно собирались люди ⁵⁷.

- 55 В следующей главе мы покажем, что звезды часто считаются (даже в Австралии) страной, где обитают души или мифические персонажи, а это значит, что звезды создают некий мир, отличный от мира живых людей.
- 56 Strehlow. Die Aranda- und Loritja-Stämme. Bd. 1. S. 4. См. об этом же: Schulze. The Aborigines of the Upper and Middle Finke River. P. 243.
- 57 Конечно, как мы уже показали (см. с. 291), этот выбор осуществлялся не без более или менее осознанного соглашения между разными группами, поскольку каждая из них должна была присвоить себе эмблему, отличающуюся от эмблем соседних групп.

VI

Такая теория тотемизма дает нам ключ к интересной особенности человеческого разума, которая, хотя и проявлялась раньше гораздо более явно, чем в наше время, все равно продолжает существовать и которая сыграла значительную роль в истории мышления. Для нас это новая возможность показать, что развитие логики теснейшим образом связано с развитием религии и точно так же зависит от социальных условий⁵⁸.

В наше время очевидной истиной является то, что существа, которые отличаются друг от друга не только внешним видом, но и важнейшими свойствами, такие как минералы, растения, животные, люди, не могут рассматриваться как нечто равнозначное и взаимозаменяемое. Долгая привычка, которую научная культура еще больше укрепила в наших умах, научила нас устанавливать границы между разными царствами природы. Даже трансформизм* не отрицает существования этих границ. Конечно, в этой концепции признается, что жизнь может возникать из неживой материи, а человек может родиться от животного, однако для этой концепции также верно, что живые существа, появившиеся на свет, отличаются от минералов и родившийся человек отличается от животного. Внутри каждого царства те же самые границы разделяют разные классы: мы не считаем, что один минерал может иметь характеристики другого минерала или что один вид животного — характеристики другого вида. Однако эти

58 Состояние сознания, которое мы рассматриваем в этой части, идентично тому, что Люсьен Леви-Брюль назвал законом партиципации (*Lucien Lévy-Bruhl.* Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieurs [Paris: F. Alcan, 1910]. Р. 76 и след.). Страницы, которые последуют далее, были уже написаны к тому моменту, как работа Леви-Брюля вышла в свет, и мы публикуем их в первоначальном виде, без изменений. Мы ограничились лишь тем, что добавили несколько замечаний, поясняющих, в чем наша интерпретация фактов отличается от интерпретации Леви-Брюля.

различия, кажущиеся нам совершенно естественными, не были таковыми для первобытного человека. Поначалу все царства были смешаны друг с другом. Камни обладали полом и могли размножаться. Солнце, луна и звезды были мужчинами и женщинами, которые испытывали и проявляли человеческие чувства, в то время как люди, наоборот, изображались как животные или растения. Подобное отсутствие различий находится в основе всех мифологий. Именно от него происходит двойственный характер существ, которых изображают мифы. Этих существ невозможно отнести к какому-то определенному роду, потому что они принадлежат одновременно к самым разным родам. Поэтому люди с легкостью признавали, что одно существо может превратиться в другое. И этими превращениями люди в течение долгого времени объясняли происхождение различных вещей.

Подобный способ мышления невозможно объяснить стремлением к антропоморфизации, которым сторонники теории анимизма наделяют первобытного человека, что доказывается природой смешений, являющихся для него характерными. В действительности эти смешения возникают не оттого, что люди так расширили область человеческого, что в нее вошли все другие существа, а оттого, что люди соединяли друг с другом самые разрозненные царства. Человек представлял мир по своему образу в той же степени, в какой представлял себя по образу мира, причем и то, и другое человек делал одновременно. Безусловно, его представление о вещах включало в себя множество элементов человеческого, но и в том, как он мыслил себя, оказывалось множество элементов, характерных для вещей.

Однако в опыте первобытного человека не было ничего, что могло бы навести его на мысль о подобном сближении или соединении. Чувственные данные говорят нам о том, что все различно и все имеет границы. В реальности мы нигде не можем увидеть, чтобы существа с разной природой смешивались или чтобы одно существо пре-

вращалось в другое. Следовательно, необходимо было, чтобы исключительно могущественная сила вмешалась и изменила реальность таким образом, чтобы та явилась человеку в совершенно несвойственном ей виде.

Именно религия совершает это изменение, религиозные верования заменяют мир, который мы воспринимаем органами чувств, совершенно другим миром. Это видно на примере тотемизма. Одна из основных черт этой религии — вера в то, что члены клана и различные существа, внешний вид которых передает тотемическая эмблема, созданы из одной и той же сущности. Это верование перекидывает мост между разными царствами. Человек представляется как вид животного или растения, а растения и животные считаются родственниками человека, или, скорее, все эти существа, столь различные для наших чувств, обладают одной и той же природой. Таким образом, эта удивительная способность смешивать то, что нам кажется совершенно различным, происходит оттого, что первые силы, которыми человеческий разум населил вселенную, были созданы религией. Поскольку эти силы были созданы из элементов, заимствованных из разных царств, они стали общим началом для самых разнородных вещей, которые таким образом оказались наделены одной и той же сущностью.

Мы также знаем, что эти религиозные представления являются следствием определенных социальных причин. Так как клан не может существовать без имени и без эмблемы, так как эта эмблема везде находится у аборигенов перед глазами, то именно на нее и на изображаемые ею объекты люди переносят чувства, которые общество вызывает у своих членов. Таким образом, люди были вынуждены представлять себе коллективные силы, действие которых они чувствовали, в виде вещей, являющихся знаменем группы. Следовательно, в представлении об этой силе оказывались смешаны разные царства. С одной стороны, эта сила оказывалась в высшей степени человеческой, потому что была создана из человеческих чувств,

ИСТОКИ ТОТЕМИЧЕСКИХ ВЕРОВАНИЙ

с другой стороны, она не могла не казаться родственной тем одушевленным и неодушевленным существам, у которых она заимствовала свою внешнюю форму. Впрочем, причина, действие которой мы сейчас описали, не является отличительной чертой тотемизма — не существует ни одного общества, где эта причина отсутствовала бы. Речь идет об общем правиле: коллективное чувство может осознать само себя только тогда, когда оно закрепляется в каком-либо материальном объекте⁵⁹, но по этой причине оно начинает разделять природу этого объекта, и наоборот. Так что именно социальные потребности заставили сплавиться вместе понятия, которые на первый взгляд казались различными, а социальная жизнь упростила этот процесс, вызвав значительное бурление сознаний 60. Это еще одно доказательство того, что логическое мышление зависит от общества, потому что логическое мышление принимает те формы и способы действия, которые навязывает ему общество.

Конечно, эта логика может вызвать у нас недоумение. Однако нужно остерегаться того, чтобы обесценивать ее: какой бы грубой она нам ни казалась, она внесла значительный вклад в интеллектуальное развитие человечества. В сущности, именно благодаря ей стали возможны первые объяснительные модели мира. Нет сомнений, что те умственные привычки, к которым она вела, мешали человеку увидеть реальность в том виде, в каком она предстает нашим чувствам. Однако в этом виде реальность имела

⁵⁹ См. выше, с. 391.

⁶⁰ Есть еще одна причина, которая во многом способствовала тому, что эти понятия сплавились, — чрезвычайная заразность* религиозных сил. Они распространяются на любой предмет, находящийся в пределах досягаемости, каким бы этот предмет ни был. Таким образом, одна и та же религиозная сила может поселяться в самых разных объектах, которые поэтому оказываются тесно связанными друг с другом и приписываются к одному роду. Дальше мы еще вернемся к этому явлению и покажем, что эта заразность связана с социальными истоками понятия сакрального (см. кн. III, гл. 1, окончание).

существенный недостаток — она не поддавалась никаким объяснениям. Потому что объяснить — значит подчинить одни вещи другим, установить между ними связи, показывающие, что одни вещи зависят от других и движутся, следуя внутреннему закону, лежащему в основании их природы. Чувства, которые схватывают лишь внешний облик вещей, не могут открыть нам эти отношения и эти внутренние связи. Это может сделать только разум. Когда я узнаю, что А всегда предшествует Б, моя память обогащается новым знанием, однако мой разум не будет удовлетворен утверждением, которое никак не объясняется. Я начну понимать только в том случае, если смогу представить себе Б как нечто, что не чуждо А, что связано с А некими отношениями родства. Религии оказали огромную услугу мышлению, создав первые представления о том, какими могут быть отношения родства между вещами. Конечно, эти попытки предпринимались в таких условиях, что могли привести только к очень ненадежному результату. Однако приводили ли такие попытки хоть когда-нибудь к окончательному итогу и не должны ли они продолжаться снова и снова? Больше того, значение имел не успех, а стремление. Самым важным было не позволить разуму подчиниться чувственным явлениям и научить его властвовать над ними и сближать то, что разъединяли чувства. Потому что, как только человек понял, что между вещами существуют внутренние связи, стали возможны наука и философия. Религия расчистила им путь. Но если она смогла сделать это, то лишь потому, что является социальной вещью. Чтобы подчинить впечатления, полученные чувствами, и заменить эти впечатления новым способом представлять себе реальность, необходимо было, чтобы появилось мышление другого рода: коллективное мышление. Если только оно и могло обладать подобной действенностью, то вот по какой причине: чтобы создать мир идей, который был бы способен преобразить мир чувственной реальности, необходимо было чрезмерное напряжение интеллектуальных сил, а оно возможно только в обществе и через общество.

Поэтому неверно, что подобное мышление никак не связано с нашим. Наша логика возникла из этой логики. Объяснения современной науки с большей вероятностью являются объективными, потому что они более систематичны и основываются на более строгих наблюдениях, проведение которых строже контролируется. Однако по своей природе эти объяснения не отличаются от тех, которыми довольствовалось первобытное мышление. Сегодня, как и тогда, объяснить — значит показать, каким образом одна вещь зависит от другой или от нескольких других вещей. Считается, что существующие в мифах отношения между вещами нарушают закон непротиворечия и поэтому противопоставлены тем отношениям, которые лежат в основе научных объяснений 61. Разве говорить, что человек — это кенгуру, а солнце — это птица, не значит отождествлять одно и другое? Однако мы мыслим точно так же, когда утверждаем, что тепло — это движение, свет — колебания эфира и т. д. Всякий раз, когда мы соединяем внутренней связью разнородные понятия, мы отождествляем противоположности. Конечно, понятия, которые мы соединяем таким образом, отличаются от тех, что сближает австралийский абориген: мы выбираем эти понятия исходя из совершенно других критериев и по другим причинам. Но сам образ действия, к которому прибегает наш разум, по существу ничем не отличается. Считается, что первобытное мышление относится к противоречиям с всеобщим и систематическим без-

Считается, что первобытное мышление относится к противоречиям с всеобщим и систематическим безразличием ⁶²; если это верно, то первобытное мышление в этом отношении явно противоположно современному мышлению, которое всегда стремится к внутренней согласованности. Однако мы не считаем, что можно охарактеризовать сознание людей, принадлежащих к низшим об-

⁶¹ Lévy-Bruhl. Les Fonctions mentales. Р. 77 и след.

⁶² Ibid. P. 79.

ществам, через явную и доминирующую склонность не проводить различия между разными вещами. Если первобытный человек соединяет те вещи, которые мы разделяем, то он также разделяет те вещи, что мы сближаем, и это разделение первобытный человек представляет в виде непримиримого противостояния. Две вещи, приписанные к разным фратриям, не просто отделены друг от друга, они противопоставлены 63 . Поэтому даже австралийский абориген, который смешивает солнце и белого какаду, противопоставляет последнего черному какаду, являющемуся его противоположностью. Абориген считает, что эти птицы принадлежат к двум отдельным родам, между которыми нет ничего общего. Это противопоставление еще более явно, когда дело касается сакральных и профанных вещей. Они взаимно отталкиваются и настолько противоречат друг другу, что разум отказывается думать о них одновременно. Они изгоняют друг друга из сознания.

Итак, не существует пропасти между логикой религиозного мышления и логикой научного мышления. Они состоят из одних и тех же сущностных элементов, но по-разному и в неодинаковой степени развитых. Однако отличительной особенностью религиозного мышления является склонность как к излишним смешениям, так и к категоричным противопоставлениям. Оно допускает чрезмерность в обоих случаях. Когда оно сближает какие-либо вещи, то смешивает их, когда проводит между какими-либо вещами различие, то противопоставляет их друг другу. Религиозное мышление не знает меры и оттенков, оно ищет крайностей. Можно сказать, что религиозное мышление очень неловко пользуется логическими приемами, но это не значит, что оно совершенно с ними незнакомо.

Глава 8

Понятие души

В предыдущих главах мы рассмотрели основные принципы тотемической религии. Мы убедились, что среди них нет представлений о душе, духах и мифических персонажах. Однако, даже если понятие о духовных существах не лежит в основе тотемизма, а следовательно в основе религиозного мышления вообще, не существует ни одной религии, где это понятие не встречалось бы. Поэтому очень важно выяснить, как оно появилось. Чтобы удостовериться в том, что это понятие является вторичным, нам необходимо установить, каким образом оно произошло от более важных представлений, которые мы до этого описали и объяснили.

Среди духовных существ есть одно, привлекающее к себе наше внимание в первую очередь, потому что по образцу именно этого существа были созданы все другие. Речь идет о душе.

T

Точно так же, как не существует ни одного известного нам общества, в котором бы не было религии, не существует ни одной религии, сколь бы неразвитой она ни была, где отсутствовали бы коллективные представления, связанные с душой, с ее происхождением и предназначением. Насколько мы можем судить по данным этнографии, идея души должна быть такой же древней, как и человечество, и, судя по всему, с самого начала эта идея включала в себя все важнейшие характеристики души, а более развитые

религии и философия смогли только очистить эту идею, но не добавили к ней ничего существенного. Все австралийские общества признают, что внутри каждого человеческого тела находится некое существо, жизненное начало, которое оживляет тело: это душа. Иногда бывает, что женщины оказываются исключением из общего правила: в некоторых племенах считают, что у женщин нет души¹. Если верить свидетельству Джеймса Доусона, точно так же думают о маленьких детях в тех племенах, которые он исследовал². Однако в обоих случаях речь идет об исключительном явлении, которое, скорее всего, появилось позднее³. При этом утверждение Доусона кажется весьма сомнительным и может быть следствием неверно истолкованных фактов⁴.

Достаточно трудно определить, каково представление австралийских аборигенов о душе, настолько оно неясное

- 1 Например, у гнаньи. См.: Spencer, Gillen. The Northern Tribes. P. 170, 546; ср. с похожим случаем: Brough Smyth. The Aborigines of Victoria. Vol. 2. P. 269.
- 2 Dawson. Australian Aborigines. P. 51.
- 3 Можно с уверенностью сказать, что некогда гнаньи верили, что у женщин есть душа, потому что сейчас существует множество женских душ. Однако они никогда не воплощаются вновь, и так как этот народ считает, что душа, вселяющаяся в новорожденного, это перевоплотившаяся душа предка, из того факта, что души женщин не воплощаются, следует, что женщины не могут иметь душу. Впрочем, можно объяснить, откуда возникло это представление. Когда-то у гнаньи была матрилинейная филиация, теперь же она стала патрилинейной: мать не передает свой тотем ребенку. У женщин не бывает потомков, которые бы стали ее продолжением; она является finis familiae suae*. Объяснить такое положение дел могут только две гипотезы: либо у женщин нет души, либо души женщин разрушаются после смерти. Гнаньи выбрали первое объяснение, некоторые народы Квинсленда предпочли второе (Roth. Superstition, Magic and Medicine. § 68).
- 4 «У детей в возрасте до четырех-пяти лет нет ни души, ни будущей жизни», — пишет Доусон. Но факт, который он таким образом описывает, — это лишь отсутствие погребальных обрядов для маленьких детей. Дальше мы увидим, каково истинное значение этого факта.

и зыбкое. Впрочем, этому не стоит удивляться: если мы спросим наших современников, особенно тех, кто твердо верит в существование души, каким образом они представляют себе душу, то ответы будут не более последовательными и точными. Дело в том, что речь идет об очень сложном понятии, которое состоит из множества непроанализированных впечатлений, возникавших в течение многих веков, при том что люди никогда ясно не осознавали этот процесс. Перечислим наиболее существенные (хотя зачастую противоречащие друг другу) черты, характеризующие душу.

В некоторых случаях люди считают, что душа выглядит так же, как и тело⁵. В других же случаях — что она размером с песчинку и, имея столь малые размеры, может проходить через трещинки и ранки на коже⁶. Мы увидим, что одновременно с этим душа представляется в виде животного. Все это значит, что ее форма неустойчива и неопределенна⁷: она меняется в зависимости от обстоятельств, а также в зависимости от нужд мифов и обрядов. Субстанцию, из которой она состоит, столь же трудно определить точно. Душа вещественна, потому что обладает формой, какой бы расплывчатой она ни была. И, в сущности, даже в течение жизни у души есть физические потребности. Она ест и может быть съедена сама. Случается, что она покидает тело и в ходе своих странствий питается чужими душами⁸. Когда она окончательно высвобождается из тела, то, как считается, ведет совершенно такую же жизнь, какую вела на этой земле: пьет, ест, охотится и т. д.⁹ Ког-

- 5 *Dawson.* Australian Aborigines. P. 51; *Parker.* The Euahlayi Tribe. P. 35; *Eylmann.* Die Eingeborenen der Kolonie Südaustralien. S. 188.
- 6 Spencer, Gillen. The Northern Tribes. P. 542; Schürmann. The Aboriginal Tribes of Port Lincoln. P. 234.
- 7 Это выражение Доусона: Dawson. Australian Aborigines. P. 50.
- 8 Strehlow. Die Aranda- und Loritja-Stämme. Bd. 1. S. 15, сн. 2; Schulze. Aborigines of the Upper and Middle Finke River. P. 246. Это мотив мифов о вампирах.
- 9 Strehlow. Die Aranda- und Loritja-Stämme. Bd. 1. S. 15, сн. 2; Schulze. Aborigines of the Upper and Middle Finke River. P. 244; Dawson.>

да душа летает среди ветвей дерева, слышен шум и треск, который могут уловить даже непосвященные ¹⁰. Но в то же время считается, что душа невидима для обычных людей 11. Видеть душу могут только колдуны и старики, но лишь потому, что они обладают особыми силами: благодаря своему возрасту или особым знаниям те и другие замечают вещи, ускользающие от наших чувств. Обычные люди, как пишет Доусон, приобретают такую способность лишь в единственный миг своей жизни — когда они находятся в преддверии скорой смерти. Поэтому такое почти чудесное видение считается зловещим предзнаменованием. Невидимость обычно является одним из признаков того, что мы имеем дело с духовным существом. Следовательно, душа в некоторой степени представляется как нечто нематериальное, поскольку она не воздействует на наши чувства так, как тела: племена с реки Талли говорят, что у души нет костей 12. Чтобы согласовать все эти противоположные характеристики, душу представляют себе сделанной из материи бесконечно разреженной и легкой, воздушной ¹³, сравнимой с тенью или с дыханием ¹⁴.

Душа отделена от тела и не зависит от него, потому что даже при жизни она может внезапно покинуть тело. Это происходит во время сна, обморока и т. д. 15 Душа может

Australian Aborigines. Р. 51. Иногда, конечно, говорят, что в душе нет ничего телесного: по некоторым свидетельствам (Eylmann. Die Eingeborenen der Kolonie Südaustralien. S. 188) души ohne Fleisch und Blut*. Однако мы относимся скептически к столь категоричному отрицанию. Тот факт, что аборигены не приносят даров душам мертвых, никоим образом, как считает Por(Roth. Superstition, Magic and Medicine. § 65), не подразумевает, что души не едят.

- 10 Ibid. § 65; Spencer, Gillen. The Northern Tribes. Р. 530. Случается даже, что душа источает запах (Roth. Superstition, Magic and Medicine. § 68).
- 11 Ibid. § 67; Dawson. Australian Aborigines. P. 51.
- 12 Roth. Superstition, Magic and Medicine. § 65.
- 13 Schürmann. The Aboriginal Tribes of Port Lincoln. P. 234.
- 14 *Parker.* The Euahlayi Tribe. P. 29, 35; *Roth.* Superstition, Magic and Medicine. §§ 65, 67, 68.
- 15 Ibid. § 65; Strehlow. Die Aranda- und Loritja-Stämme. Bd. 1. S. 15.

понятие души

отсутствовать в течение некоторого времени, и это не повлечет за собой смерть; однако, пока души нет, жизнь ослабевает и может совсем остановиться, если душа не вернется в свое жилище 16. Но наиболее отчетливо эта отделенность и независимость души проявляется после смерти. Когда тела больше нет, когда исчезают все его видимые следы, душа продолжает жить, она ведет независимое существование в отдельном мире.

Но, сколь бы реальной ни была эта двойственность, она все равно не носит абсолютного характера. Было бы ошибкой представлять себе тело как простое обиталище души, с которым ее связывают лишь поверхностные отношения. Напротив, душа теснейшим образом связана с телом; ее лишь с трудом и не до конца можно отделить от тела. Мы уже видели, что душа принимает или по крайней мере может принимать внешний вид тела. Следовательно, все, что причиняет вред одному, причиняет вред и другому: любая телесная рана распространяется и на душу¹⁷. Она настолько тесно связана с жизнью тела, что вместе с ним растет или слабеет. Человек, достигший определенного возраста, получает привилегии, в которых отказано молодым людям, потому что религиозное начало, находящееся внутри человека, в ходе жизни становится более сильным и действенным. Однако когда старик дряхлеет, когда он становится неспособен играть значимую роль в больших религиозных церемониях, касающихся жизненных интересов племени, то он больше не заслуживает уважения. Аборигены считают, что немощь тела передается душе. И когда человек перестает обладать силами, которыми обладал раньше, он лишается прежнего авторитета 18.

¹⁶ Ibid. Bd. 1. S. 14, сн. 1.

¹⁷ James George Frazer. On Certain Burial Customs as Illustrative of the Primitive Theory of the Soul // Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. 1886. Vol. 15. P. 66.

¹⁸ Так происходит у каитиш и унматьера. См.: *Spencer, Gillen.* The Northern Tribes. P. 506, 512.

Между душой и телом существует не просто тесная связь, но даже частичное слияние. Точно так же, как в душе есть нечто от тела (хотя бы потому, что душа иногда воспроизводит его форму), в теле есть нечто от души. Считается, что некоторые органы, а также некоторые выделения находятся в особенно тесной связи с душой: сердце, дыхание, плацента 19 , кровь 20 , тень 21 , печень, жир с печени, почки 22 и т. д. Эти различные материальные субстраты не являются лишь местами обитания души, это сама душа, увиденная с внешней стороны. Когда течет кровь, душа освобождается вместе с ней. Душа не находится в дыхании, она и есть дыхание. Она составляет единое целое с той частью тела, где находится. Отсюда возникло представление, согласно которому у человека есть множество душ. Душа рассеяна по всему организму, она разделена на фрагменты. Каждый орган содержит в себе определенную часть души, и эта часть становится отдельной сущностью. Душа сердца не тождественна душе дыхания, или тени, или плаценты. Несмотря на то что все они родственны друг другу, они различны и даже называются по-раз- $HOMY^{23}$.

- 19 Roth. Superstition, Magic and Medicine. §§ 65, 66, 67, 68.
- 20 Ibid. § 68. В этом отрывке сказано, что когда человек теряет сознание от потери крови это значит, что из него ушла душа. Ср.: *Parker.* The Euahlayi Tribe. P. 38.
- 21 Ibid. P. 29, 35; Roth. Superstition, Magic and Medicine. § 65.
- 22 Strehlow. Die Aranda- und Loritja-Stämme. Bd. 1. S. 12, 14. В этих отрывках рассказывается о злых духах, убивающих маленьких детей и поедающих их души, печень и жир либо их души, печень и почки. Тот факт, что душа таким образом ставится в один ряд с внутренними органами или тканями человека и также оказывается пищей, говорит о тесной связи между ними. Ср.: Schulze. Aborigines of the Upper and Middle Finke River. P. 246.
- 23 Например, аборигены с реки Пеннефазер (*Roth*. Superstition, Magic and Medicine. § 68) одним словом называют душу, обитающую в сердце (*нгаи*), другим обитающую в плаценте (*чои*), третьим ту, что смешивается с дыханием (*ваньи*). У племени юалаи существует три или даже четыре души (*Parker*. The Euahlayi Tribe. P. 35).

понятие души

Однако, если душа и присутствует главным образом в определенных частях организма, это не значит, что ее нет в других частях. В разной степени она рассеяна по всему телу. Особенно явно это показывают погребальные обряды. Кажется, что душа, ушедшая с последним вздохом человека, должна немедленно воспользоваться дарованной таким образом свободой и, перемещаясь, следуя лишь своей собственной воле, постараться как можно скорее вернуться на свою настоящую родину, находящуюся где-то в другом месте. И однако же душа остается рядом с телом. Связь между ними ослабела, но не разорвана. Для того чтобы душа окончательно оторвалась от тела, необходимо совершить целую серию специальных обрядов. Различными жестами и условными движениями душу призывают уйти²⁴. Чтобы ей было легче улететь, ей расчищают путь, открывают для нее выходы²⁵. Это делают потому, что не вся душа покинула тело, она слишком глубоко укоренена в теле, чтобы высвободиться из него одним движением. Отсюда рождается столь распространенный обряд погребального каннибализма; аборигены поедают плоть умершего, потому что в ней, как считается, находится сакральное начало, которое есть не что иное, как душа²⁶. Чтобы окончательно извлечь душу из тела, нужно размягчить плоть, для этого ее держат под лучами солнца²⁷ либо подвергают воздействию огня²⁸. Душа выходит из тела вместе с выделяющимися жидкостями. Однако даже высушенные кости все еще хранят в себе часть души. Поэтому их используют в качестве сакральных объектов или в качестве магических инструментов²⁹. Если же

²⁴ См. описание обряда урпмилчима у арунта (Spencer, Gillen. The Native Tribes. P. 503 и след.).

²⁵ Ibid. P. 497, 508.

²⁶ Spencer, Gillen. The Northern Tribes. P. 547, 548.

²⁷ Ibid. P. 506, 513.

²⁸ Meyer. Manners and Customs of the Aborigines. P. 198.

²⁹ Spencer, Gillen. The Northern Tribes. P. 551, 463; Spencer, Gillen. The Native Tribes. P. 553.

люди хотят совершенно освободить начало, заключенное в этих костях, то их разламывают 30 .

Когда наконец происходит окончательное разделение души и тела, освобожденная душа улетает. Однако она по своей природе настолько тесно связана с телом, что этот разрыв приводит к полному изменению состояния души. Теперь она получает другое название³¹. Душа сохраняет в себе все отличительные черты того человека, которого оживляла: его характер, его положительные и отрицательные качества³², но, несмотря на это, душа превращается в новое существо. С этого момента начинается ее новая жизнь.

Она отправляется в страну душ. Каждое племя рисует себе это место по-своему. Бывает и так, что в одном и том же обществе одновременно существуют разные представления. Иногда считается, что страна душ находится под землей и каждой тотемической группе соответствует своя область. Это то место, где первопредок, основатель клана, однажды провалился под землю и куда он вернулся жить после смерти. Таким образом, в подземном мире есть географическое разделение мертвых, которое соответствует разделению живых. В стране душ всегда солнечно, там текут реки, которые никогда не пересыхают. Такие представления Спенсер и Гиллен приписывают центральным племенам — арунта 33, варрамунга 4 и т. д. Эти же пред-

³⁰ Spencer, Gillen. The Northern Tribes. P. 540.

³¹ Например, у арунта и лоритья (Strehlow. Die Aranda- und Loritja-Stämme. Bd. 1. S. 15, сн. 2; Bd. 2. S. 77). В течение жизни душа зовется гуруна, а после смерти — лтана. Лтана, о которой пишет Штрелов, — это то же самое, что ултана у Спенсера и Гиллена (Spencer, Gillen. The Native Tribes. P. 514 и след.). Подобное явление наблюдается и у аборигенов с реки Блумфилд (Roth. Superstition, Magic and Medicine. § 66).

³² Eylmann. Die Eingeborenen der Kolonie Südaustralien, S. 188.

³³ Spencer, Gillen. The Native Tribes. P. 524; Spencer, Gillen. The Northern Tribes. P. 491, 496.

³⁴ Ibid. P. 542, 508.

ставления встречаются у вотьобалук³⁵. В других племенах считается, что все мертвые, какими бы ни были их тотемы, живут в одном месте, определенном с большей или меньшей степенью отчетливости: за морем, на острове³⁶ или на берегах озера³⁷. Наконец, иногда эту страну располагают на небе, и считается, что души поднимаются за облака. «Там, — пишет Доусон, — находится удивительный край, изобилующий кенгуру и разнообразной дичью, и в этом краю все живут счастливо. Там встречаются и узнают друг друга души» 38. Весьма вероятно, что некоторые детали этой картины были заимствованы из рассказов христианских миссионеров о рае³⁹, однако представление о том, что души (или по крайней мере часть из них) после смерти отправляются на небо, кажется нам изначально существовавшим у туземцев, поскольку оно распространено по всему континенту⁴⁰.

В целом, все души одинаковы и ведут одинаковую жизнь. Однако иногда люди приписывают душам разные судьбы, соответствующие их жизни на земле, и мы можем увидеть в этом первый набросок тех отдельных и даже противопоставленных друг другу областей, на которые позднее будет поделен потусторонний мир. Души тех

- 35 Mathews. Ethnological Notes. P. 287.
- 36 Strehlow. Die Aranda- und Loritja-Stämme. Bd. 1. S. 15 и след. Так, по свидетельству Штрелова, арунта считают, что мертвые живут на острове, а по свидетельству Спенсера и Гиллена где-то под землей. Возможно, что у арунта сосуществуют два разных мифа (и касательно не только этих верований). Мы увидим, что можно обнаружить и третий миф. О вере в остров мертвых ср.: Howitt. The Native Tribes. P. 498; Schürmann. The Aboriginal Tribes of Port Lincoln. P. 234–235; Eylmann. Die Eingeborenen der Kolonie Südaustralien. S. 189.c
- 37 Schulze. Aborigines of the Upper and Middle Finke River. P. 244.
- 38 Dawson. Australian Aborigines. P. 51.
- 39 В этих же племенах встречаются явные следы более древнего мифа, согласно которому души живут в подземном мире (*Dawson*. Australian Aborigines. P. 51).
- 40 *Taplin.* The Narrinyeri. P. 18–19; *Howitt.* The Native Tribes. P. 473; *Strehlow.* Die Aranda- und Loritja-Stämme. Bd. 1. S. 16.

людей, которые при жизни были выдающимися охотниками, воинами, танцорами и т. д., не смешиваются с массой других душ; для первых отведено особое место⁴¹. Иногда это небо⁴². Штрелов рассказывает, что, согласно одному из мифов, души злых людей пожираются страшными духами и таким образом уничтожаются⁴³. Тем не менее в Австралии подобные представления остаются крайне размытыми⁴⁴; они становятся отчетливее и яснее лишь в более развитых обществах, например в американских⁴⁵.

II

Таковы верования, касающиеся природы души и ее предназначения, представленные в форме, наиболее близкой к первобытной и сведенные к своим важнейшим чертам. Теперь мы должны попытаться их объяснить. Что могло привести человека к тому, чтобы он вообразил, будто в нем находятся два существа, одно из которых обладает совершенно особыми характеристиками, описанными нами выше? Чтобы ответить на этот вопрос, постараемся сначала узнать, какой источник сам первобытный человек приписывал тому духовному началу, которое ощущал в себе: если мы правильно проанализируем представления первобытного человека, то окажемся на пути к решению поставленного вопроса.

- 41 Howitt. The Native Tribes. P. 498.
- 42 Strehlow. Die Aranda- und Loritja-Stämme. Bd. 1. S. 16; Eylmann. Die Eingeborenen der Kolonie Südaustralien. S. 189; Howitt. The Native Tribes. P. 473.
- 43 Речь идет о духах определенного клана клана ядовитых желез (Giftdrüsenmänner).
- 44 Иногда очевидно влияние миссионеров. Доусон пишет о настоящем противопоставлении ада и рая. Сам автор склонен считать, что это представление было заимствовано у европейцев.
- 45 *Dorsey*. A Study of Siouan Cults. P. 419–420, 422, 485; cp.: *Léon Marillier*. La survivance de l'âme et l'idée de justice chez les peuples non civilisées // Annuaire de l'École pratique des hautes études (Paris: Imprimerie National, 1893). P. 1–46.

Следуя выбранному нами методу, мы рассмотрим соответствующие идеи в той группе обществ, где эти идеи были наиболее тщательно изучены — в племенах Центральной Австралии. Наше исследование будет охватывать достаточно большое, но все же ограниченное пространство. Однако у нас есть все причины считать, что те же самые идеи (только в различных формах) обладают или обладали широкой распространенностью даже за пределами Австралии. Более того, понятие души в этих центральных племенах не особенно отличается от понятия, существующего в других австралийских обществах; оно везде обладает одними и теми же сущностными характеристиками. Поскольку одинаковые результаты всегда подразумевают одинаковые причины, можно предположить, что понятие души, повсюду тождественное самому себе, не является в разных местах следствием разных начал. Мы полагаем, что истоки этого понятия, которые мы отыщем благодаря пристальному изучению определенных племен, будут также относиться и к другим племенам. Центральные племена предоставят нам возможность провести своего рода опыт, результаты которого (как и результаты всякого удачного опыта) можно обобщить. Однородности, которая существует в австралийской цивилизации, достаточно для того, чтобы сделать законным подобное обобщение, однако мы позаботимся о том, чтобы в дальнейшем подтвердить его с помощью фактов, заимствованных у других народов как в Австралии, так и в Америке.

Поскольку концепции, составляющие основу нашего доказательства, по-разному описываются Спенсером и Гилленом, с одной стороны, и Штреловым, с другой стороны, мы должны будем последовательно изложить обе версии. Однако мы увидим, что если истолковать их верно, то они будут отличаться скорее формой, а не сутью и, в конечном счете, будут иметь одинаковое значение с точки зрения социологии.

Согласно Спенсеру и Гиллену, души, которые в каждом поколении приходят для того, чтобы оживить тела

новорожденных, не являются только что появившимися уникальными созданиями. Все центральные племена считают, что существует определенный запас душ, которые постоянно перерождаются и которых не может стать больше даже на одну⁴⁶. Когда человек умирает, его душа покидает тело, в котором обитала, и, как только оканчивается траур, возвращается в страну душ. Однако по прошествии определенного времени душа снова воплощается, и именно это служит причиной зачатия и рождения. Эти души — те самые, которые в самом начале истории оживляли предков, основателей клана. В эпоху, дальше которой не может проникнуть воображение и которая считается началом времен, жили существа, не являющиеся порождением каких-либо других существ. По этой причине арунта называют их *алтырангамитьина* ⁴⁷, несотворенные, те, что пребывают вечно, и, согласно Спенсеру и Гиллену, время, когда жили эти легендарные существа, получило название алчеринга 48. Они были разделены на тотемические кланы точно так же, как люди, живущие сегодня, и проводили свое время путешествуя и совершая великие деяния, память о которых сохранилась в мифах. Однако настал момент, когда эта земная жизнь кончилась: по одному или группами легендарные предки были поглощены землей. Их тела обратились в деревья или в скалы, которые аборигены до сих пор видят на тех местах, где, как считается, предки ушли под землю. Однако их души продолжают жить, они бессмертны. Они часто посещают ту местность, где окончилось существование их первых хозяев. Эти места, по причине связанных с ними воспоминаний, обладают сакральным характером, именно здесь находятся окнаникилла — своеобразные святилища, в которых хранятся чуринги клана и которые являются

⁴⁶ Как мы увидим в следующей главе, они могут временно раздваиваться, но это раздвоение не добавляет ни одной души к числу душ, способных перерождаться.

⁴⁷ Strehlow. Die Aranda- und Loritja-Stämme. Bd. 1. S. 2.

⁴⁸ Spencer, Gillen. The Native Tribes. P. 73, ch. 1.

центрами различных тотемических культов. Когда некая душа, бродящая вокруг такого святилища, входит в тело женщины, то происходит зачатие, а потом рождение ребенка⁴⁹. Следовательно, каждый человек считается новым воплощением некоего предка: это тот же самый предок, появившийся в новом теле и с новыми характерными чертами. Но кем же были эти предки?

Прежде всего нужно отметить, что они обладали способностями, бесконечно превосходящими способности нынешних людей, даже если речь идет о наиболее почитаемых стариках и наиболее прославленных колдунах. Предкам приписываются силы, которые мы могли бы назвать чудесными: «Предки могли перемещаться по земле, под землей, по воздуху; открывая свои вены, каждый из них мог затопить целые области или, напротив, заставить появиться новые земли; мог создать в каменной стене озеро или ущелье, служащее проходом; там, где предки ставили свои нуртуньи, из земли появлялись скалы или деревья» 50. Именно предки придали земле тот облик, который она имеет сейчас. Они создали все виды существ, людей и животных. Предки — это почти что боги. Их души обладают божественным характером. А поскольку души людей — это души предков, заново воплощенные в человеческих телах, то души людей также являются сакральными существами.

Во-вторых, стоит сказать, что эти предки не были людьми в собственном смысле слова, а были либо животными или растениями, либо существами смешанной природы,

- 49 О совокупности этих представлений см.: Ibid. Р. 119, 123–127, 387 и след.; Spencer, Gillen. The Northern Tribes. Р. 145–174. Гнаньи считают, что зачатие необязательно происходит неподалеку от окнаникилла. Они верят, что каждая пара в своих странствиях по континенту всегда сопровождается множеством душ, принадлежащих к тотему мужа. Когда предоставляется такая возможность, одна из этих душ проникает в тело женщины и оплодотворяет ее, где бы та ни находилась (Ibid. Р. 169–170).
- 50 Spencer, Gillen. The Native Tribes. P. 512–513. Cp.: Ibid. Ch. X и XI.

в которых преобладала животная или растительная составляющая. Спенсер и Гиллен пишут:

Предки, жившие в легендарные времена, были, по мнению туземцев, столь тесно связаны с животными или растениями, название которых носили, что, например, некий персонаж времен *алчеринга*, принадлежавший к тотему кенгуру, часто представлялся в мифах как человек-кенгуру или как кенгуру-человек. Его человеческую природу часто поглощала растительная или животная, от которой, как считалось, он произошел⁵¹.

Души предков, существующие вечно, с необходимостью обладают той же природой; они также сочетают в себе элементы человеческого и животного, и при этом животная часть, как правило, превалирует. Следовательно, души предков созданы из той же субстанции, что и тотемическое начало; ведь мы знаем, что его отличительной характеристикой является то, что оно обладает этой двойственностью, совмещает и соединяет в себе два царства.

Поскольку не существует других душ, кроме этих, мы приходим к выводу, что в целом душа есть не что иное, как тотемическое начало, воплощенное в каждом человеке. В этом следствии нет ничего удивительного. Мы уже знаем, что это начало внутренне присуще каждому члену клана. Но, проникая в индивидов, оно с неизбежностью индивидуализируется само. Так как сознания, составным элементом которых становится это начало, отличаются друг от друга, то это начало, как и они, получает различия. Поскольку каждое сознание обладает своими особыми характерными чертами, то находящееся в нем начало также приобретает определенные характерные черты. Конечно, само по себе оно остается внешней и чуждой человеку силой, но каждый человек, как считается, обладает некоей частичкой этого начала, и она не может не стать похожей на того отдельного субъекта, в котором заключена: она разделяет его природу; она в какой-то степени становится его собственностью. Она наделена двумя противоречащими друг другу характеристиками, сосуществование

⁵¹ Ibid. P. 119.

которых является одной из отличительных черт понятия души. Сейчас, как и всегда, душа, с одной стороны, представляет собой самое лучшее и самое глубокое, что в нас есть, значительную часть нашего существа. С другой стороны, душа — лишь временная обитательница, пришедшая к нам извне, которая ведет жизнь, отдельную от жизни тела, и которая однажды возвратит себе полную независимость. Одним словом, точно так же, как общество существует лишь в индивидах и через них, тотемическое начало живет лишь в индивидуальных сознаниях и через индивидуальные сознания, совокупность которых составляет клан. Если бы индивидуальные сознания не чувствовали, что в них присутствует тотемическое начало, то его бы не существовало. Именно они помещают тотемическое начало в вещи. Следовательно, оно с необходимостью делится на части между индивидуальными сознаниями. Каждая такая часть — это душа.

Миф, который мы встречаем в достаточно большом числе обществ Центральной Австралии и который является лишь частной формой предыдущих мифов, еще более ясно показывает нам, что идея души была создана именно из этой материи. По преданиям, существующим у центральных племен, изначально в каждом клане было не множество предков, а только два 2 или даже один 3. Это единичное существо (пока оно оставалось в одиночестве) содержало в себе тотемическое начало в его полноте, потому что в то время еще не было ничего, чему это начало могло бы передаться. Согласно этому же преданию, все существующие человеческие души — и те, что оживляют тела людей в настоящее время, и те, что не делают этого сейчас, а оставлены для будущего, — обязаны своим появлением этому единичному персонажу, они созданы из его сущности. Перемещаясь по поверхности земли, совершая

⁵² У каитиш (*Spencer, Gillen.* The Northern Tribes. P. 154), у урабунна (Ibid. P. 146).

⁵³ У варрамунга и родственных племен: валпари, вулмала, воргайя, тьингилли (Ibid. P. 161), а также у умбайя и гнаньи (Ibid. P. 170).

различные движения и отряхиваясь, мифический предок заставлял души выйти из его тела и сеял их в разных местах, через которые, как считается, он проходил. Не означает ли это (в символической форме), что души являются частицами тотемического божества?

Однако подобное заключение предполагает, что племена, о которых идет речь, признают идею перевоплощения. Согласно Штрелову, она неизвестна племени арунта, то есть тому обществу, которое Спенсер и Гиллен изучали дольше и тщательнее других обществ. Если в этом вопросе двое исследователей столь сильно ошиблись, то все остальные их свидетельства также должны быть поставлены под сомнение. Значит, необходимо определить, насколько велико это расхождение.

Штрелов пишет, что душа, окончательно освобожденная от тела траурными обрядами, больше не воплощается. Она отправляется на остров мертвых, где проводит дни, погрузившись в сон, а ночи — танцуя, до тех пор, пока на земле не пойдет дождь. В этот момент душа возвращается к живым и становится духом-защитником для своих маленьких сыновей или, если их нет, для маленьких внуков. Душа входит в их тела и помогает им расти. Она остается среди своей прежней семьи на год или на два года, после чего уходит в страну душ. По прошествии определенного времени душа снова покидает эту страну и отправляется на землю, однако теперь уже в последний раз. Приходит время, когда душа обязана окончательно вернуться на остров мертвых. После многочисленных происшествий, которые не имеет смысла описывать подробно, на этом острове случается гроза, и в душу ударяет молния. Таким образом завершается жизненный путь души⁵⁴.

Она не может больше воплотиться, следовательно, зачатие ребенка и его рождение никак не связано с идеей того, что душа перевоплощается, что она каждый раз начи-

⁵⁴ Strehlow. Die Aranda- und Loritja-Stämme. Bd. 1. S. 15–16. О лоритья см.: Ibid. Bd. 2. S. 7.

нает новую жизнь в новом теле. Штрелов, как и Спенсер с Гилленом, отмечает, что для арунта отношения между полами не являются решающим условием для рождения детей⁵⁵; скорее, оно представляет собой следствие неких таинственных действий, отличающихся, однако, от тех, которые были описаны Спенсером и Гилленом. Появление ребенка связано с одним из следующих двух событий.

Везде, где предки, жившие во время *алчеринга* ⁵⁶, уходили под землю, можно найти дерево или скалу, которые представляют собой их тела. Дерево или скала, сохранившие таинственную связь с исчезнувшим легендарным героем, называются *нанья* (по Спенсеру и Гиллену ⁵⁷) или *нгарра* (по Штрелову ⁵⁸). Иногда считают, что некоторые водоемы также были образованы этим способом. На каждом таком дереве, в каждой такой скале или таком водоеме живут зародыши детей, называемые *ратапа* ⁵⁹, и они

- 55 Штрелов говорит даже о том, что сексуальные отношения не считаются необходимыми даже в качестве приуготовлений к зачатию (Ibid. Bd. 2. S. 52, сн. 7). Впрочем, несколькими строчками ниже он добавляет, что старики прекрасно знают, каким образом связаны между собой телесные отношения и рождение ребенка, а если речь идет о животных, то об этом осведомлены даже дети. Подобное рассуждение несколько уменьшает значимость первого утверждения.
- 56 По преимуществу мы используем терминологию Спенсера и Гиллена, а не Штрелова, поскольку она в некотором роде освящена фактом долгого использования.
- 57 Spencer, Gillen. The Native Tribes. P. 123-124, 513.
- 58 *Strehlow.* Die Aranda- und Loritja-Stämme. Bd. 1. S. 5. Штрелов пишет, что *нгарра* означает «вечность». У лоритья эту роль играют только камни.
- 59 Штрелов переводит это слово как «Kinderkeime» (зародыши детей). Впрочем, было бы несправедливо утверждать, что Спенсер и Гиллен не знали про миф о pamana и о связанных с ним обычаях. Они описывают его в своей книге: Spencer, Gillen. The Native Tribes. P. 366 и след., 552. Спенсер и Гиллен отмечают, что в разных местах на территории племени арунта существуют скалы, называемые эратипа, откуда выходят spirit children, души детей, которые проникают в тела женщин и оплодотворяют их. Спенсер и Гиллен пишут, что эратипа значит «ребенок», но добавляют при этом,

принадлежат к тому же тотему, что и соответствующий предок. Например, на эвкалипте, представляющем предка клана кенгуру, находятся *ратапа*, чьим тотемом является кенгуру. Когда рядом с деревом проходит женщина, принадлежащая к тому брачному классу, к которому по правилам должны принадлежать матери этих *ратапа* 60, то один из них может войти в тело женщины через ее бедро. Женщина узнает об этом через характерные болевые ощущения, которые являются первыми признаками беременности. Таким образом, аборигены приписывают ребенку тот же тотем, что был у предка, в таинственном теле которого обитал этот ребенок перед тем, как воплотиться 61.

В других случаях процесс зачатия происходит несколько по-иному: сам предок совершает необходимые действия. В определенный момент он выходит из своего подземного жилища и бросает в проходящую мимо женщину маленькую чурингу особой формы. Такую чурингу называют *наматуна*⁶². Она проникает в тело женщины и принимает там форму человека, а предок снова исчезает под землей⁶³.

Люди считают, что и один, и другой вид зачатия встречаются с одинаковой частотой. Узнать, каким образом был зачат ребенок, можно по форме его лица: в зависимости от того, круглое оно или продолговатое, аборигены говорят

- что в повседневной речи это слово используется в таком значении очень редко (Ibid. P. 338).
- 60 Иногда арунта делятся на четыре брачных класса, а иногда на восемь. Класс ребенка зависит от класса отца, и наоборот, класс отца можно определить по классу ребенка (см.: Ibid. P. 70 и след.; Strehlow. Die Aranda- und Loritja-Stämme. Bd. 1. S. 6 и след.). Осталось выяснить, каким образом узнается класс, к которому принадлежит ратапа. Мы еще вернемся к этому вопросу.
- 61 Ibid. Bd. 2. S. 53. Иногда (правда, достаточно редко) бывает, что по поводу тотема ребенка возникают споры. Штрелов приводит подобный случай (Ibid.).
- 62 Это то же самое слово, что и *наматвинна*, которое мы находим у Спенсера и Гиллена (*Spencer, Gillen*. The Native Tribes. P. 541).
- 63 Strehlow. Die Aranda- und Loritja-Stämme. Bd. 2. S. 53.

либо о воплощении ратапа, либо о воплощении наматуна. Однако помимо этих двух способов оплодотворения женщины Штрелов описывает и третий, который считается гораздо более редким. После того, как наматуна проникает в тело женщины, сам предок также входит в ее тело и подвергает себя новому рождению. Следовательно, в этом случае зачатие — результат настоящего перевоплощения предка. Однако такое случается нечасто, и к тому же когда человек, который был зачат таким образом, умирает, то оживлявшая его душа предка, как и все остальные души, уходит на остров мертвых и через определенное время окончательно уничтожается, а значит, больше не может воплотиться⁶⁴.

Такова версия Штрелова⁶⁵. Он считает, что его версия в корне отличается от той, что была предложена Спенсером и Гилленом. В действительности она отличается лишь деталями, связанными с выражениями и символами. В обоих случаях речь идет об одной и той же мифологической теме, представленной в разных формах.

Во-первых, все эти авторы согласны, что любое зачатие есть итог нового воплощения. Штрелов полагает, что воплощается не душа, а ратапа или наматуна. Но что представляет собой ратапа? Штрелов говорит, что это полноценный зародыш, состоящий из души и тела. При этом нужно отметить, что аборигены всегда представляют душу в материальной форме: душа спит, танцует, охотится, ест и т. д. Следовательно, в ней также присутствует элемент телесного. Ратапа же, напротив, невидим для обычных людей; никто не видит его, когда он входит в тело женщины 66, а значит, он состоит из материи, схожей с той,

⁶⁴ Ibid. Bd. 2. P. 56.

⁶⁵ Мэтьюс приписывает тьингилли (они же чингалее) сходные представления о зачатии (*Robert Hamilton Mathews.* Notes on the Aborigines of the Northern Territory, Western Australia, and Queensland // Queensland Geographical Journal. 1907. Vol. 22. P. 75–76).

⁶⁶ Иногда случается, что предок, бросивший *наматуна*, показывается женщине в виде животного или человека. Это еще одно до-

из которой сделана душа. Таким образом, нам кажется невозможным провести строгое различие между одним и другим. В конце концов, некоторые мифические предки представлялись таким же образом. Шульце называет их душами детей ⁶⁷. Более того, точно так же, как и душа, *ратала* находится в тесной связи с предком, воплощенной формой которого является сакральное дерево или скала. *Ратала* принадлежит к тому же тотему, к той же фратрии и к тому же брачному классу, что и предок ⁶⁸. Место *ратала* в социальных рамках племени точно такое же, какое, по преданию, занимал некогда предок. *Ратала* носит то же имя ⁶⁹. Все эти факты доказывают, что между *ратала* и предком существует по меньшей мере тесное родство.

Даже больше — это родство доходит до полного тождества. В сущности, *ратапа* возникает именно в таинственном теле предка, из этого тела *ратапа* выходит, он является чем-то наподобие отделившегося кусочка этого тела. Следовательно, некая часть предка попадает в чрево женщины и превращается там в ребенка. И таким образом мы возвращаемся к концепции Спенсера и Гиллена: рождение ребенка связано с новым воплощением некоего предка. Конечно, нельзя сказать, что воплощается предок целиком, речь идет лишь о его эманации. Но эта разница имеет второстепенное значение, потому что когда сакральное существо разделяется и раздваивается, то

казательство того, насколько душа предка близка к материальной форме.

⁶⁷ Schulze. The Aborigines of the Upper and Middle Finke River. P. 237.
68 Это следует из того факта, что pamana может воплотиться только в теле женщины, принадлежащей к тому же брачному классу, что и мать мифического предка. Нам непонятно, почему Штрелов утверждает (Strehlow. Die Aranda- und Loritja-Stämme. Bd. 1. S. 42, примечание), что, кроме одного-единственного случая мифы, не причисляют предков времен алчеринга к определенным брачным классам. Теория самого Штрелова, касающаяся представлений о зачатии, подразумевает как раз обратное (ср.: Ibid. Bd. 2. S. 53 и след.).

⁶⁹ Ibid. Bd. 2. S. 57-58.

понятие души

в каждой своей части оно сохраняет все свои основные характеристики. Следовательно, предок времен *алчеринга* целиком присутствует в той своей части, которая становится *ратапа*⁷⁰.

Второй способ зачатия, описанный Штреловым, имеет то же самое значение. Чуринга вообще и в особенности чуринга, называемая *наматуна*, считается воплощением предка. Согласно Штрелову 71 , она является телом предка точно так же, как и дерево нанья. Другими словами, личность предка, его чуринга, его дерево нанья являются сакральными, они вызывают одинаковые чувства и обладают одинаковой религиозной ценностью. Также все они могут превращаться друг в друга: там, где предок потерял свою чурингу, из земли вырастает сакральное дерево или скала, точно так же как в тех местах, где предок сам исчез под землей 72. Значит, в мифе существует тождество между героем времени алчеринга и его чурингой. Следовательно, когда предок бросает наматуна в тело женщины, это равноценно тому, что сам предок проник в ее тело. Мы видели, что иногда следом за наматуна предок действительно сам входит в тело женщины; по другим рассказам, сначала в тело входит предок, как бы расчищая путь для

- 70 Различие между двумя версиями еще уменьшится и практически перестанет существовать, если мы отметим, что когда Спенсер и Гиллен говорят нам, что душа предка воплощается в теле женщины, то выражения, которыми они пользуются, не должны восприниматься буквально. Не вся душа целиком оплодотворяет мать, но только эманация этой души. В сущности, по мнению Спенсера и Гиллена, душа, обладающая теми же и даже большими способностями, чем та, что воплотилась, продолжает жить в дереве или скале нанья (см.: Spencer, Gillen. The Native Tribes. P. 514). У нас еще будет возможность вернуться к этому вопросу (см. ниже, с. 473).
- 71 Strehlow. Die Aranda- und Loritja-Stämme. Bd. 2. S. 76, 81. Согласно Спенсеру и Гиллену, чуринга это не само тело предка, а предмет, в котором обитает его душа. В сущности, эти две мифические интерпретации тождественны друг другу и нетрудно увидеть, как можно перейти от одной из них к другой: тело это место, в котором обитает душа.

⁷² Ibid. Bd. 1. S. 4.

КНИГА II, ГЛАВА 8

*наматуна*⁷³. Тот факт, что эти темы сосуществуют в мифе, показывает, что одна из них является лишь дубликатом второй.

Впрочем, каким бы образом ни происходило зачатие, несомненно, что каждый человек теснейшим образом связан с определенным предком времени алчеринга. Во-первых, у каждого человека есть его собственный предок, и он не может быть одним и тем же у двух разных людей. Иными словами, существо времен алчеринга имеет только одного представителя среди живых⁷⁴. Больше того, человек является лишь неким образом предка. Мы знаем, что чуринга, оставленная предком, выражает его личность. Если мы примем объяснение, приведенное Штреловым и являющееся, возможно, наиболее удовлетворительным, то скажем, что чуринга — это тело предка. Но та же самая чуринга является родственной и человеку, который, как считается, был зачат благодаря этому предку, то есть является плодом его таинственных действий. Когда прошедшего инициацию юношу приводят в святилище клана, ему показывают чурингу его предка и говорят: «Ты являешься этим телом; ты — то же самое, что и это» 75. Следовательно, чуринга, согласно выражению Штрелова, — это «общее тело человека и его предка» 76. Для того, чтобы они могли иметь общее тело, нужно, чтобы по крайней мере в каком-то отношении их личности совпадали. Штрелов

⁷³ Ibid. Bd. 2. S. 54. В этих рассказах предок сначала проникает в чрево женщины сам, вызывая там характерные для беременности ощущения. Потом он выходит оттуда, оставляя вместо себя наматуна.

⁷⁴ Ibid. Bd. 2. S. 76.

⁷⁵ Ibid. Bd. 2. S. 81. Это дословный перевод используемых аборигенами слов в том виде, в каком их записал Штрелов: «Dies du Körper bist; dies du der nämliche». В одном из мифов рассказывается о герое-просветителе Мангаркуньеркунья, который, показывая каждому человеку чурингу его предка, говорил: «Ты был рожден от этой чуринги» (Ibid. Bd. 2. S. 76).

⁷⁶ Ibid. Bd. 2. S. 76.

признает это: «Через тьюрунгу (чурингу), — говорит он, — человек соединяется со своим личным предком»⁷⁷.

Все это значит, что для Штрелова (так же, как для Спенсера с Гилленом) в каждом новорожденном присутствует таинственное религиозное начало, которое исходит от предка времен *алчеринга*. Именно это начало представляет собой сущность каждого человека; оно и является душой человека, или, во всяком случае, душа создана из той же материи и той же субстанции. Когда мы описываем природу и происхождение идеи души, мы опираемся лишь на этот основополагающий факт. Различные метафоры, с помощью которых эта идея могла быть выражена, имеют для нас второстепенное значение⁷⁸.

Последние наблюдения Штрелова не опровергают данные, на которых основан наш тезис, а, наоборот, представляют нам новые доказательства в его пользу. Наше рассуждение заключалось в том, что тотемическая природа души человека выводится из тотемической природы души предка, при этом первая является лишь эманацией и своего рода копией второй. Некоторые новые факты, которые приводит Штрелов, еще более явно, чем те, которыми мы располагали до настоящего времени, раскрывают означенный характер и души человека, и души предка. Во-первых, точно так же, как Спенсер и Гиллен, Штре-

⁷⁷ Ibid.

⁷⁸ В сущности, единственное реальное различие между представлением Штрелова, с одной стороны, и Спенсера с Гилленом, с другой стороны, заключается в следующем. По Спенсеру и Гиллену, после смерти душа человека возвращается в дерево нанья, где она снова смешивается с душой предка (Spencer, Gillen. The Native Tribes. Р. 513). По Штрелову, она отправляется на остров мертвых, где в конечном счете уничтожается. Как в одном мифе, так и в другом душа не живет самостоятельно. Мы не будем выяснять причину этого расхождения. Возможно, в наблюдениях Спенсера и Гиллена, которые ничего не говорят нам об острове мертвых, существует ошибка. Возможно также, что мифы восточной части племени арунта, которую особенно пристально изучали Спенсер и Гиллен, отличаются от мифов, существующих в остальных частях племени.

лов настаивает на существовании «тесной связи между каждым предком и животным, растением или другим природным объектом». Штрелов пишет, что некоторые из алтьирангамитьина (так, по Спенсеру и Гиллену, называются люди, жившие во времена *алчеринга*) «по виду должны были представлять собой животных; другие же принимали форму животного лишь ненадолго» 79. Даже сейчас предки постоянно превращаются в зверей 80. Во всяком случае, каков бы ни был внешний облик предков, «в каждом из них отчетливо проявляются отличительные особенности животных». Например, предки клана кенгуру, как и настоящие кенгуру, едят траву и убегают от охотников; предки клана эму двигаются и питаются так же, как эму 81 , и т. д. Больше того: те предки, чьим тотемом было растение, после смерти стали этим растением!82 Тесная связь между предком и тотемным существом столь живо ощущается туземцами, что оказывает влияние на их язык. У арунта ребенок называет тотем своей матери, служащий для него вторичным тотемом, *алтьира*⁸³. Поскольку изначально существовала матрилинейная филиация, было время, когда у человека не было других тотемов, кроме тотема матери, следовательно, весьма вероятно, что слово алтьира означало собственно тотем. Теперь же это слово входит в состав другого слова — алтырангамитына, что означает «великий предок» 84.

Идея тотема и идея предка столь близки, что иногда они смешиваются. После описания материнского тотема, или *алтьира*, Штрелов добавляет: «Алтьира приходит к чернокожим во сне и предупреждает их о чем-либо, а также передает спящим друзьям новости о них» 85. Оче-

⁷⁹ Strehlow. Die Aranda- und Loritja-Stämme. Bd. 2. S. 51.

⁸⁰ Ibid. Bd. 2. S. 56.

⁸¹ Ibid. Bd. 1. S. 4.

⁸² Ibid. Bd. 2. S. 61.

⁸³ См. выше, с. 335-336.

⁸⁴ Strehlow. Die Aranda- und Loritja-Stämme. Bd. 2. S. 51; Bd. 1. S. 2, 3.

⁸⁵ Ibid. Bd. 2. S. 57.

понятие души

видно, что алтьира, который разговаривает с определенным человеком и который прикреплен к нему, — это предок, и, однако, он является также воплощением тотема. Несомненно, что текст Рота, посвященный воззваниям к тотему, должен быть истолкован именно так 86. Кажется, что тотем иногда должен представляться людям в виде группы воображаемых существ, мифических персонажей, в большей или меньшей степени неотличимых от предков. Одним словом, предки — это разделенный на части тотем 87.

Но если предок настолько сливается с тотемным существом, то точно так же должно обстоять дело с душой человека, которая так близка душе предка. Это следует также из тесной связи, существующей между человеком и его чурингой. Мы знаем, что чуринга выражает личность человека, который, как считается, рожден от этой чуринги⁸⁸, но она выражает также и тотемное животное. Когда герой-просветитель Мангаркуньеркунья показал каждому члену клана кенгуру его личную чурингу, он сказал: «Вот тело кенгуру» во Таким образом, чуринга одновременно является телом предка, телом человека и телом тотемного животного. Как точно и сильно выразился Штрелов, эти три существа образуют «нерасторжимое единство» 90. Эти части являются практически равными и взаимозаменяемыми. Они представляют собой как бы три разные стороны одной и той же реальности, которая также определяется отличительными свойствами тотема. Их общей сущностью является тотемическое начало. Сам язык показывает нам это тождество. Слово ратапа (а у лоритья слово аратапи) обозначает мифический зародыш, который

⁸⁶ Roth. Superstition, Magic and Medicine. § 74.

⁸⁷ Иначе говоря, тотемический вид в гораздо большей степени образуется группой предков, мифическим видом, нежели собственно видом животного или растения.

⁸⁸ См. выше, с. 442.

⁸⁹ Strehlow. Die Aranda- und Loritja-Stämme. Bd. 2. S. 76.

⁹⁰ Ibid.

КНИГА II, ГЛАВА 8

отделился от предка и стал ребенком. Так же называют тотем этого ребенка, который определяют по той местности, где мать, как она полагает, забеременела⁹¹.

III

В предыдущем изложении, посвященном представлениям о перевоплощении, были описаны только племена Центральной Австралии, и поэтому основание, на котором строятся наши выводы, может показаться слишком узким. Но, во-первых, по причинам, указанным выше, значение этого опыта выходит за рамки обществ, которые мы рассмотрели непосредственно, а во-вторых, множество фактов подтверждает, что в самых разных точках Австралии существуют те же самые или весьма схожие представления или, по меньшей мере, явные следы этих представлений. Их можно обнаружить даже в Америке.

Хауитт встретил подобные верования в Южной Австралии, у диери 92. Слово мура-мура, которое Гэзон перевел как «благой дух» и в котором, как он считал, выражается вера в единого бога-создателя 93, на самом деле является общим именем, обозначающим множество предков, помещенных мифом у истоков племени. Эти предки существуют сейчас так же, как и раньше. «Аборигены верят, что предки живут в деревьях, которые по этой причине считаются сакральными» 94. Определенные места, скалы, источники отождествляются с этими мура-мура, которые в высшей степени похожи на алтырангамитына племени арунта. Несмотря на то что у курнаи, живущих в Гиппсленде, видны лишь остаточные следы тотемизма, курнаи верят в существование предков, кото-

⁹¹ Ibid. Bd. 2. S. 57, 60, 61. Штрелов называет список тотемов списком *ратапа*.

⁹² Howitt. The Native Tribes. P. 475 и след.

⁹³ Samuel Gason. The Dieyerie Tribe of Australian Aborigines // Curr. The Australian Race. Vol. 2. P. 47–48.

⁹⁴ Howitt. The Native Tribes. P. 482.

понятие души

рых они называют *мук-курнаи* и которые являются чемто средним между человеком и животным⁹⁵. У племени нимбальди Таплин обнаружил представления о зачатии, сходные с теми, которые Штрелов приписывает арунта⁹⁶. У племени вотьобалук в штате Виктория мы встречаем полноценную веру в перевоплощение. «Духи мертвых, — пишет Мэтьюс, — собираются в *мийур*⁹⁷ своих кланов... и, когда представляется случай, выходят оттуда, чтобы снова родиться в человеческом обличье» ⁹⁸. Мэтьюс даже утверждает, что «вера в перевоплощение или в переселение душ глубоко укоренена во всех австралийских племенах» ⁹⁹.

Если мы перейдем к северным областям, то у племени ниол-ниол на северо-западе мы найдем точно такие же представления, что и у арунта: всякое рождение ребенка — это новое воплощение уже существующей души предка, которая входит в тело женщины 100. Мифы в северном Квинсленде отличаются от предыдущих лишь по форме, на самом деле они выражают ту же самую идею. В племенах с реки Пеннефазер люди верят, что у каждого человека есть две души: первая называется нгли и находится в сердце, а вторая называется чои, она остается в плаценте. Сразу же после рождения человека плаценту закапывают в священном месте. Личный дух этого человека, именуемый Анье-а, который отвечает за появление детей, забирает этот чои и хранит его до тех пор, пока ребенок не вырастет и не женится. Когда приходит время дать

⁹⁵ Ibid. P. 487.

⁹⁶ Henry Quincy Smith. The «Nimbalda» Tribe (Far North) // George Taplin (ed.). The Folklore, Manners, Customs, and Languages of South Australian Aborigines (Adelaide: E. Spiller, 1879). P. 88.

⁹⁷ У каждого клана предков под землей существует свой лагерь. Этот лагерь и называется *мийур*.

⁹⁸ Mathews. Ethnological Notes. P. 293. Мэтьюс отмечает существование этих верований и в других племенах Виктории (Ibid. P. 297).

⁹⁹ Ibid. P. 349.

¹⁰⁰ *Joseph Bischofs.* Die Niol-Niol, ein Eingeborenenstamm in Nordwest-Australien // Anthropos. 1908. Jg. 3. Nº 1. S. 35.

ему сына, Анье-а берет часть чои этого человека, добавляет ее к сотворенному зародышу, а того помещает в чрево матери. Таким образом, душа ребенка создается с помощью души отца. Конечно, сначала душа ребенка не получает всю душу отца, потому что *нгаи* продолжает оставаться в сердце отца, пока тот жив. Но когда он умирает, освобожденный нгаи также переходит в тела детей; если детей много, то нгаи поровну делится между ними. Таким образом, существует духовная непрерывность между поколениями: одна и та же душа передается от отца к детям, а от них — к их собственным детям. И эта единственная душа, всегда тождественная сама себе, несмотря на постоянное разделение на части, — это та самая душа, которая в начале истории оживляла первопредка¹⁰¹. Между этим представлением и тем, которое существует в центральных племенах, есть лишь одно сколько-то значимое различие; здесь перевоплощение является делом не самих предков, а особого духа, специально предназначенного для исполнения этой функции. Вполне возможно, что этот дух является следствием синкретизма, сплавившего в единую фигуру множество фигур — первых предков. Следующий факт делает нашу гипотезу по крайней мере вероятной: имена «Анье-а» и «Аньир», очевидно, находятся в тесном родстве, а словом «Âньир» называют первого человека, предка, от которого произошли все люди $^{\hat{1}02}$.

Те же идеи обнаруживаются в индейских племенах Америки. Краузе говорит, что тлинкиты считают, будто души мертвых возвращаются на землю и входят в тела беременных женщин, принадлежащих к их семье. «Ког-

¹⁰¹ Roth. Superstition, Magic and Medicine. § 68; ср.: Ibid. § 69α — похожие верования существуют у туземцев с реки Просерпайн. Чтобы упростить изложение фактов, мы оставили в стороне различие между полами. Души девочек создаются с помощью чои их матерей, а нгаи отца девочки делят вместе с братьями. Эта особенность, которая, по всей вероятности, происходит оттого, что в разное время следовали двум разным системам филиации, не влияет на принцип непрерывного существования души.

¹⁰² Ibid. P. 16-17.

да женщина во время своей беременности видит во сне одного из своих умерших родственников, она верит, что в нее проникает его душа. Если у новорожденного есть какая-либо отличительная черта, которой был наделен умерший человек, то считают, что это он вернулся на землю, и называют младенца его именем» ¹⁰³. Это верование распространено и среди хайда. Только шаман может понять, кто из родственников воплотился в ребенке и, следовательно, каким именем того нужно наречь ¹⁰⁴. Индейцы квакиутли верят, что «душа человека, умершего последним, возвращается к жизни в первом рожденном в его семье ребенке» ¹⁰⁵. Точно такие же представления существуют у гуронов, ирокезов, дене и многих других американских племен ¹⁰⁶.

Из всей совокупности этих представлений логично следует вывод, который мы сделали, то есть предложенное нами объяснение идеи души. Всеохватность нашего объяснения подтверждается следующими фактами. Мы знаем¹⁰⁷, что в каждом человеке заключена некая

Мы знаем¹⁰⁷, что в каждом человеке заключена некая часть той безличной силы, которая рассеяна по всему сакральному виду, и что сам человек является представителем этого вида. Однако речь не идет о физическом и явном облике, потому что если убрать рисунки и символические знаки, покрывающие тело человека, то в его внешнем виде не будет ничего, что могло бы напоминать животное или растение. Следовательно, в человеке существует другое существо, в котором он узнает себя, но которое он представляет себе в виде животного или растения. Разве не очевидно, что этот двойник может быть только душой, потому что душа сама по себе является двойником того, кого она оживляет? Это отождествление подтверждается следую-

¹⁰³ Krause. Die Tlinkit-Indianer. S. 282.

¹⁰⁴ Swanton. Contributions to the Ethnology of the Haida. Р. 117 и след.

¹⁰⁵ Boas. Second General Report. P. 59.

¹⁰⁶ Lafitau. Mœurs des sauvages américains. T. 2. P. 434; Émile Petitot. Monographie des Dènè-Dindjié (Paris: E. Leroux, 1876). P. 59.

¹⁰⁷ См. выше, с. 257 и след.

щим фактом: те органы, в которых обычно воплощается частичка тотемического начала, находящегося в каждом человеке, — это те же самые органы, что вмещают в себя душу. Так, например, это верно в отношении крови. В крови содержится нечто от природы тотема — и это доказывается той ролью, которую кровь играет в тотемических церемониях 108. В то же время в крови находится душа, или можно даже сказать, что это и есть душа, видимая извне. Когда кровь вытекает наружу, из человека уходит жизнь и душа. Таким образом, душа совпадает с сакральным началом, присущим крови.

С другой стороны, если наше объяснение является обоснованным, то тотемическое начало, проникая, как мы предполагаем, в человека, должно сохранять определенную степень автономии, потому что оно отличается от субъекта, в котором воплощается. Именно это Хауитт наблюдал у йуин: «То, что в этих племенах тотем является частью человека, прекрасно видно на примере аборигена по имени Умбара, о котором я уже писал. Он рассказал мне, что несколько лет назад, когда он спал, член клана пестрых варанов (lace-lizards) отправил ему своего тотема. Он залез в горло спящего и едва не съел его тотем, находящийся в груди, что привело бы к неминуемой смерти» ¹⁰⁹. Отсюда следует, что тотем, индивидуализируясь, делится на части, и каждая отдельная часть играет роль духа, души, обитающей в теле¹¹⁰.

Но вот еще более наглядные примеры. Если душа является не чем иным, как индивидуализированным тотемическим началом, то по крайней мере в некоторых случаях

¹⁰⁸ См. выше, с. 261.

¹⁰⁹ Howitt. The Native Tribes. P. 147. Cp.: Ibid. P. 769.

¹¹⁰ Штрелов (Strehlow. Die Aranda- und Loritja-Stämme. Bd. 1. S. 15, ch. 2) и Шульце (Schulze. Aborigines of the Upper and Middle Finke River. P. 246) описывают душу точно так же, как Хауитт описывает в этом отрывке тотем, — выходящей из тела для того, чтобы съесть другую душу. Также мы уже видели, что алтьира, материнский тотем, так же, как душа или дух, является человеку во сне.

между ней и тем видом животного или растения, форму которого воспроизводит тотем, должны существовать более или менее тесные отношения. И в самом деле «геавегал (племя из Нового Южного Уэльса) верят, что каждый человек состоит в родстве с духом какой-либо птицы, рептилии или какого-либо зверя. Дело не в том, что люди считают, будто произошли от этих существ, — люди верят, что между духом, оживляющим человека, и духом животного есть некое родство» 111.

В некоторых случаях считается, что душа происходит непосредственно от того растения или животного, которое служит тотемом. Согласно Штрелову, арунта верят, что когда женщина ест в большом количестве некий фрукт, то она родит ребенка, чьим тотемом будет этот фрукт. Если же в тот момент, когда женщина почувствовала первые движения ребенка, она смотрела на кенгуру, то считается, что *ратапа* кенгуру проник в ее тело и оплодотворил ее¹¹². Герберт Базедов описывает существование таких же верований у племени вогайт¹¹³. С другой стороны, мы знаем, что *ратапа* и душа почти неразличимы. Следовательно, аборигены не могли бы приписать душе подобное происхождение, если бы не думали, будто она

- 111 Fison, Howitt. Kamilaroi and Kurnai. P. 280.
- 112 Leonhardi. Über einige religiöse und totemistische Vorstellungen. S. 288–289. Несмотря на возражения Леонарди, Штрелов не изменил своих убеждений, касающихся этого вопроса (см.: Strehlow. Die Aranda- und Loritja-Stämme. Bd. 3. S. хі). Леонарди считает, что существует некоторое противоречие между подобными утверждениями Штрелова и теорией, согласно которой ратапа выходит из деревьев, скал, чуринги. Однако тотемное животное воплощает тотем точно так же, как дерево или скала нанья, следовательно, тотемное животное может играть ту же роль. Мифологически все они являются тождественными.
- 113 Herbert Basedow. Anthropological Notes on the Western Coastal Tribes of the Northern Territory of South Australia // Transactions and Proceedings and Report of the Royal Society of South Australia. 1907. Vol. 31. P. 4. Ср. со статьей о племенах, живущих в районе Кэрнса (Северный Квинсленд): James George Frazer. Beliefs and Customs of the Australian Aborigines // Man. 1909. Vol. 9. P. 145–147.

создана из той же субстанции, что животные или растения, принадлежащие к тотемическому виду.

Таким образом, душа часто представляется в виде животного. Известно, что в низших обществах смерть не считают естественным событием, происходящим по физическим причинам; обычно смерть приписывают действиям какого-нибудь колдуна. Во многих австралийских племенах для того, чтобы определить, кто именно ответственен за убийство, аборигены начинают поиски исходя из того, что душа убийцы, следуя своеобразной необходимости, непременно придет к своей жертве. Именно поэтому они кладут тело на помост, а затем под телом и вокруг тщательно выравнивают землю таким образом, чтобы на ней можно было заметить малейшие следы. На следующий день аборигены возвращаются. Если за это время там прошло какое-либо животное, то они легко различают его следы. Форма следов указывает на вид, к которому принадлежит животное, и из этого аборигены делают вывод, к какой социальной группе принадлежит виновный. Говорят, что убийца — человек из того класса или того клана 114, тотемом которого является это животное. Считается, что в виде тотемного животного пришла душа этого человека.

В других обществах, где тотемические верования ослабели или исчезли, аборигены все равно продолжают представлять себе душу в виде животного. Туземцы с мыса

114 Согласно Карру и Хауитту, у вакельбура каждый брачный класс обладает своим собственным тотемом, поэтому вид животного указывает на класс (см.: Muirhead, Lowe. Belyando River. P. 28); у буандик вид животного указывает на клан (Christina Smith. The Booandik Tribe of South Australian Aborigines: A Sketch of Their Habits, Customs, Legends, and Language [Adelaide: E. Spiller, 1880]. P. 9). Ср.: Howitt. On Some Australian Beliefs. P. 191; A. L. P. Cameron. Notes on Some Tribes of New South Wales // Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. 1885. Vol. 14. P. 362–363; Northcote Whitridge Thomas. An American View of Totemism // Man. 1902. Vol. 2. P. 117; Mathews. Ethnological Notes. P. 347–348; Brough Smyth. The Aborigines of Victoria. Vol. 1. P. 110–111; Spencer, Gillen. The Northern Tribes. P. 527 и след.

Бедфорд (Северный Квинсленд) верят, что в тот момент, когда ребенок входит в тело матери, он является куликом, если это девочка, и змеей, если это мальчик. Лишь потом ребенок принимает форму человека¹¹⁵. Как утверждает принц Максимилиан Вид-Нойвид, многие индейцы Северной Америки говорят, что у них в теле находится животное¹¹⁶. Члены бразильского племени бороро представляют душу в виде птицы и поэтому верят, что они являются птицами того же вида¹¹⁷. В других племенах душу воображают змеей, ящерицей, мухой, пчелой и т. д.¹¹⁸

Однако особенно явно животная природа души проявляется после смерти. В течение жизни животный характер души частично скрыт формой человеческого тела. Но, как только смерть освобождает душу, та снова становится сама собой. У омаха по меньшей мере в двух кланах буйвола верят, что души мертвых воссоединяются с буйволами, своими предками 119. Индейцы хопи делятся на определенное число кланов, предки которых были животными или существами, принявшими форму животных. Скулкрафт пишет, что хопи верят, будто после смерти они принимают свой первоначальный вид: каждый из них вновь становится медведем или оленем — в зависимости от того клана, к которому принадлежит 120. Часто встречаются верования, согласно которым душа воплощается в теле животного 121. Возможно, именно отсюда возникают широко

- 115 *Roth.* Superstition, Magic and Medicine. § 82. Возможно, это форма полового тотемизма.
- 116 Maximilian zu Wied-Neuwied. Reise in das innere Nord-Amerika in den Jahren 1832 bis 1834. Bd. 2 (Koblenz: J. Hölscher, 1839). S. 190.
- 117 Karl von den Steinen. Unter den naturvölkern Zentral-Brasiliens: Reiseschilderung und ergebnisse der zweiten Schingú-expedition, 1887–1888 (Berlin: D. Reimer, 1894). S. 511, 512.
- 1 18 Cm.: Frazer. The Golden Bough (2nd ed.). Vol. 1. P. 250, 253, 256, 257, 258.
- 119 Dorsey. Omaha Sociology. P. 229, 233.
- 120 Schoolcraft. Historical and Statistical Information. Part IV. P. 86.
- 121 Например, у батта с острова Суматра (см.: *Frazer.* The Golden Bough [2nd ed.]. Vol. 3. Р. 420), в Меланезии (*Codrington.* The Me-

распространенные представления о переселении душ. Мы видели, с какими трудностями столкнулся Тайлор, когда пытался объяснить эти верования 122. Если душа является сущностно человеческим началом, то, действительно, что может быть более странным, чем то, что в огромном количестве обществ душа оказывается склонна принимать форму животных? И, напротив, этот факт становится понятным, если душа по своей природе близка животным: потому что в этом случае, когда душа после смерти отправляется в животный мир, она всего лишь возвращается к своей подлинной природе. Таким образом, распространенность веры в переселение душ является новым доказательством того, что элементы, образующие идею души, главным образом были заимствованы из царства животных, как и предполагает предложенная нами теория.

IV

Таким образом, понятие души является частным случаем верований, касающихся сакральных существ. В этом случае оказывается объяснен религиозный характер, которым эта идея обладает с самого своего появления в истории до

lanesians. Р. 178–179), на Малайском архипелаге (*Tylor*. Remarks on Totemism. Vol. 1. Р. 147). Дальше будет видно, что те случаи, когда душа после смерти представляется непосредственно в виде животного, заимствованы из обществ, где тотемизм существует в более или менее измененной форме. Там, где тотемические верования остались относительно нетронутыми, идея души обладает отчетливой двойственностью — тотемизм предполагает, что душа одновременно принадлежит к двум царствам. Она не может быть определена лишь с одной стороны или с другой, потому что принимает то один, то другой вид в зависимости от обстоятельств. Чем больше тотемизм приходит в упадок, тем менее неизбежной становится эта двойственность, а вот потребность дифференцировать разных духов, наоборот, возрастает. Поэтому столь явная близость души к животному царству особенно чувствуется после того, как она освобождается от человеческого тела.

122 См. выше, с. 315. О распространенности верований в переселение душ см.: *Tylor*. La Civilisation primitive. Т. 2. Р. 8 и след.

наших дней. В сущности, душа всегда считалась сакральной; в этом отношении она противопоставляется телу, которое само по себе является профанным. Душа отличается от своей материальной оболочки не так, как отличается внутренняя сторона от внешней. Душа не просто создана из более легкого и более воздушного вещества, она вызывает некое подобие тех чувств, которые люди повсюду испытывают к тому, что является божественным. Если душу и не превращают в бога, то ее представляют по меньшей мере как частичку божества. Такой характер души был бы необъясним, если бы идея души была всего лишь донаучным решением проблемы сновидений: так как сон не обладает никакими свойствами, могущими вызвать религиозные чувства, то и причина, с помощью которой люди объясняют сны, не может обладать иной природой. Но если душа является частью божественной сущности, тогда она представляет в нас нечто отличное от нас самих. Если душа создана из того же психического материала, что и сакральные существа, естественно, что она становится объектом тех же чувств.

Поэтому характер, который человек приписывает самому себе, не является следствием чистой иллюзии; точно так же, как понятие религиозной силы и божества, понятие души связано с реальностью. Мы состоим из двух разных частей, которые противопоставлены друг другу как профанное и сакральное, и можно сказать, что в каком-то смысле в нас присутствует божественное. Общество, этот единственный источник всего сакрального, не ограничивается тем, чтобы сподвигать нас к чему-то извне и действовать на нас лишь время от времени; общество всегда существует внутри нас. Оно создает в нас целый мир идей и чувств, которые отражают общество, но которые в то же время являются постоянной составляющей нас самих. Когда австралиец покидает религиозную церемонию, те представления, которые в нем породила или возродила общественная жизнь, не исчезают сразу. Образы великих предков, героические подвиги, память о которых сохраняется в обрядах, грандиозные события, в которых культ позволяет принять участие, — одним словом, различные идеалы, созданные коллективно, продолжают жить в сознании австралийца, и благодаря связанным с ними эмоциям и особому влиянию этих идеалов они оказываются строго отделены от обычных впечатлений, возникающих у человека в ходе его повседневного взаимодействия с окружающим миром. Моральные идеи обладают тем же характером. Именно общество запечатлевает их в нас, и так как вызываемое им почтение естественным образом переносится на все, что исходит от общества, то предписываемые нормы поведения по причине их происхождения оказываются также наделены властью и значением, которыми не обладают другие наши внутренние состояния. Таким образом, мы отводим для них особое место в совокупности нашей психической жизни. Несмотря на то что моральное сознание является частью нашего сознания, мы не чувствуем, что находимся наравне с ним. В этом голосе, который становится слышимым лишь для того, чтобы отдать нам приказ или остановить нас, мы не можем узнать собственный голос; даже тон этого голоса указывает на то, что он отражает в нас нечто иное, чем мы сами. Вот в каком отношении идея души является объективной: представления, сеть которых организует нашу внутреннюю жизнь, принадлежат к двум разным и несводимым друг к другу видам. Одни представления относятся к внешнему, материальному миру, другие к идеальному миру, которому мы приписываем моральное превосходство над первым. Следовательно, мы действительно состоим из двух существ, которые направлены в две разные и практически противоположные стороны, и одно из этих существ господствует над другим. Таков подлинный смысл противопоставления, более или менее ясно осознаваемого всеми народами, — противопоставления между телом и душой, между находящимся в нас физическим существом и духовным. Моралисты и проповедники часто придерживаются того мнения, что нельзя отрицать реальность и сакральный характер долга и не прийти в итоге к материализму. Действительно, если бы у нас не было понятия моральных и религиозных предписаний 123, наша психическая жизнь была бы ровной, все наши состояния сознания оказались бы на одном уровне, и исчезло бы ощущение двойственности. Безусловно, чтобы объяснить эту двойственность, нет никакой необходимости воображать под именем души таинственную и непредставимую сущность, противоположную телу. Но здесь, так же как и в случае с понятием сакрального, ошибка связана с буквальным пониманием используемого символа, а не с реальностью факта, который был передан с помощью символа. Мы действительно обладаем двойной природой; в нас и вправду находится частичка божества, потому что в нас находится частичка тех великих идеалов, которые представляют собой душу коллектива.

Следовательно, индивидуальная душа — это лишь часть коллективной души группы; это безымянная сила, находящаяся в основе культа, но воплотившаяся в индивиде, к личности которого она присоединяется; это индивидуализированная мана. Сны могли способствовать тому, чтобы определить некоторые второстепенные характеристики понятия души. Непостоянство и неустойчивость

123 Мы говорим, что религиозные и моральные представления составляют сущностные элементы понятия души, однако мы не считаем, что эти представления — единственные. Вокруг этого ядра группируются другие состояния сознания, которые обладают тем же характером (хоть и в меньшей степени). Речь идет обо всех высших формах интеллектуальной жизни — по причине той исключительной ценности и значимости, которую этим формам приписывает общество. Когда мы занимаемся наукой или искусством, нам кажется, что мы движемся в кругу вещей, превосходящих наши ощущения (у нас еще будет возможность более детально показать это в нашем заключении). Вот почему высшие функции разума всегда считались характерными проявлениями деятельности души. Но, судя по всему, этих функций недостаточно, чтобы создать понятие души.

видений, занимающих наш ум во время сна, их примечательная способность превращаться в другие видения могли стать образцом той легкой, полупрозрачной и изменчивой материи, из которой, как считается, создана душа. С другой стороны, случаи обмороков, каталепсии и т. д. могут внушить идею, что душа подвижна и даже при жизни иногда покидает тело. Это косвенно объясняло некоторые сны. Но весь этот опыт и все наблюдения могли оказать лишь дополнительное влияние, наличие которого, впрочем, трудно установить. То, что является по-настоящему существенным в понятии души, происходит из другого источника.

Но, если мы таким образом объясняем происхождение идеи души, не ошибаемся ли мы насчет ее действительного характера? Если душа — это всего лишь частная форма безличного начала, рассеянного по всей группе, по всему тотемическому виду и самым разнообразным вещам, связанным с этим видом, то душа также по сути своей безлична. Следовательно, она должна обладать теми же свойствами (с небольшими отличиями в степени), что и сила, особым видом которой и является душа, в частности она должна быть так же рассеяна, обладать такой же способностью распространяться через заражение, той же вездесущестью. Душу же, напротив, часто представляют себе как некое конкретное, определенное существо, обладающее цельностью и не сообщающееся с другими. Душу считают основой нашей личности.

Но такой способ мыслить душу является продуктом позднего и философского осмысления. Народные представления, такие, которые возникали из обыденного опыта, были весьма различными, особенно вначале. Для австралийца душа представляет собой весьма неопределенную сущность с расплывчатыми и зыбкими очертаниями, распространенную по всему телу. Несмотря на то что она особенно явно проявляется в особых точках, возможно, не существует такой точки в теле, где душа совершенно бы отсутствовала. Таким образом, она облада-

ет распространенностью, заразностью, вездесущностью, сравнимыми с теми, которыми обладает мана. Точно так же, как мана, душа может разделяться и раздваиваться до бесконечности, оставаясь при этом целостной в каждой из своих частей. Именно из этих разделений и раздвоений возникла множественность душ. С другой стороны, представления о перевоплощении, всеобщесть которых мы установили, показали, что в идее души содержатся элементы безличного, и показали, насколько они существенны. Чтобы одна и та же душа могла облачаться в новую личность в каждом поколении, необходимо, чтобы индивидуальные формы, которые она последовательно принимает, оставались для нее одинаково внешними и соотносились с ее подлинной природой. Это вид родовой субстанции, которая индивидуализируется только поверхностно и незначительно. Впрочем, нельзя сказать, что подобные представления о душе полностью исчезли. Культ реликвий показывает, что даже сегодня для толпы верующих душа святого (наделенная всеми своими важнейшими свойствами) продолжает быть связанной с его останками. А это значит, что люди представляют себе душу как нечто, что способно рассеиваться, разделяться и соединяться одновременно с самыми разными вещами.

Мы обнаруживаем у души характерные черты мана, и точно так же поверхностных и незначительных изменений достаточно, чтобы мана индивидуализировалась в виде души. От первой идеи ко второй люди перешли безо всякого скачка. Любая религиозная сила, которая постоянно привязана к определенному существу, перенимает характеристики этого существа, его облик, становится его духовным двойником. Эдвард Трегир в своем маори-полинезийском словаре сближает слово мана с группой других слов, таких как манава, манамана и т. д., которые, как кажется, родственны и которые обозначают сердце, жизнь, сознание. Разве это не значит, что существует и некая связь между соответствующими идеями, то есть между понятием безличной силы и понятиями

внутренней жизни, психической силы, — одним словом, понятием души? 124 Вот почему ответ на вопрос, является ли чуринга сакральной потому, что она служит обиталищем души, как считают Спенсер и Гиллен, или потому, что она обладает безличными силами, как думает Штрелов, кажется нам не столь существенным и не имеющим значения для социологии. Не так важно, представляется ли людям действенная сила сакрального объекта в абстрактной форме или они приписывают эту силу некоему субъекту. Это не имеет отношения к сути дела. Психологические корни и тех, и других верований совершенно одинаковы: вещь является сакральной потому, что она в каком-либо виде вызывает коллективное чувство уважения, которое ограждает ее от посягательства непосвященных. Чтобы объяснить себе это чувство, люди приписывают его то смутной и неопределенной причине, то некоему духовному существу, наделенному именем и историей. Однако подобные интерпретации — лишь надстройка над основным процессом, который является одним и тем же в обоих случаях.

Это объясняет странные смешения, примеры которых мы встречали в ходе нашего исследования. Мы говорили, что человек, душа предка, которую этот человек воплощает или эманацией которой является его душа, его чуринга, животные тотемического вида — это отчасти равнозначные и взаимозаменяемые вещи. И все потому, что они в определенном отношении одинаковым образом влияют на коллективное сознание. Чуринга сакральна из-за чувства коллективного почтения, которое вызывает тотемическая эмблема, вырезанная на поверхности чуринги. То же самое чувство связано с животными или растениями, облик которых воспроизводит тотем, а также с душой человека, поскольку она мыслится как вид тотемического существа, и, наконец, с душой предка (частным проявлением которой является душа человека). Таким образом, все эти различные объекты, будь они реальными или воображае-

¹²⁴ Tregear. The Maori-Polynesian Comparative Dictionary. P. 203–205.

мыми, имеют общее свойство, с помощью которого они порождают в сознании одно и то же аффективное состояние, вследствие чего оказываются смешаны. В той мере, в какой они выражаются в одном и том же представлении, они являются неразличимыми. Вот каким образом члены племени арунта могли прийти к тому, чтобы видеть в чуринге общее тело человека, предка и даже тотемного животного. Это способ выразить для самих себя тождество чувств, предметом которых являются все эти существа.

Тем не менее из того, что идея души возникает из идеи мана, никоим образом не следует ни то, что идея души имеет сравнительно позднее происхождение, ни то, что в истории было время, когда люди представляли себе религиозные силы только в безличных формах. С помощью понятия «преанимизм» исследователи пытаются описать исторический период, когда анимизм был совершенно неизвестен, но подобная гипотеза безосновательна¹²⁵: нет такого народа, у которого идея души и идея *мана* не существовали бы вместе. Следовательно, у нас нет оснований предполагать, что эти идеи появились в разное время, наоборот, все факты говорят в пользу того, что эти идеи возникли почти одновременно. Точно так же, как не существует обществ без индивидов, безличные силы, про-истекающие из коллектива, не могли сформироваться без того, чтобы не воплотиться в индивидуальных сознаниях, в которых эти безличные силы индивидуализируются. В действительности речь идет не о двух различных процессах, а лишь о двух разных сторонах одного и того же процесса. Конечно, эти идеи неравнозначны: одна из них является основополагающей в большей степени, чем другая. Идея мана не предполагает идеи души: чтобы мана могла индивидуализироваться и делиться на части в отдельных душах, сначала необходимо, чтобы существовала

¹²⁵ Это тезис Пройса, высказанный в статьях, опубликованных в журнале «Глобус», на которые мы уже неоднократно ссылались. Судя по всему, Леви-Брюль также склоняется к этой концепции (см.: *Lévy-Bruhl*. Les Fonctions mentales. P. 92–93).

КНИГА II, ГЛАВА 8

мана и чтобы она не зависела от тех форм, которые она принимает, индивидуализируясь. И, напротив, идея души может быть понята только в связи с идеей мана. В этом отношении можно сказать, что идея души вторична, но вторична только логически, а не хронологически.

v

Но откуда же у людей возникла вера в то, что душа может пережить тело, причем пережить его на неопределенно долгое время?

Из проведенного нами анализа следует, что вера в бессмертие появилась не под влиянием моральных идей. Человек не надеялся продлить свое существование в загробном мире для того, чтобы в другой жизни получить то вознаграждение за моральные поступки, которого не было в этой жизни. Мы видели, что размышления такого рода были чужды первобытным представлениям о потустороннем мире.

Также мы не можем принять гипотезу, согласно которой другая жизнь считалась способом избежать страшной участи быть уничтоженным. Во-первых, потребность в личном бессмертии не была такой настоятельной с самого начала. Обычно первобытный человек принимает идею смерти со своего рода безразличием. Приученный мало считаться со своей собственной личностью, привыкший постоянно рисковать жизнью, первобытный человек достаточно легко отказывается от нее 126. К тому же бессмертие, которое обещают ему его религии, никак не связано с отдельной личностью. В большинстве случаев душа не сохраняет личность умершего (или сохраняет ее лишь ненадолго), потому что душа забывает о своей предыдущей жизни и спустя определенное время возвращается, чтобы оживить другое тело, и таким образом становится жизнен-

¹²⁶ См. об этом нашу работу: *Durkheim*. Le Suicide. Р. 233 и след. [*Дюркгейм*. Самоубийство. С. 278 и след.].

ным началом для новой личности. Даже у более развитых народов то бледное и печальное существование, которое ведут тени в шеоле или эребе, не может уменьшить сожалений, вызванных воспоминанием о потерянной жизни.

Более удовлетворительным объяснением является то, которое связывает представления о загробной жизни с опытом сна. Наши умершие родители и друзья вновь являются к нам во сне: мы видим, как они делают что-то, мы слышим их речь — естественно было бы предположить, что они продолжают жить. Но, даже если эти наблюдения могли подвердить уже появившуюся идею, они не могли бы создать ее из ничего. Сны, в которых мы видим, что исчезнувшие люди вновь ожили, оказываются слишком редкими и короткими, они оставляют лишь смутные воспоминания, и поэтому невозможно, чтобы только сновидения породили у людей столь важную систему верований. Здесь существует очевидная несоразмерность между результатом и приписываемой ему причиной.

Решение вопроса оказывается затруднительным из-за

Решение вопроса оказывается затруднительным из-за того факта, что само по себе понятие души не подразумевает идею продолжения жизни, а даже, скорее, исключает ее. В сущности, мы видели, что даже отделенная от тела душа считается тесно с ним связанной: она стареет вместе с телом, претерпевает воздействие телесных недугов; следовательно, должно казаться естественным, что с телом умирает и душа. По меньшей мере, люди должны были верить в то, что душа перестает существовать в тот момент, когда тело окончательно теряет свою первоначальную форму, когда от него больше ничего не остается. Однако на самом деле именно с этого момента для души открывается новая жизнь.

Мифы, которые мы уже приводили, дают нам единственное объяснение этих верований. Мы видели, что души новорожденных являются либо эманациями душ предков, либо новым воплощением этих душ. Однако для того, чтобы души предков могли заново воплотиться или периодически распространять новые эманации, необходи-

мо, чтобы души переживали своих первых владельцев. По всей видимости, люди должны были признать загробную жизнь мертвых для того, чтобы объяснить рождение живых. У первобытного человека нет представления о всемогущем боге, извлекающим души из небытия. Первобытный человек думает, что души создаются только из других душ. Следовательно, те люди, которые рождаются, могут быть лишь новыми формами тех, кто жил раньше. Значит, для того, чтобы люди могли рождаться, необходимо, чтобы те, кто жил раньше, продолжали жить. В конце концов, вера в бессмертие душ была для человека единственным способом объяснить самому себе факт, который не мог не поразить воображение: бесконечно длящуюся жизнь группы. Отдельные люди умирают, но клан продолжает жить. Следовательно, силы, которые составляют жизнь клана, должны обладать той же бесконечной длительностью. Эти силы — души, оживляющие отдельных людей, потому что группа воплощается именно в отдельных душах и через них. По этой причине необходимо, чтобы души продолжали жить и при этом оставались тождественны сами себе: поскольку клан всегда сохраняет свой отличительный облик, духовная субстанция, из которой он сделан, также должна считаться качественно неизменной. Так как речь всегда идет об одном и том же клане с одним и тем же тотемическим началом, необходимо, чтобы это были одни и те же души, души, являющиеся не чем иным, как разделенным на части и индивидуализированным тотемическим началом. Таким образом, существует нечто наподобие таинственной порождающей плазмы, которая передается от поколения к поколению и создает (или по крайней мере считается, что создает) духовное единство клана на протяжении долгого времени. И, несмотря на свой символический характер, это верование не лишено объективной истинности. Даже если группа не является бессмертной в абсолютном смысле слова, она, тем не менее, живет дольше индивидов, она возрождается и воплощается в каждом новом поколении.

Нашу интерпретацию подтверждает следующий факт. Мы уже видели, что, по свидетельству Штрелова, арунта различают два вида душ: с одной стороны, существуют души предков времен алчеринга, с другой стороны — души отдельных людей, которые в каждый момент истории действительно составляют племя. Души второго вида переживают тело лишь на короткое время, а затем полностью уничтожаются. Только души первого вида бессмертны. Они не были сотворены, и они не гибнут. Примечательным является тот факт, что бессмертие именно этих душ необходимо для того, чтобы объяснить неизменность группы, — только на них возлагается функция поддерживать бесконечную длительность жизни клана, потому что любое зачатие связано именно с ними. В этом отношении другие души не играют никакой роли. Следовательно, души считаются бессмертными только в той степени, в какой это бессмертие необходимо для того, чтобы сделать постижимой непрерывность коллективной жизни.

постижимой непрерывность коллективной жизни. Таким образом, причины, породившие первые верования, относящиеся к иной жизни, никак не были связаны с теми функциями, которые загробные институты приобретут потом. Однако, как только эти верования появились, они почти сразу же стали использоваться для целей, отличных от тех, которые послужили первыми причинами для их появления. Начиная с австралийских обществ, мы видим, как эти институты начали служить другим целям, впрочем, для этого им не нужно было претерпевать значительных изменений. Насколько же верно, что один и тот же социальный институт может, не изменяясь по своей природе, последовательно выполнять совершенно различные функции!

VI

Идея души в течение долгого времени была (и даже теперь частично остается) распространенной формой идеи личности ¹²⁷. Следовательно, изучение того, каким образом возникла идея души, должно помочь нам понять, каким образом появилась идея личности.

Из предыдущего изложения следует, что понятие личности является результатом двух видов факторов. Один из них по существу своему безличностный: это духовное начало, которое служит душой коллектива. В сущности, именно оно образует субстанцию индивидуальных душ. Это начало не принадлежит никому в отдельности: оно является частью общего наследия; все сознания объединяются в этом начале и через это начало. Но, с другой стороны, для того чтобы существовали разные личности, необходимо влияние другого фактора, который делит это начало на фрагменты и дифференцирует его: другими словами, необходим фактор индивидуации. Эту роль играет тело. Так как тела отделены друг от друга, так как они занимают разные положения во времени и пространстве, каждое из них создает особую среду, в которой коллективные представления преломляются и по-разному окрашиваются. Отсюда следует, что даже если бы все сознания, находящиеся в этих телах, видели один и тот же мир, а именно мир идей и чувств, создающий моральное

127 Возможно, нам возразят, что личность характеризуется единством, в то время как душа всегда рассматривалась как нечто множественное, нечто, способное делиться на части снова и снова почти до бесконечности. Но сейчас мы знаем, что единство человеческой личности точно так же создано из частей, что оно тоже может делиться на части. Однако понятие личности не исчезает оттого, что мы перестаем считать личность неким метафизическим и неделимым атомом. То же самое верно в отношении тех распространенных представлений о личности, которые находят свое выражение в идее души. Они показывают, что люди всегда чувствовали, что человеческая личность не обладает тем абсолютным единством, которое ей приписывают некоторые метафизики.

единство группы, то они все равно не видели бы его под одним и тем же углом зрения; каждое сознание выражает этот мир по-своему.

Из этих двух одинаково необходимых факторов первый является не менее важным, чем второй, потому что именно он предоставляет первоначальную материю для идеи души. Возможно, кто-то будет удивлен, увидев, что в возникновении понятия личности мы приписываем столь значительную роль безличному элементу. Однако философский анализ идеи личности, который предшествовал социологическому анализу, привел мыслителей к тем же результатам. Лейбниц был одним из тех философов, кто ясно чувствовал, что такое личность, потому что монада — это, прежде всего, обладающее личностью автономное существо. Однако же для Лейбница содержание всех монад оказывается тождественным. В сущности, все монады являются сознаниями, выражающими один-единственный объект — мир. И так как мир сам по себе — это лишь система представлений, то каждое отдельное сознание в итоге оказывается отражением всеобщего сознания. Просто все отдельные сознания выражают это всеобщее сознание со своей точки зрения и на свой лад. Мы знаем, насколько эта разница перспектив связана с тем, что монады по-разному расположены относительно друг друга и относительно всей системы, которую они образуют.

То же самое чувство, но только в иной форме, выразил

То же самое чувство, но только в иной форме, выразил Кант. Для него основой личности является воля. Воля — это способность действовать в соответствии с разумом, а разум — самое безличное, что в нас есть, потому что разум — это не мой разум, это человеческий разум вообще. Разум — это способность ума подняться над частным, случайным, индивидуальным для того, чтобы мыслить в общих формах. Следовательно, с этой точки зрения можно сказать: человека делает личностью то, благодаря чему он похож на других людей, то, что делает его человеком вообще, а не этим конкретным человеком. Чувства, тело — одним словом, все, что индивидуализирует че-

ловека, — наоборот, рассматривается Кантом как нечто противоположное личности.

Это значит, что индивидуальность не является сущностной характеристикой личности. Личность — это не просто отдельный субъект, который отличается от всех других субъектов. Кроме этого и даже прежде всего личность — это существо, обладающее определенной автономией по отношению к той среде, с которой оно взаимодействует самым непосредственным образом. Это существо представляется способным в некоторой степени приводить в движение самое себя: Лейбниц выражает эту мысль в крайней форме, говоря, что монада совершенно закрыта снаружи. Наш анализ позволяет узнать, каким образом сформировалась эта концепция и чему она отвечает.

В сущности, душа, символическое выражение личности, обладает тем же самым характером. Несмотря на то что душа тесно связана с телом, считается, что она отделена от него и достаточно независима. При жизни она может на время оставлять тело, а после смерти она покидает его окончательно. Душа не зависит от тела, наоборот, она управляет им, потому что обладает более высоким рангом. Индивидуализируясь, душа может заимствовать у тела внешнюю форму, но душа никогда не бывает обязана телу ничем существенным. Автономию, которую все народы приписывают душе, нельзя назвать чистой иллюзией, и теперь мы знаем, что является ее объективным основанием. Элементы, формирующие идею души, и элементы, образующие представление о теле, происходят из двух разных и независимых друг от друга источников. Одни элементы созданы из впечатлений и образов, целиком связанных с отдельным организмом; другие элементы это идеи и чувства, которые исходят от общества и выражают его. Значит, первые никоим образом не следуют из вторых. Таким образом, действительно существует некая часть нас самих, не находящаяся в прямой зависимости от биологического фактора: это все то, что представляет в нас общество. Общие представления, отпечатанные

в наших умах религией или наукой, умственные процессы, к которым ведут эти представления, верования и чувства, находящиеся в основе нашей моральной жизни, — все эти высшие формы психической деятельности, порожденные и развитые в нас обществом, не тянутся за телом, как наши ощущения и наши кинестетические состояния. Все это потому, что, как мы уже показали, мир представлений, в котором разворачивается наша социальная жизнь, добавляется к материальному субстрату, а не происходит от него. Детерминизм, господствующий в мире представлений, является гораздо более мягким, чем тот, который укоренен в строении нашего тела, и оставляет у человека оправданное ощущение гораздо большей свободы. Среда, в которой мы таким образом движемся, является в некоторой степени менее непроницаемой и оказывает меньшее сопротивление: в ней мы чувствуем себя легче и нам действительно легче. Одним словом, единственный способ освободить себя от физических сил — противопоставить им силы общества.

Но то, что мы получаем от общества, мы разделяем с нашими товарищами. Следовательно, неверно, что мы тем больше являемся личностями, чем больше в нас индивидуального. Эти два термина не синонимичны; в каком-то смысле они скорее противопоставлены друг другу, а не подразумевают друг друга. Страсть индивидуализирует, и, однако же, она порабощает. Наши ощущения в высшей степени индивидуальны, но мы тем больше являемся личностями, чем свободнее мы от чувств, чем способнее мы думать и действовать, опираясь на понятия. Следовательно, те, кто настаивает, что многое в индивиде исходит от общества, никоим образом не отрицают и не умаляют личность. Они лишь отказываются смешивать личность и факт индивидуализации 128.

128 Этим рассуждением мы не отрицаем значение индивидуального фактора: с нашей точки зрения, он объясняется так же легко, как его противоположность. Основополагающим элементом личности является то, что в нас присутствует от общества, но, с другой

стороны, социальная жизнь может существовать только в том случае, если объединяются отдельные индивиды, и социальная жизнь оказывается тем богаче, чем больше индивидов и чем сильнее они отличаются друг от друга. Следовательно, индивидуальный фактор является условием безличного фактора. Обратное утверждение верно не меньше, потому что само по себе общество — это важный источник дифференциации индивидов (см.: Durkheim. De la division du travail social. Р. 267 и след. [Дюркгейм. О разделении общественного труда. С. 290 и след.]).

Глава 9

Понятие духов и богов

С понятием души мы покинули круг безличных сил. Однако уже австралийские религии признают существование не только души, но и мифических персонажей более высокого порядка: духов, героев-просветителей и даже богов в собственном смысле слова. Нам необходимо выяснить (не вдаваясь в детали мифов), в какой форме эти три категории духовных существ присутствуют в Австралии и каким образом они связаны со всей религиозной системой.

T

Душа не является духом. В сущности, она заключена в определенном теле; несмотря на то что иногда душа может покидать тело, обычно она является его пленницей. Душа освобождается от тела окончательно только после смерти, и мы видели, с какими трудностями сопряжен этот процесс. С духом же все наоборот. Хоть он часто бывает тесно связан с конкретным объектом с источником, скалой, деревом, звездой и т. д. — и преимущественно обитает именно там, он может по своему желанию удаляться от этого объекта и вести свободное существование в пространстве. Поэтому круг действий духа гораздо более широк. Он может воздействовать на всех людей, которые к нему приближаются или к которым он сам приближается. Душа же, напротив, не имеет почти никакого влияния, кроме как на то тело, которое она оживляет. Лишь в исключительных случаях душе случается воздействовать на других во время своей земной жизни.

Но если душа и не обладает отличительными чертами духа, то она получает их (по крайней мере частично) после смерти. Как только душа становится бесплотной и до тех пор, пока она не вселяется в новое тело, она обладает той же свободой передвижения, что и дух. Конечно, считается, что по окончании траурных обрядов она отправляется в страну душ, но сначала она в течение долгого времени обитает рядом с могилой. К тому же люди верят, что даже тогда, когда душа окончательно уходит, она продолжает бродить в чаще неподалеку от лагеря¹. Обычно душу представляют себе скорее как доброжелательное существо, особенно по отношению к живым членам семьи: мы видели, что душа отца помогает вырасти своим детям или своим внукам. Однако случается, что душа совершает по-настоящему жестокие поступки, в зависимости от своего характера и от того, как ведут себя с ней живые². Поэтому никому, особенно женщинам и детям, не следует уходить ночью далеко от лагеря, чтобы не подвергать себя угрозе опасных встреч³.

Однако душа, возвращающаяся на землю, — это не настоящий дух. Во-первых, ее возможности обычно весьма ограничены, во-вторых, она не наделена никакими определенными функциями. Душа — это странствующее существо, и у нее нет установленных обязанностей. Поскольку действие смерти заключается лишь в том, что она исключает душу из всех обычных рамок, то по отношению к живым душа оказывается существом, не относящимся ни к какому классу. Дух же, напротив, всегда обладает действенной силой определенного рода и именно ею характеризуется. Дух отвечает за какие-либо космические или социальные явления; он обладает более или менее четкими функциями в системе мира.

- 1 *Roth.* Superstition, Magic and Medicine. §§ 65, 68; *Spencer, Gillen.* The Native Tribes. P. 514–515, 516.
- 2 Ibid. P. 515, 521; *Dawson.* Australian Aborigines. P. 58; *Roth.* Superstition, Magic and Medicine. § 67.
- 3 Spencer, Gillen. The Native Tribes. P. 517.

Однако существуют души, которые удовлетворяют этому двойному условию и которые, следовательно, являются духами в собственном смысле слова. Это души мифических персонажей, помещенных народным воображением у истоков времен: люди алчеринга (или алтырангамитына) у арунта, мура-мура у племени с озера Эйр, мук-курнаи у курнаи и т. д. В каком-то смысле это именно души, потому что считается, что некогда они оживляли тела, от которых в настоящее время отделены. Однако даже тогда, когда эти души вели земную жизнь, они, как мы видели, уже владели исключительными силами. Они обладали мана, превышающей мана обычных людей, и сохранили ее. Больше того, они были наделены определенными функциями.

Прежде всего (неважно, примем ли мы концепцию Штрелова или концепцию Спенсера и Гиллена), именно на эти души ложится забота постоянно пополнять численность клана. Они отвечают за процесс зачатия.

Однако на этом действия предка не заканчиваются. Именно ему предстоит заботиться о новорожденном. Позднее, когда ребенок станет мужчиной, предок будет сопровождать его на охоте, гнать в его сторону дичь, предупреждать его во сне об опасностях, которых он может избежать, защищать его от врагов и т. д. В этом пункте Штрелов полностью согласен со Спенсером и Гилленом⁴. Впрочем, можно спросить, каким образом, по версии этих авторов, предок оказывается способен выполнять эту функцию: если он воплощается в момент зачатия, то он, по всей видимости, сливается с душой ребенка и, следовательно, не может защищать его извне. Однако в действительности предок не воплощается полностью, он раздваивается. Одна его часть проникает в тело женщины и оплодотворяет ее, а другая часть продолжает су-

⁴ Strehlow. Die Aranda- und Loritja-Stämme. Bd. 2. S. 76 и сн. 1; Spencer, Gillen. The Native Tribes. P. 514, 516.

ществовать вовне, ее называют *арумбуринга*, и она играет роль духа-покровителя⁵.

Мы видим, насколько велико родство между этим духом предка, *genius* у латинян и δαίμων* у греков⁶. У всех этих видов духов абсолютно тождественные функции. В сущности, гений — это прежде всего тот, кто порождает, qui gignit. Он выражает и олицетворяет собой порождающую силу⁷. Но в то же время гений защищает и направляет отдельного человека, с личностью которого он связан⁸. Наконец, гений даже сливается с личностью этого человека, гений представляет совокупность всех мыслей и стремлений, которые определяют этого человека и которые создают его характер, отличающий его от всех других людей⁹. Именно отсюда возникли известные выражения «indulgere genio» и «defraudare genium» в значении «следовать своей природе»*. По сути своей гений — это другая форма, двойник человеческой души. Доказательством тому является частичная синонимия между гениями и манами¹⁰. Маны — это гении после смерти, а также нечто такое, что переживает умерших людей, то есть их души. Точно так же душа у члена племени арунта и дух предка, который служит его гением, — это лишь два разных проявления одного и того же существа.

Однако предок располагается определенным образом не только по отношению к людям, но и по отношению к вещам. Несмотря на то что считается, будто настоящее жилище предка под землей, люди верят, что он часто

- 5 Ibid. P. 514.
- 6 Об этом см.: Negrioli. Dei Genii presso i Romani; статьи «Daimon» и «Genius» в: Charles Victor Daremberg, Edmond Saglio (dir). Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines. Т. 2. Par. 1. Р. 9–19; Par. 2. Р. 1488–1494; Ludwig Preller. Römische Mythologie. Bd. 2 (Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1883). S. 195 и след.
- 7 Negrioli. Dei Genii presso i Romani. P. 4.
- 8 Ibid. P. 8.
- 9 Ibid. P. 7.
- 10 Ibid. P. 11. Cp.: Ernst Samter. Der Ursprung des Larencultus // Archiv für Religionswissenschaft. 1907. Jg. 10. S. 368–392.

приходит туда, где находится дерево или скала нанья, к водоему, который появился в том месте, где предок исчез под землей после того, как завершилась его первая жизнь. Поскольку считается, что это дерево или эта скала представляют собой тело героя, то люди думают, что его душа возвращается в это тело и живет в нем практически постоянно; именно присутствием души предка объясняется то религиозное почтение, которое внушают эти места. Никто не может сломать ветку дерева нанья, не рискуя заболеть 11. «Раньше человека, который срубил или повредил такое дерево, наказывали смертью. Животное или птицу, скрывшихся за деревом, нельзя убивать. К соседним рощам тоже необходимо относиться с уважением: в них запрещено поджигать траву. Уважение нужно проявлять даже по отношению к камням. Их нельзя двигать или раскалывать» 12 . Поскольку этот сакральный характер приписывается предку, то он представляется духом этого дерева, этой скалы, этого водоема, этого источника¹³. Если считается, что источник некоторым образом связан с дождем 14, то предок станет духом дождя. Таким образом, те самые души, которые служат духами-покровителями людей, выполняют также функции, связанные с миропорядком. Безусловно, именно так нужно понимать текст Рота, согласно которому в северной части Квинсленда считается, что духи природы — это души умерших, выбравшие в качестве места обитания лес или пещеру¹⁵.

- 11 Schulze. The Aborigines of the Upper and Middle Finke River. P. 237.
- 12 Strehlow. Die Aranda- und Loritja-Stämme. Bd. 1. S. 5. Cp.: Spencer, Gillen. The Native Tribes. P. 133; Gason. The Dieyerie Tribe. P. 69.
- 13 См. у Хауитта (*Howitt*. The Native Tribes. P. 482) описание *мура-мура*, который считается духом некоторых горячих источников.
- 14 *Spencer, Gillen.* The Northern Tribes. P. 313–314; *Mathews.* Ethnological Notes. P. 350–351. Точно так же у племени диери существует *мура-мура*, функция которого порождать дождь (*Howitt.* The Native Tribes. P. 798–799).
- 15 Roth. Superstition, Magic and Medicine. § 67. Cp.: Dawson. Australian Aborigines. P. 58.

На этот раз мы видим духовных существ, которые не являются блуждающими душами без определенной действенной силы. Штрелов называет их богами¹⁶, но это слово кажется нам неподходящим по крайней мере в очень большом количестве случаев. В сущности, в таких обществах, как племя арунта, где у каждого человека есть его личный предок-покровитель, оказывается столько же богов, сколько людей (или даже больше). Назвать богом сакральное существо, у которого есть только один верующий, значило бы внести путаницу в терминологию. Конечно, иногда фигура предка вырастает настолько, что его можно назвать божеством в собственном смысле слова. Как мы уже говорили¹⁷, в племени варрамунга существует клан, который, как считается, произошел от одного-единственного предка. В таком случае можно легко объяснить, каким образом общий предок мог стать объектом общего поклонения. Именно это произошло со змеем Воллунква¹⁸. Это мифическое существо, от которого, как считается, произошел клан с тем же именем, продолжает жить в водоеме, окруженном религиозным почтением. Змей Воллунква является объектом культа, который отправляется коллективно целым кланом: с помощью определенных обрядов люди пытаются угодить змею, снискать его милость, люди обращаются к нему со своего рода молитвами и т. д. Следовательно, можно сказать, что он является чем-то наподобие бога клана. Но это исключительно редкий случай, даже уникальный (как полагают Спенсер и Гиллен). Обычно для описания этих предков единственное подходящее слово — «духи».

Предыдущее рассуждение объясняет также и то, каким образом сформировалась подобная концепция.

Как мы уже показали, когда люди признали существование индивидуальной души, они не могли объяснить

¹⁶ Strehlow. Die Aranda- und Loritja-Stämme. Bd. 1. S. 2 и след.

¹⁷ См. выше, с. 435.

¹⁸ Spencer, Gillen. The Northern Tribes. Ch. VII.

этот факт, не вообразив некую изначальную основу первых душ, от которых должны были произойти все другие души. Люди должны были думать, что эти первые души содержат в себе источник всей религиозной силы, поскольку (так как воображение не идет дальше) от них и только от них произошли все сакральные объекты: инструменты культа, члены клана, животные тотемического вида. Души воплощают в себе всю религиозность, рассеянную по племени и по всему миру, — вот почему этим душам приписываются силы, ощутимо превосходящие те, которыми наделены простые души людей. К тому же время увеличивает, усиливает сакральность вещей. Древняя чуринга вызывает гораздо больше уважения, чем появившаяся недавно, люди считают, что она обладает большей силой¹⁹. Многие поколения, владевшие этой чурингой, испытывали к ней почтение, и оно как бы накапливалось. По этой же причине персонажи, описанные в мифах, почтительно передававшихся из уст в уста и периодически разыгрывавшихся, не могли занять в народном воображении какое-то другое место.

Но каким образом случилось так, что предки, вместо того чтобы остаться за рамками общества, стали его полноценными членами?

Все потому, что каждый человек является двойником предка. А когда два существа находятся в таком близком родстве, они естественным образом рассматриваются как связанные друг с другом, они обладают общей природой, и поэтому то, что воздействует на одного, воздействует и на другого. Таким образом, существует моральная связь между группой мифических предков и обществом живых. И тем, и другим приписываются одинаковые интересы и одинаковые страсти. В предках видят товарищей. Но поскольку предки обладают более высоким рангом, чем живые люди, то их связь представляется общественному сознанию формой отношений между высшими и низши-

¹⁹ Ibid. P. 277.

ми, между покровителями и подопечными, между теми, кто оказывает помощь, и теми, кто принимает ее. Так возникло любопытное понятие духа-покровителя, закрепленного за каждым человеком.

Вопрос, каким образом установились отношения не только между предками и людьми, но также между предками и вещами, может показаться более трудным. На первый взгляд, неясно, какая связь может быть между персонажем такого рода и деревом или скалой. Однако сведения, полученные благодаря Штрелову, указывают на по крайней мере вероятное решение этого вопроса.

Эти деревья и скалы находятся далеко не везде на территории племени, по преимуществу они встречаются неподалеку от святилищ, которые называются *эртнатулунга* (по Спенсеру и Гиллену) или *аркнанауа* (по Штрелову) и в которых хранятся чуринги клана²⁰. Мы знаем, каким уважением окружены эти места, поскольку там находятся наиболее ценные инструменты культа. И каждое из этих мест сообщает священный характер всей окрестности. Именно поэтому находящиеся рядом деревья и скалы считаются сакральными, их запрещено ломать или повреждать, любой нанесенный им вред является святотатством. В действительности этот сакральный характер связан лишь с психическим заражением, однако для того, чтобы объяснить себе этот сакральный характер, туземец вынужден признать, что все эти объекты находятся в определенных отношениях с существами, в которых он видит источник всей религиозной силы, то есть с предками времен алчеринга. Отсюда возникает система мифов, которые мы уже приводили. Люди вообразили, будто каждая эртнатулунга указывает на то место, где группа предков была затянута под землю. Считается, что холмы и деревья, покрывающие землю, представляют собой тела этих предков. Но, так как душа обычно сохраняет своего рода связь с телом, в котором она жила, люди естественным образом

пришли к выводу, что души предков по преимуществу бывают в тех местах, где продолжает жить их материальная оболочка. И души предков поместили в находящиеся поблизости деревья, скалы, водоемы. Каждая такая душа, оставшись привязанной к конкретному человеку и защищающая его, превратилась в своего рода genius loci* и начала выполнять соответствующие функции²¹.

Истолкованные таким образом представления позволяют нам понять ту форму тотемизма, которую мы до сих пор должны были оставлять без объяснений: индивидуальный тотемизм.

По сути, личный тотем определяется двумя следующими характеристиками: 1) это существо, обладающее формой животного или растения и защищающее человека; 2) судьба этого человека и судьба его покровителя тесно связаны: все, что случается со вторым, симпатически передается и первому. Духи предков, о которых шла речь, отвечают тому же самому определению. Они так же принадлежат (по крайней мере отчасти) к царству животных или растений. Они так же являются духами-покровителями. Наконец, между каждым человеком и его предком-защитником существует симпатическая связь. Дерево нанья, мистическое тело предка, не может быть погублено без того, чтобы человек не почувствовал, что ему грозит

2.1 Конечно, существуют деревья и скалы нанья, которые находятся не рядом с эртнатулунгой, а в самых разных точках на территории племени. Говорят, что они соответствуют тем местам, где исчез под землей лишь один предок либо где он потерял какую-то часть тела, где текла его кровь или где он забыл свою чурингу, которая превратилась либо в дерево, либо в скалу. Но эти тотемические места имеют лишь второстепенное значение, Штрелов называет их «kleinere Totemplätze»* (Strehlow. Die Aranda- und Loritja-Stämme. Bd. 1. S. 4–5). Мы можем думать, что эти места получили сакральный характер по аналогии с основными тотемическими центрами. Деревья и скалы, по какой-то причине напоминавшие те деревья и скалы, которые находились поблизости от одной из эртнатулунг, вызывали сходное чувство, и поэтому миф, касавшийся только вторых, распространился и на первые.

опасность. Конечно, в настоящее время это верование потеряло свою силу, однако Спенсер и Гиллен еще встречали его. Они также отмечают, что некогда оно было широко распространено²².

Тождество обнаруживается даже в деталях этих двух представлений.

Души предков обитают в деревьях или скалах, считающихся сакральными. Точно так же юалаи считают, что дух животного, которое служит личным тотемом, живет в дереве или камне²³. Это дерево или камень сакральны: никто не должен дотрагиваться до них, кроме владельца тотема. При этом, когда речь идет о камне или о скале, запрет является абсолютным²⁴. Таким образом, это настоящие убежища.

Наконец, мы видели, что индивидуальная душа представляет собой лишь иную сторону духа предка. Он, по выражению Штрелова, в некотором роде служит вторым «я»²⁵. Точно так же миссис Паркер пишет, что личный тотем у юалаи, называемый *йунбеаи*, является alter ego человека: «Душа человека находится в его *йунбеаи*, а душа его *йунбеаи* находится в нем»²⁶. В сущности, это одна душа в двух телах. Родство этих двух понятий столь велико, что иногда они выражаются одним и тем же словом. Так происходит в Меланезии и Полинезии: *атаи* на острове Мота, *таманиу* на острове Аврора, *талеги* на острове Мота-Лава обозначают одновременно и душу человека, и его личный тотем²⁷. Точно такое же значение у *аиту* на

²² Spencer, Gillen. The Native Tribes. P. 133.

²³ Parker. The Euahlayi Tribe. P. 21. Обычно подобное дерево является одним из субтотемов человека. Причина такого выбора заключается в том, что, будучи членом той же семьи, что и человек, они должны быть более расположены оказывать ему помощь (Ibid. P. 29).

²⁴ Ibid. P. 36.

²⁵ Strehlow. Die Aranda- und Loritja-Stämme. Bd. 2. S. 81.

²⁶ Parker. The Euahlayi Tribe. P. 21.

²⁷ Codrington. The Melanesians. P. 249-253.

острове Самоа²⁸. Это потому, что личный тотем является внешней и видимой формой «я», личности, а душа — невидимой и внутренней формой²⁹.

Таким образом, личный тотем обладает всеми сущностными чертами предка-покровителя и играет ту же самую роль, поскольку оба понятия имеют одинаковое происхождение и выводятся из одной и той же идеи.

В сущности, и личный тотем, и предок связаны с удвоением души. И тот, и другой — это душа человека, только выраженная вовне и наделенная силами, превосходящими те, которыми, как считается, душа владеет внутри тела. Это удвоение — результат психологической необходимости, потому что оно всего лишь выражает природу души, которая, как мы уже видели, двойственна. С одной стороны, душа принадлежит нам, она отражает нашу личность. С другой стороны, душа находится вне нас, потому что она является всего лишь продолжением внутри нас внешней по отношению к нам религиозной силы. Мы не можем совершенно слиться с душой, поскольку приписываем ей превосходство и достоинство, благодаря которым она возвышается над нами и нашей эмпирической индивидуальностью. Таким образом, существует некая часть нас самих, которую мы склонны проецировать вовне. Подобный способ представлять самих себя настолько укоренен в нашей природе, что мы не можем от него уклониться, даже если стараемся мыслить себя, не прибегая ни к каким религиозным символам. Наше моральное сознание — это некое ядро, вокруг которого сформировалось понятие души. Тем не менее, когда оно говорит с нами, оно кажется нам внешней и превосходящей нас силой, которая устанавливает для нас законы и судит нас, но которая в то же время помогает нам и поддерживает нас. Когда оно на нашей стороне, мы чувствуем себя более стойкими

²⁸ Turner. Samoa. P. 17.

²⁹ Именно такими выражениями пользуется Кодрингтон (*Codrington*. The Melanesians. P. 250–251).

в борьбе с жизненными трудностями, более уверенными в своей победе над ними, точно так же как австралиец, который доверяется своему предку или тотему, чувствует себя храбрее перед лицом врагов³⁰. Следовательно, есть нечто объективное в основе этих представлений, будь то гений у римлян, личный тотем или предок времен алчеринга. Именно поэтому эти представления сохранились в различных формах вплоть до наших дней. Все происходит так, как если бы у нас действительно было две души: одна, находящаяся в нас или, скорее, являющаяся нами, и другая, которая находится вне нас и функция которой заключается в том, чтобы контролировать первую и помогать ей. Фрэзер вполне осознавал, что в личном тотеме обитает внешняя душа, но полагал, что этот перенос души вовне является следствием некой уловки, магической хитрости. В действительности же нахождение души вовне заложено уже в самом понятии души³¹.

- 30 Эта тесная связь между душой, духом-покровителем и моральным сознанием человека особенно отчетливо видна у некоторых народов Индонезии. «Одна из семи душ члена племени тобабатак зарыта в землю вместе с плацентой; и, хоть эта душа предпочитает находиться именно в этом месте, она может покидать его для того, чтобы предупредить о чем-нибудь человека или одобрить его действия, когда он хорошо себя ведет. Следовательно, в каком-то смысле она играет роль морального сознания. Однако ее предупреждения касаются не только области морали. Люди называют ее самым младшим братом среди душ, точно так же как плаценту они называют младшим братом ребенка... На войне эта душа придает человеку смелости для сражения с врагами» (Johannes Warneck. Der bataksche Ahnen und Geisterkult // Allgemeine Missionszeitschrift. 1904. Jg. 31. S. 10. Cp.: Albert Christian Kruyt. Het Animisme in den indischen Archipel [Gravenhage: M. Nijhoff, 1906]. S. 25).
- 31 Остается выяснить, почему начиная с определенного момента это удвоение души начало проявляться скорее в форме личного тотема, а не предка-покровителя. Возможно, этот вопрос имеет значение не столько для социологии, сколько для этнографии. Тем не менее вот каким образом можно представить процесс подобного замещения. Сначала личный тотем должен был играть лишь роль некоего дополнения. Тот человек, который хотел получить силу, превосходящую силу обычных людей, не был и не мог быть

Духи, о которых только что шла речь, являются по сути своей благотворными. Конечно, случается, что они наказывают человека, если тот ведет себя с ними ненадлежащим образом³², но в их обязанности не входит совершение зла.

Однако сам по себе дух может приносить вред так же, как и пользу. Вот почему помимо духов, которые помогают и покровительствуют, естественным образом возник класс злых духов, позволивших человеку объяснить себе постоянные невзгоды, приносящие ему страдание: кошмары³³, болезни³⁴, смерчи, бури³⁵ и т. д. Конечно, дело не в том, что все человеческие беды казались столь необычными, что могли быть объяснены только сверхъестественными силами, а в том, что все силы мыслились в религиозной

удовлетворен защитой одного лишь предка, и этот человек старался найти себе другого помощника того же рода. Так, например, у юалаи только колдуны получают или имеют право получить личный тотем. А поскольку помимо этого у каждого колдуна есть и коллективный тотем, то оказывается, что колдун обладает несколькими душами. Однако эта множественность душ неудивительна: она является условием большей действенной силы. Когда коллективный тотемизм стал исчезать и, следовательно, когда идея предка-покровителя начала бледнеть, возникла необходимость иначе представить себе ту двойственность души, которую люди продолжали ощущать. Продолжала существовать идея того, что помимо индивидуальной души есть другая душа, обязанная заботиться о первой. А поскольку эта защищающая сила больше не считалась приобретаемой благодаря самому факту рождения, люди, чтобы получить ее, решили использовать средства, аналогичные тем, которыми пользуются колдуны для того, чтобы вступить в отношения с некими силами и заручиться их поддержкой.

- 32 См., например: *Strehlow*. Die Aranda- und Loritja-Stämme. Bd. 2. S. 82.
- 33 Wyatt. Some Account of the Manners and Superstitions. P. 168.
- 34 *Taplin.* The Narrinyeri. P. 62–63; *Roth.* Superstition, Magic and Medicine. § 116; *Howitt.* The Native Tribes. P. 356, 358; *Strehlow.* Die Aranda- und Loritja-Stämme. Bd. 1. S. 11–12.
- 35 Ibid. Bd. 1. S. 13-14; Dawson. Australian Aborigines. P. 49.

форме. Именно религиозное начало считалось источником жизни; следовательно, было логично приписать началу того же рода все события, которые затрудняли жизнь или уничтожали ее.

Кажется, что представление об этих вредоносных духах строилось по той же модели, что и представление о добрых духах, о которых мы только что говорили. Люди мыслили их в форме животных или в форме полуживотных-полулюдей ³⁶, но (что естественно) были склонны приписывать им огромные размеры или отвратительный внешний вид ³⁷. Считается, что они, как и души предков, живут в деревьях, скалах, водоемах и подземных пещерах ³⁸. Многие представляются как души людей, проживших земную жизнь ³⁹. В частности, Спенсер и Гиллен говорят, что в племени арунта злые духи, именуемые *орунча*, — это существа времен *алчеринга* ⁴⁰. На самом деле среди персонажей мифической эпохи встречаются самые разные характеры: некоторые из этих существ

- 36 Strehlow. Die Aranda- und Loritja-Stämme. Bd. 1. S. 11–14; Eylmann. Die Eingeborenen der Kolonie Südaustralien. S. 182, 185; Spencer, Gillen. The Northern Tribes. P. 210; Schürmann. The Aboriginal Tribes of Port Lincoln. P. 239.
- 37 Eylmann. Die Eingeborenen der Kolonie Südaustralien. S. 182, 185.
- 38 Mathews. Ethnological Notes. P. 345; Fison, Howitt. Kamilaroi and Kurnai. P. 467; Strehlow. Die Aranda- und Loritja-Stämme. Bd. 1. S. 11.
- 39 *Roth.* Superstition, Magic and Medicine. § 115; *Eylmann.* Die Eingeborenen der Kolonie Südaustralien. P. 190.
- 40 Spencer, Gillen. The Native Tribes. P. 390–391. Штрелов называет злых духов эринтья, но это слово и слово орунча, очевидно, являются эквивалентными. Однако есть разница в том, каким образом нам представлены те и другие духи. Согласно Спенсеру и Гиллену, орунча скорее хитрые, а не злые. По свидетельству этих авторов (Ibid. P. 390) племя арунта вообще незнакомо с духами, недоброжелательными по своей сути. А вот роль эринтья (как пишет Штрелов) заключается в том, чтобы постоянно творить зло. Впрочем, судя по некоторым мифам, пересказанным Спенсером и Гилленом (Ibid. P. 390), кажется, что они приукрасили характер орунча: изначально они были своего рода людоедами (Ibid. P. 331).

были и остаются жестокими и злыми⁴¹, другие существа от природы были слабыми, худыми и изможденными. И когда они ушли под землю, возникшие в тех местах камни нанья стали очагами, распространяющими дурное воздействие⁴².

Однако эти существа отличаются от других существ времен алчеринга некоторыми характерными особенностями: они не воплощаются, среди живых людей нет никого, кто представлял бы их собой; у них нет человеческого потомства⁴³. Когда по определенным знакам люди понимают, что ребенок — это плод воздействия таких существ, то его умертвляют сразу же после рождения⁴⁴. С другой стороны, эти существа не относятся ни к какому тотемическому центру, они находятся вне социальных рамок⁴⁵. По всем этим характеристикам видно, что речь идет о силах скорее магических, нежели религиозных. И действительно, по большей части эти силы взаимодействуют с колдунами, именно от них колдуны часто получают свои способности ⁴⁶. Следовательно, здесь мы дошли до той границы, где заканчивается область религии и начинается область магии, а так как последняя нас не интересует, на этом мы вынуждены прекратить наше исследование⁴⁷.

- 41 Ibid. P. 390-391.
- 42 Ibid. P. 551.
- 43 Ibid. P. 326-327.
- 44 *Strehlow.* Die Aranda- und Loritja-Stämme. Bd. 1. S. 14. Когда рождаются близнецы, считается, что первый был зачат именно таким образом.
- 45 Spencer, Gillen. The Native Tribes. P. 327.
- 46 Howitt. The Native Tribes. P. 358, 381, 385; Spencer, Gillen. The Native Tribes. P. 334; Spencer, Gillen. The Northern Tribes. P. 501–502, 530.
- 47 Поскольку колдун может как вызвать болезнь, так и вылечить ее, то кроме магических духов, приносящих вред, существуют иногда и другие духи, чья роль заключается в том, чтобы предотвратить или остановить негативное воздействие первых. Пример такого рода см. в: Ibid. Р. 501–502. Доказательством того, что и те, и другие духи магические, является тот факт, что у арунта они называются одинаково. Следовательно, эти духи представляют собой как бы две стороны одной и той же магической силы.

III

Появление понятия духа указывает на значительное развитие процесса индивидуализации религиозных сил.

И все-таки духовные существа, о которых до этих пор шла речь, являются лишь второстепенными персонажами. Либо это злые духи, относящиеся скорее к магии, чем к религии, либо духи, которые привязаны к конкретному человеку или месту и влияние которых по этой причине весьма ограничено. Следовательно, эти духи могут быть объектами лишь частных и местных обрядов. Но, как только идея духов возникла, она естественным образом распространилась на более высокие уровни религиозной жизни и породила мифических персонажей высшего порядка.

Несмотря на то что церемонии каждого отдельного клана отличаются друг от друга, они относятся к одной религии, и поэтому между ними существует значительное сходство. Поскольку все кланы являются частью одного племени, единство племени не может не проступать сквозь различия отдельных культов. Не существует тотемических групп, не имеющих чуринг или bull-roarers, которые повсюду используются одинаково. Деление племени на фратрии, брачные классы, кланы, связанные с ними экзогамические запреты равным образом являются настоящими племенными институтами. Все праздники, посвященные инициации, включают в себя ряд важнейших практик: извлечение зубов, обрезание, субинцизия и т. д., которые являются одинаковыми у всего племени и не зависят от тотемов. Единообразие в обряде инициации установилось тем легче, что этот обряд всегда проводится в присутствии всего племени или по крайней мере в присутствии некоего собрания, на которое приглашаются разные кланы. Это объясняется тем, что цель инициации — ввести юношу в религиозную жизнь не только клана, где он родился, но и всего племени. Следовательно, необходимо, чтобы перед юношей предстали различные

стороны религии его племени, чтобы они в некотором смысле были разыграны перед ним. Именно в этом случае наиболее полно проявляет себя моральное и религиозное единство племени.

Таким образом, в каждом обществе существует некоторое число обрядов, которые отличаются от всех других своей однородностью и распространенностью. Столь значительное соответствие могло быть объяснено только общим происхождением. Люди вообразили, что каждая группа схожих обрядов была создана одним предком, который пришел и открыл их всему племени. Так, у арунта это предок клана дикого кота, называемый Путиапутиа⁴⁸. Считается, что он научил людей изготавливать чуринги и пользоваться ими в ритуальных целях. У варрамунга это Мурту-мурту⁴⁹, у урабунна — Витурна⁵⁰, Атнату — у каитиш⁵¹ и Тундун — у курнаи⁵². Точно так же диери и многие другие племена⁵³ приписывают появление обрезания двум определенным мура-мура, арунта — одному из героев времен алчеринга, принадлежащему к тотему ящерицы и зовущемуся Мангаркуньеркунья⁵⁴. Считается также, что он создал брачные запреты и предполагаемую ими социальную организацию, открыл огонь, изобрел копье, щит,

- 48 Strehlow. Die Aranda- und Loritja-Stämme. Bd. I. S. 9. Впрочем, Путиапутиа не единственный персонаж такого рода, о котором повествуют мифы арунта. Некоторые части племени называют героя, которому они приписывают то же самое изобретение, по-другому. Однако не стоит забывать, что размер территории, занимаемой арунта, не позволяет мифологии быть повсюду совершенно одинаковой.
- 49 Spencer, Gillen. The Northern Tribes. P. 493.
- 50 Ibid. P. 498.
- 51 Ibid. P. 498-499.
- 52 Howitt. The Native Tribes. P. 493.
- 53 Ibid. Р. 476 и след.
- 54 Strehlow. Die Aranda- und Loritja-Stämme. Bd. 1. S. 6–8. Однако дело Мангаркуньеркунья позднее было продолжено другими героями. Согласно верованиям, которые бытуют только у арунта, настало время, когда люди забыли то, чему их учили первые наставники, и стали хуже.

бумеранг и т. д. Впрочем, очень часто встречается верование, согласно которому изобретатель *bull-roarers* также был основателем обрядов инициации⁵⁵.

Эти предки не могли обладать тем же статусом, что и другие. С одной стороны, чувство почтения, которое они вызывали, испытывал не один клан, а все племя. С другой стороны, именно этим предкам приписывалось все самое ценное, что было в племенной цивилизации. По этой двойной причине эти предки стали объектами совершенно особого отношения. Например, говорят, что Атнату был рожден небом, причем во времена, даже предшествующие алчеринга, и что он сам дал себе имя. Звезды считаются либо его женами, либо дочерьми. За небом, где он живет, находятся другое небо и другое солнце. Имя Атнату сакрально, и его нельзя произносить при женщинах и еще не прошедших инициацию юношах 56.

Однако, каким бы уважением ни пользовались эти персонажи, в их честь никогда не проводятся особые обряды, потому что сами эти персонажи являются не чем иным, как персонифицированными обрядами. Единственный смысл существования этих персонажей — объяснить наличествующие практики, они являются лишь другой стороной этих практик. Чуринга создается только с помощью предка, который ее изобрел; иногда они даже называются одинаковым образом 57. Считается, что, когда кто-то крутит bull-roarer, звучит голос предка 58. И поскольку каждый из этих героев сливается с изобретенным им культом, люди верят, что предок внимательно следит за отправлениями этого культа. Предок доволен, когда приверженцы

⁵⁵ Например, это относится к Атнату (*Spencer, Gillen*. The Northern Tribes. P. 153), Витурна (Ibid. P. 498). Тундун не создавал обряды, однако именно он руководит их проведением (*Howitt*. The Native Tribes. P. 493).

⁵⁶ Spencer, Gillen. The Northern Tribes. P. 498–499.

⁵⁷ Howitt. The Native Tribes. P. 135; Fison, Howitt. Kamilaroi and Kurnai. P. 197, 267; Spencer, Gillen. The Northern Tribes. P. 499.

⁵⁸ См., например: Spencer, Gillen. The Northern Tribes. P. 492.

ПОНЯТИЕ ДУХОВ И БОГОВ

культа в точности выполняют свои обязанности, и наказывает тех, кто был небрежен⁵⁹. Следовательно, предок считается не только основателем обряда, но и его хранителем, и поэтому этот предок оказывается наделен важной моральной ролью⁶⁰.

IV

И, однако, даже эта форма мифологии является не самой развитой из тех, которые мы встречаем у австралийцев. Существует несколько племен, дошедших до представления о боге, если не единственном, то по крайней мере главном, который занимает более высокое положение, чем все остальные религиозные существа.

Существование этого верования на протяжении многих лет отмечалось самыми разными исследователями⁶¹, но именно Хауитт установил его относительную распространенность. Хауитт отмечает, что это верование встречается на очень большой территории, включающей в себя штат Виктория, Новый Южный Уэльс и даже Квинсленд⁶². Во всем этом регионе значительное число племен верит в существование племенного божества, ко-

- 59 Ibid. P. 338, 347, 499.
- 60 Спенсер и Гиллен утверждают, что эти мифические существа не играют никакой моральной роли (Ibid. P. 493), но лишь потому, что авторы используют это выражение в слишком узком смысле. Религиозные обязанности это все равно обязанности: следовательно, тот факт, что люди следили за тем, как эти обязанности исполняются, касается морали, тем более что в то время всей морали был присущ религиозный характер.
- 61 Этот факт был отмечен в 1845 году Эйром (Edward John Eyre. Journals of Expeditions of Discovery into Central Australia, and Overland from Adelaide to King George's Sound, in the Years 1840–1841. Vol. 2 [London: Т. & W. Boone, 1845]. Р. 236, 355, 362), а до него Хендерсоном (John Henderson. Observations on the Colonies of New South Wales and Van Diemen's Land [Calcutta: Baptist Mission Press, 1832]. Р. 147).
- 62 Howitt. The Native Tribes. P. 488-508.

торое в зависимости от местности называется по-разному. Наиболее часто используются имена «Бунжил» или «Пунжил» ⁶³, «Дарамулун» ⁶⁴ и «Байаме» ⁶⁵. Но встречается и имя «Нуралие» или «Нурелле» ⁶⁶, «Кохин» ⁶⁷, «Мунган-нгауа» ⁶⁸. То же самое представление существует и западнее, у нарриньери, где великий бог зовется Нурундери или Нгуррундери ⁶⁹. Судя по всему, у диери среди обычных предков *мура-мура* существует предок, наделенный своего рода главенством ⁷⁰. Наконец, вопреки утверждениям Спенсера и Гиллена, которые говорят, что не встретили у арунта верований в божество в собственном смысле слова ⁷¹, Штрелов отмечает, что именем «Алтыра» и арунта, и лоритья называют настоящего «благого бога» ⁷².

- 63 У кулин, вотьобалук, воеворунг (Виктория).
- 64 У йуин, нгарриго, волгал (Новый Южный Уэльс).
- 65 У камиларои, юалаи (северная часть Нового Южного Уэльса), ближе к центру этого региона у вонгибон и вирадьюри.
- 66 У виимбайо и племен с нижней части реки Муррей (*William Ridley.* Kamilaroi and Other Australian Languages [Sydney: Th. Richards, 1875]. P. 137; *Brough Smyth.* The Aborigines of Victoria. Vol. 1. P. 423, сн. 431).
- 67 В племенах с реки Герберт (Howitt. The Native Tribes. P. 498).
- 68 У курнаи.
- 69 *Taplin.* The Narrinyeri. P. 55; *Eylmann.* Die Eingeborenen der Kolonie Südaustralien. S. 182.
- 70 Без сомнения, именно об этом главном *мура-мура* пишет Гэзон в уже упоминавшемся отрывке (*Gason*. The Dieyerie Tribe. P. 55).
- 71 Spencer, Gillen. The Native Tribes. P. 246.
- 72 Между Байаме, Бунжилом и Дарамулуном, с одной стороны, и Алтьира, с другой стороны, существует следующее различие: последний совершенно чужд всего, что касается человечества, он не создавал людей и не интересуется их делами. Арунта не испытывают по отношению к нему ни любви, ни страха. Но если это представление тщательно изучить и проанализировать, то невозможно будет счесть его первобытным. Если Алтьира не играет никакой роли, ничего не объясняет, ни для чего не служит, что могло заставить арунта придумать его? Возможно, в нем стоит видеть своего рода Байаме, утратившего прежний статус древнего бога, память о котором начала исчезать. Возможно, что Штрелов

Основополагающие черты этого персонажа везде одинаковы. Это бессмертное и даже вечное существо, оно не было рождено никем другим. Сначала это существо в течение некоторого времени жило на земле, а после поднялось (или было поднято)⁷³ на небо и продолжило свою жизнь в окружении семьи — считается, что у него есть одна или несколько жен, дети и братья⁷⁴, которые иногда помогают ему исполнять обязанности. Поскольку считается, что он обитает на небе, он и его семья часто отождествляются с определенными звездами⁷⁵. Также ему приписывается власть над звездами. Именно он следит за ходом солнца и луны⁷⁶, отдает им приказы⁷⁷. Это он заставляет вспыхнуть свет среди облаков и посылает молнии⁷⁸. Поскольку он является громом, он также связан с дождем⁷⁹: именно

неверно истолковал полученные свидетельства. Согласно Эйльманну, который, конечно, не был ни достаточно компетентным, ни достаточно надежным наблюдателем, Алтьира создал людей (*Eylmann*. Die Eingeborenen der Kolonie Südaustralien. S. 184). Более того, у лоритья считается, что персонаж по имени Тукура, соответствующий Алтьира у арунта, сам проводит обряды инициации.

- 73 О Бунжиле см.: *Brough Smyth.* The Aborigines of Victoria. Vol. 1. P. 424–426; о Байаме см.: *Ridley.* Kamilaroi. P. 136; о Дарамулуне см.: *Howitt.* The Native Tribes. P. 494–495.
- 74 О составе семьи Бунжила см., например: Ibid. Р. 128–129, 489–490, 491–492; Brough Smyth. The Aborigines of Victoria. Vol. 1. Р. 427, 423–424; о семье Байаме: Parker. The Euahlayi Tribe. Р. 7, 66, 103; Howitt. The Native Tribes. Р. 501–502, 585, 407; о семье Нурундери: Taplin. The Natrinyeri. Р. 57–58. Кроме того, семьи этих богов изображаются совершенно по-разному. Тот персонаж, который в одном месте считается братом, в другом месте считается сыном. Количество жен и их имена также различаются в зависимости от местности.
- 75 Howitt. The Native Tribes. P. 128.
- 76 Brough Smyth. The Aborigines of Victoria. Vol. I. P. 430, 431.
- 77 Ibid. P. 432, ch.
- 78 *Howitt.* The Native Tribes. P. 498, 538; *Mathews*. Ethnological Notes. P. 343; *Ridley*. Kamilaroi. P. 136.
- 79 Howitt. The Native Tribes. P. 538; Taplin. The Narrinyeri. P. 57, 58.

КНИГА II, ГЛАВА 9

к нему обращаются во время засухи или слишком долгих ливней⁸⁰.

Об этом существе говорят как о своего рода создателе: его называют отцом людей и считают, что это он их сотворил. Согласно легенде, которая была распространена в Мельбурне, Бунжил создал первого человека следующим образом: Бунжил взял глину и вылепил из нее фигурку, потом он станцевал вокруг нее много раз, потом подул ей в ноздри, и тогда фигурка ожила и стала двигаться⁸¹. Согласно другому мифу, он зажег солнце, земля нагрелась, и из нее вышли люди⁸². Это божественное существо создало не только людей 83, но также животных и деревья 84, именно ему люди обязаны всеми умениями, орудиями, языком и племенными обрядами⁸⁵. Оно — благодетель человечества. Даже сейчас это существо играет для людей роль своего рода Провидения. Именно это существо обеспечивает тех, кто ему привержен, всем необходимым для жизни⁸⁶. Оно общается с людьми либо напрямую, либо через посредников⁸⁷. Но в то же время, являясь хранителем морали племени, оно наказывает людей, когда те ей не следуют⁸⁸. Если положиться на данные некоторых наблюдателей, это существо выполняет после жизни человека роль судьи: разделяет хороших и плохих людей и посту-

- 80 Parker. The Euahlayi Tribe. P. 8.
- 81 Brough Smyth. The Aborigines of Victoria. Vol. 1. P. 424.
- 82 Howitt. The Native Tribes. P. 492.
- 83 Согласно некоторым мифам, Бунжил создал только мужчин. Женщин создал его племянник, Паллиян (*Brough Smyth*. The Aborigines of Victoria. Vol. 1. P. 427, 423).
- 84 *Howitt*. The Native Tribes. P. 489, 492; *Mathews*. Ethnological Notes. P. 340.
- 85 Parker. The Euahlayi Tribe. P. 7; Howitt. The Native Tribes. P. 630.
- 86 Ridley. Kamilaroi. P. 136; Parker. The Euahlayi Tribe. P. 114.
- 87 Katie Langloh Parker. More Australian Legendary Tales (London: D. Nutt, 1898). P. 84–99, 90–91.
- 88 *Howitt.* The Native Tribes. P. 495, 498, 543, 563, 564; *Brough Smyth.* The Aborigines of Victoria. Vol. 1. P. 429; *Parker.* The Euahlayi Tribe. P. 79.

пает с ними по-разному⁸⁹. Во всяком случае, часто считают, что оно приставлено к стране мертвых⁹⁰ и встречает попадающие туда души⁹¹.

Поскольку инициация является важнейшей формой культа племени, обряды, связанные с посвящением, при-писываются именно этому божественному существу; оно является их центром. Очень часто изображение этого существа вырезают на коре дерева или рисуют на земле и танцуют вокруг него. В честь него поют песни и обращаются к нему с настоящими молитвами⁹². Юношам объясняют, что за существо изображает рисунок, сообщают им его тайное имя — то, которое не должны знать ни женщины, ни непосвященные. Проходящим инициацию юношам передают историю жизни этого существа и рассказывают о той роли в жизни племени, которая приписывается ему преданиями. В другое время люди воздевают руки к небу, где, как считается, обитает это существо, или направляют в сторону неба оружие и имеющиеся ритуальные инструменты⁹³ — это способ вступить в общение с божественным существом. Люди повсюду чувствуют его присутствие. Это существо наблюдает за недавно прошедшим инициацию юношей, который живет в уединении в лесу 94 . Оно внимательно смотрит, как проводятся церемонии. Инициация — это его культ, и поэтому оно следит за тем, чтобы в точности соблюдался процесс проведения этих обрядов: когда люди ошибаются или исполняют их небрежно, оно жестоко наказывает провинившихся⁹⁵.

Власть каждого из этих высших богов распространяется не только на одно племя, ее признает и множество

⁸⁹ Ridley. Kamilaroi. P. 137.

⁹⁰ Parker. The Euahlayi Tribe. P. 90–91.

⁹¹ Howitt. The Native Tribes. P. 495; Taplin. The Narrinyeri. P. 58.

⁹² *Howitt.* The Native Tribes. P. 538, 543, 553, 555, 556; *Mathews*. Ethnological Notes. P. 318; *Parker*. The Euahlayi Tribe. P. 6, 79, 80.

⁹³ Howitt. The Native Tribes. P. 498, 528.

⁹⁴ Ibid. P. 493; Parker. The Euahlayi Tribe. P. 76.

⁹⁵ Ibid. P. 76; Howitt. The Native Tribes. P. 493, 612.

соседних племен. Бунжил почитается почти во всем штате Виктория, Байаме — в значительной части Нового Южного Уэльса и т. д. — факт, объясняющий, отчего подобных богов столь мало на такой сравнительно большой территории. Культы, объектом которых являются эти боги, имеют международный* характер. Иногда разные мифологии соединяются, смешиваются и влияют друг на друга. Таким образом, большая часть племен, верящих в Байаме, признают также существование Дарамулуна, только приписывают ему более низкий статус. Они считают его сыном или братом Байаме, подчиняющимся последнему⁹⁶. Вера в Дарамулуна в разной форме распространена во всем Новом Южном Уэльсе. Следовательно, неверно, что религиозный интернационализм является отличительной особенностью наиболее поздних и развитых религий. С самого начала истории религиозные верования стремятся не оставаться в пределах лишь одного узкого политического общества; они обладают естественной способностью преодолевать границы, рассеиваться, интернационализироваться. Конечно, иногда, у определенных народов и в определенные времена, эта стихийная способность религиозных верований терпит поражение, наталкиваясь на противоречащие ей социальные потребности, однако от этого она не перестает быть реальной и, как мы видим, очень древней.

Эти представления казались Тайлору соответствующими столь развитой теологии, что он отказывался видеть в них что-либо иное, кроме результата европейского влияния: он думал, что они в большей или меньшей степени

96 Ridley. Kamilaroi. P. 153; Parker. The Euahlayi Tribe. P. 67; Howitt. The Native Tribes. P. 585; Mathews. Ethnological Notes. P. 343. Иногда Дарамулун представляется противоположностью Байаме, по существу своему злым духом (Parker. The Euahlayi Tribe. P. 67; William Ridley. Traditions of the Australian Aborigines on the Namoi, Barwan, and other Tributaries of the Darling // Brough Smyth. The Aborigines of Victoria. Vol. 2. P. 285).

являются извращенной христианской идеей⁹⁷. В отличие от него, Эндрю Лэнг⁹⁸ считал эти представления автохтонными, но, полагая, что они отличаются от всей остальной совокупности австралийских верований и основываются на совершенно иных принципах, утверждал, что австралийские религии состоят из двух разнородных систем, наложенных одна на другую и, следовательно, имеющих разные истоки. С одной стороны, существуют представления, относящиеся к тотемам и духам и появившиеся у человека благодаря тому, что он видел определенные природные явления. С другой стороны, через интуицию, о природе которой Лэнг ничего не пишет 99, человеческий разум сразу пришел к идее единого бога, создавшего мир и установившего моральный порядок. Лэнг даже полагает, что вначале, особенно в Австралии, в этой идее было гораздо меньше чуждых элементов, чем в более поздних цивилизациях. Со временем эту идею перекрыла и затмила все увеличивающаяся масса анимистических и тотемистических суеверий. Таким образом, эта идея все больше вырождалась вплоть до того времени, пока под влиянием более развитой культуры не возникла и не утвердилась снова, с такой ясностью и отчетливостью, которых у нее не было сначала¹⁰⁰.

- 97 Edward Burnett Tylor. On the Limits of Savage Religion // Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. 1892. Vol. 21. P. 292 и след.
- 98 Andrew Lang. The Making of Religion (London: Longmans, Green, & Co, 1898). P. 187–293.
- 99 Ibid. P. 331. Лэнг ограничивается замечанием, что гипотеза святого Павла кажется ему наименее уязвимой («[not] the most unsatisfactory»).
- 100 Отец Вильгельм Шмидт повторил тезис Лэнга в журнале «Anthropos» (Schmidt. L'origine de l'idée de Dieu). Выступив против Сидни Хартлэнда, который раскритиковал теорию Лэнга в своей статье в журнале «Folk-lore», озаглавленной «"Высшие боги" Австралии» (Edwin Sidney Hartland. The «High Gods» of Australia // Folk-lore. 1898. Vol. 9. № 4. Р. 290 и след.), отец Вильгельм Шмидт попытался показать, что Байаме, Бунжил и т. д. являются

Но факты не подтверждают ни скептицизм Тайлора, ни теологическую интерпретацию Лэнга.

Прежде всего, сегодня совершенно точно известно, что идеи, касающиеся великого бога племени, являются автохтонными. Они встречались тогда, когда влияние миссионеров еще не успело дать себя почувствовать 101. Однако отсюда не следует, что эти идеи необходимо приписывать таинственному откровению. Неверно, что они исходят из другого источника, чем собственно тотемические верования, наоборот, эти идеи являются их логическим завершением и их высшей формой.

В сущности, мы видели, что понятие мифических предков подразумевается самими принципами, на которых основан тотемизм, потому что каждый из этих предков является тотемным существом. Конечно, великие боги превосходят мифических предков, однако между теми и другими существует лишь разница в степени; переход от первых ко вторым происходит без какого-либо скачка.

вечными богами, богами-создателями, всемогущими, всезнающими, являются хранителями морального порядка. Мы не вступаем в эту дискуссию, она не кажется нам ни интересной, ни важной. Если придать этим различным определениям относительный смысл, так, чтобы они находились в соответствии с мышлением австралийцев, то мы готовы принять эти определения, мы даже сами их использовали. С этой точки зрения «всемогущий» значит обладающий большей силой, чем все остальные сакральные существа; «всезнающий» — видящий вещи, ускользающие от взгляда обычных людей и даже самых великих колдунов; «хранитель морального порядка» — заставляющий уважать австралийские правила морали, сколь бы отличны они ни были от наших. Но если придавать этим словам то значение, которым их наделяет христианский спиритуализм, то нам кажется бесполезным обсуждать позицию, настолько противоречащую принципам исторического метода.

101 См. об этом: *Northcote Whitridge Thomas.* Baiame and the Bell-Bird: A Note on Australian Religion // Man. 1905. Vol. 5. P. 49–52. Ср.: *Andrew Lang.* Magic and Religion (London: Longmans, Green, & Co, 1901). Р. 25 и след. Вайц поддерживает идею того, что это представление автохтонно: *Theodor Waitz.* Anthropologie der Naturvölker. Theil 6 (Leipzig: F. Fleischer, 1877). S. 796–798.

На самом деле, великий бог — это предок, наделенный особенным значением. О великом боге часто говорят как о человеке, обладающем силами, большими, чем человеческие, но прожившем на земле совершенно человеческую жизнь 102. Его описывают как великого охотника 103, могущественного колдуна 104, основателя племени 105. Это первый из людей 106. Одна из легенд даже представляет его в виде уставшего старика, который едва может двигаться 107. У диери существует высший бог, называемый Мура-мура, и это слово показательно, потому что этим словом также обозначают предков как класс. Точно так же имя Нуралие — имя великого бога у племен с реки Муррей — иногда используется как общее наименование, применяемое ко всем мифическим существам, которых предание помещает к истокам вещей 108. Это персонажи, сравнимые с существами времен алчеринга 109. Мы уже видели, что в Квинсленде есть бог Анье-а, или Аньир, который создал людей и который тем не менее является всего лишь первым из людей 110.

Что позволило мысли австралийцев перейти от многочисленных духов предков к идее бога племени? Существующее между этими двумя крайностями среднее звено, послужившее переходной ступенью, — герои-просветите-

- 102 *Dawson.* Australian Aborigines. P. 49; *Meyer.* Manners and Customs of the Aborigines. P. 205–206; *Howitt.* The Native Tribes. P. 480–481, 491, 492, 494; *Ridley.* Kamilaroi. P. 136.
- 103 Taplin. The Narrinyeri. P. 55-56.
- 104 Parker. More Australian Legendary Tales. P. 94.
- 105 Taplin. The Narrinyeri. P. 60.
- 106 Brough Smyth. The Aborigines of Victoria. Vol. 1. P. 425-427.
- 107 Taplin. The Narrinyeri. P. 61.
- 108 «...мир был создан существами, называемыми Нуралие; одни из этих существ, живущих уже очень долго... имели форму воронов, другие клинохвостых орлов» (Brough Smyth. The Aborigines of Victoria. Vol. 1. P. 423).
- 109 Миссис Паркер пишет: «Бьямее для юалаи это то же самое, что алчеринга для арунта» (*Parker*: The Euahlayi Tribe. P. 6).
- 110 См. выше, с. 448.

ли. Называемые так легендарные существа — это предки, которым мифология приписывает важную роль в истории племени и которые поэтому занимают более высокое положение. Мы уже видели, что они всегда являются частью тотемической организации: так, Мангаркуньеркунья принадлежит к тотему ящерицы, а Путиапутиа — к тотему дикого кота. Но с другой стороны, функции, которые эти персонажи выполняют или выполняли, очень близки к тем, что приписываются великим богам. Героипросветители также подарили людям различные орудия цивилизации, также создали важнейшие социальные институты, научили людей проводить великие религиозные церемонии, за ходом которых продолжают следить. Если герой-просветитель называется отцом людей, то не потому, что он породил их, а потому, что создал — так сделал и Мангаркуньеркунья. До него не было людей, а была только масса бесформенной плоти, в которой не были отделены друг от друга не только разные части тел, но даже отдельные фигуры. Это он придал форму первой материи и вылепил из нее человеческих существ¹¹¹. Разница между таким способом создания и тем способом, который описан в приведенном нами мифе о Бунжиле, состоит лишь в деталях. Также на связь, существующую между одним и другим видом этих персонажей ясно указывает часто приписываемое им родство. У курнаи Тундун, герой, создавший *bull-roarer*, является сыном великого бога Мунган-нгауа¹¹². Точно так же Дарамулун у юалаи — сын или брат Байаме — тождественен Гайанди, а он, в свою очередь, равнозначен Тундуну курнаи¹¹³.

¹¹¹ В другом мифе, описанном Спенсером и Гилленом, ту же самую роль исполняют два существа, которые живут на небе и зовутся Унгамбикула (Spencer, Gillen. The Native Tribes. P. 388 и след.).

¹¹² Howitt. The Native Tribes. P. 493.

¹¹³ Parker. The Euahlayi Tribe. Р. 67, 62–66. Великий бог тесно связан с bull-roarer и отождествляется с громом, потому что звук, который издает этот ритуальный инструмент, похож на раскаты грома.

Конечно, из всех этих фактов не стоит делать вывод, что великий бог — это всего лишь герой-просветитель. Иногда эти два персонажа отчетливо разделены. Но если они и не сливаются, то по меньшей мере они являются родственными друг другу. Иногда их бывает крайне трудно различить, существуют персонажи, которые равным образом могут быть отнесены и к одной, и к другой категории. Например, мы говорили об Атнату как о герое-просветителе, но он очень близок к великому богу.

Понятие высшего бога настолько зависит от совокупности тотемических верований, что до сих пор носит на себе их отпечаток. Тундун — это божественный герой, который, как мы видели, близок к божеству племени, и то же самое слово у курнаи обозначает тотем¹¹⁴. Точно так же у арунта «Алтьира» — это имя великого бога, а также название материнского тотема¹¹⁵. Существуют и другие подобные примеры. Некоторые великие боги имеют облик тотемных животных. Дарамулун — это клинохвостый орел¹¹⁶, а матерью Дарамулуна является эму¹¹⁷. Байаме также часто изображается в образе эму¹¹⁸. Арунта представляют Алтьира с ногами эму¹¹⁹. Слово «Нуралие» перед тем, как стать именем великого бога, обозначало, как мы уже видели, предков-основателей клана, одни из которых были воронами, а другие — клинохвостыми орлами¹²⁰.

¹¹⁴ Howitt. The Native Tribes. P. 135. Слово, обозначающее тотем, Хауитт записывает как thundung.

¹¹⁵ *Streblow.* Die Aranda- und Loritja-Stämme. Bd. 1. S. 1–2; Bd. 2. S. 58. Вспомним, что, по всей видимости, у арунта материнский тотем являлся изначально тотемом в собственном смысле слова.

¹¹⁶ Howitt. The Native Tribes. P. 555.

¹¹⁷ Ibid. P. 546, 560.

¹¹⁸ Ridley. Kamilaroi. Р. 136, 156. В этом облике Бунжил изображается у камиларои в обрядах инициации. Согласно другой легенде, Бунжил был черным лебедем (Parker. More Australian Legendary Tales. P. 94).

¹¹⁹ Strehlow. Die Aranda- und Loritja-Stämme. Bd. 1. S. 1.

¹²⁰ Brough Smyth. The Aborigines of Victoria. Vol. 1. P. 423-424.

Согласно Хауитту¹²¹, Бунжил всегда представляется в человеческом обличье, однако то же самое слово используется для обозначения тотема фратрии, клинохвостого орла. По меньшей мере один из сыновей Бунжил — это один из тотемов, принадлежащих к фратрии, которой он дал или у которой он заимствовал свое имя¹²². Брат Бунжила, Паллиян, — это летучая мышь, и он является половым тотемом мужчин во множестве племен в Виктории¹²³.

Можно пойти дальше и уточнить характер связи, которая сохраняется между великими богами и тотемической системой. Дальше мы увидим, что Бунжил является тотемом фратрии. Дарамулун, как и Бунжил, — это клинохвостый орел, а мы знаем, что эта птица является тотемом фратрий во многих племенах на юго-востоке 124 . Мы уже говорили, что имя «Нуралие», по всей видимости, сперва было общим наименованием, которое обозначало как клинохвостых орлов, так и воронов: в племенах, где существует этот миф, ворон служит тотемом для одной фратрии, а клинохвостый орел — для другой ¹²⁵. С другой стороны, мифологическая история великих богов очень похожа на историю тотемов фратрий. В мифах, а иногда и в обрядах вспоминаются сражения, которые происходили между каждым из этих богов и хищной птицей, побежденной им не без труда. После того как Бунжил, первый человек, создал второго человека, Карвеена, между ними вспыхнула ссора, и в ходе своего рода дуэли Бунжил его тяжело ранил и превратил в ворона 126. Два вида нуралие представляются как две группы врагов, которые

¹²¹ Howitt. The Native Tribes. P. 492.

¹²² Ibid. P. 126, 128.

¹²³ Brough Smyth. The Aborigines of Victoria. Vol. 1. P. 427.

¹²⁴ См. выше, с. 213.

¹²⁵ Это племена, где фратрии называются килпара (ворон) и муквара. Это объясняет миф, приведенный Брогом-Смитом (Brough Smyth. The Aborigines of Victoria. Vol. 1. P. 424).

¹²⁶ Ibid. P. 425–427. Ср.: *Howitt*. The Native Tribes. P. 486; в последнем примере Карвеен отождествляется с голубой цаплей.

изначально постоянно воевали друг с другом ¹²⁷. А Байаме должен был сражаться с Муллианом (отождествлявшимся также с Дарамулуном), клинохвостым орлом, поедавшим людей ¹²⁸. При этом мы видели, что между тотемами фратрий равным образом существует своего рода естественная враждебность. Этот параллелизм ясно показывает, что мифология, связанная с великими богами, и мифология, связанная с тотемами, находятся в тесном родстве между собой. Это родство станет еще более очевидным, если мы отметим, что врагом бога всегда оказывается либо ворон, либо клинохвостый орел, которые обычно являются тотемами фратрий ¹²⁹.

Судя по всему, Байаме, Дарамулун, Нуралие, Бунжил — это тотемы фратрий, которые были обожествлены, и процесс этого обожествления можно представить следующим образом. Очевидно, что подобная идея появилась на собраниях, которые происходили в связи с обрядами инициации, потому что великие боги играют хоть сколько-нибудь значимую роль именно в этих обрядах и не имеют никакого отношения к другим религиозным церемониям. А поскольку инициация — это важнейшая форма племенного культа, то лишь в связи с этим событием могла появиться мифология племени. Мы уже видели, каким образом обычаи, связанные с обрезанием и субинцизией, были спонтанно персонифицированы в виде героев-просветителей. Только эти герои не обладали никаким превосходством, они стояли в одном ряду с другими легендарными существами, совершавшими благодеяния по отношению к людям. Но там, где племя ощущало само себя более отчетливо, это ощущение естественным обра-

¹²⁷ Brough Smyth. The Aborigines of Victoria. Vol. 1. P. 423.

¹²⁸ Ridley. Kamilaroi. P. 136; Howitt. The Native Tribes. P. 585; Robert Hamilton Mathews. Aboriginal Bora Held at Gundabloui in 1894 // Journal and Proceedings of the Royal Society of New South Wales. 1894. Vol. 28. P. 111.

¹²⁹ См. выше, с. 276. Ср.: *Schmidt*. L'origine de l'idée de Dieu // Anthropos. 190. Vol. 4. № 1. Р. 207–250.

зом воплотилось в персонаже, который стал символом племени. Чтобы объяснить себе связи, соединяющие людей между собой (вне зависимости от того, к какому клану они принадлежат), люди вообразили, будто произошли от одного и того же начала, будто они все являются детьми одного отца, и что своим существованием они обязаны именно ему, а он своим — никому. Бог инициации был буквально предназначен для этой роли: согласно выражению, которое часто звучит из уст туземцев, цель инициации — делать, создавать людей. Следовательно, люди приписали этому богу способность созидать, и поэтому он оказался наделен таким авторитетом, который возвысил его над другими мифологическими героями. Они же стали подчинены ему, стали его помощниками; из них сделали его сыновей или младших братьев (это произошло с Тундуном, Гайанди, Карвееном, Паллияном и т. д.). Но к этому времени уже имелись и другие сакральные существа, занимающие в религиозной системе племени столь же значимое место: тотемы фратрий. Там, где они сохранились, они считались господствующими над тотемами кланов. Таким образом, у тотемов фратрий было все необходимое, чтобы самим стать божествами племени. Поэтому естественно, что между этими двумя видами мифических фигур произошло частичное смешение, причем таким образом, что черты великого бога были заимствованы у одного из двух важнейших тотемов племени. Но так как необходимо было объяснить, почему одно из этих существ обрело такой статус, а другое оказалось его лишено, люди придумали, будто одно из них в ходе борьбы со своим соперником оказалось побежденным и вследствие этого поражения лишилось данного статуса. Подобная идея была принята тем легче, что согласовывалась с совокупностью мифов, которые изображают тотемы фратрий как враждебные по отношению друг к другу.

Один миф, который миссис Паркер встретила у юалаи¹³⁰, может послужить доказательством этого объяснения, потому что оно образно выражено в этом мифе. Миф повествует о том, что в этом племени тотемы первоначально являлись названиями, данными различным частям тела Байаме. Следовательно, в некотором смысле кланы были чем-то наподобие фрагментов божественного тела. Разве это не другой способ сказать, что великий бог является синтезом всех тотемов, а значит, олицетворением единства племени?

Но великий бог также получил международный характер. Члены племени, к которому принадлежат юноши, проходящие инициацию, — не единственные, кто помогает при проведении церемонии. На эти церемонии, являющиеся своего рода международными праздниками, одновременно религиозными и светскими 131, отдельно приглашаются представители соседних племен. Верования, возникающие в подобной социальной среде, не могут оставаться личным наследием отельного народа. Чужак, которому они открываются, пересказывает их в своем родном племени, как только возвращается к нему. И поскольку рано или поздно этот человек оказывается вынужден в свою очередь пригласить вчерашних хозяев, между обществами постоянно происходит обмен представлениями. Таким образом возникла международная мифология, важнейшим элементом которой совершенно естественно оказался великий бог, поскольку эта мифология имеет своим истоком обряды инициации, а именно их

- 130 Parker. The Euahlayi Tribe. P. 7. Этот же народ представляет главную жену Байаме как мать всех тотемов, не принадлежащую при этом ни к какому тотему (Ibid. P. 7, 78).
- 131 См.: Howitt. The Native Tribes. P. 511–512, 513, 602 и след.; Mathews. Ethnological Notes. P. 309. На эти праздники приглашаются члены не только тех племен, с которыми установлен коннубиум, но также и тех, с которыми нужно уладить конфликт. В таких случаях имеет место вендетта, наполовину церемониальная, наполовину настоящая.

великий бог и призван олицетворять. Его имя переходило из одного языка в другой вместе с соответствующими представлениями. Тот факт, что названия фратрий часто оказываются общими для самых разных племен, лишь усилил распространение этих верований. Интернационализм тотемов фратрий расчистил путь интернационализму великого бога.

V

Мы пришли к самой высокой идее из тех, до которых сумел подняться тотемизм. В этой точке он соединяется с последующими религиями и подготавливает все для их появления, а потому может помочь нам понять их. Но в то же время видно, что это высшее понятие непосредственно связано с наиболее грубыми верованиями, которые мы проанализировали в первую очередь.

В сущности, великий бог племени — это не что иное, как дух предка, завоевавший значительное положение. Духи предков — это сущности, созданные по образу индивидуальных душ и призванные объяснить их появление. А души — это лишь форма, которую принимают, индивидуализируясь в отдельных телах, безличные силы, обнаруженные нами в основе тотемизма. Эта система столь же едина, сколь и сложна.

Без сомнения, в этом процессе идея души играет важную роль: именно через нее идея личности проникла в сферу религии. Однако сторонники теории анимизма неправы, полагая, будто идея души содержит в себе всю религию в зародыше. Во-первых, идея души прежде всего предполагает существование идеи мана, или тотемического начала, и является лишь его частным видом. Во-вторых, если верно, что духи и боги не могут мыслиться, пока нет идеи души, то верно и то, что они являются чем-то иным, нежели простыми человеческими душами, освобожденными смертью, иначе откуда они могли бы получить сверхчеловеческие силы? Идея души послужила лишь тому,

понятие духов и богов

чтобы направить мифологическое воображение в новом направлении, внушить ему построения нового рода. Но материал для этих построений был заимствован не из представлений о душе, а из того хранилища безымянных и рассеянных сил, которые образуют изначальную основу религий. Создание мифических персонажей — это лишь иной способ мыслить эти важнейшие силы.

Что касается понятия великого бога, то оно обязано своим появлением ощущению, влияние которого на возникновение наиболее характерных тотемических верований мы уже наблюдали: это ощущение племени. Мы видели, что тотемизм не является творением отдельных кланов, но всегда рождается внутри племени, которое в определенной степени обладает сознанием своего единства. По этой причине различные культы, присущие каждому клану, соединяются и дополняют друг друга так, что в итоге образуют нерасторжимое единство 132. Именно это ощущение единства племени выражается в представлении о высшем боге, общем для всего племени. Следовательно, одни и те же причины действуют как внизу, так и вверху религиозной системы.

Однако до сих пор мы рассматривали религиозные представления так, как если бы они были самодостаточными и могли быть объяснены исходя лишь из них самих. На самом деле, они неотделимы от обрядов, не только потому что проявляются в них, но и потому, что испытывают на себе их ответное влияние. Конечно, культ зависит от верований, но он и сам воздействует на них. Чтобы лучше понять верования, необходимо лучше понять культ. Настало время приступить к этому исследованию.

Книга III

ОСНОВНЫЕ ВИДЫ РИТУАЛЬНОГО ПОВЕДЕНИЯ

Глава т

Негативный культ и его функции

АСКЕТИЧЕСКИЕ ОБРЯДЫ

В последующем изложении мы не ставим своей целью дать законченное описание первобытного культа. Прежде всего, мы заняты поиском наиболее существенного и элементарного в религиозной жизни и поэтому не будем пытаться скрупулезно воссоздавать обрядовые действия во всей их множественности, которая зачастую лишь вносит путаницу. В этом огромном разнообразии практик нам бы хотелось попробовать ухватить наиболее характерные способы поведения первобытного человека, связанные с отправлением культа, классифицировать наиболее общие формы этих обрядов и определить их истоки и значение, чтобы проверить и, по возможности, уточнить результаты, к которым нас привел анализ верований 1.

У любого культа есть два аспекта — негативный и позитивный. Безусловно, в действительности два вида обрядов, которые мы будем обозначать таким образом, тесно связаны между собой; мы увидим, что наличие одного предполагает наличие другого. Однако они все равно разные, и для того, чтобы понять существующие между ними отношения, эти обряды необходимо различить.

¹ Существует форма обрядов, которую мы полностью оставим в стороне, — вербальные обряды. Они будут изучены в отдельном томе «Социологического ежегодника».

T

Сакральные существа — это по определению существа обособленные. Их характеризует то, что между ними и профанными существами есть разрыв. Обычно одни отделены от других. Вся совокупность обрядов направлена на то, чтобы воплотить это сущностное состояние отделенности. Поскольку функция обрядов заключается в том, чтобы предотвратить нежелательные смешения и сближения, помешать одной области проникнуть в другую, эти обряды могут предписывать только воздержание, то есть только негативные действия. Вот почему систему, образованную этими особыми обрядами, мы предлагаем называть негативным культом. Они не принуждают верующего совершать какие-либо действия, а ограничиваются тем, что запрещают ему действовать определенным образом; таким образом, все эти обряды принимают форму запрета, или, как обычно говорят этнографы, табу. Это слово используется в полинезийских языках для обозначения установления, в силу которого некоторые вещи оказываются изъяты из общего употребления 2 ; также *табу* — это прилагательное, выражающее особый характер такого рода вещей. У нас уже была возможность показать, сколь неправомерно превращать в общее понятие выражение, существующее лишь в диалекте определенной местности. Нет такой религии, в которой бы отсутствовали запреты или в которой они не играли бы значительную роль. Поэтому досадно, что соответствующая терминология может превратить институт, существующий повсеместно, в особенность, характерную только для Полинезии³. Гораздо более предпочтительными нам кажутся слова «запрет»

- 2 См. статью Фрэзера «Табу» в энциклопедии «Британника».
- 3 Факты подтверждают, что подобные нежелательные последствия реальны. Некоторые авторы, доверившись слову, сочли, что обозначенный таким образом институт характерен только для первобытных обществ или даже только для полинезийских народов (см.: Réville. Les Religions des peuples non civilisés. T. 2. P. 55; Gaston

или «запрещение». Тем не менее слово «табу», как и «тотем», стало настолько употребительным, что систематически отвергать его значило бы проявить излишнюю принципиальность. Впрочем, неудобства, к которым ведет использование этого слова, сглаживаются, когда мы берем на себя труд уточнить его значение и область применения.

Но существуют разные виды запретов, и их необходимо различить, поскольку в настоящей главе мы не будем рассматривать все возможные запреты.

Прежде всего, помимо запретов, относящихся к религии, существуют запреты, связанные с магией. Общей чертой тех и других является то, что они указывают на несовместимость определенных вещей и предписывают отделять их друг от друга. Но между этими запретами существуют и заметные отличия. Во-первых, за нарушением в том и другом случае следуют неодинаковые наказания. Конечно, часто считается (и мы еще покажем это в дальнейшем), что нарушение религиозных запретов автоматически ведет к физическому ущербу, от которого страдает виновный и который является наказанием за его проступок. Однако даже в том случае, если такое стихийно и автоматически возникающее наказание действительно имеет место, оно не остается единственным; оно всегда дополняется другим, предполагающим вмешательство людей. Точнее говоря, ему может предшествовать или к нему может добавляться наказание в собственном смысле слова, и это наказание сознательно налагают люди. По меньшей мере дело ограничивается порицанием, публичным осуждением. Даже если кажется, что святотатственный поступок уже привел к каре в виде естественной болезни или смерти совершившего его человека, он все равно будет заклеймен. Этот человек посягает на общее мнение, и оно выступает против него, оно признает человека виновным. За нарушением же магического запрета следуют лишь фи-

Richard. La Femme dans l'histoire: étude sur l'évolution de la condition sociale de la femme [Paris: O. Doin, 1909]. P. 435).

зические последствия, к которым запрещенное действие ведет со своего рода естественной необходимостью. Когда человек не повинуется запрету, он подвергается такому же риску, как и больной, который не следует советам своего врача. Однако в этом случае неповиновение не порождает вины, оно никого не возмущает. Магия не знает греха. Такое различие в последствиях объясняется существенным различием в природе запретов. Религиозный запрет с необходимостью подразумевает понятие сакрального; он следует из почтения, которое внушает сакральный объект, и должен препятствовать исчезновению этого почтения. Магические запреты, напротив, связаны с исключительно светским понятием присущих им свойств. Вещи, которые колдун советует держать отдельно друг от друга, — это вещи, которые в силу своих характерных черт не могут быть смешаны или сближены без опасных последствий. Даже когда колдун просит своих клиентов держаться на расстоянии от определенных сакральных вещей, он делает это не из-за того почтения, которое они вызывают, и не из-за страха профанировать их (потому что акты профанации, как мы знаем, питают магию 4), а только лишь из соображений временной пользы. Одним словом, религиозные запреты — это категорические императивы, а магические запреты — это полезные правила, первые формы гигиенических и медицинских запретов. Невозможно не запутаться, если изучать одновременно два столь различных порядка фактов, используя при этом одни и те же обозначения. Поэтому здесь мы рассмотрим лишь религиозные запреты⁵.

- 4 См. выше, с. 113-114.
- 5 Это не значит, что между магическими запретами и религиозными есть существенный разрыв: напротив, подлинная природа многих запретов весьма неопределенна. В фольклоре встречаются запреты, о которых трудно сказать, являются они религиозными или магическими. Но, несмотря на это, провести различие необходимо мы уверены, что магические запреты могут быть поняты только в соотнесении с религиозными запретами.

Однако среди них необходимо провести еще одно различие.

Существуют религиозные запреты, которые имеют своей целью отделить друг от друга сакральные вещи разных видов. Например, мы помним, что у вакельбура помост, на котором лежит труп, должен быть сооружен только из материалов, принадлежащих к фратрии умершего. Это значит, что запрещено любое соприкосновение между мертвым, являющимся сакральным объектом, и вещами другой фратрии, которые также являются сакральными объектами, но в ином роде. Точно так же оружие, которым пользуются при охоте на некое животное, не должно быть сделано из сортов дерева, принадлежащих к той же социальной группе, что и это животное 6. Но наиболее важные запреты — те, что мы изучим в следующей главе: это запреты, необходимые для того, чтобы предотвратить всякое сближение между чистым сакральным и нечистым сакральным, между благим сакральным и сакральным губительным. Все эти запреты имеют одно общее свойство: они происходят не оттого, что некоторые вещи являются сакральными, а некоторые — нет, а оттого, что между разными сакральными вещами существуют отношения несоответствия и несовместимости. Следовательно, эти запреты связаны не с тем, на чем основана идея сакрального. Однако соблюдение подобных запретов могло бы привести к появлению лишь отдельных, весьма своеобразных и очень редких обрядов, но не могло бы создать полноценного культа, потому что в действительности культ — это прежде всего регулярные отношения между профанным и сакральным как таковыми.

Существует другая система религиозных запретов, гораздо более широкая и более важная: она разделяет не различные виды сакральных вещей, а все то, что является сакральным, и все то, что является профанным. Следовательно, эта система происходит непосредственно от

⁶ См. выше, с. 281-282.

понятия сакрального, она выражает его и воплощает. Эта система — материал для истинного культа, и она закладывает основу для всех других, потому что в своих отношениях с сакральными сущностями верующий никогда не должен нарушать проистекающие из нее требования. Мы называем это негативным культом. Об этих запретах можно сказать, что они — религиозные запреты par excellence. Именно о них пойдет речь на следующих страницах.

Однако эти запреты принимают различные формы. Вот основные типы запретов, встречающиеся в Австралии.

Прежде всего, существуют запреты на соприкосновение: это важнейшие табу, и все остальные являются лишь их вариациями. Эти запреты основаны на принципе, согласно которому профанное не должно касаться сакрального. Мы уже видели, что ни при каких обстоятельствах

7 Мы полагаем, что множество запретов, регулирующих отношения между сакральными вещами, сводится к запретам, регулирующим отношения между сакральным и профанным. Так обстоят дела с запретами, связанными с возрастом или степенью посвященности. Например, в Австралии существует сакральная пища, предназначенная только для тех, кто уже прошел инициацию. Однако разные виды еды сакральны в разной степени, между ними существует иерархия. В этом отношении не все люди, прошедшие инициацию, одинаковы. Они не сразу приобретают все религиозные права, а шаг за шагом входят в область сакральных вещей. Люди должны получить целый ряд разных рангов, которые им постепенно присваиваются в ходе особых испытаний и церемоний. Требуются месяцы, а иногда и годы для того, чтобы подняться выше. Каждой степени посвященности соответствует определенная пища, и люди, обладающие меньшей степенью посвященности, не могут прикасаться к животным, по праву принадлежащим людям, обладающим большей степенью посвященности (см.: Mathews. Ethnological Notes. P. 258-262; Parker. The Euahlayi Tribe. P. 23; Spencer, Gillen. The Northern Tribes. P. 611 и след.; Spencer, Gillen. The Native Tribes. P. 470 и след.). Следовательно, более сакральное отталкивает менее сакральное, потому что второе является профанным по отношению к первому. В общем, все религиозные запреты делятся на два класса: запреты, регулирующие связи между сакральным и профанным, и запреты, регулирующие связи между чистым сакральным и нечистым сакральным.

непосвященные не должны дотрагиваться до чуринги или до bull-roarer. И если взрослые могут свободно пользоваться этими предметами, то лишь потому, что обряд инициации наделил их самих сакральным характером. Кровь, особенно та, что проливается во время инициации, обладает религиозными свойствами⁸, она подпадает под тот же самый запрет⁹. Это относится и к волосам¹⁰. Покойник является сакральным существом, потому что душа, оживлявшая тело, тесно связана с трупом. По этой причине иногда запрещается брать кости мертвого, если они не завернуты в кору¹¹. Необходимо даже избегать того места, где произошла смерть, потому что люди верят, будто там все еще пребывает душа умершего. Вот почему племя снимается с лагеря и перемещается на некоторое расстояние¹²; в определенных случаях лагерь уничтожают вместе с тем, что в нем находится¹³, и должно пройти время, прежде чем люди снова смогут вернуться на эту территорию ¹⁴. Случается, что и умирающий образует вокруг себя некую пустоту: его устраивают как можно удобнее, а затем покидают 15 .

Принятие пищи предполагает чрезвычайно тесное соприкосновение. Отсюда — запрет на поедание сакральных животных или растений, в особенности тех, которые служат тотемами¹⁶. Этот поступок считается настолько

- 8 См. выше, с. 261.
- 9 Spencer, Gillen. The Native Tribes. P. 463.
- 10 Ibid. P. 538; Spencer, Gillen. The Northern Tribes. P. 604.
- 11 Ibid. P. 531.
- 12 Ibid. P. 519; Howitt. The Native Tribes. P. 449.
- 13 *Spencer, Gillen.* The Native Tribes. P. 498; *Schulze.* The Aborigines of the Upper and Middle Finke River. P. 231.
- 14 Spencer, Gillen. The Native Tribes. P. 449.
- 15 Howitt. The Native Tribes. P. 450.
- 16 Пищевые запреты, связанные с тотемными животными или растениями, являются самыми важными, но не единственными. Мы уже видели, что существует пища, недозволенная непосвященным потому, что считается сакральной. А этот характер может быть ей сообщен вследствие самых разных причин. Например, как мы

святотатственным, что запрет распространяется даже на взрослых, по крайней мере на большинство из них. Только старики обладают достаточно высоким религиозным статусом, чтобы этот запрет к ним не относился. Иногда подобный запрет объясняют мифическим родством, существующим между человеком и животным, имя которого он носит. Это животное должно быть защищено чувствами симпатии, которые оно вызывает к себе в качестве родственника 17. Однако тот факт, что люди считают, будто поедание запрещенного мяса автоматически приводит к болезни и смерти, прекрасно показывает нам, что этот запрет проистекает не из возмущенного чувства семейных связей. Здесь вступают в игру силы другого рода, аналогичные тем, которые обращаются против святотатства во всех религиях.

Если некоторые виды пищи запрещены для непосвященных, потому что сами являются сакральными, то другие виды пищи, являясь профанными, наоборот, запрещены для людей, отмеченных сакральным характером. Так, часто бывает, что определенные животные предназначаются для того, чтобы ими питались женщины. По этой причине люди верят, что эти животные также обладают женской природой и, следовательно, что они профанны. Напротив, юноша, проходящий инициацию, участвует во множестве обрядов исключительной значимости. Чтобы придать ему свойства, необходимые для того, чтобы войти в мир сакральных вещей, из которого он прежде был исключен, на него нужно направить чрезвычайно мощный поток религиозных сил. Таким образом, юноша оказывается священен, а значит, оказывается в состоянии,

увидим дальше, животные, забирающиеся на верхушки высоких деревьев, считаются сакральными потому, что оказываются близки к великим богам, живущим на небесах. Также бывает, что по разным причинам мясо некоторых животных оставляют старикам и оно поэтому получает сакральный характер, присущий последним.

17 См.: Frazer. Totemism. P. 7.

отталкивающем от себя все профанное. Так, этому юноше запрещено есть дичь, которая считается принадлежащей женшинам¹⁸.

Однако соприкосновение может быть связано не только с касанием. Человек вступает в отношения с некой вещью даже тогда, когда смотрит на нее: взгляд — это установление отношений. Вот почему в некоторых случаях непосвященным запрещается смотреть на сакральные объекты. Женщины никогда не должны видеть инструменты культа, в крайнем случае женщинам разрешается глядеть на них издалека¹⁹. То же самое относится к тотемическим изображениям, которые наносят на тела распорядителей особо важных церемоний 20. Исключительная торжественность обрядов инициации приводит к тому, что в некоторых племенах женщины не могут смотреть ни на то место, где проводятся обряды 21 , ни на неофита 22 . Сакральный характер, присущий церемонии, целиком переносится на всех тех, кто руководит церемонией, и всех тех, кто принимает в ней какое-либо участие. Поэтому юноша не может смотреть на них, и этот запрет действует

¹⁸ Howitt. The Native Tribes. P. 674. Есть еще один вид соприкосновений, о которых мы ничего не говорим, потому что их истинную природу не так легко определить: речь идет о сексуальных отношениях. Существуют религиозные периоды, когда мужчина не должен иметь никаких связей с женщинами (Spencer, Gillen. The Northern Tribes. P. 293, 295; Howitt. The Native Tribes. P. 397). Оттого ли, что женщина является профанным существом, или оттого, что сексуальный акт — это нечто ужасное? Подобный вопрос не может быть решен походя. Пока что мы отложим его точно так же, как и все, что касается обрядов, посвященных браку и сексуальным отношениям. Эти обряды слишком тесно связаны с проблемой брака и семьи, чтобы их можно было изучать раздельно.
19 Spencer, Gillen. The Native Tribes. P. 134; Howitt. The Native Tribes.

²⁰ *Spencer, Gillen.* The Native Tribes. P. 624.

²¹ Howitt. The Native Tribes. P. 572.

²² Ibid. P. 661.

даже после того, как обряд совершен 23 . Мертвого также иногда прячут от взглядов: его лицо закрывают таким образом, чтобы его не было видно 24 .

Речь является еще одним способом вступить в отношения с людьми или вещами. Через выдох устанавливается связь; выдох — это некая часть нас, распространяющаяся вовне. Поэтому непосвященным запрещено обращать свою речь к сакральным существам или даже просто разговаривать в их присутствии. Неофит не должен смотреть на распорядителей церемонии и их помощников, и точно так же ему запрещено общаться с ними иначе, чем с помощью жестов, и этот запрет сохраняется до тех пор, пока его не снимают посредством особого обряда²⁵. У арунта во время больших церемоний обычно бывают моменты, когда должна соблюдаться тишина²⁶. Как только чуринги оказываются на виду, все замолкают, а если говорят, то только шепотом и лишь одними губами²⁷.

Помимо сакральных вещей существуют слова и звуки, обладающие тем же характером: они не должны исходить из уст непосвященных и не должны достигать их слуха. Некоторые ритуальные песни женщинам запрещено слушать под страхом смерти²⁸. Женщины могут слушать шум bull-roarers, но только издалека. Любое имя собственное считается сущностной частью человека, носящего это имя. В умах людей оно оказывается тесно связанным с представлением об этом человеке и поэтому вызывает те же чувства, что и он. Если этот человек является сакральным существом, то и имя также считается сакральным — его

²³ Spencer, Gillen. The Native Tribes. P. 386; Howitt. The Native Tribes. P. 655, 665.

²⁴ У виимбайо (Ibid. P. 451).

²⁵ Ibid. P. 624, 661, 663, 667; Spencer, Gillen. The Native Tribes. P. 221, 382 и след.; Spencer, Gillen. The Northern Tribes. P. 335, 344, 353, 369.

²⁶ Spencer, Gillen. The Native Tribes. P. 221, 262, 288, 303, 363, 364, 378, 380.

²⁷ Ibid. P. 302.

²⁸ Howitt. The Native Tribes. P. 581.

нельзя произносить в профанной жизни. У варрамунга есть особо почитаемый тотем — мифический змей Воллунква, его имя — $\tau a 6 y^{29}$. То же самое относится к Байаме, к Дарамулуну, к Бунжилу: тайная форма их имен никогда не разглашается непосвященным³⁰. Во время траура произносить имя умершего (по меньшей мере его родным) можно только в случае крайней необходимости и только шепотом³¹. Очень часто для вдов и некоторых родных запрет сохраняется на всю жизнь³². У отдельных народов этот запрет распространяется за границы семьи: все люди, которых зовут так же, как и умершего, должны на время сменить имя³³. Больше того, иногда родным и близким друзьям запрещается произносить определенные слова повседневного языка, несомненно, потому, что их употреблял умерший. Возникающие пустоты люди заполняют с помощью иносказаний и заимствований из какого-либо чужого диалекта³⁴. Помимо простого и общеизвестного имени мужчины носят и другое, тайное имя, которое не знают женщины и дети, оно никогда не используется в обычной жизни, потому что обладает религиозным характером³⁵. Существуют даже церемонии, во время которых необходимо разговаривать на особом языке, и этим языком запрещено пользоваться в профанной жизни. Это начало сакрального языка³⁶.

Дело не ограничивается тем, что сакральные существа отделены от профанных: все, что прямо или косвенно касается профанной жизни, не должно смешиваться с рели-

²⁹ Spencer, Gillen. The Northern Tribes. P. 227.

³⁰ См. выше, с. 493.

³¹ Spencer, Gillen. The Native Tribes. P. 498; Spencer, Gillen. The Northern Tribes. P. 526; Taplin. The Narrinyeri. P. 19.

³² Howitt. The Native Tribes. P. 466, 469.

³³ Wyatt. Some Account of the Manners and Superstitions. P. 165.

³⁴ Howitt. The Native Tribes. P. 470.

³⁵ Ibid. P. 657–658; Spencer, Gillen. The Native Tribes. P. 139; Spencer, Gillen. The Northern Tribes. P. 580 и след.

³⁶ Howitt. The Native Tribes. P. 537.

гиозной жизнью. Очень часто первым условием для того, чтобы туземец был допущен к участию в обряде, является полная нагота³⁷. Человек должен снять с себя все обычные украшения, даже те, которыми он больше всего дорожит и с которыми меньше всего хочет расстаться, поскольку приписывает им наличие защитных свойств³⁸. Если для того чтобы исполнить свою роль в обряде необходимо украсить себя, то украшения должны быть специально изготовлены по этому случаю; это церемониальное одеяние, праздничный наряд³⁹. Благодаря своей роли эти украшения считаются сакральными, и поэтому их запрещено использовать в профанной жизни: как только церемония завершается, их зарывают в землю или сжигают⁴⁰, а мужчины обязаны вымыться таким образом, чтобы не унести на себе следы от этих украшений⁴¹.

Как правило, действия, присущие обычной жизни, запрещены до тех пор, пока совершаются действия, связанные с религиозной жизнью. Поедание пищи само по себе является профанным действием, потому что происходит ежедневно, служит для удовлетворения насущных физических потребностей и является частью нашей обыденной жизни⁴². Вот почему принятие пищи запрещено во время религиозных периодов жизни. Например, когда одна тотемическая группа одалживает свои чуринги другому кла-

³⁷ Ibid. P. 544, 597, 631-614, 620.

³⁸ Например, пояс из волос, который обычно носят аборигены (Spencer, Gillen. The Native Tribes. P. 171).

³⁹ Ibid. Р. 624 и след.

⁴⁰ Howitt. The Native Tribes. P. 556.

⁴¹ Ibid. P. 556, 557, 587.

⁴² Безусловно, это действие приобретает религиозный характер, когда пища сакральна. Но само по себе это действие является настолько профанным, что поедание сакральной пищи всегда представляет собой профанацию. Профанация может разрешаться или даже предписываться, но, как мы увидим дальше, только в том случае, если ей предшествуют или сопутствуют обряды, которые должны ее смягчить или искупить. Существование этих обрядов показывает, что сама по себе сакральная вещь противится идее поедания.

ну, то время, когда чуринги возвращают и относят обратно в эртнатулунгу, является исключительно торжественным: все, кто принимает участие в церемонии, должны голодать, пока она длится, а длится она долго⁴³. То же самое правило соблюдают при проведении обрядов⁴⁴, о которых пойдет речь в следующей главе, а также во время определенных периодов инициации⁴⁵.

По той же причине во время больших религиозных торжеств все мирские дела откладываются. Как замечают Спенсер и Гиллен 46 (у нас уже была возможность обратиться к этому наблюдению), жизнь австралийца состоит из двух частей, отделенных друг от друга: одна часть посвящена охоте, рыбалке, войне, другая — культу, и эти две формы деятельности исключают друг друга, взаимно отталкиваются. Именно на этом принципе основывается распространенный повсюду институт религиозных праздников. Отличительной особенностью праздничных дней во всех известных нам религиях является прекращение работы, приостановка частной и общественной жизни в той мере, в какой они не служат религиозным целям. Этот отдых — не просто временная передышка, которую люди устраивают, чтобы с большей свободой отдаться чувству ликования, вызванному праздничными днями. Ведь существуют и грустные праздники, посвященные трауру и покаянию, и во время таких праздников отдых также является обязательным. Отдых необходим потому, что работа — это значимая форма профанной деятельности, у работы есть лишь одна очевидная цель — удовлетво-

⁴³ Spencer, Gillen. The Northern Tribes. P. 262, 263.

⁴⁴ Spencer, Gillen. The Native Tribes. P. 171.

⁴⁵ *Howitt.* The Native Tribes. P. 674. Возможно, запрет разговаривать во время больших религиозных торжеств частично связан с той же причиной. Люди разговаривают, и разговаривают громко, в повседневной жизни, следовательно, в религиозной жизни необходимо молчать или говорить шепотом. Подобные соображения касаются и пищевых запретов (см. выше, с. 247).

⁴⁶ Spencer, Gillen. The Northern Tribes. P. 33.

рять временные жизненные потребности; работа связывает нас только с обыденными вещами. И напротив, в дни праздника религиозная жизнь достигает исключительной интенсивности. В это время контраст между двумя видами существования оказывается особенно ярко выражен, и, следовательно, они не могут быть совмещены друг с другом. Человек не может приблизиться к своему богу, пока несет на себе знаки профанной жизни, и, наоборот, человек не может вернуться к своим обычным занятиям, пока он освящен обрядом. Ритуальный отдых — это всего лишь частный случай несовместимости сакрального и профанного; это итог запрета.

Речь не идет о том, чтобы перечислить здесь все виды запретов, которые наблюдатели встретили хотя бы в одних только австралийских религиях. Система запретов, как и понятие сакрального, на котором она основывается, распространяется на самые разные отношения, ее даже сознательно используют для достижения практических целей⁴⁷. Но, как бы ни была сложна система запретов, она все

47 Поскольку каждый человек вмещает сакральное начало, душу, индивид с момента своего появления на свет оказывается окружен запретами — первой формой моральных запретов, которые в наше время ограждают и защищают человеческую личность. Так, например, тело жертвы считается опасным для убийцы (Spencer, Gillen. The Native Tribes. P. 492) и является для него объектом запрета. Запреты, имеющие подобное происхождение, очень часто используются людьми как средство изъять определенные вещи из общего обращения и установить в их отношении право собственности. «Человек покидает лагерь, оставляя там оружие, пищу и т. д.? — пишет Рот о племенах с реки Палмер (Северный Квинсленд). — Если этот человек помочится вблизи оставленных предметов, то они становятся тами [эквивалент слова "табу"], и он может быть уверен, что по возвращении найдет их нетронутыми» (Walter E. Roth. Tabu and Other Forms of Restriction // Records of the Australian Museum. 1908. Vol. 7. № 2. Р. 75). Все потому, что считается, будто моча, как и кровь, содержит в себе часть сакральной силы, принадлежащей индивиду. Следовательно, она удерживает чужаков на расстоянии. По той же самой причине речь может служить проводником точно такого же воздействия, и поравно в конце концов сводится к двум базовым запретам, которые целиком выражают ее и которые над ней господствуют.

. Во-первых, религиозная жизнь и профанная жизнь не могут сосуществовать в одном пространстве. Чтобы первая могла возникнуть, необходимо подготовить для нее такое место, из которого вторая была бы исключена. Так возникают институты храмов и святилищ: отдельное пространство, предназначенное для сакральных вещей и существ, служащее местом их нахождения, потому что они могут утвердиться, лишь целиком подчинив себе определенную область. Подобное разделение пространства настолько неотделимо от религиозной жизни, что даже самые низшие религии не могут без него обойтись. Эртнатулунга, место, где хранятся чуринги, представляет собой настоящее святилище. Непосвященным нельзя приближаться к нему. Вблизи него запрещено заниматься профанными делами, каковы бы они ни были. Дальше мы увидим, что существуют и другие священные места, где проводятся важные церемонии 48.

Точно так же жизнь религиозная и жизнь профанная не могут сосуществовать на одном отрезке времени. Следовательно, необходимо отвести для первой определенные дни или другие периоды времени, когда все профанные дела будут отложены. Таким образом появились праздники. Не существует ни одной религии, а значит, и общества, которые не знали бы подобного разделения времени на

этому можно запретить дотрагиваться до предмета лишь устным приказанием. Впрочем, подобная власть ставить запреты является неодинаковой у разных индивидов. Эта власть оказывается тем больше, чем сильнее выражается сакральный характер человека. Мужчины обладают этой привилегией, а женщины — нет (Рот приводит лишь один случай табу, накладываемого женщинами); наибольшей властью подобного рода обладают главы групп и старики, которые пользуются ей для того, чтобы присвоить себе некоторые вещи (Ibid. P. 77). Таким образом религиозный запрет превращается в право собственности и закон.

⁴⁸ См. ниже, кн. III, гл. 2.

КНИГА III, ГЛАВА I

две части, чередующиеся между собой согласно правилам, меняющимся в зависимости от народа и цивилизации. Как мы уже говорили, весьма вероятно, что именно необходимость в этом чередовании привела людей к тому, чтобы в непрерывность и однородность длительности внести разделение и различение, которые эта длительность не со-держит в себе изначально ⁴⁹. Безусловно, практически невозможно, чтобы религиозная жизнь когда-нибудь могла целиком и полностью сосредоточиться в тех пространственных и временных рамках, которые ей таким образом отводятся; что-то с неизбежностью просачивается наружу. Всегда существуют сакральные вещи, находящиеся вне святилищ, всегда существуют обряды, которые могут быть проведены в будние дни. Но в таком случае речь идет о сакральных вещах второго ранга и о менее значимых обрядах. Основной характеристикой подобной системы все равно остается сосредоточение в одном месте и времени. Обычно оно является почти абсолютным, когда речь идет о публичном культе, который люди могут отправлять лишь сообща. Только личный, индивидуальный культ может достаточно тесно сплестись с обыденной жизнью. Вот почему контраст между двумя последовательными фазами человеческой жизни оказывается наиболее ярко выражен в низших обществах, какими и являются австралийские племена, — потому что там индивидуальный культ развит в наименьшей степени⁵⁰.

Π

До сих пор негативный культ представлялся нам лишь как система, связанная с воздержанием. Кажется, что она может служить лишь для того, чтобы сдерживать активность, но никак не для того, чтобы вызывать и поощрять ее. Однако же неожиданное последствие этого сдерживающего

⁴⁹ См. выше, с. 64-65.

⁵⁰ См. выше, с. 389-390.

влияния заключается в том, что оно оказывает на религиозную и моральную природу индивида весьма важное позитивное воздействие.

В сущности, из-за границы, разделяющей сакральное и профанное, человек может вступить в тесные отношения с сакральными вещами только в том случае, если избавится от всего профанного, что в нем есть. Человек не может жить хоть сколько-нибудь насыщенной религиозной жизнью, пока он полностью или почти полностью не отстранится от обыденной жизни. Следовательно, в некотором смысле негативный культ — это средство достижения определенной цели: он является условием доступа к позитивному культу. Негативный культ — это не только защита сакральных существ от грубых соприкосновений; он воздействует на верующего, позитивно изменяя его состояние. Человек, который соблюдал предписанные запреты, становится другим, не таким, как раньше. До этого он был обыкновенным существом и должен был держаться на расстоянии от религиозных сил. А после он в большей степени сравнялся с ними; он приблизился к сакральному уже потому, что отдалился от профанного. Он стал чистым и освященным потому, что избавился от всего низменного и грубого, всего, что утяжеляло его природу. Таким образом, негативные обряды наделяют человека силой точно так же, как и позитивные обряды. Первые, как и вторые, могут служить для того, чтобы поднять религиозный тонус индивидов. Как мы уже замечали ранее, никто не может принять участие в хоть сколько-нибудь важной религиозной церемонии, пока не подвергнется своего рода первичной инициации, которая постепенно вводит человека в сакральный мир⁵¹. Это могут быть в высшей степени позитивные действия: умащение, очистительный обряд, освящение, однако того же самого можно достичь при помощи голодания, бдения,

⁵¹ См.: *Hubert, Mauss.* Essai sur la nature et la fonction de sacrifice. P. 22 и след.

уединения и молчания, то есть при помощи обрядов, связанных с воздержанием, которые являются не чем иным, как соблюдением определенных запретов.

Когда речь идет об отдельных негативных обрядах, их позитивное действие оказывается слишком незаметным, чтобы его можно было легко обнаружить. Но в некоторых обстоятельствах к одному человеку относится целая система запретов, и в таком случае их действие суммируется и становится более явным. Например, в Австралии это происходит во время инициации. Неофит проходит через самые разнообразные негативные обряды. Он должен покинуть общество, в котором до тех пор протекало его существование; больше того — он должен покинуть почти все человеческое общество. Ему не просто запрещено смотреть на женщин и непосвященны x^{52} , он обязан уйти жить в глушь, подальше от себе подобных, под руководством нескольких стариков, являющихся его наставниками⁵³. Убежденность, что лес является естественной средой для неофита, настолько велика, что в некоторых племенах слово, которым называют инициацию, обозначает «то, что происходит из леса» 54. По той же самой причине в ходе церемоний, в которых участвует неофит, его обычно украшают листьями 55. Таким образом в течение нескольких месяцев⁵⁶ периодически совершаются обряды, в которых неофит обязан принимать участие. Для него это время, когда он должен от многого воздерживаться. Ему запрещено принимать самые разнообразные виды пищи и разрешается есть лишь столько, сколько необходимо для

⁵² *Howitt*. The Native Tribes. P. 560, 657, 659, 661. На неофита не должна попадать даже тень женщины (Ibid. P. 633). Того, чего он касается, не должна касаться женщина (Ibid. P. 621).

⁵³ Ibid. P. 561, 563, 670–671; *Spencer, Gillen.* The Native Tribes. P. 223; *Spencer, Gillen.* The Northern Tribes. P. 340, 342.

⁵⁴ Например, слово *джераеил* у курнаи, *курингал* у йуин и волгал (*Howitt*. The Native Tribes. P. 581, 617).

⁵⁵ Spencer, Gillen. The Native Tribes. P. 348.

⁵⁶ Howitt. The Native Tribes. P. 561.

поддержания жизни⁵⁷, иногда неофит должен голодать⁵⁸ или есть только ту пищу, которая вызывает отвращение⁵⁹. Когда неофит ест, он не может дотрагиваться до еды руками, его наставники кладут пищу ему в рот⁶⁰. В некоторых случаях неофит обязан выпрашивать еду⁶¹. Точно так же ему не разрешается спать больше необходимого 62. Неофит должен воздерживаться от разговора, пока кто-нибудь не обратится к нему; о своих нуждах он сообщает знаками ⁶³. Ему нельзя никаким образом развлекаться⁶⁴. Он не может \dot{n} мыться 65 , иногда ему запрещено двигаться. Он неподвижно лежит распростертым на земле 66 , сняв всю одежду 67 . Следствием этих многочисленных запретов является полное изменение состояния посвящаемого юноши. До инициации он жил среди женщин и был исключен из культа. Отныне юноша допущен в общество мужчин, он участвует в обрядах и наделяется сакральным характером. Превращение является столь полным, что часто представляется как второе рождение. Люди полагают, что профанное существо, каким молодой человек был до сих пор, умирает, что его убивает и забирает с собой бог инициации: Бунжил, Байаме или Дарамулун, и что совершенно другой человек занимает место того, кого уже нет⁶⁸. Здесь мы можем увидеть позитивное воздействие, которое оказывают негативные обряды. Конечно, мы не утверждаем, будто лишь

```
57 Ibid. P. 633, 538, 560.
```

⁵⁸ Ibid. P. 674–675; *Parker*. The Euahlayi Tribe. P. 75.

⁵⁹ Ridley. Kamilaroi. P. 154.

⁶⁰ Howitt. The Native Tribes. P. 563.

⁶¹ Ibid. P. 611.

⁶² Ibid. P. 549, 675.

⁶³ *Howitt.* The Native Tribes. P. 580, 596, 604, 668, 670–671; *Spencer, Gillen.* The Native Tribes. P. 223, 351.

⁶⁴ Howitt. The Native Tribes. P. 567.

⁶⁵ Ibid. P. 557.

⁶⁶ Ibid. P. 604; Spencer, Gillen. The Native Tribes. P. 351.

⁶⁷ Howitt. The Native Tribes. P. 611.

⁶⁸ Ibid. P. 589.

они одни совершают это грандиозное превращение, но они ему в значительной степени способствуют.

Благодаря этим фактам можно понять, что такое аскетизм, какое место он занимает в религиозной жизни и откуда возникают те свойства, которые ему обычно приписываются. В сущности, нет таких запретов, соблюдение которых не принимало бы в какой-то степени аскетический характер. Воздерживаться от использования вещи, которая может быть полезна, или от некоей формы деятельности из-за того, что она, будучи обыденной, служит для удовлетворения человеческих потребностей, — значит подвергать себя неудобствам, лишениям. Следовательно, для появления аскетизма в собственном смысле слова достаточно, чтобы эти практики развились и стали основой распорядка жизни. Обычно негативный культ служит только введением, подготовкой к позитивному культу. Но случается и так, что негативный культ выходит из состояния подчиненности и оказывается на первом плане, что система запретов раздувается и увеличивается настолько, что захватывает все существование. Так возникает систематический аскетизм, который, следовательно, является гипертрофированной формой негативного культа. Особые качества, которыми, как считается, аскетизм наделяет индивида, — это усиленная форма тех качеств, которыми его наделяет (только в меньшей степени) соблюдение любого запрета. У них одинаковые истоки, поскольку они основываются на одном принципе: человек становится святым уже оттого, что он старается отдалиться от профанного. Настоящий аскет — это человек, который возвысился над остальными людьми и обрел особую святость благодаря посту, бдению, уединению и молчанию, — одним словом, благодаря лишениям, а не позитивным действиям, выражающим его набожность (приношения, жертвы, молитвы и т. д.). История показывает, сколь высокого религиозного статуса можно достичь, если следовать этим путем: святой в буддизме — это преимущественно аскет, и он равен богам или даже превосходит их.

Теперь становится ясно, что аскетизм не является, как можно было подумать, редким, исключительным и необычным следствием религиозной жизни, напротив, это ее сущностный элемент. Всякая религия содержит его в себе (хотя бы в зачаточном состоянии), потому что не существует религии, в которой бы не встречалась система запретов. Единственное различие, которое существует в этом отношении между разными культами, заключается в большей или меньшей развитости такой системы. Также стоит добавить, что, возможно, нет ни одного культа, в котором развитость системы запретов не принимала бы (по крайней мере временно) характерные черты аскетизма в собственном смысле слова. Обычно это происходит в критический период, когда в сравнительно короткое время необходимо вызвать у индивида какое-либо серьезное изменение состояния. В таком случае для того, чтобы скорее ввести индивида в круг сакральных вещей, с которыми ему предстоит соприкоснуться, индивида резко отделяют от профанного мира, что невозможно сделать без разнообразных предписаний, связанных с воздержанием, без исключительного расширения системы запретов. Именно это происходит в Австралии во время инициации. Чтобы превратиться в мужчин, юноши должны жить жизнью настоящих аскетов. Миссис Паркер весьма точно называет их «монахами Байаме» 69.

69 С этими аскетическими практиками можно сравнить и те, которые используются во время инициации колдуна. Точно так же, как и неофит, ученик колдуна сталкивается со множеством запретов, соблюдение которых помогает ему обрести свою особую силу (см.: Marcel Mauss. L'origine des pouvoirs magiques dans les sociétés australiennes: étude analytique et critique de documents ethnographiques // Henri Hubert, Marcel Mauss. Mélanges d'histoire des religions [Paris: F. Alcan, 1909]. Р. 131–187). То же самое верно в отношении жениха и невесты накануне их свадьбы или на следующий день после нее (табу для жениха с невестой или для новобрачных). Это объясняется тем, что брак точно так же подразумевает глубокое изменение состояния. Мы ограничимся тем, что лишь укажем на подобные факты и не будем останавливаться на них, поскольку

Но воздержание и разного рода ограничения сопряжены со страданием. Всеми клетками нашего тела мы принадлежим профанному миру; нас привязывают к нему наши чувства, от него зависит наша жизнь. Профанный мир — это не только естественная арена наших действий, он пронизывает нас целиком, он является частью нас самих. Следовательно, мы не можем освободиться от профанного мира, не совершив насилие над своей природой, не перешагнув через свои склонности. Иными словами, отправление негативного культа причиняет страдания. Боль является необходимым условием этого культа. Таким образом люди пришли к мысли, что страдание само по себе является неким обрядом. В страдании они увидели состояние благодати, к которому следует стремиться и которое необходимо вызывать (даже искусственно), потому что оно наделяет человека способностями и преимуществами в той же степени, что и системы запретов, которым это страдание сопутствует. Мы полагаем, что Пройс был первым, кто почувствовал, что в низших обществах боль имела религиозное значение 70 . Он приводит несколько примеров: арапахо, которые для того, чтобы защититься от опасностей в битве, подвергают себя настоящим мучениям; индейцы гровантры, претерпевающие настоящие пытки перед военным походом; хупа, которые для обеспе-

первый пример касается магии, которая не является предметом нашего исследования, а второй пример связан с совокупностью религиозно-правовых правил, регулирующих отношения полов, и изучать эти правила невозможно в отрыве от других предписаний первобытной брачной морали.

70 Однако Пройс, интерпретируя эти факты, говорит, что боль — это способ увеличить магическую силу человека (die menschliche Zauberkraft), из чего можно было бы сделать вывод, что страдание является магическим обрядом, а не религиозным. Но, как мы уже отмечали, Пройс называет магическими все безымянные и безличные силы, принадлежащие как к магии, так и к религии. Безусловно, некоторые виды описанных Пройсом мучений служат для того, чтобы человек стал колдуном, но большинство из них является частью собственно религиозных церемоний и, следовательно, призвано изменить религиозное состояние индивидов.

чения успеха какого-либо дела, плавают в ледяных реках, а потом ложатся на берег и стараются остаться в таком положении как можно дольше; карайя, которые для укрепления мышц время от времени пускают себе кровь из рук и ног с помощью скребков, сделанных из рыбьих зубов; народ, живущий возле Даллманхафена (Земля Кайзера Вильгельма в Новой Гвинее), в котором борются с бесплодием женщин тем, что делают у них кровавые надрезы на верхней части бедра⁷¹.

Однако подобные факты имеют место и в Австралии, особенно в ходе церемоний инициации. Многие обряды, проводимые по этому случаю, состоят именно в том, чтобы систематически подвергать неофита определенным страданиям для того, чтобы изменить его состояние и наделить его отличительными качествами мужчины. Так, у ларакиа в то время, когда юноши живут уединенно в лесу, их наставники и стражи постоянно без предупреждения и как будто бы без причины наносят юношам сильные удары⁷². В племени урабунна в определенный момент юноша ложится на землю лицом вниз. Все присутствующие мужчины жестоко бьют юношу. Потом на его спине делают несколько разрезов (от четырех до восьми) с обеих сторон от позвоночника и один разрез посередине шеи⁷³. У арунта первый обряд, связанный с инициацией, состоит в том, что над юношей потешаются: мужчины подбрасывают его в воздух, ловят, а затем снова подбрасывают⁷⁴. В том же

- 71 Preuss. Der Ursprung der Religion und Kunst. S. 309, 400. Пройс поместил в ту же группу огромное количество разнородных обрядов, например пускание крови, которое связано с приписываемыми ей положительными качествами, а не с причиняемыми таким образом страданиями. Мы оставляем только те примеры, в которых боль по причине своей действенности является сущностным элементом обряда.
- 72 Spencer, Gillen. The Northern Tribes. P. 331-332.
- 73 Ibid. P. 335, 336. Схожий обычай бытует у диери (*Howitt*. The Native Tribes. P. 658 и след.).
- 74 *Spencer, Gillen.* The Native Tribes. P. 214 и след. На этом примере мы видим, что обряды инициации иногда имеют характер изде-

самом племени по окончании длинного ряда церемоний юноша располагается на кровати из ветвей, под которой находятся раскаленные угли. Он лежит неподвижно посреди жара и удушливого дыма⁷⁵. У урабунна встречается похожий обряд, только в добавление ко всему прочему юношу, находящегося в этом ужасном положении, бьют по спине⁷⁶. Обычно все испытания, которым подвергается юноша, таковы, что когда юноше вновь разрешается жить вместе со всеми, то выглядит он весьма жалко и находится в некотором оцепенении 77. Действительно, все эти практики часто представляются как ордалии, предназначенные для того, чтобы проверить неофита и узнать, достоин ли он того, чтобы быть допущенным в религиозное общество⁷⁸. Но на самом деле функция обряда, связанная с проверкой, — это лишь другая сторона действенности этого обряда, поскольку то, каким образом обряд претерпевается, показывает, что он действенен, то есть что он наделяет юношу некими свойствами, которые и были первоначальным основанием существования этого обряда.

вательств. Это оттого, что на самом деле издевательство является настоящим социальным институтом, который стихийно возникает всегда, когда две группы, неравные по своему моральному и социальному положению, оказываются в тесных взаимоотношениях. В подобных случаях группа, считающая себя выше другой, сопротивляется вторжению новичков и действует против них таким образом, чтобы те ощутили превосходство, которое чувствует первая группа. Это противодействие, возникающее автоматически и естественным образом принимающее форму более или менее жестоких актов насилия, в то же самое время имеет своей целью приучить индивидов к их новой жизни, включить их в новую среду. Это противодействие является своего рода инициацией. Этим объясняется, почему инициация, в свою очередь, порождает некие формы издевательств. Все потому, что группа стариков обладает более высоким религиозным и моральным статусом, чем группа юношей и, тем не менее, первая должна принять вторую. Таким образом, создаются все условия для возникновения издевательств.

⁷⁵ Ibid. P. 372.

⁷⁶ Ibid. P. 335.

⁷⁷ Howitt. The Native Tribes. P. 675.

⁷⁸ Ibid. P. 568, 606.

В некоторых случаях ритуальные акты насилия производятся не над всем телом, а лишь над тем органом или той отдельной тканью, жизненную силу которых эти акты призваны увеличить. Так, у арунта, у варрамунга и во многих других племенах⁷⁹ некоторые мужчины наделяются обязанностью кусать кожу на голове юноши в определенный момент инициации. Эта процедура столь болезненна, что молодой человек не может выносить ее, не издавая криков. Цель этой процедуры — заставить волосы лучше расти 80 . Точно так же действуют, чтобы заставить расти бороду. Обряд удаления волос, существующий в других племенах и описанный Хауиттом, имеет, судя по всему, тот же смысл⁸¹. Согласно Эйльманну, «у арунта и каитиш мужчины и женщины, орудуя палками, раскаленными при помощи огня, наносят небольшие раны на руки, чтобы получить способность разводить огонь или силу, необходимую для ношения тяжелых дров» 82. Тот же наблюдатель пишет, что «юные девушки из племени варрамунга отрезают себе вторую и третью фалангу указательного пальца на одной руке, веря, что таким образом палец станет более пригодным для выкапывания ямса 83 .

Возможно, извлечение зубов иногда осуществлялось для того, чтобы произвести действие того же рода. Во всяком случае несомненно, что столь жестокие обряды, как обрезание и субинцизия призваны наделить гениталии особыми свойствами. В сущности, молодому человеку разрешается вступить в брак лишь после того, как он пройдет подобный обряд; благодаря ему юноша получает особые силы. Необходимой эту инициацию *sui generis* де-

⁷⁹ Spencer, Gillen. The Native Tribes. P. 251; Spencer, Gillen. The Northern Tribes. P. 341, 352.

⁸⁰ У варрамунга эту процедуру проводят мужчины, обладающие густой шевелюрой.

⁸ г *Howitt.* The Native Tribes. Р. 675; речь идет о племенах, живущих в низовье реки Дарлинг.

⁸² Eylmann. Die Eingeborenen der Kolonie Südaustralien. S. 212.

⁸³ Ibid.

лает тот факт, что во всех низших обществах соединение двух полов отмечено религиозным характером. Считается, что оно высвобождает ужасные силы, с которыми мужчина не может столкнуться, не подвергая себя опасности, если он не получил необходимую защиту благодаря определенным ритуальным действиям⁸⁴: именно для этого нужен весь ряд позитивных и негативных практик, лишь началом которых служат обрезание и субинцизия. Из-за болезненного увечья орган приобретает сакральный характер, потому что становится способен противостоять сакральным силам, с которыми в противном случае не мог бы справиться.

В начале нашего исследования мы говорили, что все сущностные элементы религиозного мышления и религиозной жизни должны (по крайней мере в зачаточном состоянии) обнаруживаться уже в тех формах религий, которые наиболее близки к первобытным; вышеизложенные факты подтверждают этот тезис. Если и есть верование, считающееся характерным для наиболее поздних и идеалистических религий, то это верование, которое приписывает боли освящающую силу. Однако то же самое верование лежит в основе только что описанных нами обрядов. Безусловно, в разные исторические периоды действие боли представляли себе по-разному. Христиане полагают, что боль влияет на душу, возвышая, облагораживая и одухотворяя ее. Австралийские аборигены считают, что боль влияет на тело: она увеличивает жизненную силу, заставляет расти бороду и волосы, закаляет разные части тела. Однако в обоих случаях принцип один и тот же. И те, и другие верят, что боль ведет к исключительной силе. И это верование не лишено основания. В сущности, величие человека нагляднее всего выражается в том, как он преодолевает боль. Он поднимается над собой и ни-

⁸⁴ Сведения, касающиеся этого вопроса, можно найти в нашей статье: *Durkheim.* La prohibition de l'inceste et ses origins. P. 1 и след., а также в книге: *Alfred Ernest Crawley.* The Mystic Rose: A Study of Primitive Marriage (London: Macmillan, 1902). P. 37 и след.

когда не бывает озарен большим сиянием, чем в тот момент, когда обуздывает свою природу до такой степени, что принуждает ее следовать по пути, противоположному тому, который она выбрала бы сама. Этим человек выделяется среди всех других созданий, слепо движущихся туда, куда их зовет удовольствие. Благодаря этому он занимает особое место в мире. Боль — это знак того, что некоторые связи, приковывавшие человека к профанной среде, разорвались. Боль показывает, что человек отчасти высвободился из этой среды, и, следовательно, боль справедливо считается инструментом освобождения. Вот почему тот, кто таким образом освободился, не является жертвой чистой иллюзии, когда думает, что обрел своего рода господство над вещами: он действительно возвысился над ними — тем, что отказался от них. Человек сильнее природы, потому что он заставляет ее замолчать.

Впрочем, нельзя сказать, что эта способность обладает только эстетической ценностью: вся религиозная жизнь предполагает существование этой способности. Жертвы и дары связаны с лишениями и дорого обходятся верующему. Даже если обряды не требуют от него материальных вложений, они отнимают его время и силы. Чтобы служить богам, необходимо забыть о себе; чтобы предоставить богам то место в своей жизни, которое им полагается, нужно пожертвовать своими интересами, связанными с профанным миром. Следовательно, позитивный культ возможен только тогда, когда человек привыкает отказываться, отрекаться, отстраняться от самого себя, а значит, тогда, когда он привыкает к страданию. Оно не должно страшить человека: тот сможет с радостью выполнять свои обязанности только в том случае, если в какой-то степени полюбит их. Но для этого ему нужно приучать себя к страданию, на что и направлены аскетические практики. Боль, которую они заставляют претерпевать, не является произвольной и бессмысленной жестокостью. Это важнейшая школа, где формируется и закаливается характер человека, где человек учится невозмутимости и стойкости, без которых невозможна никакая религия. Но для того, чтобы подобный результат был достигнут, будет небесполезно, если аскетический идеал наглядно воплотится в отдельных личностях, сосредоточившихся на том, чтобы показывать эту сторону ритуальной жизни, доходя даже до крайности, потому что они представляют собой множество живых образцов, побуждающих других совершить усилие. Такова историческая роль великих аскетов. Детально проанализировав их поведение и их поступки, можно спросить себя, к достижению какой практической цели они ведут. Удивительно, насколько преувеличенным является то презрение, которое аскеты выказывают всему тому, что обычно привлекает людей. Но эта чрезмерность необходима для того, чтобы поддерживать у верующих достаточную степень отвращения к легкой жизни и повседневным удовольствиям. Элита должна поднимать планку выше необходимого, чтобы толпа не опустила ее ниже необходимого. Нужно, чтобы кто-то превышал меру для того, чтобы большинство осталось на должном уровне.

Но аскетизм связан не только с религиозными целями. Здесь, как и в других случаях, религиозные интересы представляют собой символическую форму социальных и моральных интересов. Идеальные существа, к которым обращены культы, — не единственные, кто требует от своих служителей некоторого презрения к боли: общество тоже возможно лишь такой ценой. Несмотря на то что общество увеличивает силы человека, оно часто оказывается жестоким по отношению к индивидам: неизбежно требует от них постоянных жертв. Оно всегда совершает насилие над нашими естественными желаниями именно потому, что поднимает нас над нами самими. Чтобы выполнять свои обязанности, мы должны привыкнуть иногда подавлять свои влечения и, когда это необходимо, идти наперекор природным склонностям. Таким образом, аскетизм, присущий любой социальной жизни, призван пережить все мифологии и все догмы: он представляет собой неотъемлемую часть всей человеческой культуры. По сути

именно этот аскетизм является основанием и оправданием того аскетизма, которому учили религии всех времен.

III

После того, как мы определили, из чего состоит система запретов и каковы ее негативные и позитивные функции, необходимо понять, какие причины ее породили.

В каком-то смысле система запретов логически вытекает из самого понятия сакрального. Все сакральное является объектом уважения, а любое чувство уважения выражается в воспрещении действия для того, кто это чувство испытывает. На самом деле, сущность, внушающая уважение, всегда отражена в сознании представлением, которое, по причине вызванных этой сущностью эмоций, наделено значительной психической энергией. Следовательно, это представление способно оттолкнуть любое другое представление, которое ему полностью или частично противоречит. Поэтому сакральный мир и профанный находятся в состоянии вражды. Они соответствуют двум формам жизни, которые исключают друг друга или, по меньшей мере, не могут проживаться в одно и то же время с одинаковой интенсивностью. Мы не можем одновременно целиком принадлежать и идеальным сущностям, к которым обращен культ, и самим себе, своим собственным интересам, не можем одновременно целиком отдаться коллективу и собственному эгоизму. Существует две системы состояний сознания, которые направлены сами и направляют наше поведение к двум противоположным полюсам. Соответственно, та система, которая обладает большей силой действия, стремится вытеснить вторую систему из нашего сознания. Когда мы думаем о чем-то священном, в наш разум не может, не вызывая сопротивления, проникнуть мысль о какой-либо профанной вещи, нечто в нас противится этому. Именно представление о сакральном не допускает подобного соседства. Но эта психическая вражда, это взаимное исключение идей должно непременно привести к исключению соответствующих вещей. Для того чтобы идеи не сосуществовали рядом, вещи не должны касаться друг друга, не должны никак взаимодействовать. Это и есть основной принцип запрета.

Более того, мир сакрального — это по определению отдельный мир. Поскольку он противопоставлен (по всем тем характеристикам, которые мы уже описывали) профанному миру, к нему нужно относиться по-особенному. Мы бы ошибались насчет природы сакрального мира и путали его с тем, что им не является, если бы в своих отношениях с принадлежащими к нему вещами прибегали к тем же жестам, к тому же языку и поведению, которыми мы пользуемся, когда взаимодействуем с профанными вещами. Мы можем свободно касаться последних, можем свободно разговаривать с существами обыденного мира, но мы не дотрагиваемся до сакральных существ (или делаем это, лишь соблюдая определенные предосторожности), мы не разговариваем в их присутствии или по крайней мере не говорим на привычном языке. Все, что используется в нашем взаимодействии с одними, должно быть исключено из нашего взаимодействия с другими.

Но если такое объяснение и является точным, его тем не менее недостаточно. На самом деле многие сущности являются объектами чувства почтения, и при этом они не защищены системами строгих запретов, подобных тем, что мы описывали выше. Безусловно, речь идет о чем-то наподобие общей склонности разума помещать разные вещи в разные области, особенно когда те несовместимы. Но область профанного и область сакрального не просто разделены, они закрыты друг для друга, между ними — пропасть. Следовательно, в природе сакральных существ должна быть особая причина, которая делает необходимым это состояние чрезвычайной замкнутости и взаимной закрытости. Отсюда противоречие: сакральный мир оказывается как будто бы склонен по своей природе к тому, чтобы вторгаться в профанный мир, который он в то же самое время исключает. Отталкивая профанный

мир, сакральный мир вместе с тем стремится проникнуть в него, когда тот оказывается слишком близко. Вот почему необходимо держать их на расстоянии друг от друга и создавать своего рода пустоту между ними.

К подобным предосторожностям принуждает исключительная заразность сакрального. Сакральность не привязана к тем вещам, которые ей отмечены, она обладает некоей подвижностью. Даже весьма поверхностного или опосредованного соприкосновения достаточно, чтобы сакральность перешла с одного объекта на другой. Люди полагают, что религиозные силы всегда готовы вырваться из тех мест, в которых находятся, и захватить все, что попадает в область их действия. Дерево нанья, где живет дух предка, является сакральным для индивида, считающего себя новым воплощением этого предка. Но любая птица, севшая на такое дерево, наделяется сакральным характером: до нее точно так же нельзя дотрагиваться⁸⁵. У нас уже была возможность показать, что простого прикосновения к чуринге достаточно, чтобы освятить как человека, так и некую вещь⁸⁶. Именно на принципе заразности сакрального основаны все обряды освящения. Сакральность чуринги такова, что действует даже на расстоянии. Вспомним, что она распространяется не только на хранилище, где лежат чуринги, но и на всю окрестность, на животных, которые укрываются поблизости и которых поэтому запрещено убивать, на встречающиеся там растения, к которым запрещено притрагиваться⁸⁷. Центром тотема змеи является место, где находится водоем. Сакральный характер тотема сообщается всей окрестности, водоему и даже самой воде, которая оказывается под запретом для всех членов этой тотемической группы⁸⁸. Юноша, прошедший инициацию, живет в среде, наполненной

⁸⁵ Spencer, Gillen. The Native Tribes. P. 133.

⁸⁶ См. выше, с. 235.

⁸⁷ Spencer, Gillen. The Native Tribes. P. 134–135; Strehlow. Die Arandaund Loritja-Stämme. Bd. 2. S. 78.

⁸⁸ Spencer, Gillen. The Northern Tribes. P. 167, 299.

религиозностью, и сам тоже как бы пропитывается ею⁸⁹. . Как следствие, «все, чем владеет юноша, все, до чего он дотрагивается, запретно для женщин и не должно соприкасаться с ними: птица, оглушенная его палкой, кенгуру, убитый его копьем, рыба, заглотившая его крючок» 90. Но, с другой стороны, обряды, в которых принимает участие юноша, и используемые в них вещи в большей степени священны, чем он: священный характер передается по принципу заражения всему, что даже напоминает об этих обрядах или вещах. Зуб, вырванный у юноши, считается в высшей степени священным⁹¹. По этой причине юноша не должен употреблять в пищу животных, у которых зубы выступают вперед — они напоминают о вырванном зубе. Обряды курингал оканчиваются ритуальным омовением⁹². Неофиту запрещено есть водоплавающих птиц, потому что они напоминают об этом обряде. Животные, которые забираются на верхушки деревьев, также сакральны для неофита, поскольку они оказываются близко к Дарамулуну, богу инициации, живущему на небе⁹³. Душа умершего — сакральное существо: мы уже видели, что это свойство переходит на то тело, в котором обитала душа, на то место, где оно погребено, на лагерь (затем разрушенный или покинутый), где человек жил, на его имя, его жену и его родственников⁹⁴. Они тоже оказываются как

- 89 Помимо аскетических обрядов, о которых мы уже говорили, существуют позитивные обряды, призванные наполнить или, как пишет Хауитт, напитать посвящаемого юношу религиозностью (*Howitt*. The Native Tribes. P. 535). На самом деле, Хауитт говорит не о религиозности, а о магических силах, но мы знаем, что для большинства этнографов это слово означает религиозные силы, обладающие безличной природой.
- 90 Ibid. P. 674-675.
- 91 Spencer, Gillen. The Native Tribes. P. 453–454. Cp.: Howitt. The Native Tribes. P. 561–562.
- 92 Howitt. The Native Tribes. P. 557.
- 93 Ibid. P. 560.
- 94 См. выше, с. 515, 518. Ср.: *Spencer, Gillen.* The Native Tribes. P. 498; *Spencer, Gillen.* The Northern Tribes. P. 506–507, 519, 526; *Howitt.* The

НЕГАТИВНЫЙ КУЛЬТ И ЕГО ФУНКЦИИ

бы окружены ореолом сакральности, и поэтому остальные держатся от них на расстоянии и относятся к ним не так, как к обыкновенным профанным существам. В обществах, за которыми наблюдал Доусон, имена жены и родственников умершего, как и его собственное имя, не должны произноситься вслух, пока не окончится траур⁹⁵. Животные, которыми питался умерший, также часто оказываются под запретом⁹⁶.

Заразность сакрального — широко известный факт⁹⁷, и нет необходимости доказывать ее существование многочисленными примерами. Мы хотели лишь подчеркнуть, что этот факт истинен в отношении тотемизма точно так же, как в отношении более развитых религий. Как только мы установили этот факт, мы можем легко объяснить чрезвычайную строгость запретов, отделяющих сакральное от профанного. Поскольку из-за необыкновенной способности к распространению сакрального даже незначительное соприкосновение или малейшее сближение (происходящее на физическом или даже моральном уровне) с профанной сущностью способно высвободить религиозные силы из занимаемой ими области и поскольку, с другой стороны, религиозные силы не могут покинуть эту область, не противореча своей природе, необходима система ограничений, которая будет удерживать два мира на почтительном расстоянии друг от друга. Вот почему обычным людям запрещено не только трогать, но также видеть и слышать то, что является сакральным, вот почему

Native Tribes. P. 449, 461, 469; *Mathews*. Ethnological Notes. P. 274; *Schulze*. The Aborigines of the Upper and Middle Finke River. P. 231; *Wyatt*. Some Account of the Manners and Superstitions. P. 165, 198.

- 95 Dawson. Australian Aborigines. P. 42.
- 96 Howitt. The Native Tribes. P. 470-471.
- 97 См. об этом: *Robertson Smith*. Lectures on the Religion of the Semites. P. 152 и след., 446, 481; статью Фрэзера «Табу» в энциклопедии «Британника»; *Jevons*. Introduction to the History of Religion. P. 59 и след; *Crawley*. Op. cit. Ch. II–IX; *Arnold van Gennep*. Tabou et totémisme à Madagascar: étude descriptive et théorique (Paris: E. Leroux, 1904). Ch. III.

эти два рода жизни не должны смешиваться в сознании. Предосторожности, связанные с тем, чтобы отделять два мира, необходимы тем больше, что эти два мира, даже будучи противоположными, все равно стремятся слиться друг с другом.

Мы не только знаем о множественности запретов, но и понимаем, как они действуют и какие существуют последствия их нарушения. Вследствие заразности, присущей всему сакральному, профанное существо не может нарушить запрет без того, чтобы религиозная сила, к которой оно неправомерно приблизилось, не распространилась на него и не установила над ним свое господство. Но так как религиозная сила и профанное существо несовместимы друг с другом, то это существо оказывается в зависимости от враждебной силы, враждебность которой проявляется в форме мощного воздействия, разрушающего это существо. Вот почему болезнь и смерть считаются естественным следствием любой трансгрессии подобного рода, люди полагают, что те приходят сами собой ввиду особой физической необходимости. Виновный чувствует, что захвачен некоей силой, которая властвует над ним и против которой он неспособен что-либо предпринять. Человек съел тотемное животное? Он чувствует, как это животное проникает в него и прогрызает его внутренности, он ложится на землю и ждет смерти⁹⁸. Любая профанация ведет к освящению, но такому, которое оказывается опасным для освященного человека и даже для тех, кто к нему приближается. Результат такого освящения отчасти и является причиной соответствующего запрета⁹⁹.

⁹⁸ См. ссылки выше, с. 248, сн. 1. Ср.: Spencer, Gillen. The Northern Tribes. P. 322, 324; Spencer, Gillen. The Native Tribes. P. 168; Taplin. The Narrinyeri. P. 16; Roth. Tabu and Other Forms of Restriction. P. 76.

⁹⁹ Мы помним, что когда речь идет о нарушенном религиозном запрете, то кроме этих последствий есть еще и другие: либо полноценное наказание, либо общественное осуждение.

Заметим, что подобное объяснение запретов не зависит от разнообразных символов, с помощью которых могут быть помыслены религиозные силы. Неважно, будут они представлены в форме безымянных и безличных энергий или будут изображаться в виде личностей, наделенных сознанием и чувствами. Конечно, в первом случае будет казаться, что религиозные силы действуют против профанирующей трансгрессии как бы автоматически и бессознательно, в то время как во втором случае будет казаться, что эти силы подчиняются движениям чувств, возникших от переживаемого оскорбления. Но по сути эти два представления имеют одинаковые практические следствия и выражают на двух разных языках один и тот же психический механизм. И то, и другое представление основывается на враждебности, существующей между сакральным ется на враждеоности, существующеи между сакральным и профанным, совмещенной с примечательной способностью первого заражать второе. Эта враждебность и заразность действуют одинаковым образом вне зависимости от того, приписывается ли сакральный характер слепым силам или силам, обладающим сознанием. Поэтому неверно, что собственно религиозная жизнь возникает только там, где существуют мифические персонажи. Мы видим, что обряд остается неизменным, неважно, являются ли религиозные сущности персонифицированными или нет. Этот тезис мы будем повторять в каждой последующей главе.

IV

Заразность сакрального помогает объяснить систему запретов, но как объяснить само это свойство?

Исследователи полагали, что сделали это при помощи хорошо известных законов ассоциации идей. Чувства, вызванные в нас неким человеком или некоей вещью, переходят по принципу заражения с мысли об этой вещи или об этом человеке на связанные с ними представления, а затем на те объекты, которые выражаются через эти представления. Почтение, которое мы испытываем

к сакральной сущности, распространяется на все, что относится к этой сущности, на все, что на нее похоже или напоминает о ней. Конечно, цивилизованный человек не бывает обманут этими ассоциациями, он знает, что подобные чувства возникают вследствие простой игры образов, сочетаний, возникающих исключительно в его уме, и не поддается суевериям, порождаемым этими иллюзиями. Но, как утверждают исследователи, первобытный человек простодушно объективирует свои впечатления, не ставя их под сомнение. Некая вещь вызывает у него почтительный страх? Тогда человек делает вывод, что в ней действительно заключена величественная и страшная сила, он держится на расстоянии от этой вещи и ведет себя с ней так, как если бы она была сакральна, даже если эта вещь совершенно не заслуживает того, чтобы обладать этим свойством ¹⁰⁰.

Но рассуждать так — значит забывать, что не только первобытные религии приписывают сакральности эту способность к распространению. Даже в наиболее поздних культах существует совокупность обрядов, основанных на этом принципе. Разве любое освящение, совершающееся посредством умащения или очищения, не состоит в том, чтобы передать профанному объекту освящающие свойства сакрального объекта? И тем не менее очень трудно увидеть в современном просвещенном католике эдакого отсталого дикаря, который все еще обманывается ассоциацией идей, и полагать, что в природе вещей не существует ничего, что могло бы объяснить и оправдать

100 См.: Jevons. Introduction to the History of Religion. Р. 67–68. Мы не будем ничего говорить о теории Альфреда Кроули (к тому же не вполне ясно изложенной) (Crawley. Ор. cit. Ch. IV–VII), согласно которой заразность табу связана с ошибочным истолкованием некоторых случаев заражения. Эта теория беспочвенна. Как справедливо замечает Джевонс в том месте своего рассуждения, к которому мы отсылаем, заразность сакрального утверждается априори, а не принимается на основании неверно истолкованного опыта.

его способ мышления. К тому же нет совершенно никаких оснований приписывать первобытному человеку склонность к тому, чтобы слепо объективировать все свои переживания. В повседневной жизни, во всех своих мирских занятиях первобытный человек не наделяет одну вещь свойствами, присущими вещи, находящейся по соседству, и наоборот. Если первобытный человек меньше, чем мы, любит вносить во все ясность и устанавливать различия, это не значит, что у него есть досадная склонность все путать и смешивать. Только у религиозного мышления есть ярко выраженное стремление к подобным смешениям. Следовательно, искать истоки этой предрасположенности нужно в особой природе религиозных вещей, а не в общих законах человеческого разума.

Когда некая сила или некое свойство кажется нам неотъемлемой частью или сущностным элементом субъекта, которому они присущи, мы не можем с легкостью представить себе, что они отделяются от субъекта и перемещаются в другое место. Тело определяется своей массой и атомным строением, и поэтому мы не можем вообразить себе, что оно способно через соприкосновение передать другому телу одну из своих отличительных характеристик. И напротив, если речь идет о силе, проникающей в тело снаружи, то, поскольку ничто не привязывает эту силу к телу и поскольку она ему чужда, нет ничего непредставимого в том, что эта сила может покинуть тело. Именно таким образом тепло или электричество, которые некий объект получает из внешнего источника, могут передаваться окружающей среде, и наш разум без всякого сопротивления принимает возможность такой передачи. Необычайная легкость, с которой религиозные силы распространяются и рассеиваются, перестает быть удивительной, если представлять религиозные силы как внешние по отношению к наполненным ими существам. А именно это и подразумевает предложенная нами теория.

В сущности, религиозные силы — это лишь гипостазированные коллективные силы, то есть моральные силы. Они созданы из идей и чувств, которые в нас пробуждаются благодаря наблюдению за обществом, а не благодаря ощущениям, порожденным физическим миром. Следовательно, подобные силы — другого рода, нежели те осязаемые вещи, в которые мы помещаем эти силы. Они могут легко перенимать внешнюю и физическую форму вещей, через которые выражаются, но они никоим образом не обязаны этим вещам своей действенностью. Эти силы не соединены внутренними связями с теми опорами, на которых располагаются, не укоренены в них. Повторим еще раз фразу, которую уже употребляли 101 и которая, возможно, лучше всего характеризует положение религиозных сил: они добавляются к этим вещам. Также стоит отметить, что не существует объектов, которые бы лучше, чем другие, подходили для того, чтобы их наделили этими силами. Самые незначительные и обыденные вещи могут играть эту роль — все решают случайные обстоятельства. Вспомним, что говорит Кодрингтон по поводу мана: это сила, которая «не закреплена за каким-либо определенным предметом, она может принадлежать любым вещам» ¹⁰². Точно так же индейцы дакота, описанные мисс Флетчер, представляют вакан как некую странствующую силу, которая движется и проходит по всему миру, задерживается то тут, то там, но нигде не останавливается насовсем¹⁰³. Даже религиозность, присущая человеку, обладает теми же самыми свойствами. Конечно, в мире опыта нет существа, которое было бы ближе к самому источнику религиозной жизни; никто не участвует в религиозной жизни более непосредственно, чем человек, потому что она родилась именно в человеческом сознании. И, однако же мы знаем, что религиозное начало, оживляющее человека, — душа — отчасти является внешней по отношению к нему.

¹⁰¹ См. выше, с. 327.

¹⁰² См. выше, с. 352-353.

¹⁰³ См. выше, с. 360-361

НЕГАТИВНЫЙ КУЛЬТ И ЕГО ФУНКЦИИ

Если религиозные силы не имеют собственного места, их подвижность становится легко объяснима. Поскольку ничто не привязывает их к вещам, в которые мы их помещаем, естественно, что при малейшем соприкосновении эти силы высвобождаются из вещей, так сказать, вопреки своей воле и распространяются дальше. Сама интенсивность этих сил принуждает их к подобному распространению, и все вокруг ему способствует. Вот почему душа сама по себе, несмотря на то что она связана с телом личной связью, постоянно грозит покинуть его: все отверстия, все поры тела — это пути, которыми душа стремится воспользоваться, чтобы рассеяться вовне 104.

Но мы сможем еще лучше понять исследуемое явление, если будем рассматривать не уже готовое понятие религиозных сил, а обратимся к породившим его процессам мышления.

Мы видели, что сакральный характер существа не связан с каким-либо его внутренним свойством. Тотемное животное внушает религиозные чувства не потому, что так-то выглядит или обладает такими-то особенностями. Религиозные чувства возникают вследствие причин, не имеющих никакого отношения к природе объекта, на который эти чувства направлены. Их порождает ощущение поддержки и зависимости, возникающее в сознаниях под воздействием общества. Сами по себе эти эмоции не связаны с представлением о каком-то определенном объекте, однако, поскольку речь идет об эмоциях, причем исключительно сильных, они также оказываются в высшей степени заразными. Они расплываются как масляное пятно, распространяются на все другие представления, занимающие в это время разум. Эти эмоции пропитывают, затрагивают представления, выражающие различные объекты, которые в настоящий момент человек держит или видит: тотемические рисунки, покрывающие его тело,

¹⁰⁴ Это прекрасно продемонстрировал Пройс в своих статьях, опубликованных в журнале «Глобус», на которые мы уже ссылались.

издающий звук bull-roarer, окружающие скалы, землю под ногами и т. д. Так эти объекты тоже получают религиозное значение, которое в действительности не присуще им, а сообщается извне. Следовательно, заражение — это не вторичный процесс, благодаря которому распространяется некогда полученный сакральный характер, а процесс, в силу которого сакральный характер приобретается. Он возникает через заражение, и поэтому неудивительно, что он таким же образом передается. Его порождает особая эмоция, и если некий объект наделяется сакральностью, то это происходит потому, что эта эмоция встретила на своем пути данный объект. Поэтому естественно, что от него эта эмоция распространяется на все, что она также находит рядом, то есть на все, что по какой-либо причине — в силу физической смежности или в силу чистого подобия — сближено в разуме с исходным объектом.

Таким образом, заразность сакрального объясняется предложенной нами теорией религиозных сил и поэтому служит ее подтверждением¹⁰⁵. В то же самое время это явление помогает нам понять одну из черт первобытного мышления, на которую мы уже обращали внимание раньше.

Мы видели 106, с какой легкостью первобытный человек смешивает различные царства и отождествляет самые разнородные вещи: людей, животных, растения, звезды и т. д. И сейчас мы обнаружили одну из причин, которая в наибольшей степени способствует упрощению этого смешения. Поскольку религиозные силы чрезвычайно заразны, все время случается так, что одно и то же начало оживляет самые разные вещи: оно последовательно пере-

¹⁰⁵ Верно, что подобная заразность присуща не только религиозным силам; силы, относящиеся к магии, обладают тем же самым свойством, и, однако, очевидно, что они не связаны с объективированными социальными чувствами. Причиной этого является то, что магические силы мыслятся по образцу религиозных сил. Далее мы еще вернемся к этому вопросу (см. с. 605–606).

¹⁰⁶ См. выше, с. 414 и след.

НЕГАТИВНЫЙ КУЛЬТ И ЕГО ФУНКЦИИ

ходит с одних вещей на другие, либо если те физически находятся близко друг к другу, либо если они хоть немного похожи. Именно так люди, животные, растения, камни оказываются членами одного тотема: люди — потому что носят имя некоего животного, животные — потому что похожи на тотемическую эмблему, растения — потому что служат пищей для этих животных, камни — потому что они украшают то место, где проводятся церемонии. Религиозные силы представляются источником действенности любого рода. Поэтому люди стали считать, что у существ, обладающих одним религиозным началом, одинаковая сущность и что они отличаются друг от друга только второстепенными характеристиками. Вот почему казалось совершенно естественным поместить их в одну и ту же категорию и рассматривать их лишь как разные виды одного рода, способные превращаться друг в друга.

Теперь, когда мы определили эти отношения, проявления процесса заражения предстают перед нами в новом свете. Если рассматривать их самих по себе, они кажутся чуждыми логической жизни. Разве не приводят они к тому, что разные существа оказываются смешаны и соединены несмотря на свои различия? Но мы видели, что это смешение и соединение играют весьма значительную логическую роль: они послужили тому, чтобы связать между собой вещи, которые наши чувства разъединяют. Следовательно, неверно, что заражение, источник подобных сближений и смешений, обладало той сущностной иррациональностью, которую ему поначалу приписывали ученые. Оно расчистило путь для будущих научных объяснений.

Глава 2

Позитивный культ

І. ЭЛЕМЕНТЫ ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЯ

Сколь бы ни был значим негативный культ и его косвенные позитивные эффекты, причина его существования не заключается в нем самом. Негативный культ вводит человека в религиозную жизнь, но он лишь предполагает ее наличие, а не составляет ее суть. Негативный культ предписывает человеку покинуть профанный мир для того, чтобы приблизиться к сакральному миру. Но человек никогда не считал, что его обязанности по отношению к религиозным силам могут ограничиваться тем, что он будет воздерживаться от всякого взаимодействия с ними, он всегда полагал, что поддерживает с ними позитивные и обоюдные отношения, которые регулируются и управляются совокупностью ритуальных действий. Эту особую систему обрядов мы назвали позитивным культом.

В течение долгого времени мы почти ничего не знали о том, что может включать в себя позитивный культ тотемической религии. Мы не имели никакого представления о других обрядах, кроме обрядов инициации, и даже насчет последних были недостаточно осведомлены. Но наблюдения Спенсера и Гиллена, касающиеся племен Центральной Австралии, предваренные наблюдениями Шульце и подтвержденные наблюдениями Штрелова, частично заполнили этот пробел в наших познаниях. Существует один праздник, который эти исследователи особенно стремились описать и который, как кажется, имеет преобладающее значение во всем тотемическом культе. Это праздник, который арунта, по свидетельству

Спенсера и Гиллена, называют *интичиума*. Правда, Штрелов оспаривает, что значение этого слова именно таково, и полагает, что *интичиума* (он пишет *интийиума*) переводится как «наставлять» и что этим словом называют церемонии, разыгрываемые перед юношей для того, чтобы посвятить его в традиции племени. А тот праздник, который мы собираемся описать, называется *мбатьялкатиума*, что означает «оплодотворять», «приводить в хорошее состояние» ¹. Мы не будем пытаться решить вопрос словоупотребления, мало касающийся сути вещей, так как обряды, о которых пойдет речь, также проводятся во время инициации. С другой стороны, поскольку слово *интичиума* вошло в обиход современной этнографии и стало почти общепринятым, нам кажется неуместным заменять его другим словом².

Время проведения интичиума во многом зависит от конкретного года. В Центральной Австралии существует два резко отличающихся друг от друг сезона: первый, засушливый, длится долго, второй, дождливый, наоборот, чрезвычайно непродолжителен, а время его начала непредсказуемо. Когда приходят дожди, из-под земли, как по волшебству, появляются растения, животные множатся, и страна, которая еще вчера была бесплодной пустыней, начинает изобиловать флорой и фауной. Интичиума празднуется именно тогда, когда кажется, что близится хорошее время года. Однако из-за того, что начало сезона дождей меняется от года к году, время проведения церемонии не может быть установлено раз и навсегда. Оно зависит от климатических условий, и только глава тотемической группы, алатунья, имеет право определить это

¹ Strehlow. Die Aranda- und Loritja-Stämme. Bd. 1. S. 4.

² Конечно, слово, обозначающее этот праздник, меняется в зависимости от племени. Урабунна называют праздник питьинта (Spencer, Gillen. The Northern Tribes. P. 284), варрамунга — таламинта (Ibid. P. 297) и т. д.

время: когда он сочтет какой-либо день подходящим, он даст знать остальным, что нужный момент настал³.

На самом деле, каждая тотемическая группа проводит интичиума. Но если обряд и является общим для всех народов Центральной Австралии, он тем не менее не везде одинаков. У варрамунга он не такой, как у арунта, он разнится не только от племени к племени, но и от одного клана к другому в одном и том же племени. По правде говоря, используемые механизмы слишком близки, чтобы мы могли полностью отделить один от другого. Возможно, не существует церемоний, где не встречались бы многие из них, просто они развиты в неодинаковой степени: то, что в одном случае находится в зачаточном состоянии, в другом случае играет первостепенную роль, и наоборот. Однако важно различить эти механизмы, потому что они представляют собой разные ритуальные типы, которые нам необходимо описать и объяснить по отдельности. Только после этого мы сможем попробовать ответить на вопрос, существует ли у них некий общий исток.

Мы начнем с тех механизмов, которые особенно отчетливо выделяются у арунта.

Ι

Праздник состоит из двух последовательных этапов. Обряды, сменяющие друг друга на первом этапе, призваны обеспечить благополучие того вида животных или растений, который служит тотемом клана. Используемые для этого средства могут быть разделены на несколько основных типов.

Вспомним, что легендарные предки, от которых каждый клан ведет свое происхождение, когда-то жили на земле и оставили следы своего пребывания. Этими следами, как правило, являются камни или скалы, которые

³ Schulze. Aborigines of the Upper and Middle Finke River. P. 243; Spencer, Gillen. The Native Tribes. P. 169–170.

были установлены предками в определенных местах или которые появились там, где предки ушли под землю. Эти скалы и эти камни считаются телами или частями тел предков, о которых камни напоминают или которые они символизируют. Следовательно, камни и скалы символизируют также животных и растения, служивших тотемами для этих предков, потому что индивид и его тотем составляют единое целое. Это значит, что эти животные и растения столь же реальны и обладают такими же качествами, как существующие в настоящее время животные и растения, принадлежащие к тому же виду. Только первые обладают тем преимуществом, что они являются вечными, они не болеют и не умирают. Следовательно, они представляют собой нечто наподобие постоянного, неисчерпаемого и всегда доступного запаса животной и растительной жизни. Именно к этому запасу ежегодно в определенных случаях обращаются люди, чтобы обеспечить воспроизводство вида.

Вот, например, каким образом проводит свой интичиума клан личинки витчетти* в Алис-Спрингс4.

В день, который выбрал глава тотемической группы, все члены этой группы собираются в основном лагере. Мужчины, принадлежащие к другим тотемам, удаляются на некоторое расстояние от лагеря⁵, потому что у арунта им запрещено присутствовать при проведении обряда, обладающего всеми характерными чертами тайной церемонии. Члены других тотемов этой же фратрии в знак особого расположения могут быть приглашены поучаствовать в церемонии, но только в качестве зрителей. Они не имеют права играть в ней активную роль.

Как только все члены тотема собираются вместе, они отправляются в путь, оставив в лагере двух-трех человек. Голые, без оружия, без своих обычных украшений, все

⁴ Spencer, Gillen. The Native Tribes. Р. 170 и след.

⁵ Само собой разумеется, это предписание также относится и к женщинам.

участники церемонии движутся друг за другом в полном молчании. Их поведение, их походка отмечены религиозной торжественностью, потому что действо, в котором они принимают участие, обладает, по их мнению, исключительным значением. Кроме того, до тех пор, пока церемония не окончится, участники не должны ничего есть.

Местность, которую они пересекают, изобилует следами, оставленными великими предками. Участники церемонии приходят туда, где стоит огромная скала из кварцита, окруженная небольшими округлыми камнями. Она символизирует собой взрослую особь личинки витчетти. Алатунья бьет по этой скале маленькой деревянной плошкой, называемой $anмара^6$, и одновременно с этим поет песню, призывающую насекомое откладывать яйца. Алатунья проделывает то же самое с камнями, которые изображают яйца, берет один из этих камней и трет им живот каждого участника церемонии. После этого все придвигаются ближе, к подножию скалы (именно так, согласно мифам, проводилась эта церемония во времена алчеринга), где находится еще один камень, олицетворяющий личинку витчетти. Алатунья бьет по нему своим апмара, остальные участники делают то же самое, но используют ветки эвкалипта, собранные по дороге, и снова поются песни, обращенные к насекомому и призывающие его откладывать яйца. Таким образом члены тотемической группы последовательно обходят около десятка разных мест, которые могут находиться на расстоянии мили друг от друга. В каждом таком месте в чем-то наподобие пещеры или в яме находится камень, олицетворяющий личинку витчетти в том или ином виде, в какой-либо фазе ее существования, и каждый раз повторяется одна и та же церемония.

Смысл этого обряда очевиден. Алатунья бьет по камням, обладающим сакральным характером, для того,

⁶ Апмара — единственный предмет, который люди берут с собой из лагеря.

чтобы с них посыпалась пыль. Частицы этой священной пыли считаются семенами жизни, каждая такая частица содержит в себе духовное начало, которое, попадая в существо, принадлежащее к тому же виду, производит на свет новое существо. Ветки дерева, которыми запасаются участники церемонии, служат для того, чтобы развеять во все стороны эту драгоценную пыль; она разлетается повсюду и оплодотворяет живые существа. Люди верят, что таким образом они обеспечивают обильное потомство того вида, защитой которого пользуется клан и от которого он поэтому зависит.

Сами туземцы именно так объясняют этот обряд. В клане *илпирла* (вид манны*) действуют следующим образом. Когда приходит день интичиума, тотемическая группа собирается в месте, где стоит большой камень, имеющий около пяти футов в высоту. На нем — еще один, очень похожий по внешнему виду на первый. Вокруг них — камни поменьше. И те, и другие представляют собой большое количество манны. Алатунья копает землю у подножия этих камней и достает оттуда чурингу, которая, как считается, была там зарыта со времен алчеринга и которая также представляет собой нечто наподобие квинтэссенции манны. Затем алатунья забирается на верхний камень и скребет его сначала этой чурингой, а потом самыми маленькими камнями из тех, что лежат вокруг. Затем алатунья ветками дерева сметает пыль, которая вследствие этих манипуляций скопилась на поверхности большого камня, каждый участник церемонии в свою очередь повторяет эти действия. Как говорят Спенсер и Гиллен, туземцы думают, что «пыль, рассеянная таким образом, покроет деревья акации и породит манну». И в самом деле, действия участников церемонии сопровождаются песней, в которой выражена эта идея⁷.

Мы встречаем разновидности этого обряда и в других обществах. У урабунна существует скала, олицетворяющая

⁷ Spencer, Gillen. The Native Tribes. P. 185-186.

предка клана ящерицы. Люди откалывают от этой скалы небольшие куски и бросают их в разные стороны для того, чтобы ящерицы лучше размножались⁸. В том же племени существуют залежи песка, который мифические предания связывают с тотемом вши. Там растут два дерева, одно из них считается деревом обычной вши, а другое — деревом лобковой вши. Люди берут песок, растирают его перед деревьями и бросают во все стороны. Люди верят, что эти действия приведут к тому, что появится множество вшей9. Племя мара проводит интичиума пчел, рассеивая пыль, собранную с сакральных камней 10. Для равнинного кенгуру используют несколько иной метод. Люди берут помет кенгуру, заворачивают его в тот вид травы, которым эти животные любят полакомиться и который поэтому принадлежит к тотему кенгуру. Потом завернутый таким образом помет кладут на землю между двумя пластами этой же травы, а затем все поджигают. К вспыхнувшему огню подносят ветки деревьев, чтобы те загорелись, и размахивают ими таким образом, чтобы во все стороны летели искры. Эти искры играют ту же роль, что и пыль в предыдущих случаях¹¹.

В некоторых кланах¹² для того, чтобы сделать обряд более действенным, люди добавляют к материи камня материю собственного тела. Молодые люди разрезают себе вены и позволяют потокам крови течь на камень. Именно так это происходит во время интичиума цветка хакеи* у арунта. Церемония проходит в сакральном месте около сакрального камня, который олицетворяет для туземцев цветы хакеи. После нескольких подготовительных действий «старик, руководящий проведением обряда, приказывает одному из юношей разрезать вены. Юноша подчи-

⁸ Spencer, Gillen. The Northern Tribes. P. 288.

⁹ Ibid.

¹⁰ Ibid. P. 312.

¹¹ Ibid. P. 312-313.

¹² Дальше мы увидим, что число этих кланов значительно больше, чем думали Спенсер и Гиллен.

няется и дает своей крови свободно литься на камень, в то время как остальные участники церемонии продолжают петь. Кровь течет до тех пор, пока камень не покроется ею полностью» ¹³. Цель этого обычая заключается в том, чтобы возродить силы камня и сделать так, чтобы он обладал большим могуществом. Не стоит забывать, что члены клана считают себя родственниками того растения или того животного, название которого они носят, в людях, и особенно в их крови, заключено то же самое жизненное начало. Поэтому совершенно естественно, что люди используют свою кровь и содержащиеся в ней мистические семена для того, чтобы обеспечить постоянное воспроизводство тотемического вида. Когда член племени арунта болен или изможден, для того, чтобы восстановить его силы, часто используется следующее средство: один из юношей, его друг, разрезает себе вены и орошает его своей кровью¹⁴. Если кровь может вернуть к жизни человека, то нет ничего удивительного в том, что она также может служить для того, чтобы пробудить жизнь в том животном или растительном виде, с которым отождествляют себя члены клана.

То же самое средство используется во время интичиума кенгуру в Ундиаре (у арунта). Местом проведения церемонии является водоем с отвесной скалой. Эта скала олицетворяет кенгуру эпохи алчеринга, который был убит и принесен сюда человеком-кенгуру, жившим в то же время. Люди верят, что по этой причине здесь обитает множество духов кенгуру. Сначала участники церемонии трут сакральные камни друг о друга (точно так же, как было описано выше), а затем несколько человек забираются на самый верх скалы и делают так, чтобы их кровь лилась по всей ее длине¹⁵. «Туземцы говорят, что цель этой церемонии заключается в следующем: кровь человека-кенгуру,

¹³ Spencer, Gillen. The Native Tribes. P. 184-185.

¹⁴ Ibid. P. 438, 461, 464; *Spencer, Gillen*. The Northern Tribes. P. 596 и след.

¹⁵ Spencer, Gillen. The Native Tribes. P. 201.

разлитая по скале, должна выгнать находящихся там духов животных-кенгуру, чтобы они разлетелись во все стороны. Это приведет к тому, что кенгуру станет больше» 16 .

У арунта встречается еще один обряд, в котором кровь, по всей видимости, является активным началом. В тотемической группе эму люди не используют ни сакральных камней, ни чего-то похожего на них. Алатунья и несколько участников церемонии орошают землю своей кровью. На увлажненной таким образом земле они чертят разноцветные линии, представляющие собой разные части тела эму. Люди встают на колени вокруг этого рисунка и начинают монотонно петь. Люди верят, что от изображенного эму, которого они таким образом заклинают, и, следовательно, от крови, использовавшейся для его создания, происходят живые начала — именно они, оживив зародыши нового поколения, не дадут виду исчезнуть 17.

В племени вонкгонгару¹⁸ существует клан, тотемом которого является определенный вид рыбы. В интичиума этого тотема основную роль также играет кровь. Глава группы покрывает себя церемониальными узорами, после чего заходит в водоем и садится. Потом он берет маленькие заостренные кости и протыкает сначала свою мошонку, а затем кожу вокруг пупка. «Кровь, вытекаю-

- 16 Ibid. Р. 206. Мы используем выражение Спенсера и Гиллена и вслед за ними указываем, что из скалы высвобождаются духи кенгуру (spirits или spirit parts of kangaroo). Штрелов (Strehlow. Die Aranda- und Loritja-Stämme. Bd. 3. S. 7) оспаривает точность этого выражения. Он считает, что обряд заставляет появиться настоящих кенгуру, что речь идет о живых телах. Это замечание не кажется нам важным точно так же, как и замечание, касающееся ратапа (см. выше, с. 439–440). Семена кенгуру, высвобождающиеся из скалы, невидимы, следовательно, они состоят из другой материи, нежели те кенгуру, что доступны нашим чувствам. Вот что имеют в виду Спенсер и Гиллен. Впрочем, верно, что здесь мы не имеем дело с чистыми духами в том виде, в котором их мог бы представить себе христианин. Точно так же, как души людей, эти духи обладают материальной формой.
- 17 Spencer, Gillen. The Native Tribes. P. 179-181.
- 18 Племя с восточного берега озера Эйр.

щая из этих ран, растворяется в воде и производит на свет ры6» 19 .

Очень похожий обряд существует у диери, которые таким образом обеспечивают воспроизводство двух своих тотемов — ковровой змеи и змеи вома (обычной змеи). Аборигены верят, что мура-мура по имени Минкани обитает под песчаной насыпью. Его тело представлено в ископаемых останках животных или рептилий, которые, как утверждает Хауитт, находятся в дельтах рек, впадающих в озеро Эйр.

Когда наступает день церемонии, мужчины собираются вместе и отправляются туда, где живет Мункани. Там они копают землю до тех пор, пока не доходят до влажного слоя, называемого ими «испражнения Минкани». Теперь они роют с величайшей осторожностью, пока кто-нибудь не наткнется на «локоть Минкани». Тогда двое мужчин разрезают себе вены и орошают своей кровью сакральный камень. Одни люди поют песню Минкани, другие же, впав в настоящее неистовство, наносят друг другу удары своим оружием. Сражение длится до тех пор, пока они не возвращаются в лагерь, находящийся приблизительно в миле от этого места. Тогда приходят женщины и останавливают бой. Аборигены собирают кровь, льющуюся из ран, смешивают ее с «испражнениями Минкани» и разбрасывают по дюне получившуюся смесь. Обряд завершен, и люди уверены, что теперь ковровых змей будет в избытке²⁰.

В некоторых случаях в качестве оживляющего начала используют то же самое вещество, которое хотят получить. Так, например, у каитиш в ходе церемонии, которая должна вызывать дождь, люди поливают водой сакраль-

¹⁹ Spencer, Gillen. The Northern Tribes. P. 287-288.

²⁰ Howitt. The Native Tribes. P. 798. Cp.: Alfred William Howitt, Otto Siebert. Legends of the Dieri and Kindred Tribes of Central Australia // The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. 1895. Vol. 34. January—June. P. 124 и след. Хауитт полагает, что церемония проводится членами тотема, но ничем не подтверждает эту гипотезу.

ный камень, олицетворяющий мифического героя клана воды. Очевидно, люди верят, что таким образом они увеличивают способности камня обеспечивать воспроизводство вида — точно так же, как это происходит с кровью, и по тем же самым причинам 21 . У мара распорядитель церемонии выливает воду в сакральный водоем, затем набирает оттуда воду в рот и брызгает ею во все стороны²². У воргайя церемония проходит так: когда сквозь землю начинают пробиваться ростки ямса, глава клана ямса отправляет членов фратрии, к которой он не принадлежит, собирать растения. Те приносят главе клана несколько растений и просят его сделать так, чтобы ямс лучше рос. растении и просят его сделать так, чтооы ямс лучше рос. Глава клана берет один клубень, откусывает от него часть и выплевывает куски в разные стороны²³. У каитиш церемония выглядит следующим образом: после различных обрядов, которые мы не будем описывать, когда семена травы, называемые *эрлипинна*, полностью созревают, глава тотема приносит горстку этих семян в мужской лагерь и растирает их между двумя камнями. Получившийся порошок аккуратно собирают и щепотку такого порошка кладут на губы главы клана, который сдувает порошок и рассеивает его повсюду. Это соприкосновение с губами главы клана, обладающего особой способностью делать предметы сакральными, без сомнения, имеет своей целью повысить жизненную силу зародышей, которые содержатся в этих семенах и которые, рассеянные по всем уголкам земли, передадут растениям заключенную в них лодородную силу 24 .

Действенность этих обрядов несомненна для туземца: он уверен, что они принесут результаты, которых он ждет. Если он обманется в своих ожиданиях, то сделает из этого простое заключение: действию обрядов поме-

²¹ Spencer, Gillen. The Northern Tribes. P. 295.

²² Ibid. P. 313-314.

²³ Ibid. P. 296-297.

²⁴ Ibid. P. 293.

шали козни враждебной группы. В любом случае туземцу не придет в голову, что желаемого результата можно достичь каким-либо иным способом. Если случится так, что растения начнут пробиваться из-под земли, а животные начнут плодиться до того, как члены клана провели интичиума, то туземец решит, будто под землей души предков совершили другой интичиума и теперь живые люди могут пожинать плоды этой подземной церемонии²⁵.

25 Spencer, Gillen. The Native Tribes. P. 519-521. Анализ только что описанных обрядов был сделан на основе наблюдений Спенсера и Гиллена. После того как эта глава была написана, Штрелов опубликовал третью часть своего труда, где подробно описывается позитивный культ, в том числе — интичиума, или, как называет этот обряд Штрелов, мбатьялкатиума. Но мы не обнаружили в этом исследовании ничего такого, что обязывало бы нас изменить предшествующее описание обрядов или существенно его дополнить. Наиболее интересное, что мы прочитали у Штрелова относительно этого явления, — то, что аборигены пускали себе кровь и жертвовали ее гораздо чаще, чем можно было подумать исходя из рассказов Спенсера и Гиллена (см.: Strehlow. Die Arandaund Loritja-Stämme. Bd. 3. S. 13, 14, 19, 29, 39, 43, 46, 56, 67, 80, 89). Впрочем, сведения Штрелова относительно этого культа должны быть использованы с осторожностью, потому что Штрелов не присутствовал при проведении тех обрядов, которые описывает. Он ограничился тем, что собрал устные свидетельства, которые обычно весьма схематичны (см. предисловие Леонарди: Ibid. Bd. 3. S. v). Можно даже задаться вопросом, не слишком ли Штрелов сближает тотемические церемонии инициации с церемониями, которые он называет мбатьялкатиума. Без сомнения, Штрелов делает похвальную попытку различить эти церемонии и даже выявляет две отличительные характеристики. Первое: интичиума всегда совершается в сакральном месте, которое связано с воспоминанием о каком-либо предке, в то время как обряд инициации может быть проведен где угодно. Второе: жертвование крови является особенностью интичиума. Это доказывает, что оно является самым существенным, что есть в обряде (Ibid. Bd. 3. S. 7). Но в рассказах Штрелова встречается смешение фактов, относящихся как к одной, так и к другой церемонии. Так, в описаниях мбатьялкатиума у Штрелова важную роль обычно играют юноши (см., например: Ibid. Bd. 3. S. 11, 13 и т. д.), а это является характерной чертой инициации. Также из его описаний следует, что место для проведения мбатьялкатиума может быть выбрано произвольно,

Π

Таков первый этап праздника.

В последующие дни церемонии в собственном смысле слова не проводятся. Однако люди продолжают жить насыщенной религиозной жизнью: она проявляется в ужесточении обычной системы запретов. Сакральный характер тотема как будто становится более явным: люди не смеют прикасаться к нему. Так, в обычное время арунта могут съесть часть того животного или растения, которое служит тотемом, главное — соблюдать умеренность. Но на следующий день после интичиума это право временно упраздняется. Пищевой запрет является очень строгим и не подразумевает каких-либо послаблений. Аборигены верят, что любое нарушение запрета может свести на нет действие обряда и помешать преумножению вида. Конечно, на членов других тотемов, находящихся в той же местности, этот запрет не распространяется. Однако в это время их свобода также ограничивается. Они не могут съесть тотемное животное где угодно (например, в чаще). Они обязаны принести пищу в лагерь и приготовить ее tam^{26} .

Последняя церемония прекращает исключительно строгое действие запретов и завершает эту длинную серию обрядов. Способ проведения этой церемонии несколько разнится в зависимости от клана, но сущностные элементы везде остаются одинаковыми. Вот две основные формы проведения обряда у арунта. Одна встречается у клана личинки витчетти, а другая — у клана кенгуру.

Как только личинки достигают зрелости и появляются в избытке, члены этого тотема, точно так же, как и члены других тотемов, стараются собрать как можно больше

потому что участники церемонии искусственно обустраивают место действия. Они роют яму, в которой затем располагаются. Также Штрелов никак не упоминает сакральные скалы или деревья и ничего не говорит об их ритуальной роли.

26 Spencer, Gillen. The Native Tribes. P. 203. Cp.: Meyer. Manners and Customs of the Aborigines. P. 187.

личинок. Потом люди приносят их в лагерь и готовят до тех пор, пока те не станут сухими и хрупкими. Затем их кладут в деревянную плошку, называемую питчи. Собирать личинки можно в течение очень непродолжительного времени, потому что они появляются только после дождя. Когда их становится меньше, алатунья созывает всех в мужской лагерь, и каждый должен принести свой запас личинок. Члены других тотемов раскладывают свои запасы перед членами тотема личинки. Алатунья берет один из этих питичи и вместе со своими помощниками растирает двумя камнями его содержимое. После этого алатунья съедает щепотку получившегося порошка. То же самое проделывают его помощники. Остальное предназначается членам других кланов, которые с этого момента могут свободно употреблять личинки в пищу. Потом процедура повторяется с теми запасами, которые приготовил алатунья. Теперь мужчины и женщины, принадлежащие к тотему личинки витчетти, могут есть ее, но в небольшом количестве, потому что в том случае, если они будут есть больше дозволенного, они лишатся сил, необходимых для того, чтобы провести интичиума, и вид перестанет размножаться. Однако точно такая же участь постигнет всех членов тотема и в том случае, если они совсем не будут употреблять личинки в пищу, а также если этого не сделает алатунья во время обряда.

В тотемической группе кенгуру, центр которой находится в Ундиаре, некоторые отличительные черты церемонии проявляются еще более отчетливо. После того, как завершаются уже описанные нами обряды у сакральной скалы, юноши идут охотиться на кенгуру и приносят их туши в лагерь мужчин. Старики, среди которых находится и алатунья, съедают небольшое количество мяса животного и натирают жиром тела тех, кто участвовал в интичиума. Остальное делится между всеми мужчинами поровну. Затем члены тотема украшают себя тотемическими рисунками и всю ночь поют песни, в которых описываются подвиги, совершенные во времена алчеринга мужчина-

ми-кенгуру и животными-кенгуру. Наутро юноши снова уходят в лес на охоту и приносят еще больше кенгуру, чем в первый раз, и церемония опять повторяется²⁷.

С небольшими изменениями в деталях этот обряд встречается также в других кланах арунта²⁸, у урабунна²⁹, у каитиш³⁰, у унматьера³¹, в племени, живущем у залива Энкаунтер³². Но везде этот обряд состоит из одних и тех же основных элементов. Члены клана приносят несколько тотемных растений или животных главе клана, который обязан их торжественно съесть. Если он не исполнит этой обязанности, то потеряет силы, необходимые для того, чтобы проводить действенный интичиума, то есть для того, чтобы ежегодно возрождать тотемический вид. Иногда после этого торжественного принятия пищи алатунья натирается жиром животного или некоторыми частями растения³³. Обычно этот обряд повторяется всеми членами тотема или по крайней мере стариками, и, когда обряд завершен, строгие запреты перестают действовать.

В племенах, расположенных севернее, у варрамунга и соседних обществ³⁴, эта церемония как таковая отсутствует. Тем не менее здесь обнаруживаются следы, которые ясно свидетельствуют о том, что некогда эта церемония проводилась. На самом деле, в этих племенах глава клана не должен ритуально употреблять в пищу тотем. Но в некоторых случаях члены другого тотема, не того, с которым был связан проведенный интичиума, обязаны принести животное или растение в лагерь и предложить

²⁷ Spencer, Gillen. The Native Tribes. P. 204–205.

²⁸ Ibid. P. 205–207.

²⁹ Spencer, Gillen. The Northern Tribes. P. 286-287.

³⁰ Ibid. P. 294.

³¹ Ibid. P. 296.

³² Meyer. Manners and Customs of the Aborigines. P. 187.

³³ Мы уже описывали подобный случай. Другие примеры можно найти у Спенсера и Гиллена: *Spencer, Gillen.* The Native Tribes. P. 205; *Spencer, Gillen.* The Northern Tribes. P. 286.

³⁴ У валпари, вулмала, тьингилли, умбайя.

его главе клана, спрашивая, не хочет ли он его съесть. Глава клана отказывается и добавляет: «Я сделал это для вас, вы можете свободно есть его» ³⁵. Следовательно, продолжает существовать обычай приносить тотемное существо главе клана, а вопрос, который ему задают, по всей видимости, отсылает нас к тому времени, когда практиковалось ритуальное поедание тотема ³⁶.

- 35 Spencer, Gillen. The Northern Tribes. P. 318.
- 36 Описывая второй этап церемонии, мы, как в случае с первым этапом, следуем за Спенсером и Гилленом. Последняя часть работы Штрелова лишь подтверждает в этом отношении наблюдения Спенсера и Гиллена, по крайней мере в том, что является в них наиболее существенным. Штрелов указывает на то, что после первой церемонии (спустя два месяца [Strehlow. Die Aranda- und Loritja-Stämme. Bd. 3. S. 13]) глава клана, следуя обряду, съедает тотемное животное или растение и что затем пищевой запрет снимается. Штрелов называет это «die Freigabe des Totems zum allgemeinen Gebrauch»* (Ibid. S. 7). Он считает это действие настолько важным, что даже использует для его описания особое слово из языка арунта. Правда, Штрелов добавляет, что это ритуальное поедание пищи не является единственным и что иногда глава клана и старики съедают сакральное животное или растение перед церемонией инициации, а юноша делает это по окончании обряда. Подобный факт не кажется нам невероятным, потому что ритуальное поедание пищи в этом случае также является средством, которое распорядители и участники церемонии используют для того, чтобы приобрести некие свойства. Поэтому нет ничего удивительного в том, что этот обряд проводится много раз. Таким образом, утверждение Штрелова никак не опровергает рассказ Спенсера и Гиллена, потому что обряд, на котором они акцентируют свое внимание (и не без причины), — это «Freigabe des Totems». Только в двух пунктах версия Штрелова противоречит версии Спенсера и Гиллена. Во-первых, Штрелов указывает на то, что ритуальное поедание пищи происходит не всегда. Это несомненно так, потому что далеко не все тотемные животные и растения являются съедобными. Тем не менее этот обряд широко распространен, и сам Штрелов приводит множество примеров этого явления (Ibid. S. 13, 14, 19, 23, 33, 36, 50, 59, 67, 68, 71, 75, 80, 84, 89, 93). Во-вторых, Спенсер и Гиллен утверждают, что если глава клана не станет есть тотемное животное или растение, то он лишится своих сил. Штрелов пишет, что свидетельства туземцев не подтверждают подобное толкование. Однако этот вопрос кажется

III

В описанной нами системе обрядов интересно то, что в ней мы видим в наибольшей степени элементарную из всех ныне известных форм и все главные принципы важнейшего религиозного института, призванного стать в будущем одной из тех основ, на которых зиждется позитивный культ высших религий: института жертвоприношения.

Мы знаем, что работы Робертсона-Смита произвели настоящую революцию в традиционной теории жертвоприношения 37. Раньше в жертвоприношении видели своего рода дань или знак почтения (обязательные или необязательные), наподобие тех, которые получают короли от своих подданных. Робертсон-Смит был первым, кто отметил, что классическое объяснение не учитывает две важнейшие характеристики этого обряда. Во-первых, речь идет о трапезе: главной составляющей обряда является еда. Во-вторых, верующие, которые устраивают трапезу для бога, разделяют ее с ним. Некоторые части жертвы предназначены для божества, другие части съедают те, кто принес эту жертву. Вот почему в Библии жертвоприношение иногда называется «пищей, приготовленной перед Яхве»*. Во многих обществах считается, что совместное принятие пищи искусственно создает узы родства между всеми участниками трапезы. Вообще родственниками являются существа, которые по природе своей созданы

нам второстепенным. Несомненным является тот факт, что ритуальное поедание пищи предписано, а значит, считается полезным или же обязательным. Как и любой другой обряд причастия, оно может служить только для того, чтобы наделить причащающегося теми свойствами, которые ему нужны. Из того, что все или некоторые туземцы забыли, какова функция обряда, не следует, что ее действительно нет. Нужно ли повторять, что верующие зачастую не знают о настоящих причинах существования предписанных практик?

37 См.: Robertson Smith. Lectures on the Religion of the Semites. Лекции VI–XI; Robertson Smith. Sacrifice. из одной плоти и крови. Однако пища всегда меняет то вещество, из которого состоит тело. Совместная трапеза приводит к тому же, к чему приводит общее происхождение. Согласно Робертсону-Смиту, целью жертвенного пира является соединение верующего и его бога в единой плоти, создание между ними родственной связи. Теперь жертвоприношение предстает перед нами в совершенно ином свете. В течение долгого времени исследователи полагали, что суть жертвоприношения состоит в отказе от чего-либо, и обычно именно такое значение вкладывается в это слово. Однако суть жертвоприношения, прежде всего, — в причащении пищей.

Безусловно, здесь нужно сделать несколько уточнений, связанных с подобным объяснением действенности жертвенного пира. Эта действенная сила не возникает из одного факта совместности трапезы. Человек освящает себя не только тем, что он в каком-то смысле сидит за одним столом с богом, но и тем, что пища, которую человек принимает во время этой ритуальной трапезы, обладает сакральным характером. Мы уже показали, как весь ряд подготовительных действий в жертвоприношении очищение, умащивание, молитвы и т. д. — превращает жертвенное животное в священное существо, священный характер которого передается затем верующему, съедающему это животное³⁸. Тем не менее причащение пищей является одним из важнейших элементов жертвоприношения. Если мы снова вернемся к обряду, который завершает церемонии интичиума, то увидим, что в нем тоже присутствует подобное действие. После того как убивают тотемное животное, алатунья и старики торжественно съедают его. Таким образом они причащаются находящемуся в тотемном животном сакральному началу и принимают его в себя. Вся разница заключается в том, что здесь животное сакрально само по себе, а обычно его наделяют

³⁸ См.: *Hubert, Mauss.* Essai sur la nature et la fonction du sacrifice. P. 40 и след.

этим свойством искусственно в ходе обряда жертвоприношения.

Впрочем, цель этого причащения ясна. Каждый член тотемического клана носит в себе некую мистическую субстанцию, представляющую собой наиболее значительную часть его существа, потому что именно из этой субстанции создана его душа. Благодаря этой субстанции человек, как он думает, получает особые способности, от нее зависит его социальная роль. Эта субстанция делает его личностью. Поэтому для человека является жизненно важным сохранить эту субстанцию нетронутой, сделать так, чтобы она как можно дольше оставалась юной. К сожалению, все силы, даже нематериальные, со временем слабеют, если ничто не подпитывает их энергию, которая уменьшается, следуя естественному ходу вещей. Здесь кроется важнейшая потребность, которая, как мы увидим дальше, лежит в основании позитивного культа. Члены тотема могут оставаться самими собой только в том случае, если они будут регулярно возрождать тотемическое начало, находящееся внутри них. И так как люди представляют себе это начало в растительной или животной форме, то именно у этого вида растения или животного они будут просить силу, необходимую для того, чтобы обновить и восстановить тотемическое начало. Человек из клана кенгуру верит и чувствует, что он является кенгуру. Именно этим качеством человек характеризует себя, оно определяет его место в обществе. Чтобы сохранить это качество, человек должен время от времени съедать немного мяса тотемного животного, которое соединится с тотемическим началом внутри него. Впрочем, достаточно нескольких маленьких кусочков, поскольку правило таково: *часть равна целому*³⁹.

Но для того, чтобы подобное действие могло привести к тому результату, которого ждет человек, важно, чтобы оно было совершено в определенный момент. Самым благоприятным считается время, когда новое поколение до-

³⁹ Объяснение этого правила см. выше, с. 405-406.

стигает полной зрелости, потому что именно тогда силы, оживляющие тотемический вид, проявляются в наибольшей степени. Во-первых, совсем недавно эти силы были извлечены из богатых сокровищниц жизни, которыми являются сакральные деревья и скалы. Во-вторых, были использованы самые разные средства для того, чтобы увеличить интенсивность этих сил: именно такова цель обрядов, которые проводятся в первой части интичиума. Впрочем, даже во внешнем виде первых плодов урожая проглядывает скрытая в них энергия: тотемический бог проявляется во всем сиянии молодости. Вот почему во все времена первые плоды и первенцы скота считались в высшей степени сакральной пищей, предназначенной для самых священных существ. Следовательно, совершенно естественно, что австралиец пользуется этой пищей для того, чтобы духовно возродиться. Таким образом становятся объяснимыми и время, и условия проведения церемонии.

Возможно, покажется удивительным, что столь сакральная пища может быть съедена простыми профанными существами. Но прежде всего нужно отметить, что нет такого позитивного культа, который бы не приводился в движение этим противоречием. Все сакральные существа по причине наличия у них этого свойства ограждены от посягательств со стороны профанного мира. С другой стороны, они ни для чего не служили бы и не имели бы причин существовать, если бы с ними не вступали в отношения верующие, которые в другое время обязаны держаться на почтительном расстоянии. Нет такого позитивного обряда, который в глубине своей не был бы связан со святотатством. Всё потому, что человек не может взаимодействовать с сакральными существами, не переходя границу, которая обычно отделяет его от них. Однако важно, что это святотатство совершается с соблюдением различных предосторожностей, которые его ослабляют. Наиболее распространенная среди них тщательная подготовка к переходу границы и медленное,

постепенное вхождение верующего в круг сакральных вещей. Таким образом акт святотатства дробится на части и смягчается и поэтому не может глубоко ранить религиозное сознание. Святотатство не воспринимается как святотатство и потому исчезает. Именно это происходит в интересующем нас случае. Весь ряд церемоний, предшествующих моменту, когда тотем будет торжественно съеден, постепенно освящает тех, кто принимает в церемонии активное участие. Когда люди проживают этот религиозный период, их религиозный статус меняется. Воздержание от пищи, соприкосновение с сакральными скалами, с чурингами⁴⁰, тотемические украшения и т. д. понемногу наделяют людей сакральным характером, который отсутствовал у них раньше и который позволяет им, не совершив оскорбительного и опасного профанирования, съесть эту страшную и вожделенную пищу, запрещенную для них в обычное время⁴¹.

Если акт, состоящий из того, что люди, почитающие некое сакральное существо, сначала приносят его в жертву, а затем съедают, может быть назван жертвоприношением, то обряд, о котором только что шла речь, может по праву называться точно так же. В конце концов, лучше всего значение этого обряда показывают удивительные сходства с другими практиками, которые мы встречаем во многих аграрных культах. В сущности, речь идет о всеобщем правиле: даже у народов, достигших высокого уровня развития цивилизации, именно первые плоды урожая используются для ритуальной трапезы, самым известным примером которой является пасхальная ⁴². С другой стороны, так как аграрные обряды лежат в основе более развитых форм культа, мы видим, что интичиума австралийских обществ оказывается гораздо ближе к нам, чем мы

⁴⁰ Cm.: Strehlow. Die Aranda- und Loritja-Stämme. Bd. 3. S. 3.

⁴¹ Впрочем, не стоит упускать из виду, что у арунта нет полного запрета на употребление тотемного животного в пищу.

⁴² Другие примеры см. в: *Frazer.* Golden Bough (1st ed.). Vol. 1. Р. 348 и след.

могли бы подумать, исходя из очевидной грубости этого обряда.

Робертсон-Смит не знал этих фактов, но благодаря своей гениальной интуиции он предчувствовал нечто подобное. Целый ряд хитроумных заключений (которые бесполезно описывать здесь, потому что они могут быть интересны лишь с исторической точки зрения⁴³) привел Робертсона-Смита к тому, что он смог, как ему казалось, установить, что первоначально жертвенное животное должно было считаться почти божественным и при этом родственным тем, кто приносит его в жертву, а это именно те черты, которыми определяется тотемический вид. Робертсон-Смит даже предположил, что в тотемизме должны были знать и практиковать обряд, весьма схожий с тем, который мы описали ранее. Робертсон-Смит склонялся к тому, чтобы видеть в этом виде жертвоприношения исток института жертвоприношения 44. Жертвоприношение появилось не для того, чтобы искусственно создать узы родства между человеком и его богами, а для того, чтобы поддержать и восстановить естественное родство, изначально существовавшее между ними. Здесь, как и в других случаях, нечто искусственное родилось как подражание природе. Но эта гипотеза представлена в книге Робертсона-Смита как чисто теоретическое построение, которое известные на тот момент факты могли подтвердить далеко не полностью. Редкие случаи тотемического жертвоприношения, используемые Робертсоном-Смитом в качестве доказательства своего утверждения, не имеют того значения, которое им придавал этот ученый, поскольку описываемые им животные не являются тотемами в собственном смысле слова⁴⁵. Но сегодня мы можем

⁴³ *Robertson Smith*. Lectures on the Religion of the Semites. P. 275 и след.

⁴⁴ Ibid. P. 318-319.

⁴⁵ См. об этом: *Henri Hubert, Marcel Mauss*. Introduction à l'analyse de quelques phénomènes religieux // *Henri Hubert, Marcel Mauss*. Mélanges d'histoire des religions (Paris: F. Alcan, 1909). P. v и след.

сказать, что по крайней мере один из его тезисов верен: мы увидели, что в значительном числе обществ практикуется или некогда практиковалось тотемическое жертвоприношение в том виде, как его понимал Робертсон-Смит. Конечно, у нас нет никаких доказательств ни того, что эта практика является неотъемлемой частью тотемизма, ни того, что она была истоком, из которого впоследствии возникли все остальные типы жертвоприношений. Но если всеобщая распространенность этого обряда и является гипотетической, то его существование теперь уже несомненно. Отныне мы должны считать истиной то, что наиболее мистическая форма причащения пищей встречается уже здесь, в религии, которая является самой неразвитой из всех, что известны в настоящее время.

IV

Но некоторые положения теории Робертсона-Смита всё же опровергаются новыми фактами, которыми мы теперь располагаем.

В сущности, этот автор считал, что причащение — это не просто один из важнейших элементов жертвоприношения; причащение (по крайней мере изначально) — это его единственный элемент. По мнению Робертсона-Смита, неверно считать жертвоприношение лишь некоей данью или даром, и сама идея приношения дара первоначально отсутствовала в этом обряде, она появилась позднее под влиянием внешних обстоятельств и скрыла подлинную природу этого ритуального механизма, поэтому для его объяснения бессмысленно обращаться к этой идее. Робертсон-Смит считал само понятие подношения слишком абсурдным, чтобы в нем можно было увидеть причину появления столь распространенного института. Одна из наиболее важных функций, возлагаемых на божество, заключается в обеспечении человека пищей, в которой он нуждается, чтобы жить. Следовательно, кажется невозможным, чтобы жертвоприношение, в свою очередь,

заключалось в подношении пищи божеству. Есть противоречие в том, что боги ждут от человека пищи, в то время как именно благодаря богам он эту пищу и получает. Как боги могут нуждаться в том, чтобы человек помог им забрать их долю той пищи, которую сам человек принимает из их рук? Эти размышления привели Робертсона-Смита к следующему заключению: идея жертвоприношения как подношения дара могла появиться только в великих религиях, там, где боги уже освобождены от тех вещей, с которыми были связаны вначале, и где они считаются своего рода царями, высшими владельцами земли и ее плодов. Начиная с этого времени жертвоприношение превращается в своеобразную дань, которую люди должны заплатить своему государю за пожалованные им права. Однако это новое представление было искажением, извращением первобытных представлений, потому что «идея собственности делает материальным все, к чему применяется». Когда эта идея стала частью жертвоприношения, она исказила суть этого обряда и превратила его в своеобразную торговую сделку между человеком и божеством ⁴⁶.

Но изложенные нами факты разрушают подобную аргументацию. Нет сомнений, что описанные нами обряды могут считаться наиболее близкими к первобытным из всех, что когда-либо встречались наблюдателям. И в этих обрядах нет никаких отдельных мифических персонажей, нет ни богов, ни духов в собственном смысле слова. Эти обряды призывают неясные, безымянные и безличные силы. И рассуждения, лежащие в основе этих обрядов, — это как раз те рассуждения, которые показались Робертсону-Смиту невозможными из-за их абсурдности.

Давайте вернемся к первому этапу интичиума, к обрядам, призванным обеспечить плодовитость того животного или растительного вида, который является тотемом клана. Этот вид представляет собой нечто в высшей сте-

⁴⁶ Robertson Smith. Lectures on the Religion of the Semites. P. 390 и след.

пени сакральное, именно в нем воплощается то, что мы метафорически назвали тотемическим богом. Однако мы видели: для того, чтобы продолжаться, тотемному виду необходима помощь человека. Именно человек каждый год наделяет жизнью новое поколение, без человека оно бы не появилось на свет. Если люди перестанут праздновать интичиума, сакральные существа исчезнут с лица земли. Так что в каком-то смысле они обязаны своим существованием человеку. Но, с другой стороны, человек также обязан им своим существованием: как только они достигают зрелости, он обращается к ним и заимствует у них силы, необходимые для поддержания и восстановления находящегося внутри него духовного существа. Поэтому мы можем сказать, что человек создает своих богов или, по меньшей мере, что он продлевает их существование, однако сам он тоже длится только благодаря им. Следовательно, человек постоянно движется по кругу, который, согласно Робертсону-Смиту, подразумевается самим понятием жертвенной дани. Человек отдает сакральным существам небольшую часть того, что получает от них, и получает от них все, что дал им.

Более того, подношения, которые человек вынужден был совершать ежегодно, не отличаются по своей природе от тех, которые впоследствии станут жертвоприношениями в собственном смысле слова. Если человек жертвует животное, то именно потому, что заключенные в нем жизненные начала высвобождаются и становятся пищей божества. Точно так же частицы пыли, которые австралиец собирает с сакральной скалы, — это множество начал. Человек рассеивает их в пространстве, чтобы они оживили тотемный вид и обеспечили его воспроизводство. Жест, которым осуществляется это действие, — это также жест, обыкновенно сопровождающий приношение даров. В некоторых случаях сходство между двумя обрядами обнаруживается даже в мельчайших деталях. Мы уже видели, что для того, чтобы пошел дождь, члены племени каитиш льют воду на сакральный камень. У некоторых

народов для достижения той же цели жрецы льют воду на алтарь⁴⁷. Пролитие крови, использующееся в некоторых интичиума, представляет собой настоящее подношение. Арунта или диери орошают кровью сакральную скалу или тотемический рисунок, и точно так же в более развитых культах кровь жертвуемого существа или самого верующего часто должна пролиться либо перед алтарем, либо на самом алтаре⁴⁸. В этом случае кровь дарится богам, для которых она является излюбленной пищей, в Австралии же кровь дарится сакральному виду. Следовательно, нет никаких оснований полагать, что идея подношения является поздним продуктом цивилизации.

Свидетельство, которым мы обязаны Штрелову, делает очевидным родство между интичиума и жертвоприношением. Речь идет о песне, сопровождающей интичиума кенгуру, в ней описывается как сама церемония, так и ее предполагаемые результаты. Глава группы кладет небольшой кусочек жира кенгуру на подставку, сделанную из ветвей. В песне говорится, что этот жир увеличит количество жира у кенгуру⁴⁹. В этот раз аборигены не ограничиваются тем, что рассеивают сакральную пыль или проливают кровь человека, можно сказать, что приносится в жертву само животное — оно оказывается на своеобразном алтаре и становится подношением виду, жизнь которого оно должно сохранить.

Теперь мы видим, в каком смысле можно говорить о том, что интичиума содержит зачатки системы жертвоприношений. В той форме, в которой предстает обряд жертвоприношения, достигший полного развития, он состоит из двух основных элементов: причащения и подношения. Человек причащается своему богу, поедая сакральную пищу, и вместе с тем человек делает некое

⁴⁷ Сам Робертсон-Смит приводит подобные примеры в своей книге: Ibid. P. 321.

⁴⁸ См., например: Исх. 29:10–14; Лев. 9:8–11. Жрецы Ваала проливали на алтаре свою собственную кровь (3 Цар. 18:28).

⁴⁹ Strehlow. Die Aranda- und Loritja-Stämme. Bd. 3. S. 12, стих 7.

подношение богу. Оба этих действия мы обнаруживаем в интичиума (в том виде, как он был описан). Вся разница заключается в том, что в жертвоприношении в собственном смысле слова 50 эти действия совершаются одновременно или следуют непосредственно друг за другом, а в австралийской церемонии они разделены. В одном случае эти действия являются частями единого и неделимого обряда, в другом — совершаются в разное время и могут быть отделены друг от друга значительным временным промежутком. Но по сути своей механизм один и тот же. Интичиума, рассматриваемый в своей целостности, — это жертвоприношение, элементы которого еще не соединены вместе.

Это сопоставление полезно в двух отношениях: оно позволяет нам лучше понять как природу интичиума, так и природу жертвоприношения.

Мы видим, каким значением обладает интичиума. В сущности, концепция Фрэзера, представлявшего интичиума как простой магический обряд⁵¹, лишенный всякого религиозного характера, теперь кажется необоснованной. Мы не можем вынести за рамки религии обряд, который является как бы предвестником столь значительного религиозного института.

Также мы понимаем лучше и сам обряд жертвоприношения. Во-первых, стало очевидно, что оба составляющих его элемента одинаково важны. Если австралиец совершает подношения сакральным существам, то нет никаких оснований предполагать, что идея подношения была чужда первобытной форме института жертвоприношения и, возникнув, нарушила его естественное устройство. Это положение теории Робертсона-Смита должно быть пересмо-

- 50 По крайней мере тогда, когда оно совершается полностью. В некоторых случаях оно может быть сведено к одному из элементов.
- 51 «Туземцы, пишет Штрелов, считают свои церемонии своего рода богослужением, то есть тем же, чем христианин считает практики своей религии» (*Strehlow*. Die Aranda- und Loritja-Stämme. Bd. 3. S. 9).

трено⁵². Несомненно, отчасти жертвоприношение — это акт причащения, но, с другой стороны, не менее важно, что жертвоприношение представляет собой дар, отказ от чего-либо. Предполагается, что верующий всегда оставляет своим богам либо часть составляющей его субстанции, либо что-нибудь из тех благ, которыми он обладает. Любая попытка свести один из этих элементов к другому будет тщетной. Хотя возможно, что подношение — более устойчивая форма, чем причащение⁵³.

Во-вторых, обычно представляется, что жертвоприношение, и особенно жертвенное подношение, должно быть обращено к персонифицированным существам. Однако подношения, которые мы видим в Австралии, не связаны с каким-либо понятием подобного рода. А это значит, что жертвоприношение не зависит от тех различных форм, в которых могут мыслиться религиозные силы; его основания находятся гораздо глубже, и далее нам еще предстоит их исследовать.

Во всяком случае очевидно, что акт приношения даров естественным образом порождает в умах идею морального субъекта, которого этот дар призван умилостивить. Описанные нами ритуальные жесты становятся более понятными, когда мы думаем, что они обращены к неким личностям. Практики интичиума, связанные с безличными силами, открывают нам путь для иного представления 54.

- 52 Здесь стоило бы задаться вопросом: не являются ли пролитие крови и приношение волос (действия, в которых Робертсон-Смит видит акты причащения) подношениями в собственном смысле? (см.: Robertson Smith. Lectures on the Religion of the Semites. P. 320 и след.).
- 53 Пиакулярные жертвоприношения, о которых мы будем говорить подробнее в главе 5 этой книги, почти целиком состоят из подношений, а их значение в качестве причащения отходит на второй план
- 54 Очень часто об этих церемониях говорят так, как если бы они были обращены к персонифицированным божествам (см., например, работы Крихауффа и Кемпе, на которые ссылается Эйльманн: Eylmann. Die Eingeborenen der Kolonie Südaustralien. S. 202–203).

Безусловно, этих практик было бы недостаточно для того, чтобы создать из ничего идею мифических персонажей. Но как только эта идея возникла, она была перенесена (благодаря самой природе этих обрядов) в культ. В то же время она стала менее абстрактной. Чем крепче была ее связь с действием и жизнью, тем более реальной она становилась. Таким образом, можно выразить уверенность, что отправление культа благоприятствовало процессу персонификации религиозных сил (конечно, речь идет о косвенном следствии, но оно тем не менее заслуживает того, чтобы быть отмеченным).

V

Нам еще остается объяснить противоречие, в котором Робертсон-Смит увидел недопустимую логическую ошибку. Если бы сакральные существа всегда демонстрировали

одинаковую силу, то действительно казалось бы невозможным, чтобы человек мог помыслить предложить им свою помощь, потому что в таком случае неясно, зачем она могла бы им понадобиться. Но поскольку сакральные существа соединены с вещами и представляются космическими началами жизни, то они также оказываются подчинены ритму этой жизни. Она колеблется вверх и вниз, достигая двух противоположных состояний, сменяющих друг друга согласно определенному закону. То она предстает во всем своем великолепии, то она становится такой слабой, что можно даже подумать, не остановится ли она совсем. Каждый год растения умирают — возродятся ли они? Различные виды животных исчезают — их настигает естественная или насильственная смерть. Появятся ли они снова в нужное время и в нужном количестве? Дождь непредсказуем — бывают долгие периоды времени, когда кажется, что он больше не прольется на землю. Это периодическое угасание природы свидетельствует о том, что в соответствующее время сакральные существа, от которых зависят животные, растения, дождь и т. д., также находятся в критическом состоянии и что они тоже иногда слабеют. Но человек не может безучастно наблюдать за этим. Чтобы он жил, необходимо, чтобы длилась жизнь вселенной, а значит, боги не должны умирать. Поэтому человек старается спасти их, помочь им, и для этого он отдает им силы, которыми он располагает и которые он для этого пробуждает. Кровь, текущая по его венам, обладает способностью увеличивать плодородность — человек проливает эту кровь. Из сакральных скал, которыми владеет его клан, он заимствует дремлющие семена жизни и рассеивает их повсюду. Одним словом, он делает подношения.

Этот внешний, физический кризис, кроме того, сопровождается внутренним кризисом, связанным с сознанием и приводящим к тому же результату. Сакральные существа являются сакральными, потому что они представляются таковыми разуму. Если мы перестанем верить в их сакральность, они будут существовать дальше так, как будто никогда не были наделены этим свойством. Даже те сакральные существа, которые имеют материальную форму и даны в чувственном опыте, зависят в этом отношении от мышления поклоняющихся им верующих, потому что сакральный характер, превращающий этих существ в объект культа, не связан с их естеством; он добавляется к ним убеждением. Кенгуру — это такое же животное, как и другие, однако для членов клана кенгуру в нем присутствует некое начало, которое выделяет его среди других созданий, и это начало существует только в умах тех, кто его себе представляет⁵⁵. Для того чтобы сакральные существа, помысленные единожды, не нуждались в человеке для продолжения жизни, необходимо, чтобы выражающие их представле-

55 С точки зрения философии то же самое верно в отношении всякой вещи, потому что ничего не существует вне представлений. Однако, как мы уже показали (с. 402–403), это утверждение вдвойне справедливо в отношении религиозных сил, поскольку в самой природе вещей нет ничего, что могло бы придать им сакральный характер. ния всегда оставались тождественными самим себе. Но такое постоянство невозможно. Они возникли в жизни группы, а жизнь группы по существу своему прерывиста. Следовательно, эти представления с необходимостью обладают той же прерывистостью. Представления достигают наибольшей интенсивности тогда, когда индивиды собираются вместе и непосредственно взаимодействуют друг с другом, то есть тогда, когда они объединены общей идеей или общим чувством. Но, как только люди разделяются и каждый возвращается к своей обычной жизни, эти представления постепенно начинают терять свою первоначальную силу. Понемногу они смываются потоком повседневных впечатлений, и совершенно исчезли бы в бессознательном, если бы мы не отыскали средство для того, чтобы оживить их в сознании и придать им новую силу. Если эти представления ослабеют, то сакральные существа утратят реальность, потому что они живут только в представлениях и через представления. Если мы будем думать о них менее интенсивно, они начнут меньше значить для нас, и мы станем меньше считаться с ними; они будут обладать меньшей степенью существования. С этой точки зрения им также требуется помощь человека. Эта, вторая, причина помогать сакральным существам является даже более важной, чем первая, потому что она присутствует всегда. Прерывистость физической жизни воздействует на религиозные верования только тогда, когда религия еще не отделена от представлений о вселенной. А прерывистость социальной жизни постоянна, даже наиболее

развитые, идеалистические религии не могут ее избежать. Именно благодаря тому, что боги находятся в состоянии зависимости по отношению к человеческому мышлению, человек может считать свою помощь действенной. Единственное средство освежить коллективные представления, связанные с сакральными существами, — вновь окунуть их в источник религиозной жизни, которым являются собравшиеся вместе группы людей. Эмоции, вызванные периодическими кризисами, через которые

проходят окружающие человека вещи, обязывают людей, являющихся свидетелями происходящего, объединиться, чтобы подумать о том, что нужно сделать. Но уже тем, что люди собираются группой, они поддерживают друг друга, они находят лекарство, потому что ищут его вместе. Общая вера возрождается сама собой в глубине воссозданного коллектива, возрождается потому, что оказывается в тех же условиях, в которых первоначально возникла. Как только общая вера получает новые силы, она без труда побеждает личные сомнения, которые могли появиться в сознании людей. Образ сакральных вещей становится достаточно ярким, чтобы противостоять тем внутренним или внешним причинам, которые могли заставить его померкнуть. Несмотря на видимую немощь богов, люди больше не верят в то, что те умрут, потому что люди чувствуют, что боги снова живут внутри них самих. Даже самые грубые обряды, использующиеся для того, чтобы спасти богов, не напрасны, потому что все идет так, как если бы обряды действовали. Люди становятся увереннее, потому что чувствуют себя более сильными, и они действительно становятся более сильными, потому что силы, которые почти исчезли, снова оживают в сознании людей.

Следовательно, стоит поостеречься того, чтобы вслед за Робертсоном-Смитом считать, будто этот культ появился исключительно для блага людей и что богам он совершенно не нужен: они нуждаются в этом культе точно так же, как и верующие. Конечно, без богов люди не могли бы жить. Но, с другой стороны, боги умерли бы, если бы им не был посвящен какой-либо культ. Так что цель этого культа заключается не только в том, чтобы соединить людей, принадлежащих профанному миру, с сакральными существами, но также в том, чтобы поддерживать жизнь последних, постоянно воссоздавать их и возрождать. Разумеется, дело не в том, что материальные подношения исправляют ситуацию благодаря неким присущим им свойствам: они исправляют ее благодаря состояниям сознания, которые пробуждаются или сопровождаются этими дей-

ствиями, которые сами по себе бесполезны. Подлинную причину существования культов (даже наиболее материалистических с виду) нужно искать не в предписываемых этими культами действиях, а во внутреннем, моральном обновлении, которому эти действия помогают произойти. То, что верующий действительно отдает своему богу, — это не пища, которую человек кладет на алтарь, и не кровь, текущая из его вен, а его мысли. Безусловно, это не отменяет того факта, что между божеством и теми, кто ему поклоняется, действительно существует взаимный обмен услугами. Правило do ut des*, которым иногда определяют принцип, лежащий в основе жертвоприношения, не является поздним изобретением теоретиков-утилитаристов: это правило лишь открыто выражает механизм системы жертвоприношения и, шире, всякого позитивного культа. Круг, обрисованный Робертсоном-Смитом, реален, и в нем нет ничего, что могло бы быть противно разуму. Этот круг возникает оттого, что сакральные существа, стоящие выше людей, могут жить только в человеческом сознании.

Но этот круг покажется нам еще более естественным и мы лучше поймем его смысл и причину существования, если, продвигаясь дальше в анализе и подставляя вместо религиозных символов реалии, которые они выражают, мы попробуем понять, каким образом эти реалии проявляются в обряде. Мы уже попытались доказать, что сакральное начало есть не что иное, как гипостазированное и преображенное общество; если это верно, то ритуальная жизнь может быть объяснена в нерелигиозных и социальных терминах. В сущности, как и ритуальная жизнь, социальная жизнь движется по кругу. С одной стороны, лучшее, что есть в индивиде, все, что определяет его отличительные свойства и особое место среди других существ, его интеллектуальную и моральную культуру, он получает от общества. Если мы отнимем у человека язык, науку, искусство, верования и мораль, он опустится до животного состояния. Следовательно, характерными чертами челове-

ческой природы мы обязаны обществу. Но, с другой стороны, общество существует и живет только в индивидах и через них. Если бы представление об обществе исчезло из индивидуальных сознаний, если бы отдельные люди перестали ощущать и разделять верования, предания и стремления коллектива, то общество бы умерло. Следовательно, в отношении общества можно повторить то же самое, что мы раньше говорили о божестве: общество обладает реальностью в той мере, в какой оно занимает место в человеческом сознании, и именно мы создаем для общества это место. Теперь мы можем предположить, какова истинная причина того, что боги не могут обходиться без верующих точно так же, как верующие не могут обходиться без своих богов. Причина в том, что общество, лишь символическим выражением которого являются боги, не может обходиться без индивидов точно так же, как индивиды не могут обходиться без общества.

Наконец мы подобрались к основанию всех культов, благодаря которому они будут существовать до тех пор, пока существует человеческое общество. Когда мы видим, из чего состоят обряды и на что они, как кажется, направлены, мы можем с удивлением спросить себя: как человеку могло прийти в голову нечто подобное? А главное: почему он так долго оставался верен этим обрядам? Откуда могла возникнуть мысль, что несколько песчинок, рассеянных по ветру, несколько капель крови, пролитых на скалу или на алтарный камень, могут сохранить жизнь некоего вида животных или жизнь бога? Безусловно, мы продвинулись вперед в решении этого вопроса, когда в этих внешних и с виду бессмысленных действиях обнаружили механизм сознания, который придает им смысл и моральное значение. Но ничто не убеждает нас в том, что сам этот механизм не является простой игрой иллюзорных образов. Мы показали, какой психологический процесс заставляет людей верить, что обряд возродит вокруг них духовные силы, в которых люди так нуждаются, но из того факта, что подобное верование психологически объяснимо, еще

не следует, что оно обладает объективной ценностью. Для того чтобы мы могли увидеть в действенности, приписываемой обрядам, не следствие хронического бреда обманувшегося человечества, а нечто иное, нужно доказать, что культ действительно способен периодически воссоздавать моральное существо, от которого мы зависим в той же степени, в какой и оно зависит от нас. Такое существо есть — это общество.

На самом деле, религиозные церемонии имеют значение лишь постольку, поскольку они приводят в движение коллектив: чтобы совершить церемонию, группы собираются вместе. Таким образом, одно из следствий проведения церемоний заключается в том, что индивиды сближаются, они больше взаимодействуют между собой и их отношения становятся более близкими. Уже одно это приводит к тому, что содержание сознаний изменяется. В обычное время люди погружены в основном в свои повседневные личные заботы. Каждый занят своим делом, большинство людей старается удовлетворить свои материальные потребности, и основным двигателем экономической деятельности выступает личный интерес. Несомненно, социальные чувства в этот момент не могут совершенно отсутствовать. Мы остаемся связанными с себе подобными. Привычки, представления, стремления, которые в нас отпечатало воспитание и которыми мы обычно руководствуемся в своих отношениях с другим человеком, продолжают воздействовать на нас. Но им постоянно противодействуют противоположные стремления, которые порождаются и поддерживаются необходимостью ежедневной борьбы за жизнь. В зависимости от внутренней энергии эти социальные чувства сохраняются более или менее успешно, но эта энергия не восполняется. Они живут за счет прошлого и, следовательно, могут со временем ослабеть, если ничто не возвратит им хотя бы часть той силы, которую они теряют в этих бесконечных столкновениях. Когда австралийские аборигены охотятся или рыбачат в своих небольших группах, они забывают

о том, что связано с их кланом или их племенем: они думают только о том, как бы добыть побольше дичи. В праздничные дни, напротив, люди обязаны прекратить заниматься подобными делами: профанные по своей сути, эти дела исключены из сакрального времени. Теперь мысли людей обращены к общим верованиям, общим преданиям, воспоминаниям о великих предках, к коллективному идеалу, воплощением которого являются эти предки, одним словом, к социальным вещам. Даже материальные интересы, которые религиозные церемонии призваны удовлетворить, — это интересы публичного, а значит, социального порядка. Все общество целиком заинтересовано в том, чтобы урожай был обильным, в том, чтобы дождь шел вовремя и в меру, в том, чтобы животные ежегодно размножались. Следовательно, в сознаниях именно общество выходит на первый план, оно управляет и руководит поведением людей, а это значит, что в этот период общество является более живым, действующим и, следовательно, более реальным, чем в профанное время. Таким образом, люди не обманываются, когда чувствуют, что в этот момент вне их существует нечто, что возрождается, некие вновь воскресшие силы, пробудившаяся жизнь. Это возрождение — не выдумка, и сами индивиды получают от него пользу, потому что частичка социального существа, которую каждый носит в себе, непременно участвует в этом коллективном обновлении. Индивидуальная душа, погружаясь в источник, давший ей жизнь, также возрождается и, следовательно, чувствует себя более сильной, самодостаточной и менее зависимой от физических потребностей.

Мы знаем, что позитивный культ естественным образом стремится к периодичности: это одна из его отличительных черт. Конечно, существуют обряды, которые человек проводит по случаю, для того чтобы справиться с определенной ситуацией. Но эти эпизодические практики имеют лишь второстепенное значение, а в религиях, которые мы особенно пристально изучаем в этой книге,

встречаются исключительно редко. Сущностной основой культа является цикл праздников, которые регулярно проводятся в определенные периоды времени. Теперь мы можем понять, откуда возникает это стремление к периодичности. Ритм, которому подчиняется религиозная жизнь, всего лишь выражает ритм социальной жизни и проистекает из него. Общество может снова осознать себя только в том случае, если оно воссоединится, но члены общества не могут все время находиться вместе. Жизненные потребности не позволяют обществу бесконечно находиться в состоянии воссоединения; общество рассеивается для того, чтобы собраться вновь, когда почувствует в этом нужду. Именно этому необходимому чередованию отвечает регулярное чередование сакрального времени и профанного. Поскольку первоначально цель культа (по крайней мере его видимая цель) состояла в том, чтобы упорядочивать ход природных явлений, то ритм космической жизни наложил отпечаток на ритм ритуальной жизни. Вот почему праздники в течение долгого времени зависели от смены сезонов. Мы видели, что именно так обстоят дела с австралийским интичиума. Однако времена года представляли собой внешнюю рамку подобной организации, но никак не ее основание, потому что культы, которые преследовали лишь духовные цели, все равно имели определенную периодичность. Следовательно, периодичность культа зависит от других причин. Поскольку сезонные изменения являются по своей природе критическими периодами времени, они представляют собой естественный повод для всеобщего сбора и, следовательно, для религиозных церемоний. Но другие события также могут играть (и играли) роль второстепенных причин. Тем не менее нужно признать, что эта рамка, будучи чисто внешней, обладает удивительной силой сопротивления следы этой рамки обнаруживаются даже в тех религиях, которые совершенно освободились от какого-либо материального основания. Многие христианские праздники неразрывно связаны с древнееврейскими земледельче-

КНИГА III, ГЛАВА 2

скими и скотоводческими праздниками, несмотря на то что в самих христианских праздниках не осталось ничего земледельческого или скотоводческого.

Впрочем, этот ритм может изменяться в зависимости от общества. Там, где период разделенности людей длится долго или принимает крайние формы, период совместной жизни оказывается, в свою очередь, тоже очень долгим и приводит к настоящим буйствам в коллективной и религиозной жизни. Одни праздники сменяют другие в течение нескольких недель или даже месяцев, и ритуальная жизнь иногда превращается в настоящее исступление. Именно это происходит у австралийских племен и во многих северных и северо-западных американских обществах 56. В других же обществах, наоборот, эти две фазы социальной жизни следуют друг за другом с гораздо меньшим интервалом, и контраст между ними не столь резок. Чем больше развито общество, тем меньше ему свойственны долгие перерывы.

Глава 3

Позитивный культ (продолжение)

II. МИМЕТИЧЕСКИЕ ОБРЯДЫ И ПРИНЦИП ПРИЧИННОСТИ

Но, чтобы обеспечить плодовитость тотемического вида, используются не только те практики, о которых шла речь выше. Существуют и другие практики, которые служат для той же самой цели. Они могут сопутствовать первым или же замещать их.

Ι

В тех церемониях, которые мы уже описали, наряду с подношениями крови и другими подношениями часто проводятся различные обряды, призванные дополнить первые и упрочить их действие. Эти обряды состоят из движений и криков, имитирующих разные состояния и обличья того животного, о потомстве которого заботятся люди. Поэтому мы называем эти обряды миметическими.

Так, интичиума личинки витчетти у арунта состоит не только из тех обрядов, которые проводятся около сакральных скал и о которых мы уже говорили. Когда эти обряды завершаются, люди пускаются в обратный путь к лагерю, но, оказавшись примерно в одной миле от него, все останавливаются, чтобы покрыть свои тела ритуальными украшениями, после чего продолжают движение к лагерю. Подобные украшения свидетельствуют о том, что должна состояться важная церемония. И действительно, пока группа отсутствует, один из стариков, оставшихся

охранять лагерь, сооружает из веток длинный узкий шалаш, называемый умбана и символизирующий куколку, из которой появляется взрослое насекомое. Все, кто участвовал в предыдущих церемониях, собираются неподалеку от возведенной конструкции. Затем они, иногда останавливаясь, медленно движутся вперед, пока не достигнут умбана, и входят туда. Как только это происходит, все люди, которые не принадлежат к фратрии, включающей в себя тотем личинки витчетти, и которые участвуют в происходящем только издалека, ложатся на землю лицом вниз. Они должны оставаться неподвижно в этом положении до тех пор, пока им не будет разрешено подняться. В это время из глубины умбана начинает доноситься песня, рассказывающая о разных фазах, через которые проходит насекомое в своем развитии, и о мифах, связанных с сакральными камнями. Когда пение смолкает, алатунья, сидя на корточках, выбирается из умбана и медленно передвигается по тому участку земли, что находится перед умбана. За алатунья следуют все остальные участники церемонии, повторяя его жесты, изображающие насекомое, появляющееся из куколки. В этот момент возобновляется пение, представляющее собой как бы устное толкование обряда и состоящее в основном из описания движений, которые совершает насекомое на этой стадии своего развития 1.

В другом интичиума², совершаемом для другого вида личинки, личинки *унчалка*, еще более явно выражена эта черта³. Участники обряда украшают себя рисунками, изображающими куст унчалка, на котором личинка живет в начале своего существования. Потом люди покрывают щит концентрическими кругами, выложенными пухом

- 1 Spencer, Gillen. The Native Tribes. P. 176.
- 2 Spencer, Gillen. The Northern Tribes. P. 179–180. В действительности Спенсер и Гиллен не говорят прямо, является ли эта церемония интичиума. Но описанные при этом факты не оставляют сомнений насчет смысла обряда.
- 3 В указателе названий тотемов Спенсер и Гиллен пишут унтыялка (Ibid. P. 772).

и изображающими другой вид кустарника, на котором уже взрослое насекомое откладывает свои яйца. Когда эти приготовления заканчиваются, все участники обряда садятся на землю таким образом, чтобы получился полукруг, обращенный к распорядителю церемонии. Он же сгибается пополам, наклоняясь к земле и стоя на коленях, при этом он машет руками таким образом, чтобы они походили на крылья насекомого. Время от времени он наклоняется к щиту, изображая, как бабочка перелетает с куста на куст и откладывает яйца. Когда эта церемония завершается, начинается следующая — в другом месте, куда все идут молча. На этот раз используются два щита. На одном зигзагообразными линиями изображают следы личинки, на второй наносят концентрические круги разных размеров, причем одни символизируют яйца насекомого, а другие — семена кустарника эремофилы, на котором оно питается. Как и в первой церемонии, все сидят в тишине, а распорядитель церемонии имитирует движения насекомого, появляющегося из куколки и пытающегося взлететь.

мого, появляющегося из куколки и пытающегося взлететь. Спенсер и Гиллен отмечают у арунта еще несколько схожих явлений, которые представляются нам менее значимыми: например, в интичиума эму участники церемонии в определенный момент пытаются передать своими движениями внешний вид и поведение этой птицы⁴, в интичиума воды члены тотема издают крик, характерный для птицы ржанки, крик, который у них ассоциируется с сезоном дождей⁵. Но в целом случаи миметических обрядов, описанные этими двумя исследователями, достаточно малочисленны. Несомненно, что относительное молчание в отношении этого вопроса связано либо с тем, что Спенсер и Гиллен недостаточно много наблюдали за проведением интичиума, либо с тем, что они оставляли без внимания эту сторону церемоний. Шульце, напротив, был поражен, насколько заметным является миметический

⁴ Spencer, Gillen. The Native Tribes. P. 182-183.

⁵ Ibid. P. 193.

характер обрядов у арунта. «Священные корробори, говорит он, — это в большинстве своем церемонии, представляющие животных», Шульце называет эти церемонии «тьюрунга животных» 6, и в настоящее время его свидетельства подтверждаются данными, собранными Штреловым. Этот автор приводит такое количество примеров, что невозможно перечислить все: нет такой церемонии, в которой Штрелов не нашел бы никаких подражательных движений. В зависимости от природы тотема, с которым связано проведение праздника, люди прыгают, как кенгуру, или показывают, как он ест, изображают полет крылатых муравьев, издают шум, характерный для летучей мыши, кричат, подражая дикой утке или орлу, шипят наподобие змей, квакают, как лягушки, и т. д. 7 Когда тотемом является растение, люди делают вид, будто собирают его⁸ или едят⁹ и т. д.

У варрамунга интичиума обычно принимает совершенно особую форму, которую мы опишем в следующей главе и которая отличается от тех, что уже были изучены нами. Однако у этого народа существует типичный пример чисто миметического интичиума — интичиума белого какаду. Церемония, которую описывают Спенсер и Гиллен, начинается в десять часов вечера. В течение всей ночи глава клана издает монотонный безрадостный крик, подражающий голосу этой птицы, и делает это до тех пор, пока у него не иссякнут силы, и тогда его сменяет сын. Как только глава клана почувствует себя немного отдохнувшим, он снова займет свое место. Эти изнуряющие действия продолжаются непрерывно до самого утра 10.

⁶ Schulze. The Aborigines of the Upper and Middle Finke River. P. 221; cp.: Ibid. P. 243.

⁷ *Strehlow.* Die Aranda- und Loritja-Stämme. Bd. 3. S. 11, 84, 31, 36, 37, 68, 72.

⁸ Ibid. S. 100.

⁹ Ibid. S. 81, 100, 112, 115.

¹⁰ Spencer, Gillen. The Northern Tribes. P. 309-310.

Однако люди стараются изобразить не только живых существ. Во многих племенах интичиума дождя состоит по большей части из имитативных обрядов*. Одна из самых простых его форм встречается у урабунна. Глава клана, украшенный белым пухом, сидит на земле и держит в руках копье. Он совершает всевозможные телодвижения для того, чтобы освободиться от пуха, который прикреплен к нему и который, летая в воздухе, изображает облака. Таким образом глава клана подражает людям-облакам эпохи алчеринга. Согласно легенде, они имели обыкновение подниматься на небо, чтобы создавать там облака, из которых затем шел дождь. Одним словом, цель всего обряда — изобразить, как возникают и поднимаются вверх облака, переносящие дождь¹¹.

У каитиш эта церемония является гораздо более сложной. Мы уже говорили об одном из используемых средств: распорядитель церемонии льет воду на сакральные камни и на себя самого. Но действие этого вида подношений усиливается другими обрядами. Радуга представляется тесно связанной с дождем: аборигены говорят, что радуга — это дитя дождя и оно всегда спешит появиться и остановить дождь. Чтобы дождь продолжал идти, нужно, чтобы радуга не показывалась. Люди верят, что добиваются этого следующим образом: они рисуют на щите радугу и, стараясь укрыть его от взглядов, приносят в лагерь. Аборигены убеждены, что, делая невидимым изображение радуги, они препятствуют появлению самой радуги. Тем временем глава клана ставит по бокам от себя питчи, наполненные водой, и бросает во все стороны клочки белого пуха, который представляет собой облака. Повторяющиеся крики, подражающие голосу ржанки, завершают церемонию, которая, судя по всему, является чрезвычайно важной, потому что до тех пор, пока она длится, все ее участники (как те, кто проводит обряд, так и те, кто за ним наблюдает)

¹¹ Ibid. Р. 285–286. Возможно, движениями копья глава клана протыкает облака.

не должны иметь никаких отношений со своими женами, с ними нельзя даже разговаривать 12 .

У диери совсем другие способы изображения дождя. Он изображается не с помощью воды, а с помощью крови. Мужчины разрезают себе вены, орошают своей кровью всех участников обряда¹³ и одновременно с этим разбрасывают клочки белого пуха, символизирующего облака. В шалаше, который был сооружен до этого, люди располагают два больших камня, изображающие скопление облаков, предвестников дождя. Люди ненадолго оставляют там эти камни, а затем относят их на некоторое расстояние от шалаша и помещают как можно выше — на самое высокое дерево. Это способ заставить облака подняться на небо. Затем в водоем бросают растертый в порошок гипс, увидев который, дух дождя тотчас же заставит облака появиться. Наконец все участники обряда — молодые и старые — собираются вокруг шалаша и, опустив головы вниз, бросаются к нему. Участники обряда стремительно проходят сквозь шалаш, повторяя это действие множество раз до тех пор, пока не упадет все, кроме тех брусьев, которые держали все сооружение. Потом аборигены принимаются за эти брусья, их расшатывают и выкапывают, и таким образом все рушится окончательно. Действие, которое состоит в том, что весь шалаш как бы протыкается насквозь, должно изображать раскрывшиеся облака, а разрушение конструкции — выпадение дождя¹⁴.

- 12 Ibid. Р. 294–296. Любопытно, что у анула, наоборот, считается, что радуга порождает дождь (Ibid. Р. 314–315).
- 13 То же самое делают члены племени арунта (Strehlow. Die Arandaund Loritja-Stämme. Bd. 3. S. 132). Действительно, можно задаться вопросом, не является ли подобное пролитие крови подношением, освобождающим начала, производящие дождь. Однако Гэзон категорически настаивает на том, что это — способ изобразить льющуюся воду.
- 14 Gason. The Dieyerie Tribe. P. 66–68. Хауитт (Howitt. The Native Tribes. P. 798–900) описывает другой обряд вызывания дождя у диери.

В северо-западных племенах, изученных Клементом 15 и занимающих территорию между реками Фортескью и Фицрой, проводятся церемонии, цель которых в точности такая же, как у интичиума в племени арунта, и которые, судя по всему, в большинстве своем являются миметическими.

Эти народы используют слово *тарлоу* для обозначения нагромождения камней, обладающих в высшей степени сакральным характером — как мы увидим дальше, они являются объектом важных обрядов. Каждое животное, каждое растение — то есть каждый тотем или субтотем — представлено таким тарлоу, который должен охраняться одним из кланов 17. Мы легко увидим сходство между этими тарлоу и сакральными скалами у арунта.

К примеру, когда численность кенгуру уменьшается, глава клана, которому принадлежит тарлоу кенгуру, отправляется к этому тарлоу вместе с несколькими помощниками. Там они проводят различные обряды, и главные обряды состоят в том, что люди прыгают вокруг тарлоу, как кенгуру, пьют, как кенгуру, — одним словом, имитируют наиболее характерные движения этого животного. Оружие, необходимое для охоты на кенгуру, играет важную роль в этих обрядах. Им размахивают, его кидают перед камнями и т. д. Когда речь идет об эму, то люди отправляются к тарлоу эму и около него ходят и бегают, подражая этим птицам. Мастерство, с которым туземцы копируют повадки животных, является поистине удивительным.

Emile Clement. Ethnographical Notes on the Western-Australian Aborigines // Internationales Archiv für Ethnographie. 1903. Bd. 16. № 1/2.
 6-7. Cp.: John G. Withnell. Marriage Rites and Relationship // Science of Man. 1903. Vol. 6. № 3. P. 42.

¹⁶ Мы предполагаем, что субтотем может обладать тарлоу, потому что, согласно Клементу, некоторые кланы имеют множество тотемов.

¹⁷ Клемент пишет «a tribal family»*.

Другие тарлоу связаны с растениями — например, с семенами травы. В этом случае люди изображают, как они веют или смалывают эти семена. И так как в обычной жизни этим занимаются женщины, то именно они, окруженные песнями и танцами, проводят обряд.

II

Все эти обряды относятся к одному и тому же типу. Принцип, на котором они основаны, — это один из базовых принципов того, что часто весьма неудачно 18 называют «симпатической магией».

Эти принципы обычно сводят к двум 19.

Первый может быть сформулирован так: то, что затрагивает объект, затрагивает также и все то, что находится поблизости от этого объекта или каким-либо другим образом связано с ним. Следовательно, все, что воздействует на часть, воздействует и на целое. Всякое действие, произведенное в отношении индивида, переходит на его соседей, его родных, на всех, кто с ним как-либо связан. Все эти случаи являются простым применением закона заражения, о котором мы уже писали. Некое состояние, некое положительное или отрицательное качество передается по принципу заражения от одного субъекта к другому, связанному с ним.

Второй принцип обычно обозначается формулой «подобное производит подобное». Изображение существа или состояния производит это существо или это состояние. Именно это правило приводят в действие обряды, которые были описаны нами выше и которые позволяют ухва-

- 18 Ниже (с. 606) мы объясним, почему это выражение кажется нам неудачным.
- 19 По поводу этой классификации см.: *James George Frazer.* Lectures on the Early History of the Kingship (London: Macmillan, 1905). Р. 37 и след.; *Hubert, Mauss.* Esquisse d'une théorie générale de la magie. Р. 61 и след. [*Юбер, Мосс.* Набросок общей теории магии. С. 154 и след.].

тить самую суть правила. Классический пример с наведением порчи, который обычно представляют как типичное применение этого принципа, гораздо менее показателен. В сущности, в порче по большей части мы наблюдаем простое явление переноса. Изображение ассоциируется в сознании с образцом, следовательно, действие, произведенное над фигуркой, по принципу заражения сообщается человеку, чьи черты она воспроизводит. По отношению к оригиналу изображение играет ту же роль, какую часть играет по отношению к целому: роль передатчика. Вот почему люди верят, что могут добиться того же результата, сжигая волосы человека, которому хотят навредить: единственное различие между этими двумя способами заключается в том, что в одном случае передача осуществляется благодаря подобию, а в другом — смежности. В обрядах, которые нас интересуют, дело обстоит по-другому. Они предполагают не просто перемещение определенного состояния или качества, которые переходят с одного объекта на другой, но создание чего-то совершенно нового. Человек изображает некое животное, и уже один этот факт порождает животное, создает его. Имитируя шум ветра или поток воды, люди заставляют облака появиться и пролиться дождем и т. д. Несомненно, в обоих случаях сходство имеет значение, но его роль принципиально иная. При наведении порчи сходство лишь задает направление, помечает цель для действенной силы, которая при этом возникает не благодаря сходству. В обрядах, о которых только что шла речь, сходство оказывается эффективным само по себе, оно обладает непосредственной действенной силой. Таким образом, вопреки устоявшимся определениям можно сказать, что подлинное отличие двух принципов так называемой симпатической магии и соответствующих практик состоит не в том, что в одном случае действует смежность, а в другом — сходство, а в том, что в одном случае существует простая передача качества через заражение, а в другом случае происходит порождение, создание²⁰.

Следовательно, объяснить миметические обряды — значит объяснить второй из этих принципов, и наоборот.

Мы не будем надолго останавливаться для того, чтобы оспорить объяснение, предложенное антропологической школой, а именно Тайлором и Фрэзером. Как и в случае с описанием заразности сакрального характера, они прибегают к ассоциации идей. «Гомеопатическая магия, — пишет Фрэзер (это выражение он предпочитает выражению "миметическая магия"), — основывается на ассоциации идей по сходству, в то время как контагиозная магия (contagious magic)* основывается на ассоциации идей по смежности. Ошибка гомеопатической магии состоит в том, что она признает тождественными вещи, которые похожи друг на друга» 21. Однако утверждать так — значит не понимать, в чем заключается особенность исследуемых практик. С одной стороны, формула Фрэзера может быть уместна в случае с наведением порчи²². В сущности, здесь две различные вещи приравниваются друг к другу по причине частичного сходства: изображение и образец, который оно представляет более или менее схематично. Но в описанных нами миметических обрядах дано только изображение, образца не существует, — ведь новое поколение тотемического вида является пока лишь предметом надежды, причем достаточно смутной. Следовательно, здесь речь идет не об ошибочном или справед-

- 20 Мы не будем ничего говорить о явлении, которое называют «законом противоположности», потому что, как показали А. Юбер и М. Мосс, противоположность рождает противоположность лишь благодаря подобию (Ibid. P. 70 [Там же. С. 162]).
- 21 Frazer. Lectures on the Early History of the Kingship. P. 39.
- 2.2 Эта формула применима, потому что существует реальное уподобление фигурки тому человеку, на которого наводят порчу. Однако неверно, что это уподобление является следствием ассоциации идей по сходству. Подлинная определяющая причина этого феномена — заразность, свойственная религиозным силам и уже описанная нами.

ливом уподоблении, а о творении в полном смысле этого слова, и непонятно, каким образом ассоциация идей могла бы заставить кого-то поверить в возможность подобного творения. Как тот один-единственный факт, что человек изображает движения животных, мог придать уверенность в том, что это животное появится в изобилии?

Основные характеристики человеческой природы не могут помочь нам объяснить столь странные практики. Вместо того, чтобы рассуждать о принципе, на котором базируются эти практики, в его общей и абстрактной форме, поместим его в моральную среду, частью которой он является, в ту среду, где мы его уже наблюдали, свяжем этот принцип с совокупностью идей и чувств, вызванных теми обрядами, где он действует, и тогда мы сможем лучше понять причины его появления.

Люди, объединяющиеся для того, чтобы провести подобный обряд, верят в то, что они действительно являются животным или растением, принадлежащим к тому виду, название которого носит клан. Они чувствуют, что в них есть растительная или животная природа, и, по их мнению, именно она является самой важной и самой лучшей их частью. Следовательно, когда люди собираются, сперва они должны удостоверить друг друга в наличии того качества, которое они себе приписывают и через которое они себя определяют. Тотем — это их условный знак, и по этой причине, как мы уже видели, они изображают его на своем теле. Но столь же естественным фактом является то, что люди пытаются походить на тотем своими жестами, криками, своим поведением. Поскольку люди являются эму или кенгуру, они ведут себя так же, как животное с соответствующим названием. Таким образом люди показывают друг другу, что они являются членами одного морального сообщества и сознают родство, объединяющее их. Обряд не просто отображает родство, он его создает или воссоздает, потому что оно существует лишь постольку, поскольку в него верят, и все коллективные проявления родства направлены на то, чтобы сохранить

верования, на которых оно основывается. Таким образом, эти прыжки, крики и разнообразные движения — с виду причудливые и странные — в действительности имеют глубокое значение, связанное с природой человека. Австралийцы стараются быть похожими на свой тотем точно так же, как верующие более развитых религий стараются быть похожими на своего бога. И для тех, и для других это — средство соединиться с сакральным существом, то есть с коллективным идеалом, который оно символизирует. Такова первая форма $\delta\mu$ оί ω σις τ $\tilde{\phi}$ θ ε $\tilde{\phi}$ *.

Однако эта, первая, причина зависит от особенностей тотемических верований, и поэтому если бы она была единственной, то принцип «подобное порождает подобное» мог бы сохраниться лишь в тотемизме. А весьма вероятно, что не существует ни одной религии, где бы мы не встречали обрядов, основанных на этом принципе. Следовательно, должна быть другая причина, которая дополняет предыдущую.

И действительно, церемонии, где, как мы видели, применяется этот принцип, имеют не только ту общую цель, которую мы уже называли (сколь бы важной она ни была), но и другую цель, находящуюся гораздо ближе и более ясно осознаваемую людьми — воспроизводство тотемического вида. Мысль о необходимости возрождать тотемический вид не дает покоя умам верующих: именно на ней сконцентрированы все их внимание и воля. Подобное беспокойство, преследующее всю группу, не может не вылиться в какую-либо материальную форму. И поскольку все думают о животном или растении, с судьбой которого связан клан, эта общая мысль неизбежно обретает внешнее выражение через жесты. Самыми подходящими для этой роли оказываются жесты, передающие наиболее характерные черты этого животного или этого растения, нет движений, которые бы оказались еще ближе к идее, овладевшей всеми умами, поскольку именно эти движения являются ее непосредственным и почти автоматическим выражением. Люди пытаются подражать животному,

кричат, как оно, прыгают, как оно, разыгрывают сцены, в которых показывают, как в повседневной жизни используется некое растение. Все эти способы изображения представляют собой различные способы обозначить цель, привлекающую к себе все умы, показать вещь, которую все хотят осуществить, призвать, вызвать²³. Это не временная потребность, она не зависит от тех или иных религиозных верований, она является сущностно человеческой. Вот почему даже в религиях, разительно отличающихся от тех, что мы изучаем, верующие, которые объединяются для того, чтобы просить богов о некоем желанном событии, как бы вынуждены изобразить это событие. Конечно, речь также является средством выразить это событие, но жест не менее естественен, он спонтанно вырывается из тела и предшествует речи или во всяком случае сопровождает ее.

Но если таким образом нам стало понятно, как жесты заняли свое место в церемонии, то все равно еще нужно объяснить ту действенность, которая им приписывается. Каждый год в определенное время австралиец повторяет некие жесты, так как уверен, что они необходимы для успешности обряда. Откуда же могла возникнуть идея, что, подражая животному, человек принуждает его размножаться?

Столь явное заблуждение может казаться непостижимым, но лишь до тех пор, пока мы различаем только материальную цель, которую обряд как будто бы стремится достичь. Однако мы знаем, что помимо того действия, которое обряд должен оказывать на тотемический вид, существует также глубокое влияние обряда на души верующих, принимающих участие в церемонии. Благодаря ей люди чувствуют себя хорошо, и, хотя они не могут ясно увидеть причин этого состояния, оно имеет прочное основание. Люди понимают, что церемония оказывает благотворное

²³ О причинах, от которых зависит это внешнее выражение, см. выше, с. 407 и след.

влияние, и, действительно, в ней люди обновляют свое моральное существо. Как же подобное чувство эйфории может не убедить их в том, что обряд завершился удачно, что он оказался тем, чем должен был быть, что он достиг цели? А так как единственной осознаваемой целью обряда является воспроизводство тотемического вида, то людям кажется, что примененные ими средства обеспечили достижение этой цели, поскольку их эффективность проявилась самым наглядным образом. Именно так люди пришли к тому, чтобы приписывать жестам (самим по себе бессмысленным) созидательную силу. Моральная действенность обряда, которая вполне реальна, заставила людей поверить в его физическую действенность (которая на самом деле является воображаемой). Действенность целого заставила поверить в действенность каждой отдельно взятой части. Благотворный эффект, возникающий благодаря всей церемонии, оказался как бы опытным доказательством элементарных практик, из которых состоит эта церемония, хотя на самом деле нельзя сказать, что все эти практики совершенно необходимы для успешности обряда. Впрочем, лучшим подтверждением того, что сами по себе эти практики не являются действенными, служит тот факт, что они могут быть заменены на иные практики, обладающие совершенно другой природой, а конечный результат при этом останется прежним. В самом деле, существуют интичиума, состоящие из подношений и не обращающиеся к миметическим обрядам. Другие интичиума являются чисто миметическими и не используют подношения. Однако считается, что и тот, и другой вид интичиума одинаково действенны. Следовательно, если люди приписывают некую ценность столь различным практикам, то делают это не из-за значимости этих практик, а потому, что те представляют собой часть сложного обряда, общую пользу которого люди чувствуют.

Нам будет легче понять подобный ход мыслей, если мы оглядимся вокруг себя. Среди наиболее развитых народов и в наиболее развитых кругах часто встречаются

верующие, которые, сомневаясь в действенности, приписываемой догмой каждому отдельному обряду, тем не менее продолжают практиковать культ. Они не уверены, что детали предписанных ритуалов имеют разумное объяснение, но чувствуют, что от них нельзя отказаться, не оказавшись при этом в состоянии морального смятения, мысль о котором останавливает людей. Таким образом, тот факт, что в глазах этих людей вера лишается своих разумных оснований, делает очевидным подлинное основание, на котором зиждется вера. Вот почему поверхностная критика, которой иногда упрощенческий рационализм подвергает ритуальные предписания, обычно оставляет верующих равнодушными: подлинное оправдание религиозных практик нельзя увидеть в тех явных целях, которые эти практики преследуют. Его можно увидеть лишь в невидимом действии, которое эти практики оказывают на сознания, в том, как эти практики влияют на нас на уровне мышления. И точно так же в речах проповедников гораздо меньше внимания уделяется тому, чтобы точно, методически доказывая, установить истину того или иного частного положения или пользу от того или иного ритуала, чем тому, чтобы пробудить или возродить чувство морального утешения, которое приносит регулярное отправление культа. Таким образом проповедники порождают некую предрасположенность к тому, чтобы верить: она опережает доказательства, она тянет за собой разум, заставляет его не обращать внимания на недостаток логических оснований и побуждает его идти как бы по своей собственной воле навстречу тем положениям, которые нужно принять. Благоприятное предубеждение, стремление верить — вот что составляет веру, а вера наделяет обряды авторитетом в глазах верующего, и неважно, о ком идет речь — о христианине или об австралийце. Все превосходство первого заключается в том, что он лучше понимает психические процессы, порождающие его верования. Христианин знает, что спастись можно «только верой».

Оттого, что вера обладает именно таким происхождением, она является в некотором смысле «нечувствительной к опыту» ²⁴. Непостоянство успеха интичиума не может поколебать уверенность австралийца в своем обряде, потому что австралиец всеми силами души держится за те практики, которые ведут к периодическому обновлению. Следовательно, австралиец не может отвергнуть основной принцип этих практик, не испытав при этом сильнейшего внутреннего потрясения, чему противится все его существо. Но, насколько бы ни была велика эта сила сопротивления, неверно полагать, что она радикально отличает религиозное мышление от других форм человеческого мышления, даже от тех, которые обычно противопоставляются первому. В этом отношении мышление ученого отличается лишь в степени. Когда научный закон подтверждается множеством различных экспериментов, то отказаться от него, основываясь на открытии какого-либо факта, который, как кажется, противоречит этому закону, — значит пойти против метода. Сначала стоит убедиться, что этот факт имеет лишь одно объяснение и что его невозможно понять, не отказавшись от положения, которое он, как кажется, опровергает. Австралиец поступает точно так же, когда связывает неудачу интичиума с неким колдовством, а преждевременное появление первых плодов — с мистическим интичиума, проведенным под землей. Один-единственный противоположный факт не может заставить австралийца сомневаться в своем обряде, поскольку действительная или кажущаяся ценность обряда установлена гораздо большим числом соответствующих фактов. Во-первых, моральная действенность церемонии является реальной и непосредственно ощущается всеми участниками. Этот опыт постоянно повторяется, и поэтому его значение не может уменьшить никакой противоположный опыт. Во-вторых, физическая действенность обряда также получает по крайней мере видимость под-

²⁴ Lévy-Bruhl. Les Fonctions mentales. P. 61-67.

тверждения в данных объективного наблюдения. В сущности, регулярное воспроизводство тотемического вида является нормой, следовательно, в большинстве случаев все происходит так, как если бы ритуальные жесты действительно приводили к ожидаемым результатам. Отсутствие успеха является исключением. Поскольку обряды (особенно те, которые проводятся регулярно) требуют от природы лишь того, чтобы она следовала обычному ходу вещей, нет ничего удивительного, что все выглядит так, будто природа подчиняется этим обрядам. Таким образом, если верующий не поддается воздействию некоторых уроков опыта, то лишь потому, что опирается на другой опыт, который кажется ему более показательным. Ученый поступает точно так же, но действует более методично.

Магия не является, как считал Фрэзер²⁵, первичным фактом, из которого затем появилась религия. Напротив, именно под влиянием религиозных представлений возникли предписания, на которых зиждется искусство колдуна, и лишь вследствие последующего распространения эти правила были перенесены в сферу нерелигиозных отношений. Поскольку все силы вселенной представлялись по образцу сакральных сил, то заразность, присущая последним, была приписана и первым, и считалось, что в определенных условиях все свойства тел могут передаваться через заражение. Точно так же, как только для удовлетворения определенных религиозных нужд возник принцип «подобное порождает подобное», он отдалился от своих истоков, связанных с ритуалом, был обобщен и превратился в закон природы²⁶. Но для того, чтобы по-

- 25 Frazer. Golden Bough (2nd ed.). Vol. 1. P. 69-75.
- 26 Мы не говорим, что некогда религия существовала без магии. Весьма вероятно, что по мере того, как формировалась религия, некоторые из ее принципов распространялись на нерелигиозные отношения, и таким образом религия дополнялась более или менее развитой магией. Но если нельзя утверждать, что эти две системы представлений и практик относятся к двум различным

нять эти основные аксиомы магии, необходимо поместить их туда, где они возникли, — в сферу религии. Лишь она одна позволяет их объяснить. Когда мы наблюдаем работу отдельных индивидов, колдунов-одиночек, мы можем спросить себя, каким образом умы людей могли дойти до этой идеи, потому что в опыте нет ничего, что могло бы опровергнуть ее или подтвердить. И совершенно неясно, почему столь обманчивое искусство могло так долго пользоваться доверием людей. Но эта проблема исчезнет, если окажется, что вера, которую внушает магия, является лишь частным случаем религиозной веры, а также по крайней мере косвенным следствием коллективного бурления. Это значит, что выражение «симпатическая магия», использующееся для описания совокупности практик, о которых только что шла речь, является весьма неудачным. Существуют симпатические обряды, но они не представляют собой отличительное свойство магии. Во-первых, мы находим их и в религии, а во-вторых, именно от религии их получила магия. Следовательно, мы только запутываем дело, когда применяем это выражение, поскольку таким образом мы превращаем эти обряды в нечто присущее только магии.

Таким образом, результаты нашего анализа подтверждают результаты, к которым пришли А. Юбер и М. Мосс, непосредственно занимавшиеся изучением магии²⁷. Они показали, что магия — это нечто иное, чем грубое ремесло, основанное на неполноценной науке. За механизмами, которые кажутся целиком нерелигиозными и которые используются колдуном, эти исследователи обнаружили основание, состоящее из религиозных представлений, целый мир сил, позаимствованных магией у религии. Теперь

историческим этапам, то несомненным остается факт, что одна из этих систем породила другую. Это все, что мы хотим сказать.

²⁷ *Hubert, Mauss.* Esquisse d'une théorie générale de la magie. P. 108 и след. [*Юбер, Мосс.* Набросок общей теории магии. С. 194 и след.].

мы можем понять, почему в магии так много религиозных элементов: все потому, что магия возникла из религии.

III

Но принцип, который мы только что разъяснили, имеет не только ритуальную функцию, он непосредственно касается теории познания. Он является частным выражением закона причинности и, по всей видимости, одним из наиболее ранних (из всех когда-либо существовавших) выражений этого закона. Полноценное представление о причинно-следственных отношениях заложено в идее, что подобное способно производить подобное. И это представление главенствует в первобытном мышлении, потому что одновременно служит основанием и практик культа, и средств, используемых колдуном. Истоки правила, на которое опираются миметические обряды, позволяют прояснить, каковы истоки принципа причинности. Происхождение одного может помочь нам понять происхождение другого. Мы видели, что первое является следствием социальных причин: это правило было выработано группами для коллективных целей, и поэтому оно выражает коллективные чувства. Следовательно, мы можем предположить, что то же самое верно в отношении второго.

В сущности, достаточно проанализировать принцип причинности для того, чтобы убедиться, что различные элементы, из которых он состоит, имеют именно такое происхождение.

Прежде всего понятие причинно-следственных отношений содержит в себе идею действенности, способности производить, активной силы*. Под причиной обычно понимают то, что может произвести определенное изменение. Причина — это сила, которая еще не проявила своей способности к действию. Следствие — это та же способность к действию, только актуализированная. Человечество всегда описывало причинность через динамические

понятия. Конечно, некоторые философы отказывали этому представлению в наличии объективной ценности и видели в нем лишь произвольное построение воображения, которое ничему не соответствует в вещах. Но сейчас мы не будем спрашивать себя, основано это представление на реальности или нет: для нас достаточно утверждения, что оно существует, что оно является и всегда являлось элементом человеческого мышления. И этот факт признают даже те, кто критикует это представление. Наша ближайшая цель заключается не в том, чтобы понять, какую логическую ценность оно может иметь, а в том, чтобы понять, как объясняется его происхождение.

Это представление зависит от социальных причин. Анализ фактов уже позволил нам показать, что прототипом идеи силы была идея мана, вакан, оренда, тотемического начала (все это лишь разные названия, данные коллективной силе, которая была объективирована и спроецирована на вещи)²⁸. Первой силой, которую люди представили себе как таковую, была, судя по всему, та, что исходила от общества и оказывала влияние на его членов. Рассуждения могут подтвердить результат наблюдения: можно установить, почему это понятие власти, действенности, действующей силы не могло появиться из другого источника.

Прежде всего, очевидно (и признается всеми), что это понятие не могло возникнуть у нас благодаря внешнему опыту. Чувства показывают нам только явления, которые существуют вместе или следуют друг за другом; но ничего из того, что воспринимается чувствами, не может породить у нас идею этого принудительного и ограничивающего воздействия, характеризующего то, что называют властью или силой. Чувства схватывают только состояния, которые были воплощены, достигнуты и которые являются внешними по отношению друг к другу, но внутренний процесс, связывающий эти состояния, ускользает

от чувств. Ничто из того, чему нас учат чувства, не могло подсказать нам, что из себя представляет влияние, или действенность. Именно поэтому философы-эмпирики видели в этих разнообразных представлениях лишь мифологические искажения. Но, даже если мы предположим, что все это — только иллюзии, нам тем не менее придется объяснить, каким образом они возникли.

Поскольку внешний опыт не имеет никакого отноше-

Поскольку внешний опыт не имеет никакого отношения к происхождению этих идей и поскольку, с другой стороны, невозможно представить, чтобы эти идеи были изначально даны нам в готовом виде, мы должны предположить, что они возникли благодаря внутреннему опыту. В сущности, очевидно, что понятие силы во многом состоит из духовных элементов, которые могли быть заимствованы только из нашей психической жизни.

Часто предполагалось, что образцом для этих построений мог послужить акт, которым наша воля, придя к решению, соответствующему нашим наклонностям, приказывает нечто нашим органам. Мыслители утверждали, что в воле мы ухватываем самих себя как непосредственно проявляющуюся власть. И когда у человека возникла подобная идея, ему, как кажется, оставалось лишь распространить ее на вещи — и так было создано понятие силы.

До тех пор, пока анимистическая теория считалась истинной, могло казаться, что это объяснение подтверждается историей. Если силы, которыми человеческая мысль первоначально населила мир, действительно были духами, то есть существами, обладающими сознанием и личностью и в большей или меньшей степени похожими на человека, то можно было бы полагать, что нашего индивидуального опыта было достаточно, чтобы снабдить нас основными элементами понятия силы. Однако мы знаем, что первые силы, воображенные человеком, были, напротив, безымянными, неопределенными, диффузными силами, которые своей безличностью напоминали космические силы и которые поэтому кардинально отличаются от личной способности к действию, то есть от человеческой

воли. Следовательно, невозможно, чтобы первые представлялись по образу последней.

Более того, в рамках этой гипотезы нельзя объяснить сущностную черту безличных сил — их сообщаемость. Всегда считалось, что природные силы способны переходить с одного объекта на другой, смешиваться, соединяться, превращаться одни в другие. Именно это свойство наделяет их объяснительной силой, благодаря этому свойству следствия можно напрямую связать с причинами. «Я» же обладает совершенно противоположным характером: оно несообщаемо. Оно не может сменить субстрат, перейти от одного к другому. Оно может распространяться только метафорически. Следовательно, тот способ, каким «я» принимает свои решения и приводит их в исполнение, не мог внушить идею энергии, которая может передаваться, сливаться с другими и благодаря этим сочетаниям и соединениям порождать некие новые явления.

Таким образом, идея силы — в том виде, в котором она содержится в понятии причинно-следственных отношений, — должна обладать двойственным характером. Во-первых, идея силы могла возникнуть лишь из нашего внутреннего опыта, а единственный вид сил, который нам непосредственно доступен, — это моральные силы. Но в то же самое время необходимо, чтобы эти силы были безличными, потому что первым возникло понятие безличной власти. Единственный вид сил, удовлетворяющий этому двойному условию, — это силы, которые возникают из совместной жизни: коллективные силы. С одной стороны, это психические силы, они целиком состоят из объективированных идей и чувств. Но, с другой стороны, эти силы по определению безличны, поскольку появляются лишь благодаря совместным действиям. Эти силы производятся всеми и поэтому не принадлежат никому в отдельности. Они так мало зависят от личности субъектов, в которых находятся, что никогда не остаются в них. Эти силы проникают в индивидов извне и всегда

готовы покинуть их. Эти силы стремятся распространиться дальше и захватить новые области: мы знаем, что не существует ничего более заразного и, следовательно, в большей степени способного сообщаться. Несомненно, физические силы обладают тем же свойством, но мы не можем напрямую осознать их, мы не можем постичь их как таковые, потому что они являются внешними для нас. . Когда я наталкиваюсь на некое препятствие, я чувствую, что меня что-то удерживает, стесняет мои движения, однако сила, вызвавшая это чувство, находится не во мне, а в препятствии и, следовательно, оказывается вне круга моего восприятия. Мы наблюдаем лишь последствия воздействия этой силы, но не можем постичь ее саму. Иначе обстоят дела с социальными силами: они являются частью нашей внутренней жизни, а значит, мы познаем не только последствия их действия, мы наблюдаем само действие этих сил. Сила, которая обособляет сакральное существо и удерживает профанных существ на расстоянии от него, в действительности находится не в этом существе, а в сознании верующих. Они чувствуют эту силу в тот момент, когда она воздействует на их волю, запрещая им совершать одни движения и приказывая совершать другие. В общем, это принуждающее воздействие, ускользающее от нас в том случае, если оно исходит от внешнего объекта, здесь может быть ухвачено нами, потому что целиком происходит внутри нас. Несомненно, мы не всегда верно истолковываем его, но по крайней мере мы не можем его не осознавать.

Кроме того, идея силы обладает очевидным признаком, указывающим на ее происхождение. Она содержит в себе идею власти, которая, в свою очередь, напрямую связана с идеями влияния и господства и, соответственно, зависимости и подчинения. Отношения, которые выражают все эти идеи, являются социальными. Именно общество делит существ на высших и низших, на господ, которые повелевают, и на тех, кто им подчиняется. Именно общество наделяет первых тем особым свойством, которое

делает их приказы действенными и которое порождает власть. Следовательно, все это доказывает, что первые силы, о которых человеческий разум составил понятие, это те силы, которые создаются обществами в процессе их формирования; физические силы мира представлялись по их образцу. Точно так же человек мог прийти к тому, чтобы считать себя силой, господствующей над телом, в котором эта сила обитает, лишь при том условии, что в представления о самом себе он привнес понятия, заимствованные из социальной жизни. В сущности, было необходимо, чтобы человек отделил себя от своего физического двойника и приписал себе более высокий статус по отношению к последнему. Одним словом, было необходимо, чтобы человек думал о себе, как о душе. На самом деле, именно в форме души человек чаще всего представлял себе ту силу, которой, как он думал, он является. Но мы знаем, что душа — нечто совсем иное, чем название абстрактной способности двигаться, думать и чувствовать. Прежде всего, это религиозное начало, частный вид коллективной силы. В конце концов, человек чувствует себя душой, а следовательно силой, потому что он является социальным существом. Несмотря на то что животное двигает членами своего тела так же, как мы, несмотря на то что оно так же управляет своими мускулами, у нас нет оснований предполагать, что животное осознает себя в качестве активной и действующей причины. Все потому, что животное не обладает душой или, если говорить точнее, не приписывает себе наличие души. И оно не делает этого потому, что оно не участвует в социальной жизни, которая была бы сравнима с социальной жизнью людей. У животных не существует ничего похожего на цивилизацию²⁹.

29 Конечно, у животных также существуют общества. Однако это слово обладает разными значениями в зависимости от того, применяется ли оно к людям или к животным. Институты являются отличительной особенностью человеческих обществ и отсутствуют в обществах, образуемых животными. Однако понятие силы — это еще не принцип причинности. Этот принцип состоит в утверждении, что всякая сила развивается определенным образом, что то состояние, в котором она находится в каждый момент своего становления, предопределяет последующее состояние. Первое называют причиной, а второе — следствием, и суждение о причинно-следственных отношениях указывает на то, что два момента существования всякой силы с необходимостью связаны между собой. Разум постулирует наличие этой связи, не опираясь на какие-либо доказательства, следуя своего рода принуждению, от которого он не может освободиться, — обычно говорится, что он постулирует эту связь априори.

Эмпиризм никогда не мог объяснить ни этот априоризм, ни эту необходимость. Никогда философы этой школы не могли ответить на вопрос, каким образом ассоциация идей, усиленная привычкой, может породить что-либо иное, кроме состояния ожидания и более или менее явной предрасположенности идей возникать в нашем сознании в установленном порядке. Однако принцип причинности обладает совершенно иным характером. Это не просто постоянное стремление наших мыслей следовать друг за другом определенным образом. Это норма, являющаяся внешней и высшей по отношению к ходу наших представлений, над которым она властвует и которым она управляет. Эта норма наделена властью, сковывающей разум и превосходящей его, а это значит, что разум не является творцом этой нормы. С этой точки зрения замещение индивидуальной привычки на наследственную ни к чему не приводит. Потому что привычка не меняет свою природу оттого, что длится дольше, чем человеческая жизнь, а, наоборот, становится только сильнее. Инстинкт — это не правило.

Описанные выше обряды позволяют нам увидеть источник этой власти (о наличии которого до настоящего времени никто не подозревал). Вспомним, каким образом появился закон причинности, использующийся в имита-

тивных обрядах. Группа собирается вместе, потому что у людей есть общая забота: если вид, название которого носит клан, перестанет воспроизводиться, то клан обречен. Чувство, охватывающее всех членов клана, выражается вовне в форме определенных движений, которые всегда выполняются одинаково в одинаковых ситуациях. И по причинам, изложенным выше, как только церемония оканчивается, желаемый результат кажется достигнутым. Следовательно, идея результата связывается с идеей движений, которые ему предшествовали, и эта ассоциация не меняется от одного субъекта к другому, она остается одинаковой для всех участников обряда, потому что является порождением коллективного опыта. Но если бы не было еще одного фактора, то могло бы возникнуть лишь состояние коллективного ожидания. Когда все подражательные движения завершены, все должны с большей или меньшей степенью уверенности надеяться, что в ближайшем будущем произойдет желанное событие. Тем не менее таким образом не могло бы появиться строгое правило мышления. Однако, когда речь идет о первостепенных интересах общества, оно не может позволить вещам идти своим чередом, повинуясь воле случая. Следовательно, общество активно вмешивается в этот процесс и руководит ходом вещей в соответствии со своими нуждами. Поскольку общество не может обойтись без этой церемонии, оно требует, чтобы она повторялась каждый раз, когда это будет необходимо, а значит, чтобы регулярно совершались действия, являющиеся главным условием успеха: люди обязаны исполнять их. Но эти движения подразумевают определенную настроенность ума, который вследствие этого наделяется тем же характером обязательности. Предписывать, что люди должны подражать животному или растению для того, чтобы заставить их вновь рождаться, — значит считать принцип «подобное порождает подобное» аксиомой, не подлежащей сомнению. Общее мнение не может позволить индивидам отрицать этот принцип в теории, не позволив им в то же время нарушать его в своем поведении. Следовательно, общее мнение навязывает этот принцип точно так же, как и те практики, которые из него следуют. Таким образом, ритуальное предписание сопровождается логическим предписанием, являющимся всего лишь интеллектуальным аспектом первого. Власть и того, и другого исходит из одного источника — общества. Уважение, вызываемое обществом, передается как способам мышления, так и способам действия, которым общество придает ценность. Невозможно отказаться ни от тех, ни от других, не встретившись при этом с сопротивлением окружающего общего мнения. Вот почему предписываемые способы мышления требуют согласия разума, которое бы опережало какие-либо рассуждения, а предписываемые способы действий непосредственно подчиняют себе волю.

На этом примере можно еще раз убедиться, что социологический взгляд на понятие причинности и, шире, на категории, с одной стороны, расходится с классическими теориями, посвященными этому вопросу, но, с другой стороны, в чем-то согласуется с ними. Так же, как и априоризм, социологическая теория приписывает причинно-следственным отношениям априорный и необходимый характер, но не ограничивается тем, что утверждает его наличие, а объясняет его причины. При этом, объясняя, социологическая теория не заставляет его исчезнуть, как это происходит в эмпиризме. Впрочем, речь не идет о том, чтобы отрицать ту часть теории эмпиризма, которая относится к индивидуальному опыту. Нет сомнений, что индивид сам устанавливает регулярные последовательности явлений и приобретает таким образом определенное ощущение регулярности. Однако это ощущение не является категорией причинности. Ощущение является индивидуальным, субъективным, несообщаемым, мы создаем его сами на основании личных наблюдений. Категория — это продукт, созданный коллективом; мы получаем категории уже в готовом виде. Категория — это рамка, внутри которой располагаются данные нашего эмпирического опыта и которая позволяет нам помыслить их, то есть увидеть их таким образом, что у нас появляется возможность понимать друг друга относительно смысла этих данных. Безусловно, рамка может быть наложена на содержание потому, что она некоторым образом связана с тем материалом, которым наполнена, однако она не сливается с ним. Рамка больше содержания, она господствует над ним, потому что имеет другое происхождение: категория не является итогом индивидуальных воспоминаний; прежде всего, она была создана для того, чтобы отвечать потребностям совместной жизни.

В конце концов ошибка эмпиризма заключается в том, что он видит в причинно-следственных отношениях только хитроумные построения спекулятивного мышления и итог более или менее последовательного обобщения. Однако само по себе чисто спекулятивное рассуждение способно породить только временные, гипотетические представления, которые могут быть более или менее правдоподобными, однако всегда должны подвергаться сомнению, потому что у нас нет уверенности в том, что в будущем не появится новое, опровергающее их, наблюдение. Таким образом, аксиома, которую разум принимает и вынужден принимать без проверки и без оговорок, не могла возникнуть из этого источника. Только необходимость действия и особенно коллективного действия может и должна выражаться в категорических, безапелляционных, резких формулах, не допускающих возражения, потому что коллективные действия возможны только в том случае, если они являются согласованными, а значит, упорядоченными и определенными. Они исключают нерешительность, источник анархии, и стремятся к жесткой организации, которая, возникнув, навязывает себя индивидам. И поскольку никакая деятельность невозможна без участия разума, получается так, что разум идет по тому же пути и без критического размышления принимает теоретические постулаты, подразумеваемые практическими действиями. Судя по всему, требования, предъявляемые

мышлению, являются лишь другой стороной требований, предъявляемых воле.

Впрочем, мы не думаем, что наши рассуждения могут быть представлены в качестве полноценной теории понятия причинности. Этот вопрос слишком сложен, чтобы его можно было разрешить таким образом. Принцип причины понимался неодинаково в разные эпохи и в разных странах. В одном и том же обществе он менялся в зависимости от той социальной среды или от того природного царства, к которым применялся³⁰. Следовательно, мы не можем, рассмотрев только одну из исторических форм этого принципа, определить с достаточной точностью причины и условия, от которых он зависит. Изложенные выше мысли должны восприниматься как ориентир, их необходимо еще проверить и дополнить. Однако, поскольку закон причинности, привлекший наше внимание, несомненно является одним из самых древних из всех существующих и поскольку он сыграл значительную роль в развитии человеческого мышления и техники, он занимает привилегированное положение, и, следовательно, возможно, что замечания, поводом для которых он послужил, могут быть некоторым образом обобщены.

30 Идея причины неодинакова для ученого и для человека, находящегося вне научной культуры. С другой стороны, множество наших современников по-разному понимают принцип причинности в зависимости от того, применяют они его к социальным или физико-химическим фактам. Очень часто в понятии причинности, применяемом к социальному порядку, мы видим представление, напоминающее то, которое в течение долгого времени лежало в основе магии. Можно даже задаться вопросом, не представляют ли физик и биолог причинно-следственные связи похожим образом.

Глава 4

Позитивный культ (продолжение)

III. РЕПРЕЗЕНТАТИВНЫЕ, ИЛИ КОММЕМОРАТИВНЫЕ, ОБРЯДЫ

Наше объяснение позитивных обрядов, о которых шла речь в двух предыдущих главах, наделяет эти обряды прежде всего моральным и социальным значением. Физическая действенность, которую им приписывает верующий, была лишь следствием истолкования, скрывавшего истинную причину их существования: если люди считали, что эти обряды могут воздействовать на предметы, то лишь потому, что те морально возрождали индивидов и группы. Но если эта гипотеза и позволила нам объяснить факты, то нельзя сказать, что она была непосредственно доказана. На первый взгляд даже кажется, что она плохо согласуется с природой ритуальных механизмов, проанализированных нами. Неважно, состоят ли позитивные обряды из подношений или из подражательных практик, использующиеся в этих обрядах жесты направлены к чисто материальным целям: кажется, что единственная задача этих обрядов — заставить тотемический вид возродиться. Разве не удивительно в таком случае, что их настоящая роль заключается в том, чтобы служить моральным целям?

Действительно, физическая функция этих обрядов могла быть сильно преувеличена Спенсером и Гилленом, даже в тех случаях, когда ее наличие неоспоримо. Согласно этим авторам, каждый клан праздновал свой интичиума для того, чтобы обеспечить другие кланы пищей, и весь культ представлял собой своего рода экономическое со-

трудничество разных тотемических групп, где каждый работал на благо других. Однако Штрелов утверждает, что подобная концепция, описывающая австралийский тотемизм, совершенно чужда образу мышления туземцев.

Если члены тотемической группы, пытающиеся увеличить количество животных или растений священного вида, выглядят так, будто они стараются для своих товарищей, принадлежащих к другим тотемам, то нужно остерегаться видеть в этом сотрудничестве основной принцип тотемизма у арунта или лоритья. Сами чернокожие никогда не говорили мне, что такова цель их церемоний. Конечно, когда я озвучивал и пояснял им эту идею, они ее понимали и принимали. И никто не может осудить меня за некоторое недоверие к ответам, полученным в таких условиях.

Также Штрелов замечает, что подобное толкование обряда противоречит тому факту, что тотемические животные и растения не всегда съедобны или полезны. Некоторые из них никак не могут использоваться, некоторые даже опасны. Следовательно, проводимые в их честь церемонии не имеют целей, связанных с пищей¹. «Когда, — заключает наш автор, — мы спрашиваем туземцев, какова настоящая причина этих церемоний, туземцы единодушны в своих ответах: "Подобное положение вещей установлено предками. Вот почему мы делаем так, а не иначе"»². Но говорить, что обряд совершают потому, что он идет от предков, — значит признавать, что его власть сливается с властью традиции, вещью прежде всего социальной. Обряд проводят для того, чтобы оставаться верными прошлому, чтобы коллектив сохранил свой моральный облик, а не ради материальной выгоды, которую могут принести эти обряды. Следовательно, тот способ, каким сами ве-

¹ Обычно за этими церемониями не следует причащение пищей. Согласно Штрелову, эти церемонии (по крайней мере тогда, когда речь идет о несъедобных растениях) имеют отличительное родовое название: не мбатьялкатиума, а кнуйилетама (Strehlow. Die Aranda- und Loritja-Stämme. Bd. 3. S. 96).

² Ibid. S. 8.

рующие объясняют обряды, позволяет нам обнаружить глубинные причины, породившие эти обряды.

Существуют примеры, где эта сторона церемоний проявляется наиболее наглядно.

Ι

Лучше всего изучить ее на примере племени варрамунга³. У этого народа считается, что все кланы произошли от одного-единственного предка, который, родившись в определенном месте, провел свое земное существование, путешествуя по всей земле. Именно этот предок в ходе своих путешествий придал ей ту форму, которую она имеет сейчас: он создал горы и равнины, водоемы и ручьи и т. д. В то же время он сеял на своем пути семена жизни, которые высвобождались из его тела и которые, пройдя некое число последовательных перевоплощений, стали членами клана, живущими в данный момент. Поэтому церемония у варрамунга (в точности соответствующая интичиума у арунта) имеет следующую цель: вспомнить и воспроизвести мифическую историю этого предка. Здесь нет ни подношений, ни — за исключением единственного примера⁴ — подражательных практик. Обряд состоит лишь в том, что люди вспоминают прошлое и делают его в некотором роде настоящим посредством целого драматического представления. Это выражение тем более уместно, что в данном случае распорядитель церемонии не считается воплощением изображаемого предка. Это просто актер, который исполняет роль.

- 3 Варрамунга не единственное племя, где интичиума существует в той форме, которую мы собираемся описать. Она также встречается у тьингилли, умбайя, вулмала, валпари и даже у каитиш, несмотря на то что их ритуал некоторыми своими чертами напоминает ритуал, который проводят арунта (Spencer, Gillen. The Northern Tribes. P. 291, 309, 311, 317). Мы рассматриваем племя варрамунга в качестве образца лишь потому, что оно было лучше всего изучено Спенсером и Гилленом.
- 4 В интичиума белого какаду; см. выше, с. 592.

В качестве примера рассмотрим, из чего состоит интичиума черного змея (в описании Спенсера и Гиллена)⁵.

Кажется, что первая церемония никак не отсылает к прошлому. По крайней мере имеющееся у нас описание не позволяет истолковать ее подобным образом. Она состоит в том, что два участника церемонии⁶, украшенные рисунками, изображающими черного змея, бегают и прыгают. Когда они наконец падают на землю в изнеможении, остальные участники церемонии осторожно касаются руками эмблематических рисунков, которыми покрыты спины актеров. Считается, что этот жест нравится черному змею. И только после этого начинается ряд коммеморативных церемоний.

Они показывают мифическую историю предка по имени Талауалла начиная с того момента, как он вышел из-под земли, и до того, как он туда окончательно вернулся. Они следуют за ним во всех его путешествиях. В каждой местности, где Талауалла останавливался, он, согласно мифу, проводил тотемические церемонии. Люди повторяют их в том порядке, в котором, как считается, эти церемонии следовали первоначально. Движение, совершающееся особенно часто, состоит в том, что люди ритмично и яростно трясутся всем своим телом — именно так действовал предок в мифические времена для того, чтобы высвободились находящиеся внутри него семена жизни. Кожа актеров покрыта пухом, который вследствие этих телодвижений отрывается и взлетает. Таким образом изображается, как вылетали и рассеивались повсюду мистические зародыши.

Мы помним, что у арунта место проведения церемонии является строго определенным: это то место, где находятся сакральные скалы, деревья, водоемы, и именно туда приходят верующие для отправления культа. У варрамунга, наоборот, местность для проведения церемонии вы-

- 5 Spencer, Gillen. The Northern Tribes. Р. 300 и след.
- 6 Один из этих актеров принадлежит не к клану черного змея, а к клану ворона, потому что ворон считается «связанным» с черным змеем. Другими словами, это субтотем.

бирается произвольно исходя из удобства. Это условная сцена. А то место, где происходили события, воспроизведение которых является целью обряда, представляется с помощью рисунков. Иногда эти рисунки наносятся на тела актеров. Например, маленький красный круг, изображенный на спине и на животе, обозначает водоем⁷. В других случаях изображение рисуется на земле. Ее предварительно увлажняют и посыпают красной охрой, а затем рисуют изогнутые линии, состоящие из множества белых точек, символизирующих ручей или гору. Это первые декорации.

Помимо собственно религиозных церемоний, которые, как считается, некогда проводил предок, актеры представляют и простые эпизоды из его жизни, как эпические, так и комические. Так, в определенный момент, пока трое актеров на сцене заняты важным обрядом, один из них прячется за деревьями, растущими неподалеку. К его шее прикреплен пух, изображающий валлаби. Как только основная церемония завершается, один из стариков чертит на земле линию, ведущую к тому месту, где укрывается четвертый актер. Остальные актеры движутся за стариком, неотрывно глядя на линию, как если бы они шли по следу. Обнаружив человека, они изображают изумление, и один из актеров бьет того палкой. Вся эта пантомима представляет случай из жизни великого черного змея. Однажды его сын в одиночку ушел на охоту, поймал валлаби и съел его, ничего не оставив своему отцу. Черный змей отправился по следам своего сына, поймал его и силой заставил исторгнуть съеденное. Вот к чему отсылают палочные удары, завершающие представление⁸.

Мы не будем описывать здесь все последовательно разыгрывающиеся мифические события. Изложенных примеров достаточно для того, чтобы показать характер церемоний. Это драматические представления, но совершенно

⁷ Spencer, Gillen. The Northern Tribes. p. 302.

⁸ Ibid. P. 305.

особого рода: они влияют (или, по крайней мере, люди думают, что влияют) на ход природы. Члены племени варрамунга уверены, что, как только они завершат церемонии, напоминающие о жизни Талауалла, черные змеи начнут расти и размножаться. Следовательно, эти драматические представления являются обрядами, причем такими, которые по своей действенности могут быть сравнимы с обрядами, составляющими интичиума у арунта.

Поэтому первый вид обрядов может помочь нам прояснить другой, и наоборот. В таком сопоставлении нет ничего неправомерного, поскольку между этими обрядами существует преемственность. Помимо того, что в обоих случаях преследуется одна и та же цель, наиболее характерные черты обряда у варрамунга встречаются и в другом обряде, но в зачаточном состоянии. В сущности, интичиума, в том виде, в котором он обычно проводится у арунта, также содержит своего рода скрытое воспоминание. Места, где празднуется интичиума, — это обязательно те места, которые были отмечены предками. Совершая свои благочестивые паломничества, верующие идут по тем дорогам, по которым ходили герои времен алчеринга. Места, где люди останавливаются для проведения обрядов, это те места, где останавливались сами предки, где они уходили под землю и т. д. Следовательно, все это напоминает участникам церемонии о предках. Более того, операциональные обряды* очень часто сопровождаются песнями, описывающими подвиги предков⁹. Если эти истории, вместо того чтобы рассказываться, будут изображаться и в этой новой форме станут существенной частью церемонии, мы получим церемонию варрамунга. Более того, в определенном смысле интичиума у арунта уже является своего рода представлением. В сущности, распорядитель церемонии составляет единое целое с предком, потомком

⁹ Cm.: Spencer, Gillen. The Native Tribes. P. 188; Strehlow. Die Arandaund Loritja-Stämme. Bd. 3. S. 5.

и воплощением которого является 10. Распорядитель церемонии совершает те же движения, которые совершал предок в точно таких же обстоятельствах. Если говорить точнее, распорядитель церемонии не играет роль предка, как это мог бы сделать актер, а является самим этим предком. В определенном смысле сам герой занимает сцену. Чтобы усилить репрезентативный характер обряда, необходимо лишь показать, что предок и распорядитель церемонии — это два разных существа. Именно это происходит у варрамунга 11. Даже у арунта мы знаем по крайней мере один интичиума, где некоторые люди обязаны представлять предков, с которыми у них нет мифической родственной связи, и где, следовательно, речь идет о настоящем драматическом представлении: интичиума эму 12. По всей видимости, в этом случае (в противоположность

- 10 Это признает и сам Штрелов: «Тотемический предок и его потомок, то есть тот, кто его представляет (der Darsteller), изображаются в этих сакральных песнях как единое целое» (Ibid. S. 6). Поскольку этот факт, несомненно, противоречит утверждению, что души предков не воплощаются вновь, Штрелов добавляет в сноске следующее замечание: «В ходе церемонии не происходит настоящего воплощения предка в том человеке, который его представляет». Если Штрелов хочет сказать, что воплощение не осуществляется по случаю церемонии, то он совершенно прав. Но если же он говорит о том, что перевоплощения не существует в принципе, то непонятно, каким образом распорядитель церемонии и предок могут соединиться в одно целое.
- 11 Возможно это различие возникает отчасти потому, что варрамунга считают, будто все кланы произошли от одного предка, вокруг которого сосредоточивается легендарная история клана. В обряде вспоминают именно об этом предке. Однако распорядитель церемонии не обязательно является его потомком. Можно даже спросить себя, переживают ли новые воплощения мифические главы кланов, своего рода полубоги.
- 12 В этом интичиума трое участников церемонии представляют «очень древних» предков и исполняют настоящие роли (Spencer, Gillen. The Native Tribes. Р. 181–182). Спенсер и Гиллен добавляют, что эти предки жили уже после эпохи алчеринга. Однако все равно речь идет о мифических персонажах, представляемых во время обряда.

тому, как это обычно происходит у арунта) искусственно создается сцена для проведения церемонии¹³.

Из того, что эти два вида церемоний, несмотря на разделяющие их различия, выглядят родственными, еще не следует, что между ними существуют отношения преемственности, что одно из них является измененной формой другого. Может статься, что причина столь значительного сходства заключается в том, что эти два вида церемоний имеют одни и те же корни, то есть представляют собой вариации некоей первоначально существовавшей церемонии: дальше мы увидим, что именно эта гипотеза является наиболее вероятной. Однако нет никакой необходимости занимать какую-либо позицию относительно этого вопроса: предшествующего описания достаточно, чтобы увидеть, что речь идет об обрядах, обладающих одинаковой природой. Следовательно, мы вправе сравнить их и воспользоваться примером одного вида обрядов для того, чтобы лучше понять другой вид.

Уже упомянутой нами особенностью церемоний у варрамунга является то, что в ней отсутствуют жесты, которые были бы призваны способствовать возрождению тотемического вида или непосредственно вызвать этот процесс¹⁴. Если мы проанализируем совершаемые движения и произносимые слова, мы в большинстве случаев не увидим ничего, что содержало бы в себе подобные намерения. Все происходящее в этих представлениях предназначено лишь для того, чтобы оживить в сознании людей мифическое прошлое клана. Но мифология группы — это совокупность верований, общих для этой группы. Предания, память о которых увековечивает мифология, вы-

- 13 Конечно, мы не имеем в виду сакральные скалы и водоемы. Центром церемонии является изображение эму, которое нарисовано на земле и которое может быть расположено где угодно.
- 14 Однако мы не утверждаем, что все церемонии варрамунга принадлежат к этому типу. Например, обряд, посвященный белому какаду, о котором мы писали выше, доказывает, что существуют исключения.

ражают то, каким образом общество представляет себе человека и мир, — это одновременно мораль, космология и история. Следовательно, обряд служит и может служить лишь для того, чтобы поддерживать жизнеспособность этих верований, препятствовать тому, чтобы они исчезли из памяти, то есть, в конечном счете, для того, чтобы возрождать наиболее важные элементы коллективного сознания. Благодаря обряду группа регулярно возрождает представления о себе и о своем единстве. В то же время индивиды вновь утверждаются в своей природе в качестве социальных существ. Славные воспоминания, которые оживают прямо перед членами клана и с которыми люди чувствуют связь, дают им ощущение силы и уверенности: люди становятся более твердыми в своей вере, когда видят, к сколь далекому прошлому она восходит и на сколь великие деяния она вдохновляла. Именно это придает церемонии поучительный характер. Она направлена на то, чтобы воздействовать на сознания, и только на них. Однако если люди верят, что она воздействует на вещи, что она обеспечивает плодовитость вида, то это лишь некое косвенное следствие производимого ей морального воздействия, которое, по всей видимости, одно только и является реальным. Таким образом, наша гипотеза подтверждается на наглядном примере, и это подтверждение является по-настоящему убедительным, поскольку ритуальная система варрамунга (как мы уже установили) не отличается по своей природе от ритуальной системы арунта. Первая лишь делает более очевидным то, что мы уже предполагали, изучая вторую.

II

Но существуют церемонии, репрезентативный и идеалистический характер которых выражен еще более отчетливо.

В тех церемониях, о которых только что шла речь, драматическое представление не обладало самоценностью:

оно было лишь средством достижения материальной цели — воспроизводства тотемического вида. Однако существуют и другие церемонии, которые мало отличаются от предыдущих и в которых тем не менее совершенно отсутствует озабоченность подобными вещами. В этих церемониях прошлое представляют лишь для того, чтобы оно было представлено, чтобы оно лучше запечатлелось в умах, и не ждут, что обряд будет определенным образом воздействовать на природу. По крайней мере материальное действие, которое иногда приписывается обряду, отходит на задний план и никак не связывается с придаваемым обряду литургическим значением.

Таковы праздники, которые варрамунга проводят в честь змея по имени Воллунква¹⁵.

Как мы уже говорили, Воллунква является тотемом совершенно особого рода. Это не вид животного или растения, а единичное существо: есть только один Воллунква. К тому же это существо является чисто мифическим. Туземцы представляют его себе как громадного змея, такого большого, что если он поднимется, опираясь на хвост, то голова окажется выше облаков. Аборигены считают, что Воллунква обитает в водоеме, который называется Тапауэрлу и скрыт посреди отдаленной равнины. Но если этот тотем в чем-то отличается от обычных тотемов, то он все равно обладает присущими им характерными чертами. Он служит коллективным именем и эмблемой для группы индивидов, которые видят в этом тотеме общего предка. А отношения между ними и этим мифическим зверем тождественны тем отношениям, которые члены других тотемов (как они думают) поддерживают с основателями

15 Spencer, Gillen. The Northern Tribes. P. 226 и след. Ср. с описанием, которое сделал Эйльманн и которое, очевидно, относится к тому же мифическому существу (Eylmann. Die Eingeborenen der Kolonie Südaustralien. S. 185). Штрелов также сообщает нам о некоем мифическом змее у арунта (Кулайя, водный змей), который, судя по всему, мало отличается от Воллунква (Strehlow. Die Aranda- und Loritja-Stämme. Bd. 1. S. 78; ср.: Ibid. Bd. 2. S. 71, где Кулайя фигурирует в списке тотемов).

своих кланов. Во времена алчеринга 16 Воллунква путешествовал по всей земле. Он останавливался в самых разных местах и заселял их spirit-children, духовными началами, которые до сих пор служат душами для ныне живущих людей. Воллунква считается чем-то наподобие главного тотема. Племя варрамунга разделено на две фратрии, одна из них называется $\gamma_{\lambda}\gamma_{\lambda}\gamma_{\lambda}$, а другая — κ инги λ и. Почти все тотемы первой фратрии — это змеи разных видов. Считается, что все они произошли от Воллунква: говорят, что Воллунква их дедушка¹⁷. Теперь мы можем догадаться, как, по всей видимости, появился миф о Воллунква. Люди, стараясь объяснить наличие стольких похожих тотемов в одной фратрии, вообразили, что все они произошли от одного тотема. Но людям пришлось сделать этот тотем гигантом, чтобы его внешний вид соответствовал отведенной ему выдающейся роли в истории племени.

Воллунква является объектом церемоний, которые по своему характеру не отличаются от церемоний, описанных нами выше. Это — драматические представления, в которых изображаются основные события легендарной жизни Воллунква. Люди показывают, как он выходит из земли, перемещается с места на место, представляют разные эпизоды из его путешествий и т. д. Спенсер и Гиллен видели пятнадцать подобных церемоний, которые проводились с 27 июля по 23 августа друг за другом в определенном порядке, образуя полный цикл¹⁸. Способ проведения обря-

- 16 Чтобы не усложнять терминологию, мы пользуемся словом, заимствованным у арунта. У варрамунга это мифическое время называется вингара.
- 17 «Нелегко, пишут Спенсер и Гиллен, выразить словами то, что является у туземцев лишь смутным чувством. Но после тщательного наблюдения за проведением различных церемоний у нас появилось стойкое ощущение, что в сознании туземцев Воллунква соответствует идее главного тотема» (Spencer, Gillen. The Northern Tribes. P. 248).
- 18 Одну из самых торжественных церемоний мы уже имели возможность описать выше (с. 387–389). В ходе этой церемонии изображение Воллунква рисуется на своеобразном холме, который затем

дов, составляющих этот праздник, не отличается от того, который принят при проведении обычного интичиума у варрамунга — это признают и сами авторы описания¹⁹. Но, с другой стороны, это интичиума, целью которого не является обеспечение плодовитости какого-либо вида животных или растений, потому что Воллунква является единственным представителем вида и не размножается. Воллунква есть, и туземцы, судя по всему, не думают, что для сохранения жизни ему нужен культ. Но дело не только в том, что эти церемонии не обладают той же действенностью, что и остальные интичиума, кажется, что они вообще не имеют физической действенности. Воллунква не является божеством, отвечающим за определенный порядок природных явлений, и поэтому, отправляя культ, люди не ждут от Воллунква ответной услуги. Аборигены считают, что если ритуальные предписания не будут исполняться, то Воллунква рассердится, выйдет из своего жилища и отомстит верующим за их небрежность. И наоборот, люди верят, что если обряды проводятся регулярно, то все будет хорошо и обязательно произойдет какое-нибудь счастливое событие. Но очевидно, что идея возможного наказания родилась позднее — в качестве объяснения обряда. Когда возникла церемония, казалось естественным, что она для чего-то служит, а значит, неисполнение предписанных правил должно подвергнуть людей опасности. Однако сама церемония была создана не для того, чтобы предотвратить эти мифические опасности, и не для того, чтобы принести определенную выгоду. К тому же и то, и другое имеет самые неопределенные очертания в умах людей. Например, когда церемония окончена, старики говорят, что если Воллунква остался доволен, то он принесет дождь. Но праздник проводят не ради дождя²⁰.

полностью разрушается людьми, находящимися в состоянии коллективного бурления.

¹⁹ Spencer, Gillen. The Northern Tribes. P. 227, 248.

²⁰ Вот что пишут Спенсер и Гиллен в единственном пассаже, где поднимается вопрос о возможной связи между Воллунква и дождем.

Его проводят потому, что так делали предки, потому, что к этому празднику относятся как к очень важной традиции, и потому, что по его окончании люди чувствуют моральное удовлетворение. Все другие причины имеют лишь дополнительное значение. Они могут укрепить верующих в том поведении, которое предписывается обрядом, но не являются основанием этого поведения.

Через несколько дней после того, как проводится обряд у холма, «старики возвещают, что слышали, будто Воллунква говорил, что доволен произошедшим и пошлет дождь. Причина этого пророчества была в том, что старики, как и мы, слышали гром вдали» (Ibid. P. 238). Дождь настолько мало является непосредственной целью церемонии, что его приписывают Воллунква лишь спустя много дней после совершения обряда и вследствие случайных обстоятельств. Есть и другой факт, подтверждающий, насколько смутными являются идеи туземцев в этом отношении. Несколькими строчками ниже гром представляется уже не как знак расположения Воллунква, а как знак его неудовольствия. Вопреки предсказаниям, продолжают наши авторы, «не проливается ни капли дождя. Через несколько дней вдалеке опять слышится гром. Старики говорят, что Воллунква рычит потому, что недоволен» тем, как был проведен обряд (Ibid.). Таким образом, одно и то же явление — звук грома — истолковывается то как знак расположения, то как указание на недобрые намерения. Однако существует одна деталь в обряде, которая (если мы примем объяснение, предложенное Спенсером и Гилленом) обладает непосредственной действенностью. Согласно этим авторам, разрушение холма призвано напугать Воллунква и с помощью магического воздействия помешать ему покинуть свое жилище. Но подобная интерпретация кажется нам весьма сомнительной. В сущности, в указанных обстоятельствах тогда, когда старики объявляли, что Воллунква остался недоволен, это недовольство относилось к тому, что люди были небрежны и не уничтожили полностью оставшиеся части холма. Следовательно, акт разрушения холма предписывается самим Воллунква и не призван устрашить его и к чему-либо принудить. Весьма вероятно, что это лишь частный случай более общего правила, действующего у варрамунга: после каждой церемонии необходимо уничтожить инструменты культа. Так, ритуальные украшения распорядителей церемонии яростно срывают с них, как только обряд завершается (Ibid. P. 205).

Такова совокупность церемоний, предназначенных лишь для того, чтобы вызвать определенные идеи и чувства, связать настоящее с прошлым, индивида с коллективом. В сущности, дело не только в том, что эти церемонии не могут служить для других целей, но и в том, что сами верующие не требуют от церемоний ничего большего. Это — новое доказательство того, что психическое состояние, в котором находится собравшаяся вместе группа, создает единственное — устойчивое и прочное — основание того, что можно было бы назвать ритуальным умонастроением. А верования, приписывающие обрядам ту или иную физическую действенность, являются второстепенными и случайными, потому что эти верования могут отсутствовать, а суть обряда при этом не изменится. Таким образом, церемонии, посвященные Воллунква (даже в большей степени, чем предыдущие), раскрывают для нас главную функцию позитивного обряда.

Мы особенно заострили наше внимание на этих торжествах потому, что они чрезвычайно важны. Однако есть и другие церемонии, обладающие точно таким же характером. Так, у варрамунга есть тотем «смеющегося мальчика». Клан, носящий это имя, — говорят Спенсер и Гиллен, — обладает такой же организацией, как и другие тотемические группы. У этого клана тоже есть сакральные места (мунгаи), где в легендарные времена предок-основатель проводил церемонии и где он оставил позади себя spirit-children, которые затем превратились в членов клана. Обряды, посвященные этому тотему, неотличимы от тех, что проводятся в честь тотемов-животных или тотемов-растений²¹. И все-таки очевидно, что эти обряды не могут иметь физической действенности. Они представляют собой серию из четырех церемоний, в большей или меньшей степени повторяющих друг друга и призванных лишь развлечь людей, вызвать смех, то есть, в итоге, привести в веселое, хорошее расположение духа группу,

²¹ Ibid. P. 207-208.

отличительной чертой которой считается именно такой моральный настрой 22 .

Даже у арунта есть несколько тотемов, у которых нет другого вида интичиума. В сущности, мы видели, что у этого народа складки земной поверхности или впадины, помечающие то место, где останавливался какой-либо предок, иногда сами служат тотемами²³. Им посвящены церемонии, которые совершенно точно не оказывают какого-либо воздействия на физический мир. Такие церемонии могут состоять лишь из представлений, смысл которых — вспомнить прошлое, и поэтому эти церемонии не могут достичь никакой иной цели, кроме того, что люди нечто вспоминают²⁴.

Эти ритуальные представления не только позволяют нам лучше понять природу культа, но и делают очевидным важный элемент религии: элемент, связанный с развлечением и эстетикой.

У нас уже была возможность показать, что эти церемонии близки к драматическим представлениям²⁵. Первые не только используют те же самые средства, что и вторые, но и стремятся к похожей цели: этим церемониям чужда всякая утилитарность, они заставляют людей забыть о реальном мире и переносят их в другой мир, где их воображению будет вольготно: эти церемонии помогают отвлечься. Иногда бывает так, что они даже внешне выглядят как развлечение: участники обряда смеются и открыто выражают свое удовольствие от происходящего²⁶.

- 22 Ibid. P. 210.
- 23 См. перечень тотемов, составленный Штреловым, N^0N^0 432–442 (*Strehlow*. Die Aranda- und Loritja-Stämme. Bd. 2. S. 72).
- 24 См.: Ibid. Bd. 3. S. 8. Также у арунта есть тотем ворра, который очень похож на тотем «смеющегося мальчика» у варрамунга (Ibid. S. 124). Ворра означает «юноши». Смысл церемонии заключается в том, чтобы юноши получили как можно больше удовольствия от игры в лабара (об этой игре см.: Ibid. Bd. 1. S. 55, сн. 1).
- 25 См. выше, с. 621-622.
- 26 Описание подобного случая см.: *Spencer, Gillen.* The Northern Tribes. P. 202–204.

Репрезентативные обряды и коллективные развлечения являются настолько близкими вещами, что люди переходят от одного рода к другому без преодоления какоголибо разрыва. Отличительной особенностью собственно религиозных церемоний является то, что их необходимо проводить на священной земле, куда нет доступа женщинам и непосвященным²⁷. В других церемониях религиозный характер стал менее ярко выраженным, но не исчез полностью. Они проводятся за пределами местности, предназначенной для проведения обрядов, и это доказывает, что такие церемонии в некоторой степени приобрели светский характер. И, однако, непосвященные — женщины и дети — все равно не допускаются к участию в этих церемониях. Они находятся на границе двух областей: в целом, они имеют отношение к легендарным личностям, но к таким, которые не имеют закрепленного места в рамках тотемической религии. Таковы, например, духи (чаще всего злые), с которыми поддерживают отношения скорее колдуны, чем обычные верующие, а также существа наподобие оборотней — в них аборигены верят менее твердо и с меньшей степенью убежденности, чем в собственно тотемических существ и другие вещи, связанные с тотемизмом²⁸. Чем больше ослабевает связь между историей племени и представляемыми событиями и персонажами, тем менее реальными становятся те и другие, и тогда меняется характер соответствующих церемоний. Именно таким образом люди постепенно попадают в область чистой фантазии и переходят от коммеморативного обряда к простому корробори, обычному общественному празднику, в котором нет ничего религиозного и в котором могут принимать участие все. Возможно даже, что какие-то из

²⁷ Spencer, Gillen. The Native Tribes. P. 118 (сн. 2), 618 и след.; Spencer, Gillen. The Northern Tribes. P. 716 и след. Однако существуют сакральные церемонии, из которых женщины исключены не полностью (см., например: Ibid. P. 375 и след.), но это редкий случай.

²⁸ См.: Spencer, Gillen. The Native Tribes. Р. 329 и след.; Spencer, Gillen. The Northern Tribes. Р. 210 и след.

этих представлений, единственная цель которых в настоящее время — развлечь людей, являются древними обрядами, поменявшими свое назначение. В сущности, границы между этими двумя видами церемоний столь размыты, что невозможно сказать наверняка, к какому из двух родов они принадлежат²⁹.

Известно, что игры и основные формы искусства родились из религии и что они на протяжении долгого времени сохраняли религиозный характер³⁰. Причины ясны: культ, служащий для другой цели, в то же самое время был для людей своего рода развлечением. Эту роль религия играла не из-за некоей случайности, не по счастливому совпадению, а по необходимости, следующей из самой природы религии. В сущности, несмотря на то что (как мы уже установили) религиозное мышление не является системой вымыслов, реалии, которым оно соответствует, могут быть выражены религиозно только в том случае, если их преобразит воображение. Между обществом — таким, каким оно является объективно, — и сакральными вещами, представляющими его символически, существует значительный разрыв. Необходимо было, чтобы впечатления, реально полученные людьми и послужившие исходным материалом для этих построений, были истолкованы, переработаны и изменены до неузнаваемости. Следовательно, мир религиозных вещей (но только в своей внешней форме) — это отчасти воображаемый мир, который поэтому легче поддается свободным творениям разума. Также интеллектуальные силы, которые служат для соз-

- 29 Например, это верно в отношении корробори молонга у питтапитта в Квинсленде и у соседних племен (см.: Roth. Ethnological Studies. P. 120 и след.). Сведения об обычных корробори можно найти в: Edward Charles Stirling. Anthropology // Spencer. Report on the Work of the Horn Scientific Expedition. Part IV. P. 72 и след.; Roth. Ethnological Studies. P. 117 и след.
- 30 Об этом вопросе см. прекрасную работу: *Stewart Culin.* Games of the North American Indians // 2.4th Annual Report of the Bureau of American Ethnology, 1902–1903 (Washington: Government Printing Office, 1907). P. 3–809.

дания этого мира, являются столь мощными и безудержными, что единственной их работы, заключающейся в том, что они выражают реальность при помощи подходящих символов, недостаточно, чтобы полностью занять их. Излишек этих сил находит себе применение в дополнительной, избыточной, необязательной работе, то есть в создании искусства. Это верно как в отношении верований, так и в отношении практик. Состояние бурления, в котором находятся собравшиеся вместе верующие, с неизбежностью выражается вовне через исступленные движения, и они не так-то легко подчиняются четко очерченным целям. Отчасти эти движения возникают просто так, они проявляются лишь ради удовольствия проявиться, наслаждаясь своеобразной игрой. К тому же в той мере, в какой существа, к которым обращен культ, являются воображаемыми, они не могут сдерживать и упорядочивать это исступление. Для того чтобы сделать эти движения точными и экономичными, необходимо давление ощутимых и суровых реалий. Поэтому исследователи ошибаются, когда считают, что при объяснении обряда они должны приписать каждому жесту определенную цель и причину существования. Среди этих жестов есть и такие, которые ни для чего не нужны. Они отвечают только потребности действовать, двигаться, жестикулировать, которую чувствуют верующие. Мы видим, как они прыгают, поворачиваются, танцуют, кричат, поют, и эти действия не всегда обладают каким-либо смыслом.

Таким образом, религия не была бы религией, если бы не оставляла места для свободного сочетания мысли и действия, для игры, для искусства, для всего того, что может развеселить ум, утомленный тяготами повседневного труда: те же самые причины, которые вызвали искусство к существованию, делают его необходимым. Искусство — это не просто украшение, нужное культу для того, чтобы скрыть все, что может показаться в нем слишком строгим и неприятным, — нет, в самом культе есть нечто эстетическое. Столь хорошо известная связь между ми-

фологией и поэзией побуждала многих исследователей к тому, чтобы вынести мифологию за границы религии ³¹. Истина же заключается в том, что всякой религии присуща поэзия. Репрезентативные церемонии, описанные нами выше, делают более очевидной эту сторону религиозной жизни, однако почти не существует обрядов, которые не отражали бы ее хоть в некоторой степени.

Безусловно, мы совершили бы гораздо большую ошибку, если бы увидели в религии лишь эту сторону или преувеличили ее значение. Когда обряд служит только для развлечения, это уже не обряд. Моральные силы, выраженные в религиозных символах, являются реальными силами, с которыми нам нужно считаться и с которыми мы не можем обращаться так, как нам вздумается. Несмотря на то что культ не ставит своей целью некий материальный результат, а намеренно ограничивается тем, что влияет на сознания, действие культа отличается от действия чистого произведения искусства. Те представления, которые культ должен в нас пробуждать и поддерживать, не являются пустыми образами, ничему не соответствующими в реальности, образами, которые мы вызываем бесцельно, получая удовлетворение от того, что видим, как они появляются и смешиваются друг с другом на наших глазах. Эти представления нужны для правильного течения нашей моральной жизни точно так же, как пища — для поддержания нашей физической жизни, потому что именно благодаря этим представлениям утверждается и сохраняется группа, а мы знаем, до какой степени она необходима индивиду. Следовательно, обряд отличается от игры, он — часть серьезной жизни. Но если элемент нереальности, воображаемости не является сущностным для обряда, то он все равно играет заметную роль. Он входит в то чувство утешения, которое остается у верующего по завершении обряда, потому что развлечение — это одна из форм морального восстановления, а именно оно и яв-

³¹ См. выше, с. 173.

ляется основной целью позитивного культа. Выполнив ритуальные обязанности, мы возвращаемся к профанной жизни с бо́льшим мужеством и пылом — не только потому, что ощутили связь с высшим источником энергии, но и потому, что наши силы восстановились, поскольку в течение нескольких минут мы жили менее напряженной, более легкой и более свободной жизнью. Религия кажется столь привлекательной не в последнюю очередь благодаря именно этим чарам.

Вот почему представление о хоть сколько-нибудь значимой религиозной церемонии естественным образом порождает идею праздника. И наоборот, всякий праздник — даже если он является светским в своих истоках обладает некоторыми чертами религиозной церемонии, потому что праздник всегда сближает индивидов, приводит в движение массы и таким образом вызывает состояние всеобщего бурления, иногда даже исступления, родственное религиозному состоянию. Человек поднимается над собой, отвлекается от своих обычных занятий и забот. И в одном, и в другом случае мы наблюдаем одни и те же явления: крики, песни, музыку, неистовство в движениях, танцы, поиски стимулирующих средств, увеличивающих жизненные силы, и т. д. Часто отмечалось, что общественные праздники приводят к эксцессам, заставляют забыть о границах, отделяющих дозволенное от недозволенно ro^{32} ; также существуют религиозные церемонии, которые в качестве некоей необходимости предписывают нарушение наиболее чтимых в повседневной жизни правил³³. Ко-

- 32 Особенно в том, что касается сексуальных отношений. В обычных корробори сексуальные вольности являются очень частыми (см.: Spencer, Gillen. The Native Tribes. P. 96–97; Spencer, Gillen. The Northern Tribes. P. 136–137). О сексуальных вольностях во время общественных праздников в целом см.: Alfred Hagelstange. Süddeutsches Bauernleben im Mittelalter (Leipzig: Duncker & Humbolt, 1898). S. 221 и след.
- 33 Так, например, в ходе некоторых религиозных церемоний обязательно нарушается правило экзогамии (см. выше, с. 386, сн. 27). Возможно, не стоит искать в этих вольностях определенный ри-

нечно, дело не в том, что невозможно различить эти две формы общественной деятельности. Простое развлечение, обычный корробори не ставит перед собой никакой серьезной задачи, в то время как ритуальная церемония в своей целостности всегда имеет важную цель. Подчеркнем еще раз: не существует такого развлечения, в котором не было бы отголоска серьезной жизни. И разница заключается, скорее, в неодинаковой пропорции, в которой смешаны эти два элемента.

III

Подтвердить наши взгляды может более общий факт.

В своей первой книге Спенсер и Гиллен представили интичиума как совершенно определенное ритуальное явление: они описывали его как церемонию, направленную исключительно на то, чтобы обеспечить воспроизводство тотемического вида, и поэтому казалось, что интичиума с необходимостью потеряет смысл, если не будет исполнять эту функцию. Однако в книге «Северные племена Центральной Австралии» Спенсер и Гиллен используют уже другие выражения, хотя, возможно, и неосознанно. Авторы отмечают, что одни и те же церемонии могут иметь место как во время интичиума, так и во время обрядов инициации³⁴. Следовательно, эти церемонии служат и для порождения животных и растений, принадлежащих к тотемическому виду, и для передачи юноше качеств, не-

туальный смысл. Это механически возникающее следствие состояния перевозбуждения, вызванного церемонией. Это — один из примеров обрядов, не имеющих установленной цели и ведущих всего лишь к снятию напряжения (см. выше, с. 637). Сам туземец не приписывает им никакой четкой цели: туземцы говорят, что, если этих вольностей не будет, обряд не подействует и церемония не удастся.

34 Вот что пишут Спенсер и Гиллен: «Они [церемонии, посвященные тотемам] часто, но не всегда, связаны с теми церемониями, которые касаются инициации юношей, либо являются частью интичиума» (Spencer, Gillen. The Northern Tribes. P. 178.)

обходимых для того, чтобы стать полноценным членом общества мужчин³⁵. С этой точки зрения интичиума предстает в новом качестве. Это больше не определенный ритуальный механизм, основывающийся на некоторых присущих ему принципах, а частный случай использования более общих церемоний, которые могут применяться для достижения совсем других целей. Вот почему в своей новой книге Спенсер и Гиллен не сразу описывают интичиума и обряд инициации. Сначала идет отдельная глава, посвященная тотемическим церемониям в целом, а также тем различным формам, которые они могут принимать в зависимости от целей церемонии³⁶.

Эта сущностная неопределенность тотемических церемоний была отмечена Спенсером и Гилленом лишь косвенно. Однако позднее эта черта была подтверждена и более ясно описана Штреловым.

Когда новопосвященный юноша участвует в различных инициатических праздниках, перед ним разыгрывают целый ряд церемоний, которые воспроизводят наиболее характерные черты обрядов культа в собственном смысле слова [речь идет об обрядах, которые Спенсер и Гиллен называют «интичиума»], но не имеют при этом цели увеличить число тотемных животных или растений и обеспечить процветание тотемического вида³⁷.

Следовательно, в обоих случаях имеет место одна и та же церемония. Различаются только ее названия. Когда церемония совершается для воспроизводства вида, ее называют мбатьялкатиума, а когда с помощью этой церемонии проводят инициацию, то интичиума³⁸.

- 35 Мы не будем описывать, что это за качества. Эта проблема могла бы увести нас слишком далеко и потребовать весьма специфических разысканий и поэтому должна быть исследована в другом месте. К тому же она никак не касается тех утверждений, которые мы высказываем в данной работе.
- 36 Это глава VI, озаглавленная «Ceremonies connected with the totems»*.
- 37 Strehlow. Die Aranda- und Loritja-Stämme. Bd. 3. S. 1-2.
- 38 Ошибка, в допущении которой Штрелов упрекает Спенсера и Гиллена, объясняется следующим образом: они применили

Также у арунта эти два вида церемоний отличаются некоторыми второстепенными чертами. Структура обряда является одинаковой в обоих случаях, однако мы знаем, что пролитие крови и, шире, разные подношения, характерные для интичиума, отсутствуют в церемониях инициации. Более того, в то время как интичиума у этого народа проводится в месте, которое закреплено традицией и к которому необходимо совершить паломничество, сцена, где проходят церемонии инициации, является предметом договоренности³⁹. Но когда, как в случае с варрамунга, интичиума состоит только в драматическом представлении, то два вида обрядов становятся совершенно неразличимы между собой. Как в одном, так и в другом случае люди вспоминают прошлое, воспроизводят миф, разыгрывают его — что невозможно сделать двумя совершенно разными способами. Следовательно, одна и та же церемония в зависимости от обстоятельств выполняет две различные функции 40.

- к одному из проявлений обряда термин, соответствующий другому проявлению. Однако в этих условиях ошибка не кажется нам столь серьезной, как это представляется Штрелову.
- 39 По-другому и не может быть. В сущности, поскольку инициация является праздником всего племени, то одновременно посвящают юношей, принадлежащих к разным тотемам. Церемонии, проводящиеся друг за другом в одном и том же месте, всегда связаны со многими тотемами, а значит, необходимо, чтобы эти церемонии совершались вне тех мест, к которым, согласно мифу, они имеют отношение.
- 40 Теперь понятно, как получилось, что мы нигде не исследовали обряды инициации сами по себе: они не представляют собой ритуальное единство, а созданы из конгломерата обрядов, принадлежащих к разным видам. Существуют запреты, аскетические обряды, репрезентативные церемонии, неотличимые от тех, что связаны с интичиума. Следовательно, мы должны были разделить на части эту сложную систему и по отдельности изучить каждый из составляющих ее элементарных обрядов, относя их к похожим обрядам, с которыми их необходимо сравнить. С другой стороны, мы видели (с. 489 и след.), что инициация служит точкой отсчета для новой религии, выходящей за пределы тотемизма. Для нас достаточно было показать, что в зачаточном состоянии эта религия

Она может использоваться и по-другому. Мы знаем, что женщины не должны видеть, как течет кровь, поскольку та является сакральной. Однако же иногда случается, что в их присутствии вспыхивает ссора, кончающаяся кровопролитием. Таким образом происходит нарушение ритуальных установлений. В племени арунта мужчина, кровь которого пролилась первой, должен загладить вину, «совершив церемонию, посвященную либо тотему отца, либо тотему матери» 41. Эта церемония носит особое название, алуа упарилима, означающее «стирание крови». Однако сама по себе церемония не отличается от тех, что празднуются по случаю инициации или во время интичиума. Эта церемония воспроизводит событие из истории предков и поэтому может служить и для инициации, и для воздействия на тотемический вид, и для искупления святотатства. Дальше мы увидим, что тотемическая церемония может также замещать собой погребальный обряд⁴².

Юбер и Мосс указали на подобную двойственность функций в случае жертвоприношений, и в частности жертвоприношений у индусов⁴³. Эти авторы показали, что жертвоприношение в форме причащения, искупительное жертвоприношение, жертвоприношение-обет и жертвоприношение-договор — лишь варианты одного и того же механизма. Теперь мы видим, что это явление гораздо более древнее и что оно никоим образом не ограничено институтом жертвоприношений. Возможно, не существует обряда, в котором не было бы похожей неопределен-

уже содержалась в тотемизме. Ее развитие мы прослеживать не будем. Цель настоящей книги — изучить элементарные верования и практики, а значит, мы должны остановиться там, где они начинают порождать более сложные формы.

- 41 Spencer, Gillen. The Native Tribes. Р. 463. Индивид может выбрать, какому тотему посвятить церемонию отцовскому или материнскому, потому что, по причинам, изложенным выше (с. 435–436), он причастен как к первому, так и ко второму.
- 42 См. ниже, гл. 5, с. 656.
- 43 Cm.: Hubert, Mauss. Essai sur la nature et la fonction du sacrifice. P. 83.

ности. Месса используется как для заключения брака, так и для похорон, она искупает ошибки мертвых, убеждает живых в милости божества и т. д. Пост — это искупление и покаяние, а также подготовка к причащению; он может придать человеку и некие позитивные свойства. Эта двойственность показывает, что истинная функция обряда состоит не в достижении конкретных и определенных результатов, к которым, как кажется, он стремится и через которые его обычно характеризуют, а в общем действии, которое, оставаясь всегда и везде тождественным самому себе, может тем не менее принимать различные формы в зависимости от обстоятельств. Именно это и предполагает предложенная нами теория. Если настоящая роль культа — вызывать у верующих определенное состояние души, заключающееся в моральной силе и уверенности, если различные действия, приписываемые обрядам, являются лишь вторичным и непостоянным следствием этого важнейшего состояния, то нет ничего удивительного в том, что один и тот же обряд, сохраняя все свои составные части и свою структуру, выглядит так, будто производит множество действий. Умонастроение, которое должен порождать обряд, всегда остается одним и тем же во всех случаях. Оно зависит лишь от того факта, что группа собралась вместе, а не от тех причин, по которым группа собралась. Но, с другой стороны, это умонастроение истолковывается по-разному в зависимости от обстоятельств, в которых возникает. Люди хотели достичь какого-либо материального результата? Тогда уверенность, которую чувствуют люди, заставит их думать, что этот результат достигнут или будет достигнут благодаря использованным средствам. Люди совершили какую-то ошибку и хотят ее исправить? То же самое состояние моральной уверенности наделит ритуальные жесты искупительными свойствами. Таким образом, видимая действенность обряда будет меняться, в то время как его реальная действенность останется неизменной. Будет казаться, что обряд

выполняет разные функции, однако он всегда выполняет лишь одну-единственную.

И наоборот: точно так же, как один обряд может служить для разнообразных целей, многие обряды могут производить одинаковое действие и заменять друг друга. Для того чтобы обеспечить воспроизводство тотемического вида, люди прибегают к подношениям, к инициатическим практикам или к коммеморативным представлениям. Эта пластичность обрядов и их способность замещать друг друга еще раз доказывают чрезвычайную широту их действия. Существенным является то, что индивиды объединяются, что они испытывают одинаковые чувства, которые выражаются в совместных действиях. А вот характер этих чувств и этих действий в некотором смысле вторичен и случаен. Чтобы осознать себя, группа не должна совершать какие-то определенные жесты. Необходимо лишь, чтобы группа была едина в своих мыслях и в своих действиях, а конкретная форма, которую примет это единение, значит достаточно мало. Конечно, эти внешние формы неслучайны, они имеют свои причины, однако эти причины никак не связаны с сутью культа.

Все вышеизложенное приводит нас к той же самой идее: прежде всего, обряды являются средством, с помощью которого социальная группа периодически переутверждает себя. Возможно, теперь мы наконец сможем предположить, каким образом изначально возник тотемический культ. Люди, чувствовавшие, что они связаны, — отчасти узами крови, но в большей степени общностью интересов и традиций, — собирались вместе и осознавали свое моральное единство. По причинам, которые мы изложили выше, люди пришли к тому, чтобы представлять это единство в некоей весьма своеобразной форме единосущности: они вообразили, будто разделяют природу определенного животного. В этой ситуации у них был лишь один способ утвердить свою общую сущность: счесть себя животными того же вида — и выразить это не в тишине понимания, а в физических действиях. Именно

эти действия создадут культ, и очевидно, что они должны были состоять из движений, используемых человеком для того, чтобы подражать животному, с которым он себя отождествлял. Понятые таким образом, имитативные обряды предстают перед нами как первобытная форма культа. Можно подумать, что мы приписываем слишком значительную историческую роль практикам, которые на первый взгляд выглядят как детские игры. Но, как мы уже показали, эти наивные и несуразные движения, это грубое подражание передает и поддерживает чувство гордости, уверенности и почтения, сравнимое с тем, которое выражают последователи наиболее идеалистических религий, когда они, собираясь вместе, называют себя детьми всемогущего Бога. Потому что как в одном, так и в другом случае это чувство создается из одного и того же ощущения безопасности и уважения, ощущения, порожденного в индивидуальных сознаниях той великой моральной силой, которая управляет ими и поддерживает их и которая является коллективной силой.

Другие изученные нами обряды, по всей вероятности, представляют собой лишь вариации этого основного обряда. Как только люди поверили в тесную связь между животным и человеком, они почувствовали настоятельную потребность обеспечивать регулярное воспроизводство тотемического вида и сделали это главной целью культа. Имитативные практики, которые, без сомнения, первоначально имели лишь моральную цель, оказались подчинены утилитарной, материальной цели и стали считаться средством достижения желаемого результата. Но по мере того, как развивалась мифология героя-предка и его образ, изначально смешанный с образом тотемического животного, все больше отделялся от последнего, по мере того, как герой-предок приобретал индивидуальные черты, подражание предку заменило подражание животному или наложилось на него, и репрезентативные церемонии заменили или дополнили миметические обряды. Однако, чтобы с большей вероятностью достичь желаемой цели, люди

КНИГА III, ГЛАВА 4

почувствовали потребность использовать все имевшиеся у них средства. У людей были запасы жизненных сил, накопленные в сакральных скалах, и люди стали использовать эти жизненные силы. Поскольку кровь человека имеет ту же природу, что и кровь животного, человек стал использовать и ее, стал проливать кровь. И наоборот, по причине этого родства человек брал мясо животного для восстановления своего собственного естества. Так возникли обряды подношения и причащения. Но в конце концов все эти различные практики являются лишь вариантами одной идеи: везде мы находим в основе одно и то же состояние духа, по-разному истолкованное в зависимости от ситуации, исторического периода и намерений верующих.

Глава 5

Пиакулярные обряды и амбивалентность понятия сакрального

Насколько бы сильно рассмотренные нами различные позитивные обряды ни отличались друг от друга природой тех действий, из которых состоят, все они, однако, имеют одну общую черту: люди совершают их в состоянии уверенности, веселья и даже воодушевления. Несмотря на то что ожидание будущих и только возможных событий сопряжено с некоторой долей сомнения, обычно оказывается, что с наступлением определенного времени года начинают идти дожди, а разные виды животных и растений вновь появляются на свет. Опыт, столь много раз повторенный, показывает, что, в целом, обряды производят действие, которого от них ждали и которое является основанием их существования. Люди совершают эти обряды с чувством уверенности, заранее радуясь тому счастливому событию, которое они предуготавливают и предрекают. И характер их действий связан с особым состоянием духа: эти обряды, без сомнения, несут на себе отпечаток серьезности, которую всегда предполагает религиозная торжественность, однако эта серьезность не исключает ни оживления, ни радости.

Это веселые праздники. Но существуют также и печальные праздники, которые связаны с несчастьем и противостоят ему, которые к нему обращаются и оплакивают его. У этих обрядов совершенно особый облик, который мы постараемся описать и объяснить. Их изучение тем бо-

лее необходимо, что они открывают для нас новую черту религиозной жизни.

Церемонии такого рода мы предлагаем называть *пиа-кулярными**. Слово, образованное от *piaculum*, на самом деле, обладает тем преимуществом, что, отсылая к идее искупления, оно, однако, имеет гораздо более широкое значение. Всякое горе, все, что связано с дурным предзнаменованием, все, что вызывает чувство беспокойства или страха, требует *piaculum* и, следовательно, называется пиакулярным¹. Это слово кажется подходящим для описания обрядов, которые люди совершают в состоянии тревоги или печали.

Ι

Первым и очень важным примером пиакулярного обряда является траур.

Однако между разными обрядами, составляющими траур, необходимо провести различие. Некоторые из них основываются на воздержании: запрещено произносить имя умершего², быть там, где находился умерший³; родственники, особенно женского пола, должны избегать чужаков⁴; нельзя заниматься повседневными делами —

- «Piacularia auspicia appellabant quae sacrificantibus tristia portendebant»* (Sextus Pompeius Festus. De verborum significatione quae supersunt cum Pauli epitome [Lipsiae: Libraria Weidmanniana, 1839].
 Р. 244). Слово «piaculum» также используется как синоним слова «несчастье». Плиний пишет: «Vetonica herba tantum gloriae habet ut domus in qua sata sit tuta existimetur a piaculis omnibus»* («Естественная история», XXV, 8, 46).
- 2 *Spencer, Gillen.* The Northern Tribes. P. 526: *Eylmann.* Die Eingeborenen der Kolonie Südaustralien. S. 239. См. выше, с. 518.
- 3 *Brough Smyth.* The Aborigines of Victoria. Vol. 1. P. 106; *Dawson.* Australian Aborigines. P. 64; *Eylmann.* Die Eingeborenen der Kolonie Südaustralien. S. 239.
- 4 *Dawson.* Australian Aborigines. P. 66; *Eylmann.* Die Eingeborenen der Kolonie Südaustralien. S. 241.

так же, как во время праздника⁵, и т. д. Все эти практики относятся к негативному культу, объясняются как обряды того же вида и, следовательно, в данный момент нас не интересуют. Они основаны на том, что умерший воспринимается как сакральное существо. Поэтому все, что с ним связано или было связано, находится — по закону заражения — в сфере религиозного, а это исключает всякое взаимодействие с вещами из профанного мира.

Но траур состоит не только из запретов, которым необходимо следовать. Он требует и позитивного воплощения, причем родственники умершего одновременно и действуют сами, и подвергаются воздействию.

Очень часто эти обряды совершаются тогда, когда смерть кажется неизбежной. Вот сцена из жизни племени варрамунга, свидетелями которой стали Спенсер и Гиллен. Только что окончилась тотемическая церемония, группа актеров и зрителей покидала священную землю, как вдруг из лагеря донесся пронзительный вопль: там умирал человек. Все пустились бежать так быстро, как только возможно, многие при этом кричали.

Между нами и лагерем был глубокий ручей, на берегах которого находилось множество людей; они сидели по одному — там и тут, опустив головы между коленями, плача и стеная. Перейдя реку, мы обнаружили, что лагерь был уничтожен, как того требовал обычай. Некоторые женщины, подходившие с разных сторон, ложились на тело умирающего, в то время как другие, оставаясь на ногах или встав на колени, били себя по головам остриями палок, предназначенных для выкапывания ямса, так, что кровь из ран текла на лица. При этом женщины оглашали воздух громкими причитаниями. В это время прибежали мужчины и, как только встали женщины, также бросились на тело умирающего. Через несколько мгновений была видна только стонущая масса переплетенных тел. Трое мужчин из тотемного класса тапунгарти, на которых все еще были церемониальные украшения, сидели в стороне, повернувшись спинами к умирающему, и издавали жалобные звуки. Через одну или две минуты появился другой мужчина из этого же класса, он отчаянно

⁵ Spencer, Gillen. The Native Tribes. P. 502; Dawson. Australian Aborigines. P. 67.

рыдал и размахивал каменным ножом. Прибежав в лагерь, он разрезал себе ножом бедро до самых мускулов, так глубоко, что не смог больше удерживаться на ногах и упал на землю в самую середину группы; две или три женщины — родственницы... перенесли его в другое место и стали прикладываться губами к его зияющей ране, пока он, изможденный, лежал на земле.

Больной умер гораздо позднее, вечером. Как только он испустил дух, та же самая сцена повторилась вновь, но на этот раз рыдания были еще громче. Мужчины и женщины, впавшие в настоящее неистовство, метались по лагерю, наносили себе раны ножами и острыми палками; женщины били друг друга, и ни одна не пыталась избежать ударов. Наконец по прошествии часа процессия, освещенная факелами, направилась к равнине — к дереву, под ветками которого лежало тело⁶.

Какими бы неистовыми ни были все эти действия, они строго регламентируются церемониалом. Именно обычай определяет, кто из аборигенов должен оставлять на своем теле кровоточащие раны: это те люди, которые находятся в определенных родственных отношениях с мертвым. Так, у варрамунга, в сцене, описанной Спенсером и Гилленом, родственниками умершего, разрезавшими себе бедра, были дедушка со стороны матери, брат матери и брат жены⁷. Остальные мужчины должны отрезать свои бакенбарды и волосы, а затем обмазать головы белой глиной. Предписания, касающиеся женщин, особенно суровы. Они должны отрезать себе волосы, покрыть глиной все тело. Также женщины должны хранить абсолютное молчание в течение всего траурного периода, который может длиться до двух лет. Нередко у варрамунга случается так, что из-за этого запрета все женщины в лагере обязаны пребывать в молчании. Они настолько привыкают к этому, что даже после окончания траура добровольно

- 6 Spencer, Gillen. The Northern Tribes. P. 516-517.
- 7 Ibid. Р. 520–521. Авторы не сообщают, являются ли эти люди племенными или кровными родственниками. Первая гипотеза более правдоподобна.

отказываются от устной речи, предпочитая язык жестов, в использовании которого, впрочем, они проявляют большую искусность. Спенсер и Гиллен знали одну старую женщину, которая оставалась безмолвной более двадцати четырех лет⁸.

Описанная нами церемония является первой в длинном ряду обрядов, которые проводятся в течение нескольких недель или даже месяцев. В последующие дни эта церемония повторяется, но в различных формах. Группа мужчин и женщин сидит на земле, все они плачут, причитают и в определенные моменты обнимают друг друга. Пока длится траур, эти ритуальные объятья происходят довольно часто. Кажется, что люди чувствуют потребность сблизиться, еще теснее сплотиться. Они сидят, прижимаясь друг к другу, сплетаясь таким образом, что образуется некая единая масса тел, издающая жалобные стоны⁹. Время от времени женщины снова принимаются бить себя по головам остриями палок, а для того, чтобы раны становились еще болезненнее, кончики палок предварительно раскаливают в огне¹⁰.

Практики такого рода распространены во всей Австралии. Погребальные обряды, то есть ритуальные обязанности по отношению к трупу, способ хоронить и т. д. варьируются в зависимости от племени¹¹, а в одном пле-

- 8 Ibid. Р. 525–526. Несмотря на то что запрет разговаривать, относящийся только к женщинам, состоит лишь в воздержании, он имеет облик пиакулярного обряда: это способ создать для себя некое неудобство. Вот почему мы упоминаем о нем здесь. Пост точно так же может (в зависимости от обстоятельств) представлять собой или пиакулярный, или аскетический обряд. Все зависит от условий, в которых к нему прибегают, и от цели (о различии между этими двумя типами обрядов см. ниже, с. 657–658).
- 9 В книге Спенсера и Гиллена (Spencer, Gillen. The Northern Tribes. Р. 525) можно найти очень выразительную фотографию, на которой изображен этот обряд.
- 10 Ibid. P. 522.
- 11 Об основных видах погребальных обрядов см.: *Howitt.* The Native Tribes. P. 446–508 (о юго-западных племенах); *Spencer, Gillen.* The Northern Tribes. P. 505 и след., а также: *Spencer, Gillen.* The Native

мени — в зависимости от возраста, пола, социального статуса индивида ¹². Однако сами траурные церемонии отличаются лишь деталями, общая же идея везде одинакова. Повсюду мы видим ту же тишину, нарушаемую жалобными стонами ¹³, те же предписания: отрезать волосы или бороду ¹⁴, обмазать голову белой глиной, посыпать пеплом, а иногда даже вымазать экскрементами ¹⁵. Наконец, везде мы встречаем одно и то же неистовое стремление бить себя, наносить себе раны, ожоги. В центральной Виктории,

когда кто-нибудь умирает, женщины плачут, причитают, расцарапывают ногтями кожу на висках. Родственники умершего с яростью ранят себя, особенно если они потеряли сына. Отец бьет себя по голове томагавком и горестно стонет. Мать сидит около огня и раскаленной палкой обжигает себе грудь и живот... Иногда ожоги оказываются настолько сильными, что приводят к смерти 16.

Вот каким образом Бро-Смит описывает происходящее в южных племенах того же штата: как только тело опускают в яму,

вдова начинает похоронные церемонии. Сначала вдова отрезает волосы с передней части головы и, дойдя до настоящего исступления, хватает раскаленные палки и прикладывает их к своей груди, к рукам, ногам, бедрам. Кажется, будто она упивается этими мука-

- Tribes. P. 497 и след. (о центральных племенах); *Roth.* Burial Ceremonies and the Disposal of the Dead. P. 365 и след.
- 12 См. особенно: Ibid. P. 368; *Eyre.* Journals of Expeditions of Discovery. Vol. 2. P. 344–345, 347.
- 13 Spencer, Gillen. The Native Tribes. P. 501–502, 507; Spencer, Gillen. The Northern Tribes. P. 507, 508; Eylmann. Die Eingeborenen der Kolonie Südaustralien. S. 241; Parker. The Euahlayi Tribe. P. 83 и след.; Brough Smyth. The Aborigines of Victoria. Vol. 1. P. 118.
- 14 Dawson. Australian Aborigines. P. 66; Howitt. The Native Tribes. P. 452; Eylmann. Die Eingeborenen der Kolonie Südaustralien. S. 239, 240.
- 15 Brough Smyth. The Aborigines of Victoria. Vol. 1. P. 113.
- 16 William Edward Stanbridge. Some Particulars of the General Characteristics, Astronomy, and Mythology of the Tribes in the Central Part of Victoria, Southern Australia // Transactions of the Ethnological Society of London. 1861. Vol. 1. P. 298.

ми. Попытаться остановить ее в этот момент было бы рискованно, да, впрочем, и бесполезно. Когда она, обессиленная, уже не может больше ходить, то пытается раскидать ногами пепел из костра в разные стороны. Затем она падает на землю, берет в руки пепел и трет им свои раны. Потом она расцарапывает свое лицо (единственную часть тела, которую не касались раскаленные палки). Ее кровь смешивается с пеплом, нанесенным на раны; продолжая царапать себя, вдова плачет и кричит¹⁷.

Описанные Хауиттом траурные обряды у курнаи поразительно похожи на упомянутые выше. Как только тело заворачивают в шкуру опоссума и покрывают саваном из коры, аборигены строят шалаш, в котором собираются родственники умершего.

Распластавшись на земле, они сетуют на свою судьбу, говоря, к примеру, следующее: «Почему ты нас оставил?» Время от времени кто-нибудь из них издает пронзительный стон, усиливая горе остальных: жена умершего... кричит... «Мой муж мертв», или мать... кричит: «Мой ребенок мертв». Все присутствующие повторяют по очереди этот крик, меняя слова в зависимости от родственных отношений, соединяющих их с умершим. Потом они берут острые камни или томагавки и бьют себя, ранят себя до тех пор, пока их головы и тела не оказываются залитыми кровью. Плач и стенания родственников умершего длятся всю ночь 18.

Грусть не единственное чувство, которое выражают аборигены во время церемоний. Обычно с ней смешивается нечто наподобие гнева. Родственники ощущают своего рода потребность как-то отомстить внезапно наступившей смерти. Они бросаются друг на друга и пытаются друг друга поранить. Иногда такие схватки происходят по-настоящему, иногда понарошку¹⁹. Встречаются даже

- 17 Brough Smyth. The Aborigines of Victoria. Vol. 1. P. 104-105.
- 18 *Howitt.* The Native Tribes. P. 459. Похожие сцены можно найти в следующих работах: *Eyre.* Journals of Expeditions of Discovery. Vol. 2. P. 255 (сн.), 257, 347; *Roth.* Burial Ceremonies and the Disposal of the Dead. P. 394–395; *Grey.* Journals of Two Expeditions. Vol. 2. P. 320 и след.
- 19 Brough Smyth. The Aborigines of Victoria. Vol. 1. P. 104, 112; Roth. Burial Ceremonies and the Disposal of the Dead. P. 382.

случаи, когда регулярно устраиваются некие поединки. В племени каитиш волосы умершего по праву достаются его зятю. Он же, в свою очередь, обязан взять с собой нескольких родственников и друзей и пойти вызвать на дуэль одного из своих племенных братьев, то есть человека, который принадлежит к тому же брачному классу и который поэтому также мог жениться на дочери умершего. От этого вызова нельзя уклониться, и двое сражающихся наносят друг другу глубокие раны в плечи и бедра. Когда дуэль заканчивается, ее зачинщик отдает своему сопернику полученные в наследство волосы. Тот также должен пойти вызвать на бой другого племенного брата, который затем на время получит драгоценную реликвию; таким образом она передается из рук в руки, переходя от одной группы к другой ²⁰. Впрочем, в том неистовстве, с которым родственники умершего бьют себя, режут, наносят себе ожоги, уже содержится что-то от тех же самых чувств: столь сильная боль с необходимостью сопровождается гневом. Не может не поразить сходство этих практик с практиками вендетты. И те, и другие исходят из одного принципа, согласно которому смерть взывает к пролитию крови. Вся разница заключается в том, что в первом случае жертвами оказываются родственники умершего, а во втором — чужаки. Мы не будем здесь останавливаться на вопросах, связанных с вендеттой, поскольку они относятся, скорее, к изучению правовых институтов, однако нам надлежит показать, какое отношение вендетта имеет к обрядам траура, об окончании которых она свидетельствует²¹.

В некоторых обществах траур оканчивается церемонией, в которой состояние всеобщего бурления оказывается таким же, как во время первых траурных церемоний, или даже более сильным. У арунта этот последний обряд называется урпмилчима. Спенсер и Гиллен присутствовали на

²⁰ Spencer, Gillen. The Northern Tribes. P. 510-511.

²¹ Dawson. Australian Aborigines. P. 66; Roth. Burial Ceremonies and the Disposal of the Dead. P. 366–367.

двух подобных обрядах. Один проводился в честь мужчины, а другой — в честь женщины. Вот описание второго 22 .

Все начинается с создания особых украшений, которые называются чимурилиа, если они делаются для мужчин, и арамурилиа, если они делаются для женщин. С помощью смолы женщины скрепляют маленькие кости животных (предварительно собранные и сложенные в стороне) с локонами волос, взятыми у родственников умершей. Эти своеобразные подвески, а также перья белого какаду и попугая женщины цепляют к своим повязкам для головы, которые носят постоянно. После этих приготовлений женщины собираются в своем лагере. В зависимости от степени родства с умершей они раскрашивают свои тела разными цветами. После этого женщины проводят около десяти минут обнявшись и непрерывно издавая стоны, а затем отправляются к могиле. На некотором расстоянии от лагеря они встречают кровного брата умершей, сопровождаемого несколькими племенными братьями. Все садятся на землю, и причитания возобновляются. Женщины дают старшему брату *питчи*²³, в котором лежат *чимури*лиа, и тот прижимает питчи к своему животу. Говорят, что это — средство уменьшить боль. Затем брат умершей вынимает один чимурилиа, на несколько секунд надевает его на голову матери и возвращает на место, после чего все мужчины по очереди берут *питчи* и прикладывают его к груди. Наконец, брат цепляет *чимурилиа* к повязкам двух старших сестер, и женщины продолжают свой путь к могиле умершей. По дороге мать часто бросается на землю и старается поранить себе голову заостренной палкой. Каждый раз остальные женщины поднимают свою спутницу и пытаются помешать ей причинить себе боль. Как только они доходят до могилы, мать кидается к могильному холмику и пытается разрушить его своими руками, в то время как другие женщины буквально танцуют на ней.

²² Spencer, Gillen. The Native Tribes. P. 508-510.

²³ Небольшая деревянная плошка, о которой мы уже говорили выше (с. 564).

Племенные матери и тети (сестры отца умершей) следуют ее примеру, они также бросаются на землю, бьют себя, царапают друг друга до тех пор, пока по их телам не начинает струиться кровь. По прошествии некоторого времени остальные женщины разнимают их. После этого старшие сестры умершей делают в могиле небольшое углубление, куда кладут чимурилиа, предварительно разломанные на куски. Племенные матери умершей снова бросаются на землю и расцарапывают друг другу головы. В это время

плач и стенания женщин, стоящих вокруг, доводят матерей племени до крайней степени возбуждения. Кровь, текущая по их телам поверх белой глины, которой они обмазаны, делает этих женщин похожими на призраков. В конце концов на могиле остается лежать в одиночестве старая мать, совершенно обессиленная и издающая едва слышимые стоны.

Затем женщины поднимают ее и счищают покрывающую ее тело глину; церемония и сам траур заканчиваются²⁴.

У варрамунга заключительный обряд обладает совершенно особыми чертами. В нем не происходит пролития крови, и коллективное бурление проявляется иначе.

Члены этого племени, перед тем как зарыть тело, выставляют его на своеобразном помосте, который находится на ветвях дерева. Тело медленно разлагается там до тех пор, пока от него не остаются одни кости. Тогда их собирают (все, кроме одной плечевой кости) и помещают внутрь муравейника. Плечевую кость оборачивают корой, которую по-разному украшают. Под крики и причитания женщин этот сверток несут в лагерь. В последующие дни аборигены проводят ряд тотемических церемоний, которые связаны с тотемом умершего и с мифической историей предков его клана. И только после всех этих церемоний аборигены проводят заключительный обряд.

24 Spencer, Gillen. The Native Tribes. P. 508–510. Другой заключительный траурный обряд, на котором присутствовали Спенсер и Гиллен, описан там же (Ibid. P. 503–508). Существенно он никак не отличается от того обряда, который мы привели.

На земле, предназначенной для проведения церемоний, выкапывают ров, глубиной в один фут и длиной примерно в пятнадцать футов. На некотором расстоянии от этого рва на земле предварительно изображают тотемический рисунок, представляющий тотем умершего и некоторые места, связанные с его предком. Рядом с рисунком роют небольшую яму. Затем над рвом друг за другом выстраиваются десять украшенных мужчин, они держат скрещенные руки за головой, а их ноги широко расставлены. По некоему сигналу из лагеря прибегают женщины, причем все это происходит в полной тишине. Когда женщины оказываются достаточно близко, они выстраиваются в линию и идут гуськом; женщина, которая идет последней, держит в руках сверток с плечевой костью умершего. Затем все женщины бросаются на землю и, двигаясь на четвереньках, проползают над рвом между ног мужчин. Это действие вызывает состояние сильного сексуального возбуждения. Как только последняя женщина доползает до конца рва, у нее забирают сверток с костью и несут его к яме, около которой находится старик. Одним резким ударом он ломает кость, и мужчины поспешно зарывают осколки в землю. В это время женщины находятся поодаль, они стоят отвернувшись, поскольку им нельзя смотреть на происходящее. Услышав звук от удара топора, они срываются с места и бегут, издавая крики и стоны. Обряд завершен, и вместе с ним оканчивается траур²⁵.

Π

Эти обряды относятся к совершенно другому типу, нежели те, о которых мы говорили ранее. Это не значит, что мы не можем найти между ними важные сходства, которые нам еще предстоит описать; однако более очевидными кажутся различия. Вместо радостных танцев, песен, драматических представлений, развлекающих ум, дающих

²⁵ Spencer, Gillen. The Northern Tribes. P. 531-540.

ему отдых, мы видим плач и стенания, — одним словом, самые разные способы выражения сильнейшей печали и жалости друг к другу, проявляющихся в течение всего обряда. Конечно, в ходе иничиума также проливатеся кровь, однако там речь идет о подношении, сделанном в порыве благоговейного восторга. Если жест кажется похожим, то выраженные через него чувства являются совершенно разными, даже противоположными. Точно так же аскетические обряды включают в себя различные лишения, воздержание, нанесение себе увечий, но все это человек должен сносить с невозмутимым спокойствием и даже своего рода безмятежностью. Здесь же, напротив, уныние, крики, плач являются правилом. Аскет мучает себя для того, чтобы показать себе и другим, что он выше страдания. Во время траурных обрядов люди причиняют себе боль, чтобы доказать, что они страдают. Во всех этих признаках мы узнаем отличительные черты пиакулярных обрядов.

Как же можно объяснить эти обряды?

Первый факт неоспорим: траур не является спонтанным выражением индивидуальных чувств ²⁶. Если родственники умершего плачут, причитают, делают себе больно, то они поступают так вовсе не потому, что чувствуют себя задетыми смертью близкого. Без сомнения, в некоторых случаях выражаемая таким образом печаль неподдельна ²⁷. Но обычно не существует никакой связи между чувствами людей и теми жестами, которые совершаются участниками обрядов ²⁸. Если в тот момент, когда плакальщики кажутся охваченными глубокой скорбью,

²⁶ Джевонс утверждает противоположное, см.: *Jevons.* Introduction to the History of Religion. P. 46 и след.

²⁷ Это заставило Доусона сказать, что траур искренне переживается людьми (*Dawson*. Australian Aborigines. P. 66). Однако Эйльманн утверждает, что видел только один случай, когда человек наносил себе раны оттого, что действительно чувствовал тоску (*Eylmann*. Die Eingeborenen der Kolonie Südaustralien. S. 113).

²⁸ Spencer, Gillen. The Native Tribes. P. 510-511.

с ними заговаривают о чем-то, что касается их мирской жизни, то чаще всего они тут же изменят выражение лица и тон, улыбнутся и начнут весело болтать²⁹. Траур — это не естественное проявление чувств индивида, переживающего страшную потерю, это обязанность, предписанная группой. Люди причитают не потому, что грустят, а потому, что они должны причитать. Речь идет о ритуальном поведении, которому люди обязаны следовать из-за уважения к традициям, но которое практически не зависит от эмоционального состояния индивидов. Более того, эта обязанность обеспечивается наказаниями — мифическими или социальными. Например, аборигены верят в то, что, если родственник не будет соблюдать траур как положено, душа мертвого станет следовать за ним по пятам и убьет его³⁰. В других случаях общество не перекладывает заботы, связанные с наказанием тех, кто проявляет подобную небрежность, на религиозные силы, а само вмешивается в дело и карает за ритуальные проступки. Если зять не соблюдает как положено погребальные обязанности, если он не следует предписаниям и не наносит себе раны, то его племенные тести забирают его жену и отдают ее другому³¹. Поэтому иногда, чтобы выполнить все требования обычая, люди искусственно вызывают у себя слезы³².

Откуда же возникает эта обязанность?

Этнографы и социологи обычно довольствуются тем ответом на вопрос, который дают сами туземцы. Они говорят, что умерший хочет быть оплаканным и что если ему не отдадут дань в виде скорби, которая ему полагается, то он обидится, и единственное средство избежать гнева умершего — исполнить его желание³³.

- 29 Eylmann. Die Eingeborenen der Kolonie Südaustralien. S. 238–239.
- 30 Spencer, Gillen. The Northern Tribes. P. 507; Spencer, Gillen. The Native Tribes. P. 498.
- 31 Ibid. P. 500; *Eylmann*. Die Eingeborenen der Kolonie Südaustralien. S. 227 и след.
- 32 Brough Smyth. The Aborigines of Victoria. Vol. 1. P. 114.
- 33 Spencer, Gillen. The Native Tribes. P. 510.

Это мифологическое объяснение лишь формулирует проблему в других терминах, но никак не решает ее, поскольку все равно необходимо понять, почему мертвый требует соблюдения траура. Нам ответят, что в самой природе человека заключено желание быть оплаканным, желание вызвать своей смертью скорбь других людей. Однако объяснять с помощью этого чувства сложную систему обрядов, составляющих траур, — значит приписывать австралийцу эмоциональные потребности, которых нет даже у цивилизованного человека. Отметим (поскольку это не очевидно априори), что желание не быть забытым слишком быстро могло бы естественным образом присутствовать у того, кто думает о будущем. Теперь осталось бы доказать, что подобное желание всегда занимало значительное место в сердцах живых, и тогда у нас будет основание приписывать мертвым то умонастроение, которое почти целиком является следствием этих забот. Но кажется невозможным, чтобы подобное чувство могло преследовать и столь сильно будоражить умы людей, которые практически не привыкли думать о том, что последует за настоящим моментом. Неверно, что желание остаться в памяти тех, кто продолжает жить, может рассматриваться как первоисточник траура. Скорее стоит спросить себя, не случилось ли так, что, появившись, сам траур породил мысль о посмертной скорби и вкус к ней.

Классическая интерпретация покажется несостоятельной, если мы посмотрим, какова была первобытная форма траура. В нем нет благоговейной скорби об ушедшем, зато присутствует строгое воздержание и кровавые жертвоприношения. Обряд требует не только того, чтобы люди грустили об умершем, но и того, чтобы они себя били, делали себе больно, наносили себе раны и ожоги. Мы видели, что иногда люди во время траура терзают себя столь яростно, что эти раны приводят к смерти. Почему же мертвый требует, чтобы люди себя так мучили? Такая жестокость указывает на нечто иное, чем простое желание не быть забытым. Для того чтобы мертвый находил

удовольствие в страданиях родственников, нужно, чтобы он их ненавидел и жаждал их крови. Без сомнения, такая свирепость покажется естественной тем, для кого любой дух всегда является злой и страшной силой. Но мы знаем, что существуют духи самых разных видов, почему же душа мертвого обязательно должна превратиться в злого духа? Пока человек жив, он любит своих родных, они оказывают друг другу разнообразные услуги. Не странно ли, что его душа, едва освободившись от тела, тотчас же отказывается от своих прежних чувств и становится злым гением, настоящим мучителем? Общее правило таково: умерший наследует личность живого, обладает тем же характером, любит и ненавидит то же самое, что при жизни. Следовательно, неверно, что подобная метаморфоза является само собой разумеющейся. Конечно, туземцы косвенно признают ее существование, когда они объясняют обряд требованием умершего, однако нам необходимо узнать, откуда у них возникло подобное представление. Оно не может рассматриваться как некое общее место; это представление пока что неясно настолько же, насколько сам обряд, а следовательно, не является достаточным для объяснения этого обряда.

Наконец, даже если мы сможем понять причины столь удивительного изменения, нам еще нужно будет объяснить, почему оно носит временный характер. Оно существует ровно столько, сколько длится траур; когда все обряды совершены, мертвый снова становится для живого тем, кем был раньше, — любящим и заботливым родственником. Он отдает в распоряжение своим родным те новые силы, которые получил благодаря своему новому состоянию ³⁴. Отныне живые видят в умершем доброго гения, всегда готового помочь тем, кого он еще недавно мучил. В чем может быть причина этих последователь-

³⁴ Множество примеров этого верования можно найти у Хауитта: *Howitt.* The Native Tribes. P. 435. Cp.: *Strehlow.* Die Aranda- und Loritja-Stämme. Bd. 1. S. 15–16; Bd. 2. S. 7.

ных изменений? Если недобрые чувства, приписываемые душе, возникают исключительно из-за того, что человек лишился жизни, то они должны оставаться неизменными, и если траур порожден этими чувствами, то он должен быть бесконечным.

Эти мифические объяснения выражают то, что туземец думает об обряде, но никак не сам обряд. Следовательно, мы можем отбросить их и встретиться лицом к лицу с реальностью, которую они отображают лишь искаженно. Траур отличается от других форм позитивного культа, однако существует и некое сходство: траур также состоит из коллективных церемоний, которые вызывают у участников обряда состояние коллективного бурления. Чрезвычайная возбужденность здесь связана с совершенно другими чувствами, однако само это состояние остается все тем же. Следовательно, вполне вероятно, что объяснение обрядов, наполненных радостью, можно применить к обрядам, наполненным грустью, при том условии, что определенные термины будут изменены соответствующим образом.

Когда индивид умирает, семейная группа, к которой он принадлежал, чувствует, что стала меньше, и для того, чтобы противостоять такому ущербу, объединяется. Общее несчастье имеет тот же эффект, что и приближение счастливого события: оживление коллективных чувств, которые побуждают индивидов искать общества друг друга, сближаться. Мы видели, что иногда эта потребность объединиться проявляется с особенной силой: люди обнимаются, сплетаются, прижимаются друг к другу как можно теснее. Однако эмоциональное состояние группы отражает ту ситуацию, в которой группа находится. Дело не только в том, что родственники, непосредственно задетые смертью близкого, выносят на всеобщее обозрение свое личное горе, но и в том, что само общество оказывает моральное воздействие на своих членов, заставляя их привести свои чувства в соответствие с ситуацией. Позволить индивидам остаться безучастными к удару, который

был нанесен обществу и который его ослабил, значило бы провозгласить, что общество не занимает в сердцах индивидов того места, на которое имеет право; для общества это значило бы отрицать себя. Семья, равнодушная к тому, что один из ее членов может умереть и не быть оплаканным, свидетельствует своим равнодушием о том, что ей недостает морального единства и сплоченности: такая семья отрекается от самой себя, отказывается от своего существования. В свою очередь, индивид, который крепко привязан к обществу и чувствует себя его частью, ощущает себя морально обязанным разделить его печали и его радости. Остаться безучастным значило бы разорвать те связи, которые соединяют индивида с обществом, значило бы поступить против воли коллектива и войти в противоречие с самим собой. Если христианин во время коммеморативных праздников Страстной недели или иудей в годовщину падения Иерусалима постятся и умерщвляют свою плоть, то они делают это не для того, чтобы дать выход грусти, которую они вдруг испытали. В этих обстоятельствах внутреннее состояние верующего несоразмерно строгости воздержания, которому верующий себя подвергает. Если верующий грустит, то прежде всего потому, что он заставляет себя грустить, а заставляет он себя для того, чтобы утвердить свою веру. Поведение австралийца во время траура объясняется точно так же. Он плачет и стонет не для того, чтобы выразить личную печаль, а для того, чтобы выполнить долг по отношению к чувству, о котором окружающее общество обязательно напомнит при случае.

С другой стороны, мы знаем, до какой степени могут усилиться человеческие чувства, если они поддерживаются обществом. Точно так же, как и радость, грусть становится больше и глубже, переходя от одного сознания к другому, и в конце концов выражается вовне в безудержных и яростных движениях. Это уже не радостное возбуждение, которое мы описывали выше, это крики и рыдания, выражающие боль. Каждый следует за всеми, и возникает

нечто наподобие панической грусти. Когда боль достигает наивысшей точки, к боли примешиваются своего рода гнев и ожесточение. Люди испытывают потребность что-нибудь сломать, разрушить. И тогда они принимаются за себя или за окружающих. Люди бьют себя, ранят, обжигают или бросаются на другого человека и начинают бить, ранить и обжигать его. Таким образом возник обычай устраивать во время траура настоящие оргии насилия. Нам кажется весьма вероятным, что вендетта и охота за головами имеют те же самые истоки. Если любая смерть приписывается воздействию неких магических чар и если поэтому существует верование, что мертвый должен быть отмщен, то лишь по той причине, что люди чувствуют потребность любой ценой найти жертву, на которую можно было бы обрушить коллективную боль и коллективный гнев. Эту жертву естественно искать где-нибудь вовне, поскольку чужак является субъектом minoris resistentiae*, так как он не защищен чувством симпатии (в отличие от родственников или соседей), в чужаке нет ничего, что могло бы ослабить или подавить недобрые и разрушительные чувства, порожденные смертью. Без сомнения, именно поэтому женщина гораздо чаще, чем мужчина, служит пассивным объектом воздействия в наиболее жестоких траурных обрядах — женщина обладает более низким социальным статусом и больше подходит для роли козла отпущения.

Мы видим, что в таком объяснении траура совершенно отсутствует понятие души или духа. Единственные силы, которые реально действуют, обладают безличной природой — это эмоции, возникающие у группы вследствие смерти одного из ее членов. Однако первобытный человек не знает о психическом механизме, который порождает все эти практики. Следовательно, когда австралиец пытается истолковать их, ему приходится придумывать другое объяснение. Он знает только, что должен смирять свою плоть. И поскольку всякая обязанность порождает представление о воле, налагающей эту обязанность, то австра-

лиец оглядывается вокруг себя и старается понять, откуда может исходить требование, которому он подчинен. Существует моральная сила, реальность которой представляется туземцу несомненной и которая кажется буквально предназначенной для этой роли: это душа, освобожденная смертью. Кто же может быть больше души заинтересован в том, какое действие ее собственная смерть вызовет среди живых? Поэтому австралиец воображает, что живые, поступающие вопреки собственной природе, следуют требованиям души умершего. Именно таким образом в мифологии траура должна была задним числом появиться идея души. С другой стороны, поскольку душе в этом состоянии приписывают совершенно бесчеловечные требования, необходимо предположить, что, покинув тело, которое она оживляла, душа избавилась от всех человеческих чувств. Так объясняется метаморфоза, превращающая недавнего родственника в страшного врага. Эта трансформация является не истоком, а, скорее, следствием траура. Она выражает изменение, произошедшее в эмоциональном состоянии группы. Неверно, будто люди оплакивают умершего потому, что боятся его; люди боятся умершего потому, что оплакивают.

Но изменение эмоционального состояния может быть только временным. С одной стороны, это изменение порождает траурные церемонии, с другой стороны, только благодаря им оно проходит. Траурные церемонии постепенно устраняют те причины, из-за которых возникли. Первоисточником траура является чувство ослабления, переживаемое группой, потерявшей одного из своих членов. Но это же чувство приводит к тому, что индивиды сближаются, их отношения становятся более тесными, индивиды объединяются благодаря общему состоянию души, вследствие чего возникает ощущение поддержки, компенсирующее первоначальное ослабление. Люди плачут вместе потому, что дорожат друг другом, и потому, что коллектив — несмотря на полученный удар — не утратил свою целостность. Конечно, в этом случае люди совмест-

но переживают грустные чувства, однако единение в печали — это все равно единение, а любое единение сознаний (какую бы форму оно ни принимало) увеличивает социальную жизнеспособность. Настоящее неистовство, которое обязательно сопутствует общей боли, подтверждает, что в этот момент общество является даже более живым и активным, чем в какое-либо другое время. В сущности, когда оказывается болезненно задето социальное чувство, оно проявляется с гораздо большей силой, чем обычно: люди никогда так не дорожат своей семьей, как в те моменты, когда она переживает горе. Это увеличение энергии полностью устраняет последствия первоначальной потерянности и прогоняет ощущение холода, которое смерть повсюду приносит с собой. Группа чувствует, что к ней постепенно возвращаются силы, она снова начинает надеяться и жить. Группа выходит из траура, и это происходит благодаря самому трауру. Но, поскольку представления о душе отражают моральное состояние общества, они должны меняться тогда, когда меняется это состояние. Пока люди находятся в унынии и тоске, они наделяют душу чертами злого существа, которое занято лишь тем, что мучает их. Но как только люди вновь чувствуют себя уверенно, чувствуют себя в безопасности, то они представляют, будто душа опять обрела свою первоначальную природу и к ней вернулись ее прежняя симпатия к живым и готовность помочь им. Таким образом объясняется, почему душа представляется столь по-разному в разные периоды своего существования³⁵.

35 Можно спросить себя, почему для того, чтобы после траура наступило успокоение, необходимы повторяющиеся церемонии. Прежде всего, потому что похороны часто длятся достаточно долго; они состоят из различных действий, которые зачастую растягиваются на долгие месяцы, а значит, продлевают и сохраняют моральную тревогу, возникшую из-за смерти (ср.: Robert Hertz. Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort // L'Année sociologique. 1907. Т. 10. Р. 48 и след.). В большинстве случаев смерть является столь существенным изменением состояния,

Возможно, что обряды траура не только обусловливают некоторые второстепенные характеристики, приписываемые душе, но и оказываются причастны к идее того, что душа живет дольше, чем тело. Чтобы понять практики, которые вменяются в обязанность в связи со смертью родственника, человек должен верить, что они небезразличны покойному. Пролитие крови, столь часто встречающееся во время траура, является настоящим жертвоприношением, предназначенным для умершего³⁶, и оно возможно лишь потому, что от умершего что-то остается. Так как сомнительно, чтобы речь шла о теле (оно неподвижно, оно гниет), это может быть только душа. Конечно, нельзя сказать точно, сколь велика была роль этих соображений в появлении идеи жизни после смерти. Однако весьма вероятно, что влияние культа является здесь таким же, как и в других случаях. Обряды гораздо легче объяснить, если вообразить себе, что они обращены к существам, наделенным личностью. Таким образом люди пришли к тому, чтобы расширить влияние мифических персонажей в религиозной жизни. Чтобы объяснить траур, необходимо было продлить жизнь души. Здесь мы видим еще один пример того, как обряды воздействуют на верования.

III

Но смерть — не единственное событие, способное потревожить сообщество. У людей есть множество других поводов для печали или страха, и, следовательно, мы можем предположить, что даже австралийцы знают и используют

что имеет серьезные и продолжительные последствия для группы, и нужно много времени для того, чтобы с ними справиться.

36 В случае, описанном Греем на основании наблюдений Басселла, обряд выглядит в точности как жертвоприношение: кровь льется на тело умершего (*Grey.* Journals of Two Expeditions. Vol. 2. P. 332). В других случаях подношением является борода: в период траура мужчины отрезают часть бороды и бросают ее на мертвого (Ibid. P. 335).

другие пиакулярные обряды помимо траура. Примечательно, что в рассказах наблюдателей мы встречаем лишь небольшое количество примеров подобных обрядов.

Первый обряд такого рода очень похож на те, которые мы уже исследовали. Мы помним, что у арунта каждая локальная группа приписывает исключительное значение своей коллекции чуринг: речь идет о коллективном палладиуме, с судьбой которого, как считается, связана судьба этого коллектива. Когда врагам или белым удается похитить одно из этих религиозных сокровищ, такая потеря воспринимается как всеобщее несчастье. За этим бедствием следуют обряды, обладающие всеми чертами траура: люди обмазывают свое тело белой глиной и две недели проводят в лагере, плача и причитая³⁷. Это еще одно доказательство того, что траур зависит не от представлений о душе, а от безличных причин — от морального состояния группы. Здесь мы видим обряд, который по своей структуре неотличим от траура в собственном смысле слова и который, однако, не связан с представлениями о духах или злых демонах³⁸.

Бедственное положение, в котором находится общество в неурожайные годы, также является причиной для проведения церемоний того же характера. Эйльманн пишет:

Туземцы, живущие в окрестностях озера Эйр, стараются предотвратить нехватку пищи с помощью магических действий. Однако многие ритуальные практики этого региона отличаются... от тех, о которых шла речь до сих пор. Здесь люди пытаются воздействовать на религиозные силы или силы природы не с помощью подражательных танцев, символических движений, чудесных украшений, а с помощью страданий, которые индивиды причиняют себе

³⁷ Spencer, Gillen. The Native Tribes. P. 135-136.

³⁸ Конечно, считается, что каждая чуринга связана с каким-либо предком. Однако траур по пропавшей чуринге люди носят не для того, чтобы успокоить дух предка. Выше (с. 237–238) мы уже показали, что идея о предках примешивается к представлениям о чуринге лишь позднее и является второстепенной.

сами... На северных территориях наблюдается то же самое: люди стараются умилостивить нерасположенные к ним силы тем, что мучают себя: подолгу голодают, бодрствуют, танцуют до полного изнеможения и причиняют себе боль самыми разными способами³⁹.

Телесные муки, которым подвергают себя туземцы для достижения этой цели, зачастую настолько обессиливают людей, что в течение многих дней они оказываются не в состоянии охотиться⁴⁰.

Также эти практики используются для борьбы с засухой, потому что общий неурожай является следствием нехватки воды. Для того чтобы предотвратить беду, аборигены прибегают к особенно сильным средствам. Одним из таких средств является извлечение зуба. Так, например, у каитиш встречается следующий обычай: у человека вырывают зуб и подвешивают на дереве41. У диери идея дождя тесно связана с идеей кровоточащих порезов на коже груди и рук⁴². Также у диери существует правило, согласно которому при наступлении очень сильной засухи созывается совет, который собирает все племя, потому что это событие касается племени в целом. Женщины отправляются предупредить людей, что в назначенное время они должны собраться в определенном месте. Собравшись, люди начинают причитать, они громко оплакивают бедственное состояние своей земли и просят мура-мура (мифических предков) придать им силу, необходимую для того, чтобы суметь вызвать обильные дожди⁴³. В других случаях (впрочем, довольно редких), когда имеет место избыток воды, проводится точно такая же церемония для того, чтобы остановить дождь. Во время этой церемонии

³⁹ Eylmann. Die Eingeborenen der Kolonie Südaustralien. S. 207; cp.: Ibid. S. 116.

⁴⁰ Ibid. S. 208.

⁴¹ Ibid. S. 211.

⁴² Howitt. The Dieri and Other Kindred Tribes. P. 92-93.

⁴³ Howitt. The Native Tribes. P. 394.

старики впадают в настоящее неистовство 44 , а толпа издает такие ужасные крики, что их с трудом можно вынести 45 .

Спенсер и Гиллен описывают одну церемонию (они называют ее интичиума), которая может иметь ту же самую цель и то же происхождение, что и предыдущие: в ней люди подвергают себя физическим мучениям для того, чтобы содействовать размножению животных определенного вида. В племени урабунна существует клан, тотемом которого является вид змеи, называемой ваднунгадни. Вот каким образом действует глава клана, чтобы предотвратить исчезновение этого животного. Главу клана украшают, а затем он встает на колени на землю, широко раскинув руки. Его помощник зажимает между своими пальцами кожу на его правой руке, и образовавшуюся таким образом складку кожи глава клана протыкает заостренной костью, имеющей пять дюймов в длину. То же самое проделывается с левой рукой. Считается, что нанесение подобных ран производит желаемый результат⁴⁶. У диери аналогичный обряд совершают для того, чтобы заставить диких кур нести яйца: распорядители церемонии протыкают себе мошонки 47. В некоторых племенах, живущих у озера Эйр, аборигены прокалывают себе уши, чтобы выросло больше ямса⁴⁸.

Но полное или частичное отсутствие урожая является не единственным бедствием, которое может обрушиться на племя. Время от времени происходят и другие события, которые (в действительности или лишь в воображении) угрожают коллективному существованию. Например, таким событием является полярное сияние. Курнаи верят,

⁴⁴ Ibid. P. 396.

⁴⁵ По сообщению Гэзона: *Samuel Gason*. Of the Tribes Dieyerie, Auminie, Yandrawontha, Yarawurka, Pilladapa, Lat. 31°0′ S., Long. 138°55′ E. // The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. 1895. Vol. 24. P. 175.

⁴⁶ Spencer, Gillen. The Northern Tribes. P. 286.

⁴⁷ Gason. The Dieyerie Tribe. P. 68.

⁴⁸ Ibid.; Eylmann. Die Eingeborenen der Kolonie Südaustralien. S. 208.

что это — огонь, зажигаемый в небе великим богом Мунган-нгауа, и поэтому, когда курнаи видят такое сияние, они опасаются, как бы огонь не перекинулся на землю и не уничтожил их. В такие моменты в лагере возникает всеобщее бурление. Один из членов племени курнаи размахивает высушенной рукой покойника, которой курнаи приписывают особую силу, и люди кричат: «Погаси это, а то мы сгорим». В то же самое время по приказанию стариков происходит обмен женами — действие, всегда указывающее на крайнюю степень эмоционального возбуждения 49. У виимбайо подобные сексуальные вольности означают, что некое бедствие кажется неизбежным (особенно часто это происходит во время эпидемий) 50.

Эти идеи привели к тому, что многие аборигены стали считать, будто нанесение увечий или пролитие крови также является действенным способом вылечить больных. Когда в племени диери с ребенком случается что-то нехорошее, его близкие наносят себе удары по голове палкой или бумерангом до тех пор, пока по лицу не потечет кровь. Диери верят, что таким образом они облегчают боль, которую испытывает ребенок 51. В других племенах в таких случаях люди проводят тотемическую церемонию 52. С этим можно сравнить описанный выше пример, когда церемонию совершают для того, чтобы искупить нарушение ритуальных установлений 53. Нет сомнений, что в двух последних случаях нет ни ран, ни ударов, ни каких-либо физических страданий, однако обряд не отличается по

⁴⁹ Howitt. The Native Tribes. P. 277, 430.

⁵⁰ Ibid. P. 195.

⁵¹ Gason. The Dieyerie Tribe. P. 69. Этот же способ используется для того, чтобы исправить последствия какого-либо смешного поступка. Когда человек своей неловкостью или еще чем-нибудь вызывает смех товарищей, то просит одного из товарищей ударить его по голове — так, чтобы пошла кровь. В этот момент порядок вещей восстанавливается, и человек, над которым посмеялись, также присоединяется к всеобщему веселью (Ibid. P. 70).

⁵² Eylmann. Die Eingeborenen der Kolonie Südaustralien. S. 212, 447.

⁵³ См. выше, с. 642.

своей природе от предыдущих: он всегда проводится для того, чтобы устранить зло или искупить вину с помощью особого ритуала.

Таковы (помимо траура) немногочисленные примеры пиакулярных обрядов в Австралии, которые нам удалось обнаружить. Конечно, весьма вероятно, что какие-то из обрядов ускользнули от нашего внимания, а какие-то — даже от внимания наблюдателей. Однако, если до сих пор было открыто так мало пиакулярных обрядов, возможно, это объясняется тем, что они не занимают значительного места в культе. Мы видим, что предположение, будто первобытные религии являются порождением тревоги и страха, совершенно ошибочно: обряды, выражающие эмоции, которые вызваны болью, встречаются в этих религиях сравнительно редко. Несомненно, так происходит потому, что австралиец — даже если его существование кажется убогим по сравнению с цивилизованными народами — требует от жизни столь малого, что и довольствуется малым. Ему нужно лишь, чтобы природа следовала своему естественному ходу, чтобы сезоны регулярно сменяли друг друга, чтобы дожди шли тогда, когда нужно, и столько, сколько нужно. Существенные изменения в космическом порядке всегда являются исключениями. Мы могли отметить, что большинство пиакулярных обрядов, описанных выше, проводятся в племенах, живущих в центральной части Австралии, где часто бывает засуха и где она является по-настоящему губительной. Однако удивительно, что почти отсутствуют пиакулярные обряды, предназначенные для того, чтобы загладить вину. Австралийцы, как все люди, иногда нарушают ритуальные предписания, совершая таким образом ошибку, требующую искупления. Поэтому мы можем спросить себя, нельзя ли объяснить молчание текстов относительно этого вопроса недостаточностью наблюдений.

Но, как бы малочисленны ни были те факты, которые мы можем собрать, они все равно являются крайне полезными для нашего исследования.

Когда мы изучаем пиакулярные обряды в более развитых религиях, где религиозные силы уже индивидуализированы, кажется, что эти обряды тесно связаны с антропоморфическими представлениями. Если верующий подвергает себя разнообразным лишениям, осуществляет над собой насилие, то он делает это для того, чтобы изменить недоброжелательное отношение, приписываемое сакральным существам, от которых верующий, как он думает, зависит. Чтобы смягчить их ненависть или гнев, верующий следует их желаниям; он бьет себя для того, чтобы не быть побитым этими сакральными существами. Следовательно, весьма вероятно, что эти практики возникли лишь тогда, когда боги и духи стали восприниматься как личности, обладающие моралью и способные испытывать чувства, подобные человеческим. Именно по этой причине Робертсон-Смит считал, что появление искупительных жертвоприношений, как и жертвенных подношений, можно отнести к сравнительно недавнему времени. Согласно Робертсону-Смиту, пролитие крови, характеризующее эти обряды, изначально было лишь средством причащения: люди проливали кровь на алтарь для того, чтобы сделать более тесной связь со своим богом. Обряд принял вид искупления или наказания лишь тогда, когда было забыто его первоначальное значение и когда новое представление о сакральных существах позволило наделить этот обряд другой функцией 54.

Но, так как мы встречаем пиакулярные обряды уже в австралийских обществах, невозможно приписать этим обрядам столь позднее происхождение. Также стоит отметить, что всем описанным нами обрядам (за исключением одного⁵⁵) чужды какие бы то ни было антропоморфические представления: в этих обрядах люди не обращаются ни к богам, ни к духам. Пролитие крови и различные фор-

⁵⁴ Robertson Smith. Lectures on the Religion of the Semites. Лекция XI.

⁵⁵ Обряд диери, в котором они, по свидетельству Гэзона, взывают к мура-мура воды во время засухи (Gason. The Dieyerie Tribe. P. 69).

мы воздержания сами по себе приводят к желаемому результату — спасают людей от бедствий и вылечивают болезни. Между обрядом и приписываемым ему действием не существует посредников в виде каких-либо духовных существ. Следовательно, мифические персонажи появились в этих обрядах лишь позднее. Мифические персонажи служили для того, чтобы сделать более понятным для разума уже устоявшийся ритуальный механизм, но они не были причиной его возникновения. Его появление было обусловлено другими причинами, и его действенность также имеет другие истоки.

Этот ритуальный механизм задействует коллективные силы. Какое-то несчастье, угрожающее коллективу, кажется неизбежным? Тогда люди объединяются (как во время траура), и естественно, что в этот момент группой овладевают чувства беспокойства и тревоги. Как и всегда, становясь всеобщими, эти чувства усиливаются. Проявляясь, они становятся более интенсивными, насыщенными и достигают накала, который передается соответствующим жестам, выражающим эти чувства. Как и в случае смерти близкого человека, аборигены издают ужасные крики, впадают в неистовство, чувствуют желание что-нибудь разорвать, разрушить. Для того чтобы удовлетворить эту потребность, аборигены бьют и ранят себя до крови. Но когда чувства проявляются с такой интенсивностью, то, даже если они болезненны, в них нет ничего угнетающего. Наоборот, эти чувства указывают на состояние бурления, которое означает, что человек собрал все имеющиеся у него силы и вместе с тем получил прилив энергии извне. Неважно, что подобное неистовство было вызвано печальными событиями, оно все равно реально и мало чем отличается от того, которое возникает на веселых праздниках. Иногда это состояние выражается через те же действия: то же исступление, охватывающее верующих, та же склонность к сексуальным излишествам, которые являются несомненным признаком нервного перевозбуждения.

Уже Робертсон-Смит отметил это любопытное влияние печальных обрядов в семитских культах:

В трудные времена, несмотря на то что мысли людей обыкновенно мрачны, они прибегают к религиозным средствам, оказывающим возбуждающее действие: например, пьют вино... Когда семитский культ начинается с плача и причитаний — как в трауре по Адонису или в более поздних грандиозных искупительных обрядах, то затем обычно происходит резкая перемена, и за погребальной службой, открывающей церемонию, следует взрыв веселья и радости 56.

В общем, даже тогда, когда религиозные церемонии вызваны тревожным или печальным событием, они сохраняют способность положительно влиять на эмоциональное состояние группы и индивидов. Религиозные церемонии являются коллективными, и благодаря одному этому они повышают жизненный тонус. Когда люди чувствуют в себе жизнь — проявляется ли она в форме болезненного раз-дражения или радостного возбуждения, — они перестают верить в смерть. Они успокаиваются, ободряются, и с их точки зрения все происходит так, будто обряд действительно устранил опасность, которой все так страшились. Вот почему люди приписывают действиям, составляющим обряд (издаваемым крикам, проливаемой крови, ранам, которыми люди покрывают свои и чужие тела), целебные или охранительные свойства. А так как эти насильственные действия заставляют человека страдать, то в конце концов люди начинают думать, что страдание само по себе является средством справиться со злом или вылечить болезнь⁵⁷. Позднее, когда большая часть религиозных сил примет форму личностей, обладающих моралью, люди будут объяснять действенность этих практик, воображая,

- 56 Robertson Smith. Lectures on the Religion of the Semites. P. 262.
- 57 Впрочем, возможно, что вера в то, что страдание благотворно воздействует на моральное состояние индивидов (см. выше, с. 530), тоже играет здесь некоторую роль. Поскольку боль обладает освящающей силой и повышает религиозный уровень верующего, она может также помочь вновь поднять этот уровень, когда он опускается слишком низко.

будто они призваны умилостивить злого или гневающегося бога. Но подобные представления лишь отражают обряд и вызываемые им чувства; эти представления истолковывают его, но не являются его причиной.

Нарушение ритуальных предписаний воздействует точно так же. Оно тоже является угрозой для коллектива; оно задевает его моральное существование, поскольку задевает его верования. Но если вызванный этим нарушением гнев проявится открыто и яростно, то он возместит причиненное зло. Гнев интенсивно переживается всеми, потому что совершенная ошибка представляет собой исключение и общая вера остается незыблемой. Моральное единство группы не подвергается никакой опасности. Поэтому боль, предписываемая в качестве искупления, является лишь выражением этого общего гнева, материальным доказательством единодушия. Боль действительно оказывает то исцеляющее действие, которое ей приписывают. В сущности, чувство, лежащее в основе собственно искупительных обрядов, не отличается по своей природе от тех, которые лежат в основе других пиакулярных обрядов: это смешанная с ожесточением боль, стремящаяся проявиться через разрушение. Она становится меньше, когда обрушивается либо на того, кто ее испытывает, либо на кого-нибудь еще. Но в обоих случаях речь идет об одном и том же психическом механизме⁵⁸.

IV

Одной из наиболее значительных заслуг Робертсона-Смита перед наукой о религиях стало то, что он указал на амбивалентность понятия «сакральное».

Религиозные силы бывают двух видов. Одни силы помогают, сохраняют физический и моральный порядок, приносят жизнь, здоровье и все те качества, кото-

58 Ср. с тем, что мы говорили об искуплении в нашей работе: *Durkheim.* De la division du travail social. Р. 64 и след. [Дюркгейм. О разделении общественного труда. С. 105–106].

рые ценятся человеком. Примером таких религиозных сил являются тотемическое начало, рассеянное повсюду в пространстве, мифический предок, животное-защитник, герой-просветитель и покровительствующие боги всех возможных видов и рангов. Неважно, мыслятся ли все они в виде отдельных личностей или рассеянной энергии. Как в той, так и в другой форме эти религиозные силы играют одну и ту же роль и одинаковым образом воздействуют на сознания верующих: вызывают почтение, смешанное с любовью и благодарностью. Вещи и люди, связанные с этими силами, как правило, вызывают те же чувства, имеющие ту же природу: эти вещи и люди наделяются священным характером (места, предназначенные для проведения культа, предметы, используемые в обрядах, жрецы, аскеты и т. д.).

С другой стороны, существуют злые и нечистые силы, они нарушают порядок, приносят смерть, болезни, побуждают к святотатственным поступкам. Единственное чувство, которое люди испытывают по отношению к этим силам, — страх с примесью отвращения. Обычно это те силы, на которые и с помощью которых воздействует колдун. Это те силы, которые исходят от трупов, от менструальной крови, которые высвобождаются из-за профанации священных вещей и т. д. Персонифицированными формами этих сил являются духи мертвых и злые гении.

Эти две категории сил и существ отличаются друг от друга настолько, насколько вообще возможно, они находятся в состоянии непримиримой вражды. Добрые и благотворные силы отталкивают от себя те силы, которые их отвергают, которые являются их противоположностью. Кроме того, первые запрещены для вторых: любое соприкосновение между ними рассматривается как самая страшная профанация из всех возможных. Это преимущественно запреты, существующие между разными видами сакральных вещей (о наличии этих запретов мы уже упоминали по ходу наших рассуждений)⁵⁹. Во время мен-

⁵⁹ См. выше, с. 511-512.

струации, и особенно во время первой менструации, женщина считается нечистой, поэтому она должна удалиться от других людей. Мужчинам же запрещено каким-либо образом с ней взаимодействовать 60. Люди никогда не прикасаются чурингами и bull-roarers к покойнику 1. Тот, кто совершил святотатство, исключается из общества верующих; он больше не допускается к отправлению культа. Таким образом, вся религиозная жизнь вращается вокруг двух противоположных полюсов, которые противопоставлены друг другу так же, как чистое и нечистое, святой и святотатец, божественное и дьявольское.

Но несмотря на то, что эти две стороны религиозной жизни противопоставлены друг другу, между ними существует тесное родство. Во-первых, они обе поддерживают одинаковые отношения с профанными сущностями, которые должны держаться на расстоянии как от нечистых, так и от в высшей степени священных вещей. Первые охраняются запретами точно так же, как и вторые, они так же изъяты из повседневного обращения. Это говорит о том, что они являются сакральными. Конечно, чувства, которые вызывают те и другие, неодинаковы: одно дело — уважение, и совсем другое — отвращение и страх. Однако для того, чтобы поведение в отношении этих двух видов вещей было одним и тем же, необходимо, чтобы выражаемые чувства не отличались по своей природе. И действительно, в религиозном почтении (особенно когда оно по-настоящему велико) присутствует страх, а страху, вызванному злыми духами, всегда сопутствует некое почте-

- 60 Spencer, Gillen. The Native Tribes. P. 460; Spencer, Gillen. The Northern Tribes. P. 601; Roth. Superstition, Magic and Medicine. P. 24–25. Нет нужды приводить еще ссылки в подтверждение столь известного факта.
- 61 Спенсер и Гиллен описывают один случай, когда чуринги кладутся под голову мертвому (*Spencer, Gillen*. The Native Tribes. P. 156). Однако, с точки зрения авторов, этот случай является единственным в своем роде, некоей аномалией (Ibid. P. 157). Штрелов категорически отрицает существование такого обычая (*Strehlow*. Die Arandaund Loritja-Stämme. Bd. 2. S. 79).

ние. Оттенки, которыми различаются эти чувства, иногда столь незначительны, что далеко не всегда можно с легкостью определить, в каком состоянии сознания находятся верующие на самом деле. У некоторых семитских народов запрещено есть свиное мясо, но невозможно с уверенностью сказать, отчего происходит это запрещение: оттого, что такое мясо считается нечистым или же священным 62? То же самое замечание относится к огромному числу пищевых запретов.

Более того, очень часто случается так, что нечистая вещь становится священной или злая сила становится покровительствующей (или наоборот), при этом ни та, ни другая не меняют своей сущности, а происходит лишь незначительное изменение внешних обстоятельств. Мы видели, как душа мертвого, которая сначала была устрашающим началом, превращается в гения-защитника, как только оканчивается траур. Точно так же труп, поначалу внушающий ужас и неприязнь, позднее становится чем-то наподобие почитаемой реликвии: погребальный каннибализм, столь часто встречающийся в австралийских обществах, является доказательством этого превращения⁶³. Тотемное животное является в высшей степени сакральным существом, однако оно может стать причиной смерти того, кто употребит его мясо в пищу ненадлежащим образом. Человек, совершивший святотатство, — это лишь профанное существо, которое оказалось заражено благотворной религиозной силой. Меняя место пребывания, она меняет свою природу; вместо того, чтобы освящать, эта сила оскверняет⁶⁴. Кровь из половых органов женщи-

⁶² *Robertson Smith.* Lectures on the Religion of the Semites. P. 153, ср.: Ibid. P. 446–454 (дополнительная заметка, озаглавленная «Holiness, Uncleanness and Taboo»).

⁶³ Howitt. The Native Tribes. P. 448–450; Brough Smyth. The Aborigines of Victoria. Vol. 1. P. 118, 120; Dawson. Australian Aborigines. P. 67; Eyre. Journals of Expeditions of Discovery. Vol. 2. P. 257–258; Roth. Burial Ceremonies and Disposal of the Dead. P. 367.

⁶⁴ См. выше, с. 542.

ны, точно так же как и менструальная кровь, считается нечистой, но, несмотря на это, часто используется в качестве лекарства от болезни⁶⁵. Существо, приносимое в жертву в искупительных жертвоприношениях, является в высшей степени нечистым, поскольку принимает на себя все грехи, которые нужно искупить. И тем не менее после принесения этого существа в жертву его плоть и кровь используется для совершения самых благочестивых действий 66. И наоборот: несмотря на то, что обычно причащение является религиозным обрядом, который освящает его участников, оно иногда производит то же действие, что и святотатство. В некоторых случаях причастившиеся обязаны избегать друг друга, как если бы они были чумными. Можно сказать, что каждый из них становится для других источником опасного заражения: сакральная связь одновременно и объединяет их, и разделяет. Примеры такого причащения являются очень частыми для Австралии. Наиболее типичным можно считать то, которое встречается у нарриньери и в соседних племенах. Когда рождается ребенок, родители сохраняют его пуповину, поскольку верят, что она содержит в себе часть его души. Два человека, обменявшиеся своими сохраненными таким образом пуповинами, соединяются друг с другом благодаря самому факту обмена, потому что это действие равноценно обмену душами. Но в то же время каждому из них запрещено трогать другого, разговаривать с ним, смотреть на него. Все выглядит так, будто они внушают друг другу ужас⁶⁷.

- 65 Spencer, Gillen. The Native Tribes. P. 464; Spencer, Gillen. The Northern Tribes. P. 599.
- 66 Например, у евреев кровью такого жертвенного животного очищают алтарь (Лев. 4:5 и след.) или сжигают мясо жертвенного животного, а пепел используют для приготовления очистительной воды (Чис. 19).
- 67 Taplin. The Narrinyeri. P. 32–34. Когда два человека, обменявшиеся пуповинами, принадлежат к разным племенам, они становятся посредниками между племенами. В этом случае обмен пуповинами происходит практически сразу после рождения и осуществляется родственниками, пользующимися уважением.

Чистое и нечистое представляют собой не два отдельных рода, а два вида внутри одного рода, включающего в себя все сакральное. Существует две разновидности сакрального: благое и пагубное, и между этими противоположными формами не существует какого-либо разрыва: один и тот же предмет может принимать то одну, то другую форму, не меняя при этом свою природу. С помощью чистого создают нечистое и наоборот. Именно в возможности подобных превращений состоит амбивалентность сакрального.

Робертсон-Смит отчетливо почувствовал эту амбивалентность, однако никогда не давал ей ясного объяснения. Он ограничился замечанием, что все религиозные силы одинаковы в том, что касается их интенсивности и заразности, и поэтому разумно приближаться к ним с почтительной предосторожностью, с какой бы целью человек ни хотел использовать их действие. Робертсону-Смиту казалось, что таким образом можно объяснить то, что эти силы выглядят родственными друг другу несмотря на существующие различия. Но так вопрос лишь переносится в другую плоскость; в этом случае необходимо понять, откуда у злых сил появляется та же мощь и способность заражать, что и у других сил. Иными словами: как получилось, что злые силы также обладают религиозной природой? Более того, энергия и способность к распространению, общая для обоих видов сил, не позволяет нам понять, каким образом, несмотря на разделяющую их вражду, они могут превращаться друг в друга или заменять друг друга в исполнении приписываемых им действий, почему чистое может осквернять, а нечистое иногда используется для освящения⁶⁸.

68 Робертсон-Смит отрицал существование таких замещений и превращений. Согласно этому автору, искупительная жертва использовалась для очищения, потому что не содержала в себе ничего нечистого. Изначально это было священное существо, служащее для того, чтобы верующие могли через причащение восстановить ту связь, которая соединяет их с богом и которая была ослаблена

Предложенное нами ранее объяснение пиакулярных обрядов дает возможность ответить на этот двойной вопрос.

В сущности, мы увидели, что злые силы порождены этими обрядами и символизируют их. Когда общество сталкивается с событиями, которые его печалят, страшат или сердят, оно заставляет своих членов при помощи особых действий показывать свою грусть, свой страх или гнев. Общество как бы обязывает индивидов плакать, стенать, наносить раны самим себе и другим, потому что подобные коллективные проявления чувств и моральное единство (подтверждаемое и усиливаемое этими чувствами) возвращают группе энергию, которую угрожали отнять некие события, и позволяют группе оправиться. Именно этот опыт пытается объяснить человек, когда воображает, что вне него находятся злые существа, чья враждебность (постоянная или временная) может быть преодолена лишь с помощью человеческих страданий. Эти существа есть не что иное, как объективированные коллективные состояния; эти существа являются самим обществом, увиденным с определенного ракурса. Но мы уже знаем, что благотворные силы были созданы точно таким же образом; они тоже порождены коллективной жизнью и выражают ее.

или разорвана из-за какого-либо нарушения ритуальных предписаний. Поэтому для подобного обряда люди выбирали в высшей степени священное существо — таким образом обряд причащения должен был быть более действенным и полностью исправить последствия ошибки. И только тогда, когда люди перестали понимать подлинный смысл обряда, сакрально-священное животное стало считаться нечистым (Robertson Smith. Lectures on the Religion of the Semites. Р. 347 и след.). Нам кажется невозможным, чтобы столь универсальные верования и практики, как те, которые мы обнаруживаем в основе искупительного жертвоприношения, были следствием простой ошибки истолкования. Нет сомнений, что искупительная жертва принимает на себя нечистоту греха. Более того, мы уже видели, что подобные превращения чистого в нечистое и наоборот встречаются начиная с самых низших из известных нам обществ.

Они тоже представляют общество, но застигнутое в совершенно ином состоянии, а именно в тот момент, когда оно преисполнено уверенности в себе и использует различные вещи для осуществления преследуемых им целей. Поскольку эти два вида сил имеют общее происхождение, нет ничего удивительного в том, что, будучи направленными в противоположные стороны, эти силы обладают одинаковой природой, им обеим присуща одинаковая мощь и способность заражать, и, следовательно, обе силы окружены запретами и являются сакральными.

Уже из этого заключения понятно, каким образом эти силы могут превращаться друг в друга. Поскольку они лишь отражают эмоциональное состояние, в котором находится группа, то для того, чтобы они поменяли свое значение, достаточно, чтобы изменилось состояние группы. Члены семьи умершего успокаиваются по окончании траура благодаря самому трауру; они снова обретают уветраура олагодаря самому грауру; они снова обретают уверенность, освобождаются от мучительной, давящей на них тяжести; они чувствуют себя свободнее. Им кажется, что дух мертвого больше не настроен враждебно, что он стал их благодетелем, защитником. Другие приведенные нами примеры подобных превращений объясняются точто но так же. Как мы уже показали, священный характер некоей вещи возникает благодаря коллективному чувству, объектом которого является эта вещь. Когда нарушаются ограждающие эту вещь запреты и она соприкасается с профанным существом, то это же самое чувство по принс профанным существом, то это же самое чувство по принципу заражения распространяется на это существо и передает ему особые качества. Но, будучи перенесенным на профанное существо, это чувство становится совершенно отличным от того, которое присутствовало изначально. Оно оказывается задето, оскорблено той профанацией, которая произошла вследствие неправомерного и противоестественного перенесения, и поэтому становится враждебным и склонным к разрушительной жестокости; это чувство стремится отомстить за нанесенную обиду. По этой причине зараженное существо кажется захваченным

новой опасной силой, которая является угрозой для всех, кто к нему приближается. Следовательно, оно будет вызывать лишь отторжение и ненависть, оно как бы отмечено каким-то изъяном, запятнано. И, однако же, причиной этой запятнанности является то же самое психическое состояние, которое в других обстоятельствах освящает. Но если вызванный таким образом гнев будет искуплен обрядом, то смягчится и исчезнет; задетое чувство успокоится и вернется к первоначальному состоянию. Это чувство снова будет действовать так, как действовало изначально, — оно будет не очернять, а освящать. И поскольку оно будет продолжать заражать тот объект, на который направлено, он не сможет вновь стать профанным и нерелигиозным. Но значение религиозной силы, захватившей этот объект, меняется: из нечистого этот объект становится чистым, становится средством очищения.

Подводя итог, скажем, что два полюса религиозной жизни соответствуют двум противоположным состояниям, через которые проходит социальная жизнь. Между благим сакральным и пагубным сакральным существует та же разница, что между состояниями всеобщего воодушевления и всеобщего уныния. Но поскольку оба эти состояния являются коллективными, то между символизирующими их мифологическими построениями существует тесное родство. Чувства, ставшие всеобщими, варьируются от глубокой подавленности до ликования, от мучительной скорби до исступленного восторга, но во всех этих случаях существует единство сознаний и взаимное утешение, порожденное этим единством. Основной процесс всегда остается одним и тем же, он только оказывается по-разному окрашен в зависимости от внешних обстоятельств. В конце концов, именно единство и разнообразие социальной жизни порождает одновременно единство и разнообразие сакральных существ и сакральных вещей. Впрочем, подобная амбивалентность присуща не толь-

Впрочем, подобная амбивалентность присуща не только понятию сакрального; мы видим, что она в той или иной мере свойственна всем изученным нами обрядам.

Разумеется, различить их было необходимо. Смешивать все эти обряды — значит игнорировать различные стороны религиозной жизни. Но, с другой стороны, насколько бы эти обряды ни отличались, между ними не существует пропасти. Напротив, они напластовываются друг на друга и могут даже друг друга замещать. Мы уже показывали, что обряды подношения и причащения, миметические и коммеморативные обряды часто выполняют одинаковые функции. Можно было бы предположить, что по крайней мере негативный культ четко отделен от позитивного культа, и, однако же, мы видели, что первый может производить положительное действие, тождественное тому, которое производит второй. С помощью поста, разнообразных лишений, самоистязания люди добиваются того же, что и с помощью причащения, подношений, коммеморативных представлений. И наоборот: приношения и жертвы подразумевают разные виды самоограничения и воздержания. Связь между аскетическими и пиакулярными обрядами кажется еще более очевидной: и те, и другие основаны на страдании, которое люди испытывают либо из-за своих, либо из-за чужих действий и которому в обоих случаях приписывается одинаковая действенность. Таким образом, практики — точно так же, как и верования, — нельзя отнести к двум отдельным родам. Какими бы сложными ни были внешние проявления религиозной жизни, в своей основе она едина и проста. Повсюду она отвечает одной и той же потребности и проистекает из одного и того же состояния ума. Во всех своих формах религиозная жизнь призвана поднять человека над самим собой и заставить его жить жизнью, которая превосходит ту, которую он вел бы, если бы подчинялся только своим личным желаниям: верования выражают эту жизнь через представления, а обряды регулируют и направляют течение этой жизни.

Заключение

В начале нашего исследования мы сказали, что религия, которую мы собираемся изучить, содержит в себе наиболее характерные элементы религиозной жизни. Теперь можно проверить точность этого тезиса. Сколь бы ни была проста рассматриваемая нами система, мы обнаружили в ней все значимые идеи и все основные виды ритуального поведения, которые лежат в основе даже наиболее развитых религий: разделение вещей на сакральные и профанные, представления о душе, духах, мифических персонажах, народных и даже международных божествах, негативный культ с аскетическими практиками, представляющими собой его крайнюю форму, обряды подношения и причащения, имитативные, коммеморативные и пиакулярные обряды, — все существенное здесь уже присутствует. Мы вправе надеяться, что результаты, к которым мы пришли, касаются не только тотемизма и что они могут помочь нам понять, что такое религия вообще.

Нам могут возразить, что одна религия — какова бы ни была область ее распространения — не является достаточным основанием для подобного вывода. Конечно, известно, что большое число подтверждающих теорию примеров может повысить ее авторитет. Однако не менее верно и то, что, когда некий закон проверяется хорошо проведенным экспериментом, такое доказательство признается убедительным. Если ученый сумел ухватить секрет жизни в одном-единственном явлении, то, даже если это открытие относится к простейшему из известных одноклеточных существ, полученные таким образом истинные утверждения будут применимы ко всем живым

существам, в том числе наиболее развитым. Следовательно, если, изучая самые незначительные общества, мы действительно смогли обнаружить некоторые элементы, из которых состоят основные религиозные понятия, то нет никаких причин не распространить на другие религии наиболее общие результаты нашего исследования. Немыслимо, чтобы в зависимости от обстоятельств одинаковые следствия были порождены то той, то другой причиной, если только эти две причины не оказываются на самом деле одной. Некая идея может выражать здесь одну реальность, а там — другую лишь в том случае, если эта двойственность кажущаяся. Если у некоторых народов представления о сакральном, о душе и богах можно объяснить социологически, то научный подход обязывает нас предположить, что в принципе то же самое объяснение применимо ко всем народам, у которых встречаются те же самые идеи с теми же сущностными чертами. Следовательно, если допустить, что мы не ошиблись, то по крайней мере некоторые из наших выводов можно обобщить. Настало время их предъявить. И даже один подобный индуктивный вывод, имеющий в своей основе строго организованное наблюдение, является менее рискованным, чем многие поспешные обобщения, которые, пытаясь разом ухватить сущность религии, не опираясь при этом на анализ хоть одной конкретной религии, рискуют потеряться в пустоте.

I

Чаще всего теоретики, которые пытались описать религию в рациональных терминах, видели в ней прежде всего систему идей, соответствующую определенному объекту. Этот объект представлялся по-разному: это могла быть природа, бесконечное, непознаваемое, идеальное и т. д. — разница, на самом деле, невелика. Во всех этих случаях сущностным элементом религии выступают представления, верования. Что же касается обрядов, то с этой

точки зрения они являются не чем иным, как внешним и контингентным материальным выражением внутренних состояний, которые только и обладают ценностью. Эта концепция распространена настолько широко, что в большинстве случаев споры о религии сводятся к вопросу: совместима ли религия с наукой, или, другими словами, есть ли рядом с научным познанием место для другой формы мышления, которая была бы специфически религиозной.

Но верующие, люди, которые, живя религиозной жизнью, непосредственно воспринимают то, что ее составляет, отрицают такой подход, поскольку он не совпадает с их повседневным опытом. В сущности, верующие чувствуют, что настоящая функция религии состоит не в том, чтобы заставить нас думать или обогатить нас знаниями и дополнить представления, полученные нами благодаря науке, представлениями, имеющими совершенно другое происхождение и другой характер; ее функция заключается в том, чтобы заставить нас действовать, чтобы помочь нам жить. Верующий, ощутивший единение со своим богом, — это не просто человек, который знает какую-то истину, недоступную неверующим. Это человек, который способен на большее. Он чувствует в себе больше силы, необходимой для того, чтобы суметь перенести жизненные трудности либо преодолеть их. Верующий как бы поднимается над человеческими невзгодами, потому что он поднимается над своим человеческим положением; верующий считает себя спасенным от зла (по крайней мере в том виде, в котором он представляет себе зло). Первый принцип любой веры — это убеждение в спасение через веру. Однако неясно, каким образом простая идея могла бы оказаться столь действенной. В сущности, идея — это лишь один из составляющих нас элементов; как она могла бы наделить нас силой, превосходящей нас по природе? Какими бы богатыми ни были некоторые идеи с эмоциональной точки зрения, они не способны ничего добавить к нашей естественной жизненной силе; они могут лишь приводить в действие уже существующие внутри нас эмоциональные силы, но не могут ни создавать их, ни приращивать. Из одного того факта, что мы полагаем, будто некий объект заслуживает того, чтобы его любили и к нему тянулись, еще не следует, что мы будем чувствовать себя сильнее. Необходимо, чтобы от этого объекта проистекала энергия, превосходящая ту, которой мы располагаем, а также чтобы у нас был какой-нибудь способ впустить в себя эту энергию и позволить ей воздействовать на нашу внутреннюю жизнь. Для этого недостаточно лишь помыслить такую энергию, нужно оказаться в области ее действия, нужно повернуться к ней для того, чтобы лучше почувствовать ее влияние. Одним словом, нужно совершать некоторые действия и повторять их всякий раз, ког-да возникнет потребность снова получить оказываемый ими эффект. Легко убедиться, что с этой точки зрения совокупность регулярно повторяемых действий, составляющих культ, обретает свой истинный смысл. В сущности, тот, кто по-настоящему следует какой-либо религии, знает, что именно культ порождает то ощущение радости, внутреннего спокойствия, безмятежности, воодушевления, которое является для верующего чем-то наподобие материального доказательства его веры. Культ — это не просто система знаков, с помощью которых вера выражается вовне. Это набор средств, с помощью которых вера создается и воссоздается время от времени. Неважно, состоит ли культ из физических или мыслительных актов, именно он является действенным.

Все наше исследование основано на утверждении, что то чувство, которое разделяли верующие всех времен, не может быть чистой иллюзией. Как и автор, ставший новым апологетом веры¹, мы полагаем, что религиозные верования основаны на особом опыте, который, совершенно отличаясь от научного опыта, в определенном

1 William James. The Varieties of Religious Experience (London: Longmans, 1902) [Уильям Джеймс. Многообразие религиозного опыта / Пер. с англ. Варвары Малахиевой-Мирович и Михаила Шика (Москва: Наука, 1993)].

смысле обладает не меньшей доказательной силой. Мы тоже уверены в том, что «дерево узнается по плодам»² и что плодовитость дерева — лучший показатель того, насколько хороши его корни. Но из того факта, что существует, если угодно, некий «религиозный опыт», и из того факта, что он на чем-то основывается (впрочем, разве встречается ни на чем не основанный опыт?), еще не следует, что реальность, лежащая в основании такого опыта, объективно согласуется с представлениями верующих. Эти представления были бесконечно различными в разные времена, а значит, ни одно из таких представлений не отражает реальность точно. Если аксиома, принятая ученым, заключается в том, что ощущение тепла и света, испытываемое человеком, соответствует некоей объективной причине, то из этого ученый не делает вывод, что эта причина такова, какой она представляется нашим чувствам. И точно так же ощущения верующих, не являясь иллюзорными, не обладают каким-то приоритетом; нет никакой причины думать, что эти ощущения могут поведать нам о природе своего объекта больше, чем наши обыденные чувства могут поведать нам о природе различных тел и их свойствах. Чтобы понять, с каким объектом мы имеем дело, необходимо подвергнуть эти ощущения анализу, аналогичному тому, который заменил чувственные представления о мире научными представлениями, основанными на понятиях.

Именно это мы и попытались сделать. Мы увидели, что реальность, представленная столь по-разному в различных мифологиях, но являющаяся объективной, универсальной и вечной причиной этих ощущений *sui generis*, — это общество. Мы показали, какие моральные силы оно пускает в ход и каким образом оно порождает чувство поддержки, безопасности и покровительства, влекущее за

² William James. L'expérience religieuse: essai de psychologie descriptive / Trad. par Frank Abauzit (Paris: Alcan). Р. 19 [Джеймс. Указ. соч. С. 26].

собой привязанность верующего к культу. Именно общество поднимает индивида над самим собой; общество же и создает его. По сути, человека создает совокупность интеллектуальных благ, составляющих цивилизацию, а цивилизация есть продукт общества. Этим объясняется первостепенная роль культа во всех религиях, какими бы они ни были. Общество может сделать свое влияние ощутимым только в том случае, если оно проявляется в действии, а это возможно лишь тогда, когда составляющие общество индивиды собираются и действуют вместе. Именно через совместное действие общество осознает и утверждает себя; оно является, прежде всего, действующей кооперацией. Даже коллективные идеи и чувства возможны, лишь будучи выражены вовне посредством движений, которые, как мы установили³, их символизируют. Следовательно, именно действие управляет религиозной жизнью — уже по одной той причине, что источником этой жизни является общество.

Ко всем доводам, приведенным для обоснования нашей концепции, можно добавить еще один, который вытекает из всего исследования. В ходе нашего рассуждения мы установили, что основные категории мышления и, следовательно, науки имеют религиозное происхождение. Мы увидели, что то же верно и в отношении магии, а значит, в отношении различных произошедших от нее техник. Кроме этого, уже давно известно, что вплоть до относительно развитых стадий эволюции правила морали и пра́ва были неотделимы от ритуальных предписаний. Обобщая, можно сказать, что практически все значительные социальные институты были порождены религией⁴.

- 3 См. выше, с. 407 и след.
- 4 Единственный вид социальной деятельности, про который пока нельзя с уверенностью сказать, что он связан с религией, — это экономическая деятельность. Однако техника возникла благодаря магии, и поэтому можно утверждать, что техника была косвенным образом порождена религией. Более того, экономическая ценность — это вид власти, действенности, а мы знаем, что идея власти имеет религиозные истоки. Богатство может дать человеку

Если все важнейшие виды коллективной жизни первоначально представляли собой лишь различные стороны религиозной жизни, то из этого с необходимостью следует, что религиозная жизнь является основной формой и как бы обобщенным выражением коллективной жизни в целом. Если религия породила все, что является существенным в обществе, то лишь потому, что идея общества — это душа религии.

Следовательно, религиозные силы — это человеческие силы, моральные силы. Конечно, поскольку коллективные чувства могут осознать себя, лишь если они привязаны к каким-либо внешним объектам, то естественно, что религиозные силы не могли бы оформиться, не переняв часть отличительных свойств этих объектов и не приобретя таким образом материальную природу. По этой причине религиозные силы слились с жизнью материального мира, и люди стали полагать, что с помощью этих сил можно объяснить то, что в этом мире происходит. Но, когда мы представляем религиозные силы лишь с этой стороны и лишь в этой роли, мы видим только то, что находится на поверхности. В действительности именно из сознания заимствованы сущностные элементы религиозных сил. Может показаться, что эти силы приобретают человеческие черты только тогда, когда они мыслятся как нечто персонифицированное⁵; однако даже совершенно безличные и безымянные силы являются не чем иным, как объективированными чувствами.

Только при таком взгляде на религиозные силы можно понять их истинный смысл. С виду обряды часто кажутся просто некими ручными манипуляциями: умащивание,

- мана, потому что само обладает мана. С этой точки зрения можно считать, что между идеей экономической ценности и идеей религиозной ценности существует некоторая связь. Но вопрос о природе этой связи еще не был изучен.
- 5 Именно поэтому Фрэзер и даже Пройс поместили безличные религиозные силы либо за рамки религии, либо на ее границах, приписывая эти силы скорее области магии.

омовение, принятие пищи. Для того чтобы освятить некую вещь, ею прикасаются к источнику религиозной энергии, точно так же как в наши дни для того, чтобы нагреть или наэлектризовать некое тело, его приближают к источнику тепла или электрического тока. И в одном случае, и в другом эти действия по сути ничем не отличаются. Понятая таким образом религиозная техника кажется лишь мистической механикой. Однако эти физические действия являются лишь внешней оболочкой, под которой скрываются мыслительные акты. В конце концов, речь идет не о том, чтобы оказать физическое сопротивление слепым (и к тому же воображаемым) силам, а о том, чтобы достичь сознаний, подбодрить их и направить. Иногда говорят, что низшие религии являются материалистическими. Это выражение неточно. Все религии, даже самые грубые, в определенном смысле являются духовными: во-первых, потому что силы, которые они задействуют, это прежде всего духовные силы, а во-вторых, потому что основная функция любой религии — оказывать влияние на моральную жизнь. Теперь можно увидеть, что то, что было создано под именем «религия», не было создано зря: человеческое общество, все человечество пользуется ее плодами.

Здесь можно задаться вопросом: что из себя в действительности представляет то общество, которое мы изображаем в качестве субстрата религиозной жизни? Идет ли речь о реальном обществе, таком, которое существует и функционирует у нас на глазах, об обществе с моральным и правовым устройством, тщательно выработанным в ходе исторического развития? Но это общество полно пороков и несовершенств. Добро соседствует со злом, несправедливость то и дело побеждает, а истина затмевается ошибкой. Каким образом столь грубо устроенное существо могло внушить чувство любви, пламенного восторга, стремление к самоотречению, — те чувства, которые религии требуют от верующих? Такие совершенные суще-

ства, как боги, не могли заимствовать свои черты у столь посредственной, а иногда и попросту отвратительной реальности.

Так, может, наоборот: речь идет о совершенном обществе, где торжествуют истина и справедливость и откуда изгнано все зло? Никто не спорит, что такое общество находится в тесной связи с религиозными чувствами, потому что считается, что религии стремятся к его воплощению. Однако такое общество не является эмпирической данностью, вполне определенной и доступной наблюдению. Это химера, мечта, которой люди утешаются в своих несчастьях, но которая никогда не осуществлялась в реальности. Это лишь идея, выражающая в сознании наши более или менее смутные устремления к благу, красоте, идеалу. Но корни этих устремлений — в нас самих, эти устремления появляются из самой глубины нашего существа, и поэтому их нельзя объяснить через что-то, что находится вне нас. К тому же они являются религиозными сами по себе. Следовательно, идеальное общество предполагает существование религии, но не объясняет его⁶.

Но если мы видим в религии только идеалистическую сторону, то мы произвольно упрощаем дело, потому что любая религия является по-своему реалистической. Не существует такого физического или морального уродства, порока или зла, которые не были бы обожествлены. Есть боги воровства и обмана, сладострастия и войны, болезни и смерти. Даже христианство, насколько бы возвышенными ни были его представления о божестве, оказалось вынуждено предоставить духу зла место в своей мифологии. Сатана — это важнейшая часть христианской системы; и даже если он является нечистым существом, то это не значит, что он существо профанное. Антибог — это тоже бог. Конечно, он занимает более низкое, подчиненное положение, но все равно обладает большой властью. Он

⁶ Émile Boutroux. Science et religion dans la philosophie contemporaine (Paris: E. Flammarion, 1907). P. 206–207.

даже выступает объектом обрядов, хоть и негативных. Следовательно, неверно, что религия не замечает реального общества, оставляя его в стороне. Наоборот, религия представляет собой образ реального общества, она отражает все его черты, даже самые низменные и отталкивающие. В религии встречается все, но если в ней добро чаще одерживает верх над злом, жизнь — над смертью, силы света — над силами тьмы, то лишь потому, что именно так все и происходит в реальности. Если бы отношения между этими силами были другими, то жизнь стала бы невозможной; однако в действительности жизнь продолжается и даже склонна развиваться.

Но если мы видим, что в различных мифологиях и теологиях отчетливо проявляется реальность, то мы также можем заметить, что она предстает в преувеличенной, измененной и идеализированной форме. В этом отношении даже наиболее древние и грубые религии не отличаются от наиболее поздних и изощренных. Например, мы уже отмечали, что арунта помещают в начало времен мифическое общество, организация которого в точности соответствует той, что существует у арунта сегодня; мифическое общество состоит из тех же кланов и фратрий, подчиняется тем же брачным предписаниям, совершает те же обряды. Но индивиды, составляющие это общество, являются идеальными существами, наделенными такими силами и способностями, о которых простые смертные не могут и мечтать. Природа этих существ не просто превосходит природу людей, она совершенно иная, поскольку является одновременно животной и человеческой. Злые силы подвергаются аналогичным изменениям: само зло становится как бы возвышенным и идеализированным. Таким образом, вопрос состоит в том, чтобы понять, откуда возникает подобная идеализация.

Некоторые отвечают, что у человека существует естественная способность идеализировать, то есть замещать реальный мир другим миром, куда человек может мысленно перенестись. Но если мы выбираем этот ответ, то мы

лишь иначе формулируем проблему, но никак не решаем ее и даже не продвигаемся вперед. Эта систематическая идеализация представляет собой сущностную черту всех религий. Объяснять религии через присущую человеку способность идеализировать — значит лишь заменять одно слово другим, совершенно равнозначным первому. Как если бы мы сказали, что человек создал религию потому, что обладает религиозной природой. Однако животному знаком лишь один мир: тот мир, который оно познает через внутренний или внешний опыт. И только человеку присуща способность мыслить идеальное и прибавлять его к реальному. Откуда же у человека эта исключительная привилегия? Прежде чем представлять ее в виде некоего исходного факта, таинственной способности, ускользающей от науки, необходимо убедиться, что эта способность не зависит от условий, которые можно определить опытным путем.

Предложенное нами объяснение религии имеет то преимущество, что позволяет ответить на поставленный вопрос. Сакральное характеризуется тем, что оно как бы добавлено к реальности. Этому же определению соответствует идеальное. Следовательно, одно нельзя объяснить без другого. В сущности, мы видели, что если коллективная жизнь, достигая достаточно высокого уровня интенсивности, порождает религиозное мышление, то лишь посредством того, что она вызывает состояние бурления, которое меняет условия психической деятельности. Жизненная энергия возрастает, страсти становятся сильнее, чувства — глубже; некоторые из них рождаются только в этой ситуации. Человек сам себя не узнает, он ощущает какое-то изменение внутри себя и вследствие этого подвергает изменению среду, которая его окружает. Чтобы осознать эти совершенно особые чувства, человек приписывает вещам, находящимся с ним в наиболее тесной связи, свойства, которыми те сами по себе не обладают, исключительные способности и черты, которыми не наделены объекты обыденного опыта. Одним словом, на реальный мир, где протекает профанная жизнь, человек накладывает другой мир, который в определенном смысле существует лишь в мышлении человека, но которому человек приписывает более высокий ранг по отношению к первому миру. В этом двойном значении мы и говорим об идеальном мире.

Таким образом, создание идеала не представляет собой ни к чему не сводимого факта, ускользающего от науки. Этот процесс зависит от определенных условий, которые можно обнаружить с помощью наблюдения, он является естественным продуктом социальной жизни. Для того чтобы общество могло осознавать себя и поддерживать необходимый уровень интенсивности ощущения самого себя, нужно, чтобы индивиды собирались вместе. Это приводит к тому, что моральная жизнь становится более напряженной; она выражается через совокупность идеальных представлений, в которых отображена пробужденная таким образом новая жизнь. Эти представления соответствуют приливу психических сил, которые добавляются к тем силам, которыми мы располагаем, когда решаем повседневные жизненные проблемы. Общество не может ни создать, ни воссоздать себя, не создавая одновременно с этим некий идеал. Создание этого идеала не является неким дополнительным действием, с помощью которого уже сформировавшееся некогда общество лишь вносит завершающие штрихи. На самом деле, это именно то действие, которым общество порождает и периодически перерождает себя. Таким образом, когда противопоставляют идеальное общество и реальное, когда воображают их как враждующие между собой и влекущие нас в две противоположные стороны, то говорят лишь об абстракциях и противопоставляют тоже абстракции. Идеальное общество не находится где-то вне реального общества, напротив, первое является частью второго. Неверно, что мы разрываемся между ними, как между двумя взаимно отталкивающимися полюсами. Мы не можем принадлежать к одному из них, не принадлежа в то же самое время

к другому, поскольку общество состоит не только из множества индивидов, из занимаемой ими земли, используемых вещей, совершаемых ими движений; прежде всего, общество — это его идея о себе самом. И, конечно, иногда бывает так, что общество сомневается, правильно ли оно мыслит себя: и тогда оно чувствует, что его тянут в разные стороны. Но когда подобные конфликты происходят, они происходят не между идеалом и реальностью, а между двумя разными идеалами, между идеалом вчерашним и сегодняшним, между тем идеалом, что освящен традицией, и тем, который находится в становлении. Безусловно, еще необходимо выяснить, почему идеалы меняются, но, каков бы ни был ответ на этот вопрос, нет сомнений, что все это происходит в мире идеального.

Следовательно, неверно, что коллективный идеал, выраженный в религии, появляется благодаря некоей неведомой врожденной способности человека. На самом деле именно в школе коллективной жизни индивид учится идеализировать. Лишь принимая идеалы, выработанные обществом, человек сам становится способен представлять себе идеал. Именно общество, вовлекая человека в сферу своего действия, внушило ему потребность возвыситься над миром и снабдило его способами представить себе другой мир. И поскольку именно общество, создавая себя, создало этот новый мир, то он с необходимостью выражает общество. Таким образом, в способности идеализировать, присущей как индивиду, так и группе, нет ничего таинственного. Это не роскошь, без которой человек мог бы обойтись, а условие его существования. Человек не был бы социальным существом, то есть не был бы человеком, если бы не обладал этой способностью. Конечно, воплощаясь в отдельных людях, коллективные идеалы индивидуализируются. Каждый человек понимает их по-своему, оставляет на них отпечаток своей личности; одни элементы отпадают, другие добавляются. Таким образом, личный идеал отделяется от социального идеала по мере того, как личность развивается и становится самостоятельным источником действия. Но, если мы хотим понять столь необычную, на первый взгляд, способность жить вне реального мира, достаточно связать ее с теми социальными условиями, от которых она зависит.

Не стоит видеть в такой теории религии лишь возрождение исторического материализма: думать так значит совершенно не понять нашу мысль. Усматривая в религии сущностно социальную вещь, мы не хотели сказать, что она ограничивается тем, что переводит на другой язык материальные формы общества и его непосредственные жизненные потребности. Конечно, мы считаем очевидным, что социальная жизнь зависит от своего субстрата и носит на себе его отпечаток, точно так же как интеллектуальная жизнь индивида зависит от головного мозга и даже от всего организма целиком. Но коллективное сознание есть нечто иное, чем простой эпифеномен своей морфологической основы, а индивидуальное сознание — нечто иное, чем просто продукт нервной системы. Для того, чтобы появилось первое, необходим синтез *sui* generis отдельных сознаний. Этот синтез порождает целый мир чувств, идей, образов, которые, появившись однажды на свет, начинают подчиняться собственным законам. Эти чувства, идеи и образы притягиваются друг к другу, отталкиваются, сплавляются, делятся на части, множатся, и притом все эти сочетания никак не зависят от состояния находящейся под ними реальности и не подчиняются ей. Воспарившая таким образом жизнь обладает достаточно большой свободой, чтобы иногда проявляться в формах, не имеющих никакой цели, никакой пользы и существующих лишь ради ее удовольствия утверждать самое себя. Мы уже показали, что такое часто встречается в ритуальной деятельности и мифологическом мышлении⁷.

⁷ См. выше, с. 633 и след. Ср. с нашей статьей, посвященной тому же вопросу: *Durkheim.* Représentations individuelles et représentations collectives [Дюркгейм. Представления индивидуальные и представления коллективные].

Но если религия является продуктом социальных причин, каким образом можно объяснить индивидуальный культ и универсалистский характер некоторых религий? Если религия рождена *in foro externo**, как она могла проникнуть в сокровенные глубины человека и столь прочно обосноваться там? Если религия является плодом определенных обществ, обладающих своими особенностями, как она могла отделиться от них настолько, чтобы начать восприниматься как нечто общее для всего человечества?

В ходе исследования мы обнаружили зачатки индивидуальной религии и религиозного космополитизма и увидели, каким образом они сформировались. Поэтому у нас уже есть наиболее общие элементы ответа, который может быть дан на этот двойной вопрос.

В сущности, мы уже показали, каким образом оживляющая клан религиозная сила приобретает отличительные свойства, воплощаясь в отдельных сознаниях. Так возникают второстепенные сакральные существа. У каждого человека они свои, созданные по образу этого человека, связанные с его внутренней жизнью и судьбой: душа, личный тотем, предок-покровитель и т. д. Эти существа становятся объектами обрядов, которые верующий совершает в одиночестве, вне какой-либо группы. Следовательно, такова первая форма индивидуального культа. Конечно, речь идет об очень примитивной форме, но так как индивидуальность человека еще слабо выражена и ей не придается почти никакой ценности, то выражающий ее культ также не может быть в достаточной степени развит. Однако по мере того, как индивиды обретали все больше различий и возрастала ценность личности, соответствующий культ занимал все больше места в религиозной жизни и одновременно с этим становился все более закрытым для внешнего мира.

Следовательно, существование индивидуального культа не подразумевает ничего, что могло бы каким-то образом противоречить или препятствовать социологическому объяснению религии, потому что религиозные силы,

к которым обращается индивидуальный культ, — это лишь индивидуализированные формы коллективных сил. Таким образом, несмотря на то что религия, как может показаться, живет в глубине человеческой души, именно в обществе находится живой источник, из которого она черпает свою силу. Теперь мы можем увидеть, какова ценность радикального индивидуализма, который стремится сделать религию чем-то исключительно личным: он имеет ошибочные представления о фундаментальных условиях религиозной жизни. Если до настоящего времени радикальный индивидуализм все еще существует лишь в форме теоретических стремлений, которые никогда не были реализованы, то лишь потому, что речь идет о чем-то в принципе неосуществимом. Философия может существовать в тишине личных размышлений, а вера — нет, поскольку вера — это прежде всего теплота, жизнь, воодушевление, возбуждение ума, состояние, в котором индивид поднимается над самим собой. Как человек мог бы, не выйдя за свои пределы, получить прилив энергии в дополнение к той, которой он уже владеет? Как он мог бы превзойти себя, опираясь лишь на свои собственные силы? Единственный источник тепла, который может воздействовать на наше моральное состояние и обогреть нас, — это тот, что образуется обществом нам подобных. Единственный вид моральных сил, способных подпитать и увеличить наши собственные, — это те силы, которые нам дает другой. Отметим даже, что создания, более или менее похожие на тех, что описаны в мифологиях, действительно существуют. Для того, чтобы мифы могли оказывать благоприятное воздействие на душу (а именно это является основанием их существования), необходимо, чтобы люди в них верили. А верования живы только в том случае, если они разделяются неким множеством людей. Конечно, можно было бы поддерживать эти верования в течение некоторого времени личным усилием, однако не так они рождаются и не так приобретаются. Сомнительно даже, чтобы они могли сохраниться в таких условиях. В сущности, человек, обладающий настоящей верой, испытывает непреодолимое желание распространять ее. Для этого он оставляет свое уединение, идет к другим людям, пытается убедить их, и пылкость его убеждений поддерживает его внутренний пыл. Он быстро испарился бы, если бы этот человек остался одинок в своей вере.

С религиозным универсализмом дело обстоит точно так же, как с индивидуализмом. Этот универсализм не является отличительной чертой нескольких великих религий — мы обнаружили его уже в австралийской религиозной системе, правда, не в основании, а на самом верху. Бунжил, Дарамулун, Байаме — это не просто племенные боги; каждый из них признается множеством различных племен. В каком-то смысле культ этих богов можно назвать международным. Такие представления очень близки к тем, которые существуют в самых поздних теологических системах. Именно поэтому некоторые авторы считают себя обязанными отрицать подлинность этих представлений, сколь бы несомненными они ни были.

Мы показали, каким образом возникли эти представления.

Соседние племена, принадлежащие к одной и той же цивилизации, не могут не поддерживать друг с другом постоянные отношения. Причины для такого взаимодействия самые различные: помимо торговли (которая, впрочем, почти не развита) существуют еще браки. Именно межплеменные браки часто встречаются в Австралии. Встречаясь друг с другом, члены разных племен естественным образом приходят к мысли о моральном родстве, которое их связывает. У них одно и то же социальное устройство, одинаковое деление на фратрии, кланы, брачные классы; они одинаково или очень похоже проводят обряд инициации. Обоюдные заимствования или договоренности еще больше усиливают это естественное сходство. Трудно представить себе, что боги, с которыми связаны столь похожие институты, могли остаться четко отделенными друг от друга в сознании людей. Все содей-

ствовало сближению этих богов, и даже если предположить, что каждое племя выработало представления о таком боге независимо от других племен, то все равно эти понятия должны были естественным образом стремиться к тому, чтобы соединиться. К тому же вполне вероятно, что эти боги первоначально появились на межплеменных собраниях, потому что эти боги прежде всего являются богами инициации, а в этих церемониях обычно участвуют члены разных племен. Следовательно, если возникли сакральные существа, которые не принадлежат ни к какому конкретному обществу, имеющему четкие географические границы, то случилось это не потому, что истоки этих существ находятся вне общества, а потому, что над этими обществами, привязанными к неким местностям, существуют другие общества, очертания которых более размыты: эти общества не имеют жестких границ и включают в себя все племена, находящиеся в более или менее близком соседстве и родстве друг с другом. Совершенно особая социальная жизнь, появляющаяся таким образом, стремится к распространению на территории, не имеющей определенных границ. Совершенно естественно, что соответствующие мифологические персонажи обладают тем же самым свойством; область их влияния не ограничена, они находятся над отдельными племенами и местностями. Это и есть великие международные боги.

В этой ситуации нет ничего, что было бы характерным лишь для австралийских обществ. Нет такого народа, такого Государства, которое бы не было частью другого общества (в большей или меньшей степени неограниченного), включающего в себя все народы, все Государства, имеющие прямые или косвенные отношения с первым. Не существует народной жизни, над которой бы не властвовала коллективная жизнь, имеющая международную природу. По мере развития истории эти международные группы становились все более значимыми и большими. Теперь можно увидеть, что в некоторых случаях универсалистская тенденция развивается таким образом, что

влияет не только на те представления, которые находятся вверху религиозной системы, но и на ее основания.

II

В религии существует нечто вечное, что-то, что должно было пережить конкретные символы, в которых последовательно выражалось религиозное мышление. Не бывает общества, которое не чувствовало бы потребности поддерживать и периодически обновлять коллективные чувства и коллективные идеи, создающие единство и индивидуальность этого общества. Подобное моральное обновление может быть достигнуто только через встречи, собрания, объединения, когда индивиды, тесно сблизившись друг с другом, сообща утверждают общие для них чувства. Так возникают церемонии, которые по своим целям, по оказываемому действию и по используемым средствам не отличаются от собственно религиозных церемоний. В чем состоит сущностное различие между собранием христиан, вспоминающих основные события из жизни Христа, иудеями, празднующими исход из Египта или дарование десяти заповедей, и собранием горожан, празднующих установление нового морального порядка или какое-нибудь другое значительное событие народной жизни?

Если нам пока что трудно представить себе, в чем могли бы заключаться праздники и церемонии будущего, то лишь потому, что сейчас мы находимся в переходном состоянии, в состоянии моральной подавленности. Великие события прошлого, вдохновлявшие наших отцов, не порождают в нас такого же пыла — либо потому, что эти события стали частью нашей повседневной жизни и перестали осознаваться нами, либо потому, что они не отвечают нашим сегодняшним устремлениям. И, однако же, пока нет ничего, что могло бы эти события заменить. Нас больше не воодушевляют принципы, во имя которых христианство просило господ относиться человечно к своим

рабам. С другой стороны, сегодня нам кажется, что христианские представления о равенстве и братстве всех людей оставило слишком много места для несправедливого неравенства. Жалость, которую христианство испытывает к убогим, кажется нам бесполезной, нам нужно нечто более действенное, однако пока что неясно, какими в таком случае должны быть наши представления и каким образом они могут быть воплощены в жизнь. Одним словом, боги прошлого стареют или умирают, а другие боги еще не родились. Именно это сделало напрасным стремление Конта создать религию на основе искусственной попытки пробудить воспоминания об исторических событиях: живой культ может возникнуть только из самой жизни, но никак не из мертвого прошлого. Однако это состояние неуверенности и метаний не может длиться вечно. Придет время, когда наши общества вновь окажутся в состоянии созидательного коллективного бурления, возникнут новые идеалы и новые лозунги, которые в течение некоторого времени будут направлять человечество. Позже у людей возникнет потребность иногда мысленно снова переживать этот период, то есть потребность сохранить воспоминание о нем с помощью праздников, которые будут регулярно воссоздавать то, что было порождено этим временем. Мы уже видели, что Французская революция изобрела целый цикл праздников для того, чтобы сохранить принципы, которые ее вдохновили, в состоянии вечной юности. Если это установление быстро исчезло, то лишь потому, что вера в революцию не продлилась долго, поскольку первоначальное воодушевление сменилось разочарованиями и унынием. Но несмотря на то, что подобное предприятие не имело успеха, оно позволяет нам представить, каким оно могло быть в других условиях; все указывает на то, что подобные попытки рано или поздно снова будут предприняты. Нет такого евангелия, которое было бы бессмертным, и нет причины верить в то, что человечество уже не способно создать новое. Что касается того, чтобы узнать, какими будут символы, в которых

выразится новая вера, будут ли они похожи на символы прошлого, будут ли они больше соответствовать отображаемой реальности, — этот вопрос выходит за рамки способности человека предсказывать и к тому же не имеет отношения к существу дела.

Однако праздники и обряды — одним словом, культ, — это еще не вся религия. Религия представляет собой не только систему практик, но и систему идей, которые должны выражать мир; мы видели, что даже у самых простых религий есть своя космология. Какой бы тесной ни была связь между этими двумя элементами религиозной жизни, они все равно остаются очень разными. Один из них обращен к действию, влияет на него и управляет им; другой элемент обращен к мышлению, которое он обогащает и упорядочивает. Следовательно, эти два элемента не могут зависеть от одних и тех же условий, а значит, необходимо спросить себя, отвечает ли второй элемент столь же всеобщим и постоянным потребностям, как первый.

Когда люди приписывают религиозному мышлению некие особые черты, когда люди верят, что функция религии — выражать своим собственным способом ту сторону реальности, которая ускользает и от обыденного познания, и от науки, то они совершенно естественно отказываются признавать, что религия когда-нибудь лишится своей роли в качестве системы спекулятивных рассуждений. Но анализ фактов не выявил этих особых черт. Изученная нами религия — одна из тех, где используемые символы совершенно запутывают разум. В этой религии все кажется загадочным. Существа, которые принадлежат одновременно к самым различным царствам, бесконечно множатся и при этом остаются целостными, делятся на части, но не становятся меньше, — эти существа, как кажется на первый взгляд, принадлежат к совершенно иному миру, чем тот, где мы живем. Некоторые исследователи даже утверждали, что создавшему этих существ мышлению абсолютно неизвестны законы логики. Возможно, никогда различие между разумом и верой не было выражено так явно. Следовательно, если и был период в истории, когда их разнородность должна была ощущаться со всей очевидностью, то это именно этот период. Однако, несмотря на кажущееся положение дел, мы установили, что реалии, к которым обращаются религиозные спекулятивные рассуждения, — это те же реалии, что станут позднее объектом размышления ученых: природа, человек, общество. Тайна, которая, как казалось, окружала эти явления, находится только на поверхности и рассеивается благодаря более внимательному наблюдению. Для того, чтобы они предстали такими, какими они являются на самом деле, необходимо лишь сорвать покров, созданный мифологическим воображением. Религия пытается выразить эти реалии на понятном языке, не отличающемся по своей природе от языка, используемого наукой. И в одном случае, и в другом речь идет о том, чтобы связать вещи друг с другом, установить между ними внутренние отношения, классифицировать и систематизировать. Мы видели также, что основные понятия научной логики имеют религиозное происхождение. Конечно, для того чтобы их использовать, наука их перерабатывает, очищает их от всего случайного. Обычно во все свои действия наука привносит критический разум, чуждый религии. Наука окружает себя предосторожностями для того, чтобы «избежать поспешности и пристрастности» и чтобы не попасть под влияние чувств, предубеждений и других субъективных причин. Но этих методологических усовершенствований недостаточно, чтобы четко разделить науку и религию. В этом отношении и та, и другая преследуют одну цель; научное мышление является лишь более совершенной формой религиозного мышления. Следовательно, кажется естественным, что религиозное мышление постепенно вытесняется научным по мере того, как последнее становится все более способным справляться со своей задачей.

В сущности, нет сомнений, что это постепенное вытеснение происходило на протяжении всей истории. Будучи порождением религии, наука стремится заменить

ее во всем, что связано с интеллектом и познанием. Уже христианство окончательно утвердило эту замену в изучении порядка физических явлений. Видя в материи по преимуществу профанное, христианство легко оставило ее познание чужеродной дисциплине, tradidit mundum hominum disputationi*; вот почему науки о природе смогли укрепиться и без особых сложностей завоевать авторитет. Но христианство не могло с той же легкостью отказаться от мира душ, потому что христианский бог стремится властвовать прежде всего над душами. Вот почему в течение долгого времени идея подвергнуть психическую жизнь научному рассмотрению казалась некой профанацией, и даже сегодня эта мысль претит многим людям. И все же экспериментальная и сравнительная психологии возникли, и теперь с ними необходимо считаться. Тем не менее мир религиозной и моральной жизни до сих пор остается под запретом. Подавляющее большинство людей все еще убеждено, что существует порядок вещей, к которым разум может прийти лишь совершенно особыми путями. Именно по этой причине исследователи встречаются с сильнейшим сопротивлением всякий раз, когда пытаются изучить с научной точки зрения явления религии и морали. Но, несмотря на сопротивление, подобные попытки все равно продолжаются, и сам факт такого упорства позволяет предположить, что эта последняя преграда также будет устранена и что наука установит свое господство в этой пока еще заповедной области.

Вот в чем состоит конфликт науки и религии. Люди часто составляют себе неверное представление об этой проблеме. Говорят, что наука в принципе отрицает религию. Однако религия существует, это система данностей, реальность. Как наука могла бы отрицать реальность? Более того, в той мере, в какой религия является действием, в той мере, в какой она представляет собой способ помочь людям жить, она не может быть заменена наукой, потому что наука выражает жизнь, но не создает ее. Наука может пытаться объяснить веру, но эти попытки говорят о том,

что наука ее признает. Следовательно, конфликт между наукой и религией касается весьма ограниченного круга вопросов. Из двух функций, которые первоначально выполняла религия, одна (но только одна) постепенно перестает принадлежать религии — это спекулятивная функция. Наука отрицает не право религии на существование, а ее право высказывать авторитетное мнение относительно природы вещей, отрицает ту особую осведомленность насчет человека и мира, которую религия себе приписывает. В сущности, религия не знает сама себя. Она не имеет ни малейшего представления о том, из чего состоит, или о том, каким потребностям отвечает. Религия сама является объектом изучения науки и поэтому не может давать ей какие-либо указания. А поскольку вне той реальности, к которой применимы научные рассуждения, не существует объекта, познаваемого только при помощи религиозных спекулятивных рассуждений, то очевидно, что они не смогут играть в будущем ту же роль, что играли в прошлом.

Тем не менее представляется, что они призваны измениться, а не исчезнуть совсем.

Мы уже говорили, что в религии есть нечто вечное: это культ, вера. Но люди не могут совершать бессмысленные церемонии или принимать веру, которую не понимают. Для того, чтобы распространять веру или хотя бы просто поддерживать, необходимо подтвердить ее, то есть создать теорию. Конечно, подобная теория должна основываться на различных науках — с того самого момента, как они возникают. Во-первых, это должны быть социальные науки, потому что истоки религиозной веры находятся в обществе; во-вторых, это психология, потому что общество представляет собой синтез человеческих сознаний; и, наконец, это науки о природе, потому что человек и общество связаны с остальным миром и могут быть отделены от него только искусственным образом. Но, сколь бы важными ни были эти заимствования из существующих наук, их недостаточно. Потому что вера — это, прежде всего,

стремление действовать, а наука, даже в высшей степени развитая, всегда держится в стороне от действия. Наука есть нечто фрагментарное, неполное. Она продвигается вперед очень медленно и никогда не достигает цели. А жизнь не может ждать. Теории, предназначенные для того, чтобы заставить человека жить, заставить его действовать, обязаны двигаться быстрее науки и, упреждая, дополнять ее. Эти теории возможны только в том случае, если практические и жизненные требования, которые мы ощущаем, но не осознаем, толкают мысль вперед, дальше того, что позволяет нам утверждать наука. Поэтому даже наиболее рациональные и светские религии не могут и никогда бы не могли обойтись без весьма своеобразного вида спекулятивных рассуждений, которые, обращаясь к тем же самым объектам, что и наука, не являются собственно научными. Смутные интуиции и ощущения часто заменяют в этих рассуждениях логические основания. С одной стороны, эти спекулятивные рассуждения напоминают те, с которыми мы встречались в религиях прошлого, но, с другой стороны, отличаются от них. Несмотря на то что у них есть право превосходить науку, они должны сначала узнать ее и вдохновиться ей. С тех пор, как авторитет науки был утвержден, с ней приходится считаться; в силу необходимости допустимо пойти дальше науки, но именно наука должна быть отправной точкой. Нельзя утверждать что-либо, если наука это отрицает, нельзя отрицать, если она утверждает, нельзя установить что-либо, что прямо или косвенно не основывается на ее принципах. С этого момента в системе представлений, которые мы можем продолжать называть религиозными, вера больше не обладает той властью, что раньше. Теперь перед верой возникла соперничающая с ней сила, которая была рождена верой, но которая все больше подвергает ее критике и подчиняет своему контролю. Все свидетельствует о том, что этот контроль будет становиться все более обширным и действенным, и невозможно установить предел его будущего влияния.

Важнейшие понятия науки имеют религиозное происхождение, но каким образом религия могла их породить? На первый взгляд неясно, какая связь может быть между логикой и религией. Но поскольку реальность, выражаемая в религиозном мышлении, — это общество, вопрос можно сформулировать иначе (и эта формулировка даже лучше отражает всю сложность проблемы): что могло сделать социальную жизнь столь важным источником логической жизни? Кажется, что социальная жизнь не обладает какими-либо характеристиками, делающими ее пригодной для этой роли, потому что совершенно очевидно, что люди объединяются не для того, чтобы удовлетворить потребность в спекулятивных рассуждениях.

Возможно, кому-то наше решение поставить здесь столь сложную проблему покажется слишком смелым. Для того чтобы исследовать ее подобающим образом, необходимо, чтобы о социологических условиях познания было известно больше, чем о них известно сейчас. Мы можем различить лишь некоторые из этих условий. Однако этот вопрос столь важен и настолько тесно связан со всем предшествующим рассуждением, что мы не можем не попытаться на него ответить. Кажется, что на данном этапе вполне возможно установить некие общие принципы, которые могут хотя бы немного прояснить решение этого вопроса.

Материал логического мышления — это понятия. Следовательно, чтобы выяснить, каким образом общество могло сыграть роль в происхождении логического мышления, нужно спросить себя, каким образом общество могло принять участие в формировании понятий.

Если мы видим в понятии лишь общую идею, как это обычно бывает, то проблема кажется неразрешимой. В сущности, индивид может, опираясь лишь на свой опыт, сравнить свои восприятия или образы и выделить в них общее, — одним словом, обобщить. Поэтому совершенно

непонятно, почему процесс обобщения мог бы быть возможен только внутри общества и через общество. Однако прежде всего нужно отметить, что невозможно, чтобы логическое мышление характеризовалось лишь большим объемом составляющих его представлений. Если частные идеи не относятся к логике, то почему должно быть иначе в случае с общими идеями? Общее существует только в частном и характеризуется лишь большей простотой и бедностью деталей. Следовательно, общее не может обладать свойствами и привилегиями, которых нет у частного. И наоборот, если понятийное мышление применимо к роду, виду, подвиду (как бы малы они ни были), почему бы ему не распространиться на отдельный объект, то есть дойти до границы, к которой стремится представление по мере того, как уменьшается его объем? На самом деле существует множество понятий, относящихся к отдельным объектам. Во всех религиях боги — это индивидуальности, отличающиеся друг от друга, и, однако же, они являются объектом мышления, а не восприятия. Каждый народ по-разному представляет себе — в зависимости от эпохи — своих исторических или легендарных героев; эти представления являются понятийными. Наконец, каждый из нас составляет себе определенное представление о тех людях, с которыми поддерживает какие-либо отношения: о характере этих людей, их внешнем виде, особенностях их физических и моральных качеств: эти представления являются настоящими понятиями. Конечно, в целом такие понятия оказываются весьма неточными. Но много ли среди научных понятий таких, которые бы совершенно соответствовали своему объекту? В этом отношении разница между теми и другими состоит лишь в большей или меньшей степени точности.

Следовательно, понятие необходимо определить через какие-то другие характеристики. Оно противопоставлено чувственным представлениям всех видов (ощущениям, восприятиям или образам) по следующим свойствам.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Чувственные представления находятся в постоянном движении; они сменяют друг друга, как волны реки, даже в течение того времени, пока эти представления длятся, они не тождественны сами себе. Каждое представление связано с моментом своего существования. Мы никогда не можем быть уверены в том, что наше восприятие будет таким же, как в первый раз: даже если воспринимаемая вещь останется прежней, то изменимся мы сами. Понятие же, напротив, существует как бы вне времени и становления; понятие избавлено от подобных изменений; можно сказать, что оно находится в той области разума, которая является более тихой и спокойной. Понятие не движется само по себе, следуя некоему спонтанному внутреннему процессу; наоборот, оно противится изменениям. Понятие — это такой способ мышления, который в каждый момент времени представляет собой нечто застывшее, зафиксированное в определенной форме⁸. В той мере, в какой понятие является тем, чем должно быть, оно неизменно. Если оно меняется, то это происходит не потому, что его природа изменчива, а потому, что мы находим в нем какой-либо изъян и потому что в этом случае понятие необходимо исправить. Система понятий, с помощью которых мы мыслим в повседневной жизни, — это система, отображающая словарь нашего родного языка, потому что каждое слово передает определенное понятие. Язык неподвижен; если он меняется, то крайне медленно, а значит, то же самое верно в отношении системы понятий, которую он выражает. Ученый оказывается в точно такой же ситуации, когда имеет дело с совершенно особой терминологией, используемой выбранной им наукой, и, следовательно, с особой системой понятий, которым соответствует эта терминология. Несомненно, он может придумывать нечто новое, однако эти новшества всегда

⁸ William James. The Principles of Psychology. Vol. 1. (New York: H. Holt, 1890). P. 464.

представляют собой некое насилие, осуществляемое по отношению к установленным способам мышления.

Помимо того, что понятие относительно неизменно, оно также является если не универсальным, то по крайней мере поддающимся универсализации. Понятие — это не мое личное понятие, оно является общим для меня и других людей, или во всяком случае оно может быть передано другим людям. Я не могу сделать так, чтобы некое ощущение перешло из моего сознания в сознание другого; ощущение тесно связано с моим телом и моей личностью и не может быть отделено от них. Все, что я могу, — это попросить другого встать перед тем же самым объектом, что и я, и подвергнуться его действию. Однако разговор, интеллектуальные отношения между людьми состоят в обмене понятиями. Понятия — это по сути своей безличные представления: именно благодаря им умы людей могут сообщаться между собой?

Природа понятия, определенного таким образом, указывает на его происхождение. Понятие является общим для всех, потому что представляет собой продукт сообщества. Понятие не несет на себе отпечатка какого-либо отдельного разума, потому что порождено единственным разумом, в котором встречаются все другие и который их в некотором смысле подпитывает. Понятие обладает большей устойчивостью, чем ощущения или образы, потому что коллективные представления более устойчивы, чем индивидуальные представления: индивид чувствителен даже к малейшим изменениям, как внутренним, так

9 Не стоит путать универсальность понятия и его общий характер: это совершенно разные вещи. Универсальностью мы называем способность понятия быть сообщенным множеству умов (а теоретически — всем умам). Эта сообщаемость совершенно не зависит от объема понятия. Понятие, которое применяется к одному-единственному объекту и, следовательно, объем которого минимален, может быть универсальным в том смысле, что оно является одним и тем же для любого разума: таково, например, понятие божества. и внешним, а повлиять на состояние сознания общества могут только достаточно значительные события. Каждый раз, когда мы встречаемся с неким $munom^{10}$ мышления или действия, который навязывается отдельным волям или умам, такое воздействие на индивида указывает на вмешательство коллектива. К тому же до этого мы говорили, что понятия, посредством которых мы обычно мыслим, — это понятия, заключенные в нашем словаре. Нет сомнений, что язык, а, следовательно, и система понятий, которую он выражает, — это продукт коллективной работы. Язык отражает то, каким образом общество в своей целостности представляет себе объекты опыта. Следовательно, понятия, соответствующие различным элементам языка, — это коллективные представления.

Об этом же свидетельствует и само содержание этих понятий. В сущности, практически нет таких слов (даже среди тех, что мы обычно используем), значение которых не превосходило бы в большей или меньшей степени наш личный опыт. Часто слова выражают предметы, никогда не становившиеся объектом нашего восприятия, или опыт, который мы никогда не переживали или свидетелями которого никогда не были. Даже если мы видели некоторое количество объектов, обозначаемых неким словом, то лишь в качестве отдельных примеров, которые только иллюстрируют определенную идею, но которых, однако, было бы недостаточно для того, чтобы эту идею породить. В словах как бы в сжатом состоянии находится знание,

10 Нам возразят, что очень часто благодаря эффекту повторения способы действия или мышления застывают в форме индивидуальных привычек, которые также противятся каким-либо изменениям. Но привычка — это лишь стремление машинально повторять некое действие или идею каждый раз, когда их пробуждают те же самые обстоятельства. Привычка не подразумевает, что эта идея или это действие представляют собой некие типы, образцы, которые могут быть предложены или навязаны другому разуму или другой воле. Только в том случае, если подобный тип предустановлен, то есть если создано некое правило или норма, мы можем и должны признать факт социального воздействия. в получении которого я не принимал участия, знание, превышающее индивидуальное. Оно настолько больше меня, что я даже не могу в полной мере постичь все его плоды. Кто из нас знает все слова языка, на котором говорит, и все значения каждого из слов?

Это рассуждение позволяет нам уточнить, в каком смысле мы говорим о том, что понятия — это коллективные представления. Если понятия оказываются общими для всей социальной группы, то не потому, что являются неким средним арифметическим соответствующих индивидуальных представлений; если бы это было так, то понятия были бы более бедными в плане интеллектуального содержания, чем индивидуальные представления. Но в действительности понятия наполнены знанием, превосходящим знания индивида. Понятия — это не абстракции, обретающие реальность только в отдельных сознаниях, а совершенно конкретные представления, подобные тем, которые индивид получает об окружающем его мире. Понятия соответствуют способу, которым то особое существо, каким является общество, мыслит объекты собственного опыта. Если понятия зачастую представляют собой общие идеи, если они выражают скорее категории и классы, а не отдельные объекты, то это происходит потому, что индивидуальные и меняющиеся свойства вещей интересуют общество очень редко. Ввиду своих размеров общество может быть неким образом затронуто лишь их общими и постоянными свойствами. Его внимание обращено только на эту сторону вещей: природа общества такова, что чаще всего оно воспринимает вещи лишь большими группами и в том виде, который является для этих вещей наиболее типичным. Но речь не идет о некоей необходимости; и во всяком случае даже тогда, когда эти представления обладают общим характером (который им свойственен в наибольшей степени), они являются продуктом общества и наполнены его опытом.

Именно это делает понятийное мышление ценным для нас. Если бы понятия представляли собой лишь общие

идеи, они не могли бы обогатить наши знания, потому что общее, как мы уже говорили, не содержит ничего, что отсутствовало бы в частном. Но поскольку понятия являются прежде всего коллективными представлениями, то ко всему тому, чему нас может научить личный опыт, они добавляют мудрость и знания, накопленные коллективом в течение веков. Мыслить с помощью понятий — значит не просто видеть реальное в наиболее общем виде, это значит направить на наши ощущения яркий луч, который их освещает, проникает в них и их изменяет. Помыслить вещь — это не только ухватить составляющие ее сущностные элементы, но и поместить внутрь некоего целого, потому что у каждой цивилизации есть своя упорядоченная система понятий, характеризующих эту вещь. Положение, в котором находится индивидуальный разум перед системой понятий, — это то же самое положение, в котором находится платоновский νοῦς* перед миром идей. Разум пытается присвоить понятия, потому что у него есть потребность общаться с себе подобными, однако это присвоение всегда является неполным. Каждый из нас видит эти понятия по-своему. Одни совершенно ускользают от нас, остаются вне поля нашего зрения; другие понятия мы воспринимаем лишь с какой-то определенной стороны. Существует множество понятий, которые мы искажаем при использовании, потому что они коллективны по своей природе, а значит, могут индивидуализироваться лишь подвергаясь исправлениям, изменениям и, следовательно, искажению. Вот почему нам так сложно понимать друг друга и почему мы зачастую невольно друг друга обманываем: мы используем одинаковые слова, но придаем им разный смысл.

Теперь становится ясно, какова роль общества в возникновении логического мышления. Оно стало возможным лишь тогда, когда помимо изменчивых представлений, возникающих благодаря чувственному опыту, человек начал мыслить мир неизменных идей, общий для всех умов. В сущности, мыслить логически — значит в некоторой

степени мыслить безлично, мыслить *sub specie aternitatis**. Безличность и неизменность — это две отличительные характеристики истины. Логическая жизнь предполагает, что человек более или менее ясно осознает, что существует некая истина и что она отличается от того, что мы воспринекая истина и что она отличается от того, что мы воспринимаем с помощью чувств. Но каким образом человек мог прийти к подобной мысли? Чаще всего рассуждают так, будто эта мысль должна была сама собой зародиться, как только человек тщательнее присмотрелся к миру. Однако в непосредственном опыте человека нет ничего, что могло бы внушить ему эту мысль, наоборот — все ей противится. Поэтому дети и животные даже не догадываются о чемто подобном. Более того, история показывает, что этой мысли потребовались исть не века для тако и тобы возмит то подооном. Более того, история показывает, что этои мысли потребовались целые века для того, чтобы возникнуть и оформиться. В нашем западном мире лишь вместе с великими философами Древней Греции эта мысль ясно осознала себя и соответствующие следствия. Это открытие вызвало настоящее изумление, которое Платон смог описать велиполепным языком. Только в эту эпоху данная описать велиполенным языком. Только в эту эпоху данная идея выразилась в философских формулировках, однако до этого она уже должна была существовать в виде неясного ощущения. Философы попытались прояснить это ощущение, но они не создавали его. Для того чтобы философы смогли осмыслить и проанализировать это ощущение, оно должно было уже быть дано им, и необходимо лишь понять, откуда оно возникло, то есть на каком опыте оно основано. Оно основано на коллективном опыте. Именно в форме коллективного мышления безличное мышление впервые открылось человечеству, и невозможно предположить, как еще это могло произойти. Общество есть, и лишь по этой причине вне личных чувств и образов существует целая система представлений, обладающих удивительными свойствами. Благодаря этим представлениям люди понимают друг друга, один разум может проникнуть в другой разум. Эти представления обладают некоей силой, моральным авторитетом, который позволяет им навязывать себя отдельным сознаниям. Как только индивид

начинает хотя бы смутно осознавать, что над его личными представлениями существует мир понятий, с которыми он должен соотносить свои идеи, перед ним предстает интеллектуальное царство, частью которого он является, но которое его превосходит. Это первое предчувствие царства истины. Без сомнения, с того момента, как человек узнал об этом интеллектуальном начале более высокого порядка, он попытался проникнуть в его природу; человек принялся выяснять, откуда у этих удивительных представлений подобные преимущества, и в той мере, в какой он думал, что обнаружил искомые причины, он пытался использовать их так, чтобы, опираясь лишь на свои собственные силы, получить от этих причин то действие, которое они оказывают, то есть человек дал себе право создавать понятия. Таким образом индивидуализировалась способность концептуализировать. Но для того, чтобы лучше понять истоки этой способности, необходимо связать ее с социальными условиями, от которых она зависит.

Нам возразят, что мы описываем понятие лишь с одной стороны и что его роль заключается не только в том, чтобы обеспечивать согласие между умами, но еще (и даже в большей степени) в том, чтобы обеспечивать их согласие с природой вещей. Кажется, что понятие потеряет смысл своего существования, если не будет истинным, то есть объективным, и что безличность понятия является лишь следствием его объективности. Умы должны объединиться в вещах, помысленных настолько точно, насколько это возможно. Мы не отрицаем, что отчасти развитие понятий двигалось в этом направлении. Если первоначально понятие считалось истинным потому, что было коллективным, то теперь обычно понятие становится коллективным лишь при том условии, что считается истинным: прежде, чем принять понятие, мы хотим удостовериться в его статусе. Однако нельзя упускать из виду, что большая часть понятий, которыми мы пользуемся даже сейчас, была создана без какого-либо метода, мы получили их из языка, то есть из общего опыта, и они не были подвергнуты никакому предварительному критическому анализу. Понятия, пересмотренные и переработанные наукой, всегда представляют собой ничтожное меньшинство. Кроме того, разница между ними и теми понятиями, которые получают свою власть только благодаря тому, что являются коллективными, заключается лишь в степени. Коллективное представление — только потому, что оно коллективное, — дает гарантию объективности. Не без причины оно смогло стать всеобщим и сохраняться с достаточной устойчивостью. Если бы коллективное представление расходилось с природой вещей, оно не смогло бы так долго властвовать над столькими умами. В сущности, доверие, внушаемое научными понятиями, основано на том, что они могут быть методически проверены. Коллективное представление также с необходимостью подвергается постоянной проверке: люди, использующие его, сличают его со своим собственным опытом. Следовательно, коллективное представление не может совершенно не соответствовать своему объекту. Конечно, оно может выражать его при помощи неточных символов, однако и научные символы тоже всегда лишь приблизительны. Именно этот принцип лежит в основе метода, которому мы следовали при изучении религиозных явлений. Мы приняли за аксиому тот факт, что религиозные верования, какими бы странными они иногда ни казались, обладают собственной истиной, которую необходимо обнаружить 11.

И наоборот, неверно, что понятия — даже тогда, когда они созданы по всем правилам науки, — наделяются авторитетом лишь благодаря своей объективной ценности. Для того чтобы понятие приняли, недостаточно, чтобы оно было истинным. Если оно не находится в соответствии с другими верованиями, другими воззрениями — одним словом, с совокупностью коллективных

¹¹ Отсюда видно, насколько неверно предположение, будто представление не обладает объективной ценностью лишь потому, что имеет социальное происхождение.

представлений, то оно будет отвергнуто; сознания будут закрыты для него, а значит, все будет так, как если бы его не существовало вовсе. Если в наше время понятие носит отпечаток научности, то этого, как правило, достаточно, чтобы ему были даны некоторые привилегии, потому что мы верим науке. Но эта вера по существу ничем не отличается от религиозной веры. Ценность, которой обладает наука в наших глазах, в общем и целом зависит от коллективно выработанной нами идеи относительно природы науки и ее роли в нашей жизни. А это значит, что наука выражает состояние мнения. Причина этого — в том, что в социальной жизни все основывается на мнении, в том числе и наука. Конечно, мы можем сделать мнение объектом исследования и создать соответствующую науку. В сущности, в основном именно на этом и строится социология. Однако наука о мнении не порождает мнения. Она может лишь прояснить его, помочь ему осознать себя. Конечно, это значит, что такая наука может привести к изменению мнения, но, несмотря на то, что кажется, будто наука господствует над ним, на самом деле она зависит от него, потому что, как мы уже показали, именно мнение дает ей силу, необходимую для того, чтобы воздействовать на него¹².

Утверждать, что понятия выражают то, каким образом общество мыслит вещи, — значит утверждать также, что понятийное мышление появилось одновременно с человечеством. Мы отказываемся видеть в понятиях продукт более или менее поздней культуры. Человек, который не мыслил с помощью понятий, не был человеком, потому что он не был социальным существом. Если человек сведен лишь к индивидуальным восприятиям, то он ничем не отличается от животного. Тезис, противоположный нашему, можно было отстаивать лишь потому, что понятие определялось через характеристики, не являющиеся для него сущностными. Его отождествляли или просто

¹² См. выше, с. 374.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

с общей идеей 13, или с общей идеей, которая является четко очерченной и определенной ¹⁴. В силу этого могло казаться, что низшим обществам незнакомы понятия в собственном смысле слова, потому что эти общества владеют лишь грубыми приемами обобщения и используемые ими понятия обычно весьма размыты. Однако большинство существующих сегодня понятий являются столь же неопределенными; мы принуждаем себя уточнять их только тогда, когда ведем дискуссию или пишем научную работу. С другой стороны, мы видели, что концептуализировать нечто — не значит обобщить. Мыслить с помощью понятий — это не просто отделять и группировать характеристики, общие для некоторого количества объектов, а подводить изменчивое под неизменное, индивидуальное — под социальное. А поскольку логическое мышление рождается тогда же, когда появляются понятия, мы можем сделать вывод, что оно существовало всегда. Не было такого исторического периода, когда люди жили исключительно в состоянии некоей путаницы и постоянного противоречия. Разумеется, в разные периоды истории различные свойства логического мышления были выражены неодинаково: логика развивалась вместе с обществами. Но, как бы реальны ни были эти различия, они не должны затмевать сходства, которые также являются сущностными.

IV

Теперь мы можем приступить к последнему вопросу, который был сформулирован нами во введении¹⁵ и который скрыто присутствовал в ходе всего нашего исследования. Мы уже видели, что по крайней мере некоторые категории являются социальными вещами. Осталось узнать, откуда проистекает их социальный характер.

¹³ Lévy-Bruhl. Les Fonctions mentales. P. 131–137.

¹⁴ Ibid. P. 446.

¹⁵ См. выше, с. 77-78.

Категории — это понятия, а следовательно, они представляют собой коллективный продукт. Не существует других понятий, у которых столь же отчетливо проявлялись бы признаки, характерные для коллективных представлений. В сущности, устойчивость и безличность категорий таковы, что они часто считаются абсолютно универсальными и неизменными. К тому же, поскольку они отражают базовые условия понимания между умами, кажется очевидным, что категории могли быть выработаны только обществом.

Но в том, что касается категорий, проблема оказывается сложнее: они являются социальными в другом смысле и как бы в более высокой степени. Дело не только в том, что категории проистекают из общества, но и в том, что они выражают сущностно социальные вещи. Дело не только в том, что общество породило категории, но и в том, что содержанием категорий служат разные аспекты существования в обществе: категория рода сначала была неотличима от понятия человеческой группы; ритм социальной жизни лежит в основе категории времени; пространство, занимаемое обществом, предоставило материал для создания категории пространства; коллективная сила стала прототипом понятия действенной силы, являющегося важнейшим элементом категории причинности. Однако категории были созданы не для того, чтобы описывать лишь социальное царство; они распространяются на всю действительность. Тогда почему же те образцы, на основании которых категории сконструированы, были заимствованы именно из общества?

Ответ состоит в том, что эти важнейшие понятия играют решающую роль в познании. В сущности, функция категорий заключается в том, что они управляют всеми остальными понятиями и как бы охватывают их: категории представляют собой прочные рамки умственной жизни. Но для того, чтобы они могли охватить подобный объект, необходимо, чтобы они были сформированы на основе реальности того же масштаба.

Конечно, отношения, выражаемые через категории, подспудно присутствуют и в индивидуальных сознаниях. Индивид живет во времени и, как мы уже говорили, определенным образом ощущает временную направленность. Он расположен в некоей точке пространства, и мы вправе утверждать, что все его восприятия имеют пространственный аспект¹⁶. Индивид видит сходства; в его сознании похожие представления притягиваются, сближаются, и новое представление, порожденное их сближением, уже несет в себе обобщение. Также мы улавливаем некоторую регулярность в порядке следования явлений — даже животные способны на это. Однако все эти отношения связаны только с тем индивидом, который в них вовлечен. Это значит, что понятие, которое он может таким образом создать, никогда не выйдет за границы его узкого горизонта. Общие образы, создающиеся в моем сознании благодаря слиянию отдельных сходных образов, отображают лишь те объекты, которые я когда-либо непосредственно воспринимал. Здесь нет ничего, что могло бы породить идею класса, то есть некоей рамки, способной охватить всю группу всех возможных объектов, удовлетворяющих одному и тому же условию. Несомненно, для этого необходимо, чтобы уже существовала идея группы, идея, для появления которой наблюдения за нашей внутренней жизнью было бы явно недостаточно. И, конечно, индивидуальный опыт, как бы богат и продолжителен он ни был, не мог бы заставить нас даже предположить возможность существования некоего всеобъемлющего рода, который охватывает всю совокупность существ и по отношению к которому другие роды являются видами, соединенными между собой или подчиненными один другому. Это понятие целого, лежащее в основе описанных нами классификаций, не могло появиться благодаря индивиду, который сам является лишь частью некоего целого и которому доступны лишь фрагменты реальности. И, однако

¹⁶ James. The Principles of Psychology. Vol. 1. P. 134.

же, возможно, что нет более важной категории, потому что функция категорий заключается в том, чтобы обрамлять все другие понятия, а значит, категорией par excellence должно стать само понятие цельности. Зачастую в теории познания это понятие представляют как нечто само собой разумеющееся, а между тем оно бесконечно превосходит содержание каждого отдельного сознания.

По тем же самым причинам пространство, которое мне знакомо благодаря моим чувствам, центром которого я являюсь и в котором все размещается относительно моего положения, не могло бы стать пространством вообще, пространством, содержащим все отдельные протяженности, расположенные относительно безличных опорных точек, общих для всех индивидов. Точно так же длительность, течение которой я чувствую внутри и около себя, не могла бы породить идею времени вообще: первая выражает только ритм моей личной жизни, а второе должно соответствовать ритму жизни не какого-либо отдельного индивида, а жизни всех¹⁷. И наконец, точно так же регулярности, которые я замечаю благодаря последовательности своих ощущений, могут иметь ценность лишь для меня одного; эти регулярности объясняют, почему я жду определенных последствий тогда, когда мне дано первое из двух явлений, постоянная связь между которыми уже была мною замечена. Но мое личное ожидание не может быть смешано с представлением о всеобщем порядке следования, который навязывает себя всем умам и событиям.

Поскольку мир, выраженный через целую систему понятий, — это мир, как его представляет себе общество, то лишь общество может дать нам наиболее общие поня-

¹⁷ Часто о пространстве и времени говорят так, как если бы они были вполне конкретной протяженностью и длительностью, которые может ощутить индивидуальное сознание, но которые являются более бедными в силу своего отвлеченного характера. В действительности же пространство и время — это представления совершенно иного рода, они созданы из других элементов, особым образом и для других целей.

тия, через которые мир должен быть представлен. Только тот субъект, который вмещает в себя всех отдельных субъектов, способен охватить подобный объект. Так как . вселенная существует постольку, поскольку она мыслится, и так как в своей цельности она мыслится лишь обществом, то вселенная получает место внутри общества; она становится элементом его внутренней жизни, и поэтому общество само в себе есть всеобщий род, вне которого нет ничего. Понятие цельности представляет собой лишь абстрактную форму понятия общества: общество — это целое, охватывающее все вещи, это самый высокий класс, включающий в себя все другие классы. Таков принцип, лежащий в основе тех первобытных классификаций, в которых все существа всех царств сгруппированы внутри тех же социальных рамок, что и человек 18. Но если мир находится внутри общества, то пространство, занимаемое обществом, сливается с пространством вообще. Мы видели, каким образом каждая вещь обретает свое место в социальном пространстве. А то, что пространство вообще принципиально отличается от конкретных протяженностей, воспринимаемых нашими чувствами, убедительно доказывается тем фактом, что подобное размещение вещей является воображаемым и никоим образом не похоже на то, каким оно могло быть, если бы мы руководствовались чувственным опытом ¹⁹. По той же самой причине ритм коллективной жизни является господствующим, он как бы охватывает различные ритмы всех отдельных жизней, из которых возникает коллективная жизнь. Следовательно, время, отражающее эту жизнь, точно так же охватывает все отдельные длительности и тоже занимает господствующее положение. Это время вообще. Очень долго история мира была лишь другой стороной истории

¹⁸ В сущности, понятие цельности, понятие общества, понятие божества — это лишь разные стороны одного и того же представления.

¹⁹ См.: *Durkheim, Mauss*. De quelques formes primitives de classification. P. 40 и след. [Дюркгейм, Мосс. О некоторых первобытных формах классификации. С. 93 и след.].

общества. Начало истории мира совпадало с началом истории общества, и периодизация первой зависела от периодизации второй. То, что размечает эту безличную и общую длительность, то, что определяет опорные точки, по отношению к которым эта длительность делится на части и упорядочивается, — это ход жизни общества, проходящего через состояния объединенности и разделенности; или, обобщая, это потребность общества в периодическом коллективном обновлении. Если эти критические моменты чаще всего привязаны к какому-либо физическому явлению, например к регулярному появлению какой-либо звезды или смене времен года, то лишь потому, что объективные знаки позволяют сделать это по существу своему социальное устройство видимым для всех. Наконец, точно так же причинно-следственные отношения с того момента, как они были коллективно установлены группой, оказываются независимыми от какого бы то ни было индивидуального сознания. Эти отношения находятся над всеми умами и всеми отдельными событиями. Это закон, обладающий внеличностной ценностью. Мы уже показали, что, по всей вероятности, именно так он и появился.

Есть еще одна причина полагать, что сущностные элементы категорий должны были быть заимствованы из социальной жизни: отношения, выражаемые категориями, могут быть осознаны только в обществе и через общество. Даже если они в каком-то смысле присущи жизни индивида, то у него все равно нет ни причин, ни средств, чтобы постичь их, осознать, сформулировать и выразить в отдельных понятиях. Для того, чтобы самому ориентироваться в пространстве, чтобы знать, в какое время нужно удовлетворять различные физиологические потребности, нет никакой надобности создавать (причем один раз и для всех) понятийное представление о времени или о пространстве. Большинство животных могут найти дорогу, ведущую к знакомым местам; животные находят ее всякий раз, когда это необходимо, и совершенно не нуждаются

в том, чтобы создавать какие-либо категории; животным достаточно ощущений, которые направляют их. Человек также мог бы обойтись лишь ощущениями, если бы его действия служили только для удовлетворения личных потребностей. Чтобы понять, что одна вещь похожа на другие, уже встречавшиеся в нашем опыте, нет никакой необходимости делить эти вещи на роды и виды: тот способ, каким похожие образы сближаются и соединяются, достаточен, чтобы дать нам представление о сходстве. Ощущение уже виденного, уже пережитого не подразумевает существования какой-либо классификации. Когда речь идет только о личном удобстве, то, чтобы отличать вещи, к которым мы должны стремиться, от тех вещей, которых нужно избегать, нам не нужно логически связывать действия тех и других с их причинами. Последовательности, обнаруженные исключительно эмпирическим путем, и устойчивые связи между конкретными представлениями являются достаточно надежными направляющими для нашей воли. Зачастую не только животные не располагают никакими другими средствами, но и мы сами — когда речь идет о нашей практической жизни. Рассудительный человек имеет весьма ясные представления по поводу того, что ему делать, однако чаще всего он неспособен сформулировать их в виде некоего закона.

С обществом всё иначе. Оно возможно лишь в том случае, если составляющие его индивиды и вещи будут разделены на разные группы, то есть классифицированы, и если сами эти группы будут также классифицированы по отношению друг к другу. Следовательно, общество предполагает наличие сознающей себя организации, а это есть не что иное, как классификация. Такая организация общества естественным образом распространяется на занимаемое обществом пространство. Чтобы предотвратить различные столкновения, необходимо, чтобы каждой отдельной группе была предоставлена определенная часть пространства: другими словами, нужно, чтобы пространство вообще было разделено, различено, чтобы в нем

были заданы разные направления и чтобы об этом разделении и этих направлениях знали все. Кроме этого, одни люди могут звать других на праздник, на охоту, в военный поход только в том случае, если какие-то моменты времени определенным образом закреплены, установлены взаимным соглашением, то есть если общее время устроено так, что все мыслят его одинаковым образом. Наконец, совместная деятельность множества людей для достижения общей цели возможна лишь тогда, когда люди одинаково понимают, какие отношения существуют между этой целью и средствами, позволяющими ее достичь, то есть если все люди, участвующие в некоем деле, имеют одинаковые представления о причинно-следственных отношениях. Следовательно, нет ничего удивительного в том, что социальное время, социальное пространство, социальные классы и коллективное представление о причинно-следственных связях лежат в основе соответствующих категорий, потому что именно в социальных формах различные отношения впервые были с достаточной ясностью постигнуты человеческим сознанием.

Подводя итог, можно сказать, что общество ни в коей мере не является нелогичным или алогичным, непоследовательным или противоречивым существом, как часто думают. Напротив, коллективное сознание — это наивысшая форма психической жизни, потому что это сознание сознаний. Помещенное вне частных и ограниченных случайных условий, над ними, коллективное сознание видит вещи лишь в их постоянных и сущностных аспектах, которые оно фиксирует в понятиях, которые могут передаваться от одних людей к другим. Оно видит не только с высоты, оно также пронизывает своим взглядом даль; в каждый момент времени коллективное сознание охватывает всю известную человеку реальность: вот почему только оно может дать уму рамки, которые охватывают вещи в их цельности и позволяют помыслить их. Коллективное сознание не создает эти рамки искусственно; оно обнаруживает их в себе самом, просто постепенно

осознавая их. Они выражают способы существования, которые встречаются на всех уровнях реальности, но которые с полной отчетливостью проявляются лишь на самом верхнем уровне, потому что чрезвычайная сложность протекающей здесь психической жизни требует более развитого сознания. Приписать логическому мышлению социальные истоки — это не значит поставить его ниже, уменьшить его ценность, свести его к некоей системе искусственно созданных сочетаний. Наоборот, это значит приписать ему причину, которая естественным образом заключает его в себе. Конечно, мы не утверждаем, что понятия, выработанные таким образом, в точности соответствуют своим объектам. Общество представляет собой нечто универсальное по отношению к индивиду, но от этого оно не перестает быть некоей индивидуальностью, обладающей собственным обликом, отличительными чертами; это особый субъект, который индивидуализирует то, о чем мыслит. Следовательно, коллективные представления также содержат в себе субъективные элементы, от которых эти представления должны постепенно освобождаться, чтобы стать ближе к вещам. Но, как бы ни были грубы коллективные представления изначально, с ними зародилось новое мышление, до которого человек никогда бы не поднялся с помощью лишь своих собственных сил. С этого момента был расчищен путь для устойчивого, безличного и упорядоченного мышления, которому впоследствии предстояло лишь развиваться.

Более того, причины, определяющие это развитие, не отличаются по существу от тех, которые породили этот тип мышления. Если логическое мышление стремится к тому, чтобы все больше и больше освобождаться от всего субъективного и личного, присущего ему изначально, то это происходит не из-за вмешательства каких-либо внесоциальных факторов, а, скорее, потому, что все больше и больше развивается социальная жизнь иного рода. Речь идет о той международной жизни, благодаря которой некогда произошла универсализация религиозных

верований. По мере того, как эта жизнь разрастается, расширяется и коллективный горизонт; общество перестает быть целым par excellence и становится частью более внушительного по размерам целого, обладающего размытыми границами, способными бесконечно отодвигаться все дальше. Следовательно, вещи больше не могут оставаться в тех социальных рамках, в соответствии с которыми были первоначально классифицированы. Теперь вещи должны быть разделены в соответствии с их собственными основаниями, и поэтому логическая организация отделяется от социальной организации и становится автономной. Судя по всему, именно таким образом связь, привязывав-шая мышление к конкретным коллективным индивидам, все больше и больше ослабевала, вследствие чего мышление становилось безличным и универсальным. Подлинно и собственно человеческое мышление не было изначальной данностью, оно является продуктом истории; это воображаемая граница, к которой мы всегда движемся, но которую, по всей вероятности, нам никогда не удастся достичь.

Поэтому неверно, что между наукой, с одной стороны, и моралью и религией, с другой стороны, существует, как часто утверждают, своего рода противоречие. В действительности эти виды человеческой деятельности возникают из одного и того же источника. Это хорошо понимал Кант, и поэтому он представлял спекулятивный разум и практический как два различных аспекта одной и той же способности. По Канту, их единство создается тем, что они оба направлены к всеобщему. Мыслить разумно значит мыслить согласно законам, навязывающим себя всем разумным существам. Действовать нравственно значит вести себя согласно максимам, которые могут быть беспрепятственно распространены на все воли. Другими словами, наука и мораль подразумевают, что индивид способен подняться над своей собственной точкой зрения и приобщиться к внеличностной жизни. В сущности, нет сомнений, что это общая черта всех высших форм мышления и деятельности. Единственное, чего не объясняет кантианство, — это откуда появляется то противоречие, которое таким образом возникает в человеке. Почему он должен осуществлять над собой насилие, чтобы превзойти свою индивидуальную природу? И наоборот: почему безличный закон должен ослабевать, воплощаясь в отдельных индивидах? Можно ответить, что существует два противоположных друг другу мира, к которым мы принадлежим в равной степени: с одной стороны, это мир опыта и ощущений, а с другой стороны, это безличный мир чистого разума. Но ответить так — значит лишь повторить вопрос, немного изменив его формулировку, потому что речь идет о том, чтобы понять, почему нам приходится вести двойное существование. Почему эти два мира, которые кажутся противоречащими друг другу, не остаются отделенными один от другого? Что принуждает их к взаимному проникновению несмотря на присущую им вражду? Единственное объяснение, которое когда-либо было дано этой странной необходимости, — это идея грехопадения (объяснение, влекущее за собой множество трудностей, о которых здесь бессмысленно говорить). \vec{N} напротив, вся таинственность этого явления исчезает, если мы признаем, что безличный разум — это лишь другое название, данное коллективному разуму. Коллективный разум возможен только через объединение индивидов; следовательно, коллективное мышление предполагает существование индивидов, а существование индивидов, в свою очередь, предполагает коллективное мышление, поскольку они могут поддерживать свою жизнь лишь объединяясь. Царство безличных целей и истин может осуществиться только через содействие отдельных воль и чувств; и причины, по которым они участвуют в этом, совпадают с причинами их согласия. Словом, в нас существует нечто безличное, потому что в нас существует социальное, и, так как социальная жизнь состоит одновременно из представлений и практик, эта безличность

естественным образом распространяется и на идеи, и на действия.

Возможно, покажется удивительным, что мы связываем с обществом высшие формы человеческой умственной деятельности: причина кажется ничтожной по сравнению с той ценностью, которую мы придаем следствию. Между миром чувств и потребностей, с одной стороны, и миром разума и морали, с другой стороны, разница столь значительна, что второй кажется добавленным к первому неким актом творения. Однако приписывать обществу главную роль в развитии нашей природы — это не значит отрицать существование подобного акта, потому что общество обладает созидательной силой, равной которой нет ни у какого другого доступного нашему наблюдению существа. В действительности, всякий акт творения (конечно, если это не мистическое явление, ускользающее от взгляда науки и от разума) представляет собой следствие синтеза. Если синтез, в результате которого в индивидуальных сознаниях формируются отдельные представления, сам по себе производит нечто новое, то насколько более действенным оказывается общество, представляющее собой синтез полноценных сознаний! Общество — это самое могущественное скопление физических и моральных сил из всех, что мы можем видеть в природе. Больше нигде мы не найдем такого богатства различных материй, сосредоточенных в таком количестве в одном месте. Следовательно, нет ничего удивительного в том, что здесь высвобождается жизнь более высокого порядка. Воздействуя на элементы, из которых она возникла, она поднимает их до высшей формы существования и изменяет их.

Таким образом социология, как представляется, призвана указать науке о человеке новый путь. До сегодняшнего дня мы были поставлены перед следующим выбором: либо объяснять высшие способности человека, характерные только для него, сводя их к низшим формам бытия, сводить разум к чувствам, ум к материи (а это значит отрицать их специфику), либо приписывать эти способ-

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

ности выходящей за границы нашего опыта реальности, о которой мы можем говорить, но существование которой невозможно подтвердить с помощью наблюдения. Разум оказался в этом затруднительном положении потому, что оказался в этом затруднительном положении потому, что индивид считался *finis naturae**: казалось, что выше человека нет ничего, по крайней мере ничего такого, что могло бы стать доступным науке. Но перед нами открывается новый способ объяснить природу человека, как только мы признаем, что над ним еще есть общество и что оно является реальной системой действующих сил, а не какой-то ется реальной системой действующих сил, а не какой-то номинальной сущностью, обитающей только в нашем разуме. Для того чтобы сохранить все отличительные характеристики человека, нам больше не нужно помещать их за пределами опыта. По меньшей мере, прежде чем дойти до подобной крайности, необходимо узнать, не находятся ли истоки того, что превосходит индивида в индивиде, в той надындивидуальной, но данной в опыте реальности, которой является общество. Конечно, сейчас невозможно сказать, насколько широко эти объяснения могут простираться и помогут ли они решить все оставшиеся проблемы. Равно как невозможно предсказать, где пролегает граница, которую они не смогут преодолеть. В настоящее время необходимо было испытать эту гипотезу, подвергая ее проверке фактами настолько методично, насколько возможно. Именно это мы и попытались сделать.

Валерия Земскова

От переводчика

Книга «Элементарные формы религиозной жизни» является одной из самых значительных работ Эмиля Дюркгейма, и она может быть прочитана двояким образом. С одной стороны, эмпирический материал, которым пользовался Дюркгейм, относится преимущественно к религиозным верованиям и практикам австралийских аборигенов, а значит, это исследование формально может считаться религиоведческим. С другой стороны, полагать, что мы и впрямь имеем дело с работой по религиоведению, было бы так же наивно, как думать, что классическая работа Фрейда «Тотем и табу» — это работа по этнографии. Оба мыслителя обращаются к австралийским обществам, поскольку считают их первобытными, простейшими — а значит, такими, которые в большей степени, чем какие-либо другие, могут помочь выявить определенную структуру: Фрейд на их примере разрабатывает ключевые понятия психоанализа, а Дюркгейм — ключевые понятия социологии.

Как работа по изучению религии книга Дюркгейма критиковалась еще его современниками¹, в этом отноше-

1 Bronisław Malinowski. Review: Les Formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie by E. Durkheim // Folklore. 1913. Vol. 24. № 4. P. 525–531; Arnold van Gennep. É. Durkheim, Les Formes élémentaires de la vie religieuse // Mercure de France. 1913. № 101. P. 389–391; Alexander A. Goldenweiser. Review: Les Formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie by Émile Durkheim // American Anthropologist. 1915. Vol. 17. № 4. P. 719–735; Alexander A. Goldenweiser. Religion and Society: A Critique of Émile Durkheim's Theory of the Origin and Nature of Re-

нии (но только в этом!) она не выдерживает конкуренции с более поздними работами религиоведов и антропологов и уж тем более не может быть по-настоящему полезна современному исследователю. В этой книге нет уникального эмпирического материала — все фактические данные Дюркгейм заимствует у других (в основном — у Спенсера с Гилленом и Штрелова), а применяемый им теоретикометодологический подход уже устарел. В конце XIX—начале XX века большой популярностью пользовались идеи эволюционизма, многие мыслители полагали, что все народы проходят через одинаковые стадии: от низших и самых простых форм — к высшим, наиболее сложным. Австралийские аборигены представлялись исследователям той низшей формой, тем поистине первобытным обществом, в котором можно усмотреть истоки человечества и которое поэтому дает нам ключ к пониманию того, как развивалась наша собственная цивилизация. Но на самом деле нигде в мире даже в XIX веке невозможно было встретить «первобытного» человека. Культура австралийских аборигенов прошла не менее долгий и сложный путь развития, чем остальные культуры, только этот путь был другим.

Однако в качестве социологического исследования книга «Элементарные формы религиозной жизни» остается классикой, актуальной по сей день, и мы предлагаем взглянуть на эту книгу именно так — как на фундаментальную работу, имеющую огромное значение для современной социологической мысли.

Мы постарались подготовить издание таким образом, чтобы оно соответствовало академическим стандартам и было удобно в использовании не только широкому кругу читателей, но и тем людям, которые профессионально занимаются исследованиями в области социологии.

ligion // Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods. 1917. Vol. 14. N^0 5. P. 113–124.

- 1) Наш перевод сделан с первого издания книги, выпущенного в 1912 году. Все последующие переиздания содержат разнообразные сокращения и искажения, поэтому мы ориентировались на первое издание как на наиболее полное. Рукопись книги не сохранилась, поэтому именно первое издание может считаться самым авторитетным.
 2) Однако даже в этом издании есть существенный изъ-
- 2) Однако даже в этом издании есть существенный изъян: многие ссылки, приводимые Дюркгеймом, содержат ошибки (в названиях цитируемых работ, в номерах страниц, в атрибуции цитат), и в некоторых случаях Дюркгейм достаточно вольно обращается с цитатами (например, не ставит кавычки). Пиетет к статусу автора оказался столь высок, что эти ошибки воспроизводятся во всех переводах книги на европейские языки (в том числе на английский). Мы исправили все ссылки таким образом, чтобы они соответствовали современным стандартам цитирования. При этом мы пользовались как оригиналами цитируемых Дюркгеймом книг, так и недавно вышедшим критическим изданием «Элементарных форм»².
- 3) В ходе работы над текстом мы сверялись с английским переводом, выполненным Карен Филдс³, что позволило нам, с одной стороны, исключить возможные неточности, а с другой стороны глубже понять мысль Дюркгейма (а значит, точнее передать ее), поскольку именно на стыке трех языков французского, русского и английского зачастую рождались разные интерпретации и соответствующие дискуссии между переводчиком и редакторами.
- 4) В некоторых случаях мы пользовались русскими переводами книг, цитируемых Дюркгеймом. Эти русскоязычные источники мы указывали в квадратных скобках в сносках. Если существующие переводы по ряду причин не удовлетворяли нас, то мы делали перевод цитаты
 - 2 *Émile Durkheim.* Œuvres. T. 1: Les Formes élémentaires de la vie religieuse / Éd. par Myron Achimastos (Paris: Garnier, 2015).
 - 3 *Emile Durkheim.* The Elementary Forms of Religious Life / Transl. by Karen E. Fields (New York: Free Press, 1995).

с французского оригинала и не давали никаких дополнительных ссылок.

5) Также мы составили подробный биографический справочник, содержащий в себе краткие сведения обо всех авторах, упоминаемых Дюркгеймом.

Переводческие решения, касающиеся основных терминов, излагаются в примечаниях, поэтому в данном тексте мы остановимся только на тех аспектах перевода, которые не относятся к терминологии, но тем не менее требуют особого пояснения.

Поскольку при описании австралийских и американских обществ Дюркгейм использует слова их языка (различные понятия, а также названия этих обществ), мы сталкиваемся с двумя проблемами: первая проблема — грамматическая — касается склоняемости и несклоняемости отдельных слов, вторая проблема — фонетическая — касается того, каким образом необходимо производить транскрипцию.

В случае грамматики трудности связаны с тем, что нормы русского языка не всегда согласуются с уже устоявшейся традицией перевода. Так, наиболее распространенные австралийские понятия: «чуринга», «нуртунья», «ванинга», а также имена великих богов и героев (Бунжил, Дарамулун, Карвеен и др.) совершенно естественным образом стали склоняться по падежам. Другие слова (либо из-за меньшей распространенности, либо по причине иначе сложившейся традиции) не склоняются: «ратапа», «наматуна», «интичиума», «мана», «вакан», «ваканда», «оренда», змей Воллунква и т. д. Во всех этих случаях мы следовали исторически устоявшимся вариантам. Там, где нам неоткуда было взять образец, мы следовали формальным правилам русского языка и не склоняли заимствованное слово.

Похожая ситуация возникла и в отношении названий американских обществ. Некоторые из них традиционно склоняются (ирокезы, салиши, тлинкиты), а некоторые не

склоняются (хайда, дакота). Ряд названий допускает оба варианта (цимшиан и цимшианы; квакиутль и квакиутли и т. д.). Мы следовали традиции, а там, где норма вариативна, мы предпочли ничего не склонять.

С названиями австралийских обществ все проще: это неизменяемые слова.

В случае фонетики первая проблема, с которой мы столкнулись, заключается в том, что названия австралийских обществ, которые приводит Дюркгейм, не совпадают с названиями, принятыми в современных исследованиях. Например, сейчас верно говорить не «луритья», а «алуритья», не «валпари», а «варлпири», не «варрамунга», а «варрумунгу» и т. д. Без особых колебаний мы решили следовать в своей транскрипции за Дюркгеймом, а не за принятыми нормами, во-первых, потому что у нас была установка на то, чтобы сделать текст максимально аутентичным и, во-вторых, потому что даже самые современные правила имеют тенденцию очень быстро устаревать — лингвисты постоянно пересматривают нормы транскрибирования, стремясь все более точно передавать фонемы австралийских языков, и это бесконечное движение к идеалу доступно только специалистам.

Вторая проблема заключается в том, что Спенсер и Гиллен, на исследование которых опирается Дюркгейм, не пользовались для записи фонетики австралийских обществ общепринятыми знаками. На это в одной из своих работ указывает Марсель Мосс: «Спенсер и Гиллен одинаково слабы с филологической точки зрения: у них нет никакой системы транскрипции. Пример: то что Планерт, профессиональный лингвист, записывает как *atua* (человек) фонетическим письмом, они записывают как *ertwa*, что приблизительно передает нужный звук лишь по правилам английского произношения» 4.

4 *Марсель Мосс.* Молитва // *Марсель Мосс.* Социальные функции священного / Пер. с франц. Ильи Утехина (Санкт-Петербург: Евразия, 2000). С. 287.

Здесь мы встречаемся с двойным преломлением: во-первых, мы не знаем точно, какие именно звуки транскрибировали Спенсер с Гилленом, поскольку они не придерживались каких-либо ясных правил, и, во-вторых, мы не знаем, как их фонетическая запись была проинтерпретирована самим Дюркгеймом. Какое звучание он вкладывал в те слова, которые приводил вслед за Спенсером и Гилленом?

Наибольшие сомнения у нас вызывает буква «j». В разных текстах (в том числе переводных), посвященных исследованию австралийских обществ, мы можем встретить варианты с буквами «ж», «ч» и «ь». Например: «гнанжи» и «гнаньи»; «луритжа», «луритча» и «луритья»; «тжингилли» и «тьингилли»; «нуртунжа» и «нуртунья» и т. д.

Мы изучили записи австралийской речи, труды советских и современных антропологов, но так и не смогли прийти к общему мнению насчет верной передачи этого звука. Во многих советских трудах и переводах писали «тж» и «нж»⁵, потом от такой записи отказались в пользу мягкого знака⁶. Современные российские

- 5 Например: Сергей Токарев, Сергей Толстов (ред.). Народы Австралии и Океании (Москва: Академия наук СССР, 1956); Дуглас Локвуд. Я абориген / Пер. с англ. Розалии Солодовник под ред. Владимира Кабо (Москва, Наука, 1971); Джеймс Джордж Фрэзер. Золотая ветвь: исследование магии и религии / Пер. с англ. Михаила Рыклина (Москва: Политиздат, 1980); Виктор Бейлис (ред.). Время сновидений: мифы и легенды аборигенов Австралии / Пер. с англ. и франц. Т. А. Черниловской, А. М. Давыдова (Москва: Наука, 1987).
- 6 Например: Виктор Шнирельман. Протоэтнос охотников и собирателей (по австралийским данным) // Юлин Бромлей, Лев Куббель, Абрам Першиц (ред.). Этнос в доклассовом и раннеклассовом обществе (Москва: Наука, 1982). С. 83–108; Ольга Артёмова, Владимир Кабо. Современное этническое развитие аборигенов Австралии // Павел Пучков. Этническое развитие Австралии (Москва: Наука, 1987). С. 132–185; Фредерик Роуз. Аборигены Австралии: традиционное общество / Пер. с англ. Елены Говор под ред. Владимира Кабо (Москва: Прогресс, 1989); Мирча Элиаде.

исследователи склоняются ко второму варианту написания⁷. В конце концов мы также решили следовать именно этому варианту и использовать сочетания букв с мягким знаком («нь», «ть»). Стоит отдельно подчеркнуть, что такая передача названий и слов является весьма приблизительной, поскольку для точной записи звуков необходимо обращаться к международному фонетическому алфавиту. Также отметим, что подобное единообразие в транскрипции не вполне соответствует действительности, поскольку в случае с австралийскими аборигенами мы имеем дело с совершенно разными языковыми и этнокультурными общностями, а значит, здесь не может быть общей парадигмы и в каждом отдельном случае нужно разбираться с тем, какой конкретно звук используется в том или другом австралийском языке⁸. Но, поскольку перед нами не стояло задачи воспроизвести все названия и слова с максимальной степенью точности, доступной лишь лингвистам, мы выбрали то решение, которое показалось нам наиболее современным и при этом не требующим специальных изысканий.

Благодарности

Мне хотелось бы выразить искреннюю благодарность Роману Чудину, который на время моей работы над переводом взял на себя все заботы этого мира, Владиславу Оленичу, который книгами и беседами залатывал дыры в моем образовании, а также моим родным, которые всег-

- Религии Австралии / Пер. с англ. Л. А. Степанянц (Санкт-Петербург: Университетская книга, 1998).
- 7 Павел Белков. Миф и тотем в традиционном обществе аборигенов Австралии (Санкт-Петербург: МАЭ РАН, 2004); Ольга Артёмова. Колено Исава: охотники, собиратели, рыболовы (опыт изучения альтернативных социальных систем) (Москва: Смысл, 2009); Павел Белков. Австралийские системы родства: основы типологии и элементарные преобразования (Санкт-Петербург: Наука, 2013).
- 8 Мы благодарим О. Ю. Артёмову за этот комментарий.

ОТ ПЕРЕВОДЧИКА

да от души меня поддерживают, хотя понятия не имеют, чем я занимаюсь; и, конечно, всей команде издательства «Элементарные формы» — людям, с которыми мы вместе проделали колоссальную работу.

Примечания*

Дюркгейм называл свой социологический проект Стр. 51 «une sociologie religieuse», подчеркивая, что религиозный опыт является ключом к объяснению социальной жизни. Это понимание термина имеет мало общего с русскоязычным понятием «социология религии», обозначающим отраслевой подраздел социологии, однако во французском словоупотреблении существует похожая двусмысленность. К тому же альтернативный перевод «религиозная социология» в русском словоупотреблении имеет коннотации с конфессиональной социологией, которые уводят от исходного смысла термина еще дальше. Поэтому мы останавливаемся на термине «социология религии», указывая на особый смысл, вкладываемый в это понятие Дюркгеймом. — Прим. ред. Дюркгейм использует слово «primitif», которое имеет несколько значений: это и «первобытный», и «простейший», и «примитивный», причем негативных коннотаций ни одно из них в данном случае не имеет. По устоявшейся традиции мы переводим «primitif» как «первобытный», однако необходимо держать в уме все значения этого слова. Когда Дюркгейм говорит о первобытном обществе («une société primitive») и первобытном человеке («un homme primitif»), он имеет в виду как конкретный исторический этап развития, так и современные ему общества охотников и собирателей. Отметим здесь также, что конструкцию «le plus primitif» («наиболее пер-

^{*} Все примечания, кроме специально оговоренных случаев, принадлежат переводчику.

вобытный») перевести буквально было невозможно, поскольку в русском языке прилагательное «первобытный» не является качественным, а значит, не имеет степеней сравнения. Эту конструкцию мы переводим не вполне точно как «наиболее близкий к первобытному».

- В современной социологии и, в частности, в дюркгей-Стр. 53 мианской традиции обычно пользуются понятием «ритуалы». Однако Дюркгейм, как правило, употребляет термин «rites», который в русских переводах принято переводить как «обряды». Помимо этого, Дюркгейм использует слово «rituel», но в большинстве случаев как прилагательное (и мы переводим его как «ритуальный») и лишь в отдельных случаях как существительное (которое мы переводим как «ритуал»). Важно здесь то, что для англоязычных и франкоязычных читателей однокоренные слова «rites» и «rituels» имеют отчетливое сходство, так что многие из них, вероятно, не всегда отдают себе отчет, как редко Дюркгейм использует ключевое ныне понятие «ритуал». Наши переводческие решения исходят из стремления сохранить эту терминологическую разницу ценой утраты сходства между словами «ритуал» и «обряд», существующего в оригинальном языковом контексте. — Прим. ред.
 - » Для обозначения субъектов религиозной жизни Дюркгейм почти всегда использует слово «fidèle» оно универсально и описывает любого человека, разделяющего какие-либо религиозные убеждения. Это может быть и индеец, и австралийский абориген, и европеец-католик. Более точным переводом этого понятия было бы словосочетание «приверженец религиозных верований», «последователь некоей религии». Мы остановились на переводе «верующий» из-за его емкости, а также потому, что он отражает суть мысли Дюркгейма: в основе любой религии лежат верования и практики, и сущностной разницы между последователями разных религий нет. Более узкое понятие «сгоуапт» (которое мы за неимением других вариантов также переводим как

«верующий», теряя при этом различие между двумя разными словами французского языка) Дюркгейм использует в книге чуть больше десяти раз, и оно, как правило, относится только к христианам.

- Стр. 54 Слово «moral» («моральный») исключительно важный для Дюркгейма термин, который в разных контекстах может означать также «нравственный» или «духовный». Мы везде переводим это слово одинаково, чтобы у читателя не возникало путаницы. Так, например, выражение «autorité morale» мы переводим как «моральный авторитет». Строго говоря, «autorité morale» это просто «авторитет», но мы прибегаем к этой избыточности для того, чтобы в соответствующих местах сохранить слово «моральный».
- Стр. 55 Отрасль гуманитарного знания, которая появилась во второй половине XIX века и которая поставила своей целью беспристрастное изучение различных религий мира. По-французски эта отрасль знания стала называться «la science de religion», по-английски «the science of religion», по-немецки «Religionswissenschaft». В русском языке существует два равнозначных термина: «наука о религии» и «религиоведение». Нами выбран первый вариант перевода, поскольку проект Дюркгейма не связан с тем, что в наши дни принято называть собственно «религиоведением».
- Стр. 58 С точки зрения современного научного словоупотребления более адекватным переводом дюркгеймовского «civilisation» был бы термин «культура». Это необходимо иметь в виду всякий раз, когда слово «цивилизация» встречается в этом тексте. Во время написания «Элементарных форм» значения этих двух понятий были существенно ближе, чем впоследствии, когда Шпенглер ввел в оборот их противопоставление, и понятие «civilisation» отсылало и к «цивилизации», и к «культуре». Показательно, что одна из ключевых для исследования Дюркгейма работ Тайлора «Первобытная культура» была переведена на французский как «La Civilisation pri-

mitive», то есть дословно «Первобытная цивилизация». В этой логике гипотетический обратный перевод на английский подразумевал бы решение в пользу «культуры» вместо «цивилизации». Однако мы остановились на буквальном переводе слова «цивилизация», чтобы не помещать в тень тот факт, что Дюркгейм почти не использовал в своих текстах слово «культура». Это важно с историко-социологической точки зрения, поскольку как минимум с 1980-х годов Дюркгейм становится ключевой фигурой именно как теоретик культуры. Кроме того, это терминологическое решение — с учетом приведенного здесь комментария — сохраняет исходную многозначность оригинала и соответствующий смысловой контекст. Еще одной важной причиной сохранить буквальный перевод термина «civilisation» является особое внимание, которое Дюркгейм уделял этому понятию на позднем этапе своей работы, выразившееся, в частности, в совместной с Марселем Моссом публикации «Примечание к понятию цивилизации» в 1913 г. (направление исследований, которое Мосс впоследствии продолжил развивать). Как отмечает в этой связи Уильям Пол Вогт, интерес к этому понятию знаменует у Дюркгейма переход от теоретизирования в терминах конкретных политических обществ, которые он ранее считал наиболее крупным объектом социологического анализа, к теоретизированию в терминах культурных образцов (в определении цивилизации появляется редкое для Дюркгейма слово «культура»), хотя и локализованных в пространстве и времени, но не соотносимых с конкретно отграниченными социальными образованиями. В «Элементарных формах» этот ход мысли в наиболее наглядной форме представлен аргументом Дюркгейма о расширении горизонта социальной жизни за пределы конкретного сообщества — племени; процесс, для которого он подобрал весьма специфические термины «международные боги» и «международные культы», соотносящиеся с его рассуждениями о цивилизации

как ключевом и самом масштабном объекте социологического анализа. Поэтому можно заключить, что понятие цивилизации для Дюркгейма ознаменовало движение в направлении от социетального к культурному видению социальной жизни: от «общества» к «культуре». — Прим. ред.

- Стр. 62 Дюркгейм часто применяет по отношению к австралийским обществам и их верованиям понятие «élémentaire». С точки зрения стиля было бы уместнее использовать перевод «простейший»: «простейшие верования», «простейшая религия» и т. д. Однако для Дюркгейма слово «élémentaire» является крайне важным понятием, в нем присутствует идея того, что сложное целое составляется из разных элементов, и для нас было принципиально сохранить эту смысловую связь. Поэтому мы везде переводили «élémentaire» как «элементарный».
- Дюркгейм на протяжении всей книги (см. в осо-Стр. 63 бенности кн. III, гл. 3, § 3) использует целую группу связанных между собой философских терминов: «notion» («понятие», иногда — «представление»), «concept» («понятие»), «pensée conceptuelle» («понятийное мышление»), «catégorie» («категория»), «idée générale» («общая идея»). Нужно отметить, что Дюркгейм пользуется этими терминами довольно непоследовательно: иногда он противопоставляет их друг другу, а иногда начинает использовать как синонимы, однако можно выделить общую направленность употребления этих слов. Для Дюркгейма «notion» — нестрогое понятие, это, скорее, общее представление о каком-то предмете или каком-то явлении; «concept» — это понятие в строгом смысле слова; «catégories» — базовые понятия человеческого мышления (в кантовском смысле). К сожалению, в русском переводе не удается удержать различие между «notion» и «concept» оба слова переводятся как «понятие» (от варианта «концепт» мы отказались, поскольку, во-первых, пропала бы связь со словосочетанием «понятийное мышление», а во-вторых, термин «концепт» имеет

слишком много лишних коннотаций). «Notion» переводится как «понятие» всегда, кроме тех случаев, когда оно противопоставляется слову «concept», и тогда как менее строгое оно превращается в «представление».

- Стр. 69 Психология народов (нем.).
- Стр. 73 Особого рода (лат.).
- Стр. 83 Сравнительное изучение религий (сравнительное религиоведение) появилось в конце XIX века благодаря докладу, сделанному в 1870 году Максом Мюллером, предложившим применить в изучении религии ставший в то время популярным сравнительный метод анализа.
 - Правовой вопрос, без предварительного решения которого суд не может перейти к рассмотрению предмета иска.
- Стр. 86 Вера, ищущая разумения (лат.).
- Стр. 87 Последний довод (лат.).
- Стр. 88 Во французском языке слово «naturel» означает одновременно «природный» и «естественный». В нижеследующем отрывке эти слова и однокоренные с ними употребляются как синонимичные.
- Стр. 89 Θαύματα (др.-греч.), mirabilia, miracula (лат.) чудо. Во французском языке глагол «émerveiller» (восхищаться) происходит от словосочетания «увидеть чудо», а слово «чудо» (une merveille) восходит к латинскому «mirabilia». Аналогичный случай можно найти и в русском языке: глагол «удивляться» происходит от слова «диво».
- Стр. 100 Речь идет о сюжете из Ригведы: Индра освобождает из пещеры Вала коров, которые являются одновременно и лучами, и утренними зорями, и реками. Мы благодарим В. Белимову за этот комментарий.
- Стр. 104 Французские термины «sacré» и «profane» также иногда переводятся на русский как «священное» и «мирское». Подобный перевод кажется нам неудовлетворительным в связи с тем, что слово «священное» не передает амбивалентности, заложенной в слове «sacré» (одновременно освященность и оскверненность), а слово «мирское» скорее связа-

- но со светской жизнью, противопоставленной жизни религиозной.
- Стр. 106 Для русскоязычного читателя гораздо привычнее были бы словосочетания «священное озеро», «священные скалы», «священные рисунки», однако в своем переводе мы стремились сохранить терминологическую точность, ради которой пришлось пожертвовать стилем. Словами «священный» или «святой» (исходя из контекста) мы переводим только французское «saint».
- Стр. 107 Всей сущности.
- Стр. 115 Зевс хранитель домашней собственности, Зевс хранитель дома (др.-греч.).
- Стр. 122 От лат. «natura» (природа).
 - » От лат. «anima», «animus» (душа, дух).
- Стр. 129 Прилагательное «idéal» употребляется здесь Дюркгеймом в значении «существующий только в сознании».
- Стр. 143 Во французском языке прилагательное «profane» означает как «профанный», так и «непосвященный», поскольку именно обряд посвящения переводит человека из профанного состояния в сакральное. В русском переводе связь этих двух понятий теряется.
- Стр. 161 «Нет ничего в разуме, чего не было бы раньше в чувствах» (nam.).
- Стр. 163 «Всеохватный гнет бесконечности» (англ.).
- Стр. 183 Из ничего (лат.).
- Стр. 185 Поклонение животным и растениям.
- Стр. 190 Практически у всех названий австралийских племен существует несколько возможных вариантов произношения. Мы в своей транскрипции будем следовать за Дюркгеймом, не ссылаясь на названия, которые являются устоявшимися или более предпочтительными для современных антропологов.
 - » В русском переводе мы придерживаемся устоявшейся традиции. Названия австралийских народов не склоняются, а из названий индейских народов склоняются лишь те, за которыми склонение закрепилось исторически.

- Стр. 191 Карл Штрелов жил среди австралийских племен с 1894 по 1922 г.
- Стр. 205 Род (лат.).
 - » Род (др.-греч.).
 - » Родовое имя (лат.).
 - «Родственники это те, кто носит общее имя» (лат.).
- Стр. 208 Разделенные (частичные) тотемы (англ.).
- Стр. 221 «Различие между двумя кланами абсолютно во всех отношениях» (*англ.*).
- Стр. 228 Ритуальная операция рассечение нижней части пениса.
- Стр. 232 Буквально «бычий рев» (*англ.*). В русской традиции такие приспособления принято называть «гуделками» или «трещотками», хотя на самом деле звук, издаваемый этим инструментом, больше всего похож на громкое жужжание.
 - » Игрушка для жонглирования, представляющая собой два конуса, вершины которых соединены. Между вершинами протягивается веревка, привязанная к двум палкам, которые играющий держит в обеих руках. С помощью этой веревки игрушку вращают, бросают и ловят. При вращении диаболо издают характерный звук. Игрушка была очень популярна в Англии и Франции в начале XX века.
- Стр. 235 Священные леса или рощи у древнегерманских племен, в которых проводились обряды, в том числе жертвоприношения, решались важные дела племени и велись переговоры между племенами. В них были запрещены военные действия и другие формы агрессии, каждый находившийся там был под защитой бога, которому посвящено это место.
- Стр. 239 «Им приписывалась особая ценность из-за их связи с тотемом» (англ.).
- Стр. 242 Время сновидений в мифологии многих австралийских племен это время сотворения мира, особая эпоха, в которую жили первые предки, создавшие людей и придавшие земле ее теперешний вид.
- Стр. 285 Множественные тотемы (англ.).

- Стр. 286 Nomen родовое имя, cognomen личное прозвище, иногда становившееся впоследствии именем отдельной ветви рода или именем семьи.
- Стр. 290 Все полно богов (∂p .-греч.).
- Стр. 296 *Praenomen (лат.)* личное имя; *nomen gentilicium (лат.)* родовое имя.
- Стр. 301 Духи-хранители (англ.).
- Стр. 318 Побратимство (англ.).
- Стр. 331 «Возможно, мы можем сказать, что он лишь на шаг отступает от первоначального образца, от абсолютно первобытного вида тотемизма» (англ.).
- Стр. 351 Протей древнегреческое божество, известное своей способностью менять облик.
- Стр. 362 Зевс дождит (*др.-греч.*). » Цереру скашивают (*лат.*).
- Стр. 376 Ночью 4 августа 1789 года Учредительное собрание Франции объявило о «полной отмене феодальной системы» и лишило привилегий духовенство и дворянство.
- Стр. 377 Слово «effervescence» является одним из важнейших терминов этой книги. Мы переводим его как «бурление», следуя более или менее сложившейся традиции и выбирая наиболее точное из ряда синонимичных понятий.
- Стр. 384 «Мирное единообразие этой части его жизни» (англ.).
- Стр. 397 «Первым на земле богов создал страх» (лат.).
- Стр. 402 Смещение, перемещение, исступление (∂p .-греч.).
- Стр. 406 Целое из части (лат.).
- Стр. 414 Учение о происхождении организмов друг от друга путем долгого видоизменения.
- Стр. 417 В русских переводах также часто встречается вариант «контагиозность». Однако нам не хотелось без надобности перегружать текст калькированными словами, поэтому везде, где можно было использовать русский синоним без ущерба для терминологической точности текста, мы это делали. Дополнительным аргументом стало наличие глагола «заражать» (прямой перевод французского «contagionner»), а также то, что в этих словах присутствует прочная (и пра-

вильная) ассоциативная связь с некоей болезнью, с опасной заразой, которая мгновенно передается от одного человека (или предмета) к другому.

Стр. 422 Концом своего рода (лат.).

Стр. 424 Лишены плоти и крови (нем.).

Стр. 474 Гений (*лат.*), даймон (*др.-греч.*) — в римской и древнегреческой мифологиях дух-хранитель, имеющийся у каждого человека.

» Гений считался животворящим богом, представляющим собой лучшую часть человека, являющимся его хранителем и потому желающим, чтобы человек радовался жизни и разумно пользовался ею. Так возникли латинские выражения «indulgere genio» и «defraudare genium», которые буквально можно перевести как «угождать своему гению» (то есть веселиться, получать удовольствие от жизни) и «обижать своего гения» (утруждать свою жизнь, отказываться от удовольствий).

Стр. 479 Гений места (лат.).

» Более мелкие тотемные места (*нем.*).

Здесь и на протяжении книги Дюркгейм иногда при-Стр. 494 бегает к специфическому словоупотреблению, называя племенных и межплеменных богов и их культы, соответственно, «народными» (nationale) и «международными» (internationale). Это, несколько архаичное, использование слов отсылает к тому времени, когда слово «nation» в европейских языках еще сохраняло смысл, близкий к оригинальным «natio» и «nasci» (лат.), и поэтому могло обозначать местные сообщества, такие как племена. В русском языке подобная связь прослеживается в слове «народ», но полностью отсутствует в слове «нация». По сути, Дюркгейм имеет в виду просто племенных и межплеменных богов и процесс расширения социального горизонта, но мы приняли решение сохранить его не вполне обычную и несколько старомодную лексику, передав корень «nation» корнем «народ». Исключением являются случаи, когда Дюркгейм прибегает в данном контексте к словам, для которых в русском языке отсутствуют версии с корнем «народ», таким

как «интернационализм» и «интернационализация». Мы благодарны Стефану Виберу, Филиппу Смиту и Александру Филиппову за полезные комментарии в этой связи. — *Прим. ред.*

Стр. 554 Съедобная личинка бабочки.

Стр. 556 Вытекший и застывший сок некоторых растений.

Стр. 557 Вид кустарника.

Стр. 566 «Возвращение тотема в общее пользование» (нем.).

Стр. 567 Скорее всего, Дюркгейм ссылается на книгу пророка Иезекииля: «Жертвенник был деревянный в три локтя вышины и в два локтя длины; и углы его, и подножие его, и стенки его — из дерева. И сказал он мне: "это трапеза, которая пред Господом"» (Иез. 41:22). Мы благодарим А. В. Ямпольскую за помощь в поиске этого фрагмента.

Стр. 583 Даю, чтобы и ты дал (лат.).

Стр. 593 В русском языке часто используется термин «подражательные обряды» или «обряды подражания». Однако Дюркгейм использует два различных слова: иногда он говорит об «имитативных обрядах» («les rites imitatifs»), а иногда — о «миметических обрядах» («les rites mimétiques»). В своем переводе мы калькируем французские слова для сохранения того различия, которое проводит Дюркгейм. Дословный перевод этих терминов в схожих контекстах не является неконвенциональным. Например, в русском переводе «Золотой ветви» Фрэзера, выполненном М. К. Рыклиным, фигурирует «имитативная магия», а в «Насилии и священном» Рене Жирара прилагательные, производные от «mimesis», переведены Г. М. Дашевским как «миметические».

Стр. 595 Племенная семья (англ.).

Стр. 598 Здесь речь идет о том же самом свойстве, которое мы переводим как «заразность».

Стр. 600 Уподобления богу (др.-греч.).

Стр. 607 Во всем тексте Дюркгейм использует слова «force» и «pouvoir» как синонимы; и то, и другое мы переводим как «сила». Однако в отдельных местах Дюркгейм опирается на различие, существующее между этими двумя понятиями; например, ниже он

ПРИМЕЧАНИЯ

пишет: «La cause, c'est la force avant qu'elle n'ait manifesté le pouvoir qui est en elle», что буквально означает: «Причина — это сила (force), которая еще не проявила заключенной в ней силы (pouvoir)». Фактически речь идет здесь об акте и потенции, об актуальности и возможности в аристотелевском смысле. Французское слово «pouvoir» многозначно («сила», «власть», «способность действовать», «возможность»), и в основе этого слова лежит омонимичный французский глагол «pouvoir» («мочь», «быть в состоянии что-либо сделать»); мы выбрали тот вариант, который передает заложенную в размышлении Дюркгейма потенциальность: там, где «force» и «pouvoir» перестают быть синонимами, мы переводим «pouvoir» как «власть» или «способность к действию» в зависимости от контекста.

- Стр. 624 В своей работе «Набросок общей теории магии» А. Юбер и М. Мосс делят все магические обряды на две группы: «rites manuels» «операциональные обряды» (различные магические действия) и «rites oraux» «вербальные обряды» (заклинания, плач, крики и т. д.). В некоторых переводах на русский язык используются выражения «операциональные ритуалы» и «речевые ритуалы».
- Стр. 640 «Церемонии, связанные с тотемами» (англ.).
- Стр. 648 Чаще всего это понятие переводят на русский язык как «искупительные обряды». Однако Дюркгейм особо подчеркивает, что понятие «пиакулярные обряды» («rites piaculaires») шире, чем понятие «искупительные обряды» («rites expiatoires»). Piaculum это не только искупительная жертва, но и все, что требует такой жертвы.
 - » «Они называли "piacularia auspicia" такие знамения, которые предвещали несчастье самим жертвующим» (лат.). Мы благодарим В. Косякову за помощь в переводе с латинского языка.
 - «О лекарственной буквице ходит слава, будто дом, где она посажена, избавлен от всех несчастий» (лат.). Мы благодарим В. Косякову за помощь в переводе с латинского языка.

ПРИМЕЧАНИЯ

- Стр. 664 В наименьшей степени способный сопротивляться (*лат.*).
- Стр. 701 В данном случае: во внешнем мире (лат.).
- Стр. 709 Отдало человеческий мир во власть спорам (лат.).
- Стр. 718 Ум (др.-греч.).
- Стр. 719 С точки зрения вечности (лат.).
- Стр. 735 Конечная цель природы (лат.).

Биографические справки

Амлен Октав (Octave Hamelin, 1856–1907) — французский философ, друг Дюркгейма. Профессор Сорбонны. Переводчик работ древнегреческих философов. Автор книг «Очерк основополагающих элементов представления» (1907), «Система Декарта» (1911), «Система Аристотеля» (1920), «Система Ренувье» (1927).

Ахелис Томас (Thomas Achelis, 1850–1909) — немецкий этнолог, философ, исследователь религии. Получил образование в Геттингенском университете. Работал директором гимназии в Бремене. Один из основателей и редактор журнала «Архив науки о религии». Автор книг «Развитие современной этнологии» (1888), «Современное народоведение» (1896), «Экстаз и его культурное значение» (1902), «Очерк сравнительного изучения религии» (1904).

Базедов Герберт (Herbert Basedow, 1881–1933) — австралийский геолог, антрополог и политик. Участник нескольких экспедиций в Центральную и Северную Австралию. Защищал права аборигенов. Собрал большую коллекцию артефактов и фотографий коренных жителей Австралии. Автор книг «Австралийский абориген» (1925), «Рыцари бумеранга: эпизоды из жизни среди туземных племен Австралии» (1935).

Барт Огюст (Auguste Barth, 1834–1916) — французский ориенталист, специалист по Индии, один из основателей Французского института Дальнего Востока. Автор

книг «Религии Индии» (1879), «Санскритские надписи в Камбодже» (1885).

Басселл Джон Гарретт (John Garrett Bussell, 1803–1875) — британец, австралийский поселенец. В конце жизни — школьный учитель в Перте. Представлял округ Васс в Законодательном совете парламента Западной Австралии.

Бахофен Иоганн Якоб (Johann Jakob Bachofen, 1815—1887) — швейцарский историк, этнолог, юрист. Профессор Базельского университета. Автор книг «Естественное право и историческое право в их противоположности» (1841), «Опыт о погребальной символике древних» (1859), «Материнское право» (1861), «Антикварные письма» (1880).

Бергень Абель Жозеф Анри (Abel Joseph Henri Bergaigne, 1838–1888) — французский лингвист, специалист по санскриту. Автор книг «Ведическая религия согласно гимнам Ригведы» (1878–1883), «Исследования по истории ведического богослужения: метрическая форма гимнов Ригведы» (1888).

Бершон Эрнест (Ernest Berchon, 1825–1894) — французский врач, служил во флоте. Член Парижского этнографического общества и Американского этнологического общества. Автор книг «Медицинская реляция о кампании в южных морях» (1858), «Медицинская история татуировок» (1869), «Палеоантропологические очерки о бронзовом веке, преимущественно в Жиронде» (1890).

Бишофс Йозеф (Joseph Bischofs, 1878–1958) — немецкий миссионер-католик. Работал в Австралии в миссиях в Бигл-Бей и Бруме. После Австралии работал в Южной Африке.

Боас Франц (Franz Boas, 1858–1942) — немецко-американский антрополог и лингвист. Профессор Колумбийского университета, президент Американского антропологического общества. Считается «отцом» американской антропологии. Автор книг «Ум первобытного человека» (1911), «Первобытное искусство» (1927), «Раса, язык и культура» (1940).

Богораз Владимир Германович (1865–1936) — российский революционер, писатель, антрополог и лингвист. Изучал северные народы России. В 1889 году был сослан в Среднеколымск, где начал заниматься этнографическими исследованиями. Кочевал с чукчами. Автор книг «Материалы по изучению чукотского языка и фольклора» (1900), «Эскимосы Сибири» (1913), «Чукчи» (1922), «Эйнштейн и религия: применение принципа относительности к исследованию религиозных явлений» (1923), «Распространение культуры на земле: основы этногеографии» (1928).

Боша Анри (Henri Beuchat, 1878–1914) — французский антрополог. Сотрудничал с Моссом и входил в круг Дюркгейма. Погиб во время Канадской арктической экспедиции. Автор книги «Руководство по американской археологии» (1912).

Бреаль Мишель (Michel Bréal, 1832–1915) — французский лингвист и историк, специалист по индоевропеистике. Профессор Коллеж де Франс. Автор книг «Очерк об истоках зороастрийской религии» (1862), «Геркулес и Как: очерк сравнительной мифологии» (1863), «Очерк семантики: наука об обозначениях» (1897).

Бриджмен Джордж Фрэнсис (George Francis Bridgman, 1842–1907) — британец, управляющий несколькими фортами и владелец ранчо в Квинсленде. В 1878 году был назначен попечителем аборигенов северного побережья.

Бринтон Дэниэл Гаррисон (Daniel Garrison Brinton, 1837–1899) — американский антрополог, лингвист и археолог. Профессор Пенсильванского университета. Во время Гражданской войны в США служил военным врачом. Был президентом Американской ассоциации содействия развитию науки. Автор книг «Мифы Нового света» (1868), «Анналы какчикелей» (1885), «Американская раса» (1891), «Нагуализм: исследование фольклора

и истории коренных американцев» (1894), «Религии первобытных народов» (1897).

Бро-Смит Роберт (Robert Brough Smyth, 1830–1889) — австралийский геолог и писатель. Приехал в Австралию из Англии в 1852 году. Работал в сфере золотодобычи. Изучал австралийских аборигенов. Автор книги «Аборигены Виктории» (1878).

Бруно Алессандро (Alessandro Bruno) — итальянский юрист и социолог, работал в Неаполе. В 1908–1914 опубликовал в «Итальянском социологическом обозрении» серию статей и рецензий, в которых анализировал работы Дюркгейма, Мосса и других антропологов.

Бурк Джон Грегори (John Gregory Bourke, 1846–1896) — американский военный и этнограф. Автор книг «Змеиный танец аризонских моки» (1884), «Скатологические обряды народов мира» (1891), «На границе с Круком» (1891), «Лекари апачи» (1892).

Бутру Эмиль (Émile Boutroux, 1845–1921) — французский философ и историк философии. Профессор Сорбонны. Автор книг «О случайности законов природы» (1874), «Об идее закона природы согласно науке и современной философии» (1895), «Наука и религия в современной философии» (1908) «Мораль и религия» (1925).

Бэйтс Дейзи Мэй (Daisy May Bates, 1863–1951) — австралийский антрополог. Занималась благотворительностью, помогая аборигенам. Первая женщина, получившая звание почетного попечителя аборигенов. Знала несколько десятков аборигенных диалектов. Автор книги «Исчезающие аборигены: жизнь среди коренных жителей Австралии» (1938).

Бюка Пьер Мари (Pierre Marie Bucas, 1840–1930) — французский миссионер-католик. Работал в Новой Зеландии и Австралии. Служил в приходе города Маккай в Квинсленде.

Бюрнуф Эжен (Eugène Burnouf, 1801–1852) — французский ориенталист, исследователь буддизма. Профессор Коллеж де Франс. Внес важный вклад в расшифровку

древнеперсидской клинописи. Автор книг «Бхагавата Пурана, или Поэтическая история Кришны» (1840–1847), «Введение в историю индийского буддизма» (1844).

Вайц Теодор (Theodor Waitz, 1821–1864) — немецкий филолог, антрополог и психолог. Профессор Марбургского университета. Автор книг «Основы психологии» (1846), «Общая педагогика» (1852), «Антропология первобытных народов» (1859–1864), «Об индейцах Северной Америки» (1864).

Варнек Густав (Gustav Warneck, 1834–1910) — немецкий пастор и богослов. Профессор Галльского университета. Один из главных теоретиков миссионерства. Автор книг «Миссионерские уроки» (1878–1884), «Современное миссионерство и культура: их взаимосвязь» (1879), «Очерк истории протестантских миссий» (1882), «Какова наша ответственность перед нашими колониями?» (1885), «Учение о евангельском миссионерстве» (1892–1903).

Вестермарк Эдвард Александр (Edvard Alexander Westermarck, 1862–1939) — финский философ, антрополог и социолог. Первый профессор социологии в Лондонской школе экономики. Профессор Хельсинкского университета. Ректор Академии Або. Автор книг «История брака среди людей» (1891), «Происхождение и развитие моральных идей» (1906), «Брачные церемонии в Марокко» (1914), «Ритуалы и верования в Марокко» (1926), «Ранние верования и их влияние на общество» (1932), «Будущее брака в западной цивилизации» (1936).

Вид-Нойвид Максимилиан (Maximilian zu Wied-Neuwied, 1782–1867) — немецкий путешественник и натуралист, принц прусского княжеского рода Видов. Путешествовал по Бразилии и Северной Америке. Автор книг «Путешествие в Бразилию в 1815–1817 годах» (1819–1820), «Картины естественной истории Бразилии» (1821–1831), «Путешествие в Северную Америку» (1838–1843).

Вилькен Георг Александр (George Alexander Wilken, 1847–1891) — голландский этнолог. Профессор Лейденского университета. Специалист по народам Малайзии. Автор книг «Уголовное право среди народов малийской расы» (1883), «Анимизм среди народов Индийского архипелага» (1884–1885), «Руководство по сравнительной этнологии голландских Восточных Индий» (1893).

Виндельбанд Вильгельм (Wilhelm Windelband, 1848–1915) — немецкий философ, представитель Баденской школы неокантианства. Профессор Лейпцигского университета. Автор книг «История новой философии» (1878–1880), «Прелюдии: философские статьи и речи» (1884), «История древней философии» (1888), «Введение в философию» (1895), «О свободе воли» (1904), «Теории логики» (1912).

Вудс Джеймс Доминик (James Dominick Woods, 1827—1905) — английский журналист. Эмигрировал в Австралию в 1852 году. Редактор еженедельника «Фонарь». Редактор сборника «Туземные племена Южной Австралии» (1879) и автор книги «Провинция Южная Австралия» (1894).

Вундт Вильгельм (Wilhelm Wundt, 1832–1920) — немецкий философ и психолог. Профессор Лейпцигского университета, где в 1879 году открыл первую в мире психологическую лабораторию. Один из основателей психологии народов. Автор книг «Лекции о душе человека и животных» (1864), «Основы физиологической психологии» (1874), «Этика: исследование фактов и законов моральной жизни» (1886), «Система философии» (1889), «Гипнотизм и внушение» (1892), «Введение в психологию» (1896), «Психология народов: исследования законов эволюции языков, мифов и обычаев» (1900–1920).

Галлатин Альберт (Albert Gallatin, 1761–1849) — швейцарско-американский политик, этнолог и лингвист. Один из основателей Американского этнологического общества. Основатель Нью-Йоркского университета. Автор книг

«Таблица индейских языков Соединенных Штатов» (1826), «Обзор индейских племен Северной Америки» (1836).

Гартланд Эдвин Сидни (Edwin Sidney Hartland, 1848–1927) — британский этнолог, исследователь фольклора. Был президентом Общества фольклористов. Автор книг «Наука о сказках: изыскание в области сказочной мифологии» (1891), «Первобытное отцовство: миф о сверхъестественном рождении в связи с историей семьи» (1909), «Ритуал и вера: исследования по истории религии» (1914).

Гекевельдер Джон Готтлиб Эрнестус (John Gottlieb Ernestus Heckewelder, 1743–1823) — американский миссионер моравской церкви. Известен исследованиями индейцев делаваров. Автор книг «Описание истории, нравов и обычаев индейских народов, некогда населявших Пенсильванию и соседние штаты» (1818), «Рассказ о миссии Объединенных братьев среди индейцев делаваров и могикан» (1820).

Геннеп Арнольд ван (Arnold van Gennep, 1873–1957) — французский антрополог и фольклорист. Преподавал в Невшательском университете. Автор книг «Табу и тотемизм на Мадагаскаре» (1904), «Мифы и легенды Австралии» (1905), «Религии, нравы и легенды» (1908–1914), «Обряды перехода: систематическое изучение обрядов» (1909), «В Алжире» (1914), «Фольклор» (1924).

Герц Роберт (Robert Hertz, 1881–1915) — французский философ и социолог, специалист по социологии религии. Ученик Дюркгейма и Мосса. Погиб во время Первой мировой войны. Автор незаконченной диссертации «Грех и искупление в первобытных обществах».

Гиллен Фрэнсис Джеймс (Francis James Gillen, 1855–1912) — австралийский почтальон и антрополог. Участник научной экспедиции Хорна в 1894 году. Автор книг (в соавторстве с Б. Спенсером) «Туземные племена Центральной Австралии» (1899), «Северные племена Центральной стральной с

тральной Австралии» (1904), «По Австралии» (1912), «Арунта: исследование людей каменного века» (1927).

Грей Джордж (George Grey, 1812–1898) — британский военный и путешественник. Возглавлял несколько исследовательских экспедиций в Австралии. Был губернатором Южной Австралии, дважды — губернатором Новой Зеландии, губернатором колонии Кейп в Южной Африке.

Гримм Якоб Людвиг Карл (Jacob Ludwig Carl Grimm, 1785–1863) и Гримм Вильгельм Карл (Wilhelm Carl Grimm, 1786–1859) — немецкие лингвисты и филологи, известные как «братья Гримм». Авторы словаря германских языков. Издали известный сборник немецких сказок «Детские и семейные сказки» (1812). Якоб Гримм также известен как автор книги «Немецкая мифология» (1835).

Группе Отто (Otto Gruppe, 1851–1921) — немецкий филолог-классицист и историк религии. Профессор Асканийской гимназии. Автор книг «Греческий культ и мифы в их связи с восточными религиями» (1887), «История классической мифологии и религиозная история в Средние века на Западе и в современную эпоху» (1921).

Гэзон Самюэль (Samuel Gason, 1845–1897) — австралийский поселенец и полицейский, проживал возле хребта Флиндерс. В честь него названа гора. Автор сообщения «Нравы и обычаи племени диери австралийских аборигенов» (1879).

Джевонс Фрэнк Байрон (Frank Byron Jevons, 1858–1936) — английский философ, социолог, историк и антрополог. Профессор Даремского университета. Автор книг «Введение в сравнительное изучение религий» (1908), «Идея бога в ранних религиях» (1910), «Личность» (1913).

Джеймс Уильям (William James, 1842–1910) — американский психолог и философ, один из родоначальников прагматизма. Профессор Гарвардского университета. Автор книг «Основания психологии» (1890), «Многообразие религиозного опыта» (1902), «Прагматизм: новое имя для некоторых старых способов мышления» (1907), «Плюралистическая вселенная» (1909).

Джеймс Эдвин (Edwin James, 1797–1861) — американский врач, ботаник и геолог. Участник экспедиции к Скалистым горам. Защитник индейцев. Автор книги «Отчет об экспедиции из Питтсбурга к Скалистым горам, предпринятой в 1819 и 1820 годах» (1823).

Джонс Питер (Peter Jones, 1802–1856) — канадский миссионер-методист. Его мать была из племени миссиссауга (относятся к оджибве). Джонс проповедовал среди оджибве и могавков, а также защищал их интересы. Был избран вождем миссиссауга. Автор книги «История индейцев оджибве» (1861).

Додж Ричард Ирвинг (Richard Irving Dodge, 1827—1895) — офицер армии США, участник Гражданской войны и Индейских войн. Участвовал в научной экспедиции Джинни в Блэк-Хилс в 1875 году. Автор книг «Охотничьи угодья Великого Запада» (1877), «Наши дикие индейцы» (1883).

Долл Уильям Хили (William Healey Dall, 1845–1927) — американский физиолог и натуралист, исследователь Аляски. Работал в Национальном музее естественной истории. Автор книг «Аляска и ее ресурсы» (1870), «Описание берегов Аляски» (1879), «Неоцен в Северной Америке» (1892), «Аляска, какой она была и какова она сейчас: 1865–1895» (1895).

Дорси Джеймс Оуэн (James Owen Dorsey, 1848–1895) — американский миссионер, этнограф и лингвист. Изучал племена понка, омаха и других представителей группы сиу. Составил несколько словарей индейских языков.

Доусон Джеймс (James Dawson, 1806–1900) — шотландский фермер, поселенец, этнолог, защитник интересов австралийских аборигенов. Автор книги «Австралийские аборигены: языки и обычаи некоторых племен аборигенов западной части штата Виктория в Австралии» (1881).

Замтер Эрнст (Ernst Samter, 1868–1926) — немецкий филолог-классицист и историк религии. Директор берлинской гимназии «У Серого монастыря». Основатель Берлинской ассоциации исследователей религии. Автор книг «Семейные праздники греков и римлян» (1901), «Рождение, брак и смерть: введение в сравнительную фольклористику» (1911), «Религия греков» (1914), «Обучение культуре: опыты и предложения» (1918), «Боги греков» (1926).

Зиберт Отто (Otto Siebert, 1871–1957) — немецкий миссионер-лютеранин. Служил в миссии Бетесда в Южной Австралии. Был близко знаком с Карлом Штреловым. Изучал аборигенов диери. Был антропологическим информатором.

Калин Стюарт (Stewart Culin, 1858–1929) — американский этнограф и писатель. Один из основателей и президент Американского общества фольклористов, директор Музея археологии и палеонтологии при Пенсильванском университете. Автор книг «Китай в Америке: исследование социальной жизни китайцев в восточных городах США» (1887), «Корейские игры, с заметками о соответствующих играх в Китае и Японии» (1895), «Игры североамериканских индейцев» (1907).

Карр Эдвард Миклетвейт (Edward Micklethwaite Curr, 1820–1889) — австралийский предприниматель, пастор, сквоттер и этнограф. Редактор журнала «Австралийская раса». Автор книги «Австралийская раса: ее происхождение, языки и обычаи» (1886–1887).

Касалис Эжен (Eugène Casalis, 1812–1891) — французский миссионер-протестант в Лесото. Был министром иностранных дел при короле басуто Мошвешве І. Автор книг «Очерки языка сесото» (1841), «Басуто: двадцать три года исследований и наблюдений в Южной Африке» (1859).

Кашинг Фрэнк Гамильтон (Frank Hamilton Cushing, 1857–1900) — американский археолог и антрополог, ис-

следователь индейцев зуньи. Жил с зуньи, пройдя инициацию в племени. Автор книг «Очерки о мифах зуньи о сотворении мира» (1896), «Сказки зуньи» (1901).

Кемпе Герман (Hermann Kempe, 1844–1928) — немецкий миссионер-лютеранин, один из основателей миссии в Германнсбурге в Центральной Австралии. Проповедовал среди аборигенов аранда, на язык которых переводил библейские тексты. Составил грамматику и словарь аранда.

Керн Хендрик (Hendrik Kern, 1833–1917) — голландский лингвист и ориенталист. Преподавал в Бенаресском университете в Индии и в Лейденском университете. Автор книг «История буддизма в Индии» (1881–1883), «О влиянии индийской, арабской и европейской цивилизаций на народы индонезийского архипелага» (1883), «Язык фиджи в сравнении с родственными языками Индонезии и Полинезии» (1886).

Клаач Герман (Hermann Klaatsch, 1863–1916) — немецкий врач, антрополог и анатом. Преподавал в Гейдельбергском университете и в Университете Бреслау. В 1904–1907 годах совершил поездку в Австралию и на остров Ява с целью изучения культуры и анатомии аборигенов. Автор книг «Начала искусства и религии у первобытных людей» (1913), «Развитие человечества и возникновение культуры» (1920).

Клемент Эмиль (Emile Clement, 1844–1928) — немецко-британский этнограф, археолог и натуралист. Проводил археологические раскопки в Силезии. Участвовал в трех экспедициях в Западную Австралию. Известен как коллекционер и продавец артефактов австралийских аборигенов британским музеям. Автор книг «Табличное обозрение геологических систем» (1882), «Непослушный Эрик и другие истории о гиганте, ведьме и волшебной стране» (1902).

Клодд Эдвард (Edward Clodd, 1840–1930) — английский банкир, писатель и антрополог. Был президентом Общества фольклористов. Автор книг «Мифы и снови-

дения» (1891), «Детство религий» (1896), «Анимизм: семя религии» (1905), «Оккультизм» (1922).

Кодрингтон Роберт Генри (Robert Henry Codrington, 1830–1922) — британский миссионер и антрополог, исследователь Меланезии. Директор школы на острове Норфолк. Автор книг «Меланезийские языки» (1885), «Меланезийцы: исследование их антропологии и фольклора» (1891).

Коллинз Дэвид (David Collins, 1756–1810) — британский морской офицер и политик. Первый лейтенантгубернатор Тасмании. Автор книги «Описание английской колонии в Новом Южном Уэльсе» (1804).

Краузе Аурель (Aurel Krause, 1848–1908) — немецкий этнолог, географ и геолог. Известен исследованиями индейцев тлинкитов. Автор книги «Индейцы тлинкиты» (1885).

Крихауфф Фридрих Эдуард (Friedrich Eduard Krichauff, 1824–1904) — австралийский политик немецкого происхождения. Член Законодательного собрания Южной Австралии. Занимался экспериментами в области сельского хозяйства, в частности восстановлением лесов. Автор книги «Удобрение полей и садов» (1901).

Кроули Эрнест Альфред (Ernest Alfred Crawley, 1869—1924) — британский спортсмен, спортивный журналист и этнограф. Автор книг «Мистическая роза: исследование первобытного брака» (1902), «Древо жизни: исследование религии» (1905), «Идея души» (1909).

Крюйт Альберт Христиан (Albert Christian Kruyt, 1869–1949) — голландский миссионер-кальвинист и этнограф. Проповедовал в Центральном Сулавеси (Индонезия). Автор книг «Анимизм индонезийцев» (1906), «Тораджи Центрального Сулавеси, говорящие на баре'э» (1912–1914, в соавторстве с Николаасом Адриани), «Западные тораджи Центрального Сулавеси» (1938).

Кун Адальберт (Adalbert Kuhn, 1812–1881) — немецкий филолог и фольклорист. Директор Кёлльнской гимназии

в Берлине. Занимался изучением и публикацией германских сказок и легенд.

Кэмерон Александр Ли Пол (Alexander Lee Paul Cameron, 1845–1908) — австралийский землевладелец и этнограф. Член Королевского антропологического общества Австралии.

Кэтлин Джордж (George Catlin, 1796–1872) — американский живописец, писатель и путешественник. Известен своими портретами североамериканских индейцев. Автор книг «Жизнь среди индейцев» (1861), «Иллюстрации, касающиеся нравов, обычаев и жизни североамериканских индейцев» (1876).

Лакассань Александр (Alexandre Lacassagne, 1843–1924) — французский врач и криминолог. Профессор Лионского университета. Один из основателей журнала «Архивы криминальной антропологии». Автор книг «Татуировки: антропологическое и медико-юридическое исследование» (1881), «Обитатели парижских тюрем: исследование по антропологии и криминальной психологии» (1891), «Смертная казнь и преступность: рост преступности и применение высшей меры наказания» (1908).

Лафито Жозеф-Франсуа (Joseph-François Lafitau, 1681–1746) — французский миссионер-иезуит, этнолог и натуралист, работавший в Канаде. Известен своими исследованиями ирокезов. Автор книг «Обычаи американских дикарей в сравнении с обычаями первобытной эпохи» (1724), «История открытий и завоеваний португальцев в Новом Свете» (1733).

Леви-Брюль Люсьен (Lucien Lévy-Bruhl, 1857–1939) — французский философ, антрополог и социолог. Профессор Сорбонны. Ученик Дюркгейма. Один из основателей Института этнологии. Автор теории дологической природы мышления первобытных народов. Автор книг «Психические функции низших обществ» (1910), «Первобытное мышление» (1922), «Первобытная душа» (1927), «Первобытная мифология» (1935).

Леонарди Мориц Фрайхер фон (Moritz Freiherr von Leonhardi, 1856–1910) — немецкий антрополог и политик. Переписывался и сотрудничал с Карлом Штреловым, был редактором его сочинений. Известен своими исследованиями австралийских аборигенов, хотя сам никогда не бывал в Австралии.

Ливингстон Давид (David Livingstone, 1813–1873) — шотландский миссионер, исследователь центральной Африки. Член Королевского географического общества. Был главой экспедиции к Замбези. Первый из европейцев увидел водопад Виктория. Автор книг «Миссионерские путешествия и изыскания в Южной Африке» (1857), «Рассказ об экспедиции к Замбези и ее притокам» (1985, в соавторстве с Чарльзом Ливингстоном).

Ломброзо Чезаре (Cesare Lombroso, 1835–1909) — итальянский психиатр и криминолог. Профессор Туринского университета. Один из основателей Итальянского антропологического общества. Сторонник идеи врожденности преступных наклонностей. Автор книг «Гениальность и помешательство» (1863), «Белый человек и цветной человек: чтения о происхождении и разнообразии человеческих рас» (1871), «Преступный человек» (1878), «Криминальная антропология и ее новейшие успехи» (1890).

Лонг Джон (John Long, ок. 1768–1798) — английский торговец и переводчик в Северной Америке, описавший тотемы у индейцев оджибве. Считается, что именно он ввел в оборот слово «тотем». Автор книги «Плавания и путешествия индейского переводчика и торговца» (1791).

Лоуи Чарльз (Charles Lowe, ум. ок. 1887) — австралийский поселенец из Англии. Жил в районе реки Бельяндо. Был антропологическим информатором.

Лэнг Эндрю (Andrew Lang, 1844–1912) — шотландский писатель, историк и антрополог. Профессор Сэнт-Эндрюсского университета. Один из основателей Лондонского общества фольклористов. Был президентом Общества психических исследований. Собирал и публиковал

фольклор и сказки. Автор книг «Миф, ритуал и религия» (1887), «Магия и религия» (1901), «Тайна тотема» (1905).

Мак-Леннан Джон Фергюсон (John Ferguson McLennan, 1827–1881) — шотландский юрист и этнолог. Работал в парламенте Шотландии. Автор книги «Первобытный брак: исследование происхождения форм похищения в брачных церемониях» (1865).

в брачных церемониях» (1865).

Маллери Гаррик (Garrick Mallery, 1831–1894) — американский военный и этнолог. Сотрудник Бюро американской этнологии. Специалист по знаковому языку и пиктографии индейцев. Автор книг «Знаковый язык среди североамериканских индейцев» (1881), «Рисуночное письмо американских индейцев» (1893).

Маннхардт Вильгельм (Wilhelm Mannhardt, 1831–

Маннхардт Вильгельм (Wilhelm Mannhardt, 1831–1880) — немецкий фольклорист, специалист по балтийской мифологии. Работал библиотекарем в Гданьске. Автор книг «Боги германских и скандинавских народов» (1859), «Злые духи зерна: исследование германских обычаев» (1868), «Лесные и полевые культы» (1875–1877).

Марилье Леон (Léon Marillier, 1862–1901) — французский философ, психолог и историк религии. Профессор Школы высших исследований Парижского университета. Основатель Общества физиологической психологии и Психологического общества во Франции. Автор книг «Свобода совести» (1890), «Бессмертие души и идея справедливости среди нецивилизованных народов» (1894), «Чувствительность и воображение у Жорж Санд» (1896).

Маретт Роберт Рейналф (Robert Ranulph Marett, 1866—1943) — английский антрополог. Ректор Эксетер-колледжа. Основатель Антропологического общества и кафедры антропологии в Оксфордском университете. Выдвинул идею, что первоначальной стадией развития религии были доанимистические верования (аниматизм), предполагавшие веру в безличную сверхъестественную силу. Автор книг «Канун религии» (1909), «Антропология»

(1912), «Психология и фольклор» (1920), «Сырой материал религии» (1929).

Матьез Альбер (Albert Mathiez, 1874–1932) — французский историк, специалист по Великой французской революции. Профессор Сорбонны. Автор книг «Истоки революционных культов (1789–1792)» (1904), «Социальный вопрос во время Французской революции» (1905), «Робеспьеровские очерки» (1917–1918), «Французская революция» (1922–1924), «Термидорианская реакция» (1929).

Мейе Антуан (Antoine Meillet, 1866–1936) — французский лингвист. Профессор Школы восточных языков и Коллеж де Франс. Член Академии надписей и изящной словесности. Автор книг «Индоевропейские диалекты» (1908), «Общая лингвистика и историческая лингвистика» (1921), «Сравнительный метод в исторической лингвистике» (1925).

Мейер Генрих Эдуард Август (Heinrich Eduard August Meyer, 1813–1862) — немецкий миссионер-лютеранин, работал в Южной Австралии. Изучал аборигенов раминджери. Автор книги «Нравы и обычаи аборигенов племен залива Энкаунтер, Южная Австралия» (1846).

Минделев Виктор (Victor Mindeleff, 1860–1948) — американский архитектор. Сотрудничал с Бюро американской этнологии. Изучал архитектуру индейцев пуэбло. Автор книги «Исследование архитектуры пуэбло Тусаян и Сибола» (1891).

Модсли Генри (Henry Maudsley, 1835–1918) — английский врач, психиатр и физиолог. В честь него названа одна из лондонских больниц. Автор книг «Физиология и патология ума» (1867), «Тело и разум: исследование их связи и взаимовлияния» (1871), «Естественные причины и сверхъестественные явления» (1886), «Наследственность, изменчивость и гениальность» (1908).

Морган Льюис Генри (Lewis Henry Morgan, 1818–1881) — американский антрополог, социолог, историк и политик. Был президентом Американской ассоциации

содействия развитию науки. Боролся с рабством, защищал интересы индейцев. Автор книг «Лига ходеносауни, или ирокезов» (1851), «Системы родства и общность человеческой семьи» (1871), «Древнее общество, или Исследование линий человеческого прогресса от дикости через варварство к цивилизации» (1877).

Мосс Марсель (Marcel Mauss, 1872–1950) — французский социолог и антрополог. Племянник и ученик Дюркгейма. Работал в Практической школе высшего образования. Профессор Коллеж де Франс. Автор книг «Очерк о природе и функции жертвоприношения» (1898, в соавторстве с Анри Юбером), «Опыт о даре: форма и основание обмена в архаических обществах» (1925).

Мэтью Джон (John Mathew, 1849–1929) — шотландский священник-пресвитерианец и антрополог, работавший в Австралии. Был членом Королевского общества Виктории и президентом Австралийского литературного общества. Состоял в антропологическом комитете Австралийского национального исследовательского совета. Исследовал аборигенов камби и вака. Автор книг «Клинохвостый орел и ворон» (1899), «Два типичных племени Квинсленда» (1910).

Мэтьюс Роберт Гамильтон (Robert Hamilton Mathews, 1841–1918) — австралийский землемер и антрополог. Изучал аборигенов Виктории, Нового Южного Уэльса и южного Квинсленда. Автор книг «Фольклор австралийских аборигенов» (1899), «Заметки об аборигенах Нового Южного Уэльса» (1907).

Мюирхед Джеймс К. (James C. Muirhead) — британский поселенец в Австралии. Жил в районе реки Бельяндо в Квинсленде. Был антропологическим информатором.

Мюллер Иоганн Георг (Johann Georg Müller, 1800–1875) — швейцарский теолог и философ. Профессор Базельского университета. Автор книг «Исследование первобытных религий Америки» (1854), «Семиты в соотношении с хамитами и яфетидами» (1870).

Мюллер Фридрих Макс (Friedrich Max Müller, 1823–1900) — немецко-британский филолог, ориенталист и лингвист. Профессор Оксфордского университета. Родоначальник сравнительных исследований религий. Автор книг «Сравнительная мифология» (1856), «Лекции о науке о языке» (1861–1863), «Введение в науку о религии» (1873), «Естественная религия» (1889), «Физическая религия» (1891), «Антропологическая религия» (1892), «Шесть систем индийской философии» (1899).

Негриоли Августо (Augusto Negrioli, 1869–1949) — итальянский археолог. Директор Музея археологии в Болонье. Автор книги «Некоторые военные подношения римлянам» (1900) и статей, посвященных античной истории.

Оксли Джон (John Oxley, 1784—1828) — британский морской офицер и путешественник, исследователь Австралии. Участвовал в первых австралийских экспедициях. Был главным геодезистом Нового Южного Уэльса. Автор книги «Дневники двух экспедиций во внутренние земли Нового Южного Уэльса» (1820).

Ольденберг Герман (Hermann Oldenberg, 1854–1920) — немецкий ориенталист и историк религии, специалист по буддизму. Профессор Кильского и Геттингенского университетов. Автор книг «Будда: его жизнь, его учение, его община» (1881), «Религия Вед» (1894), «Учение Упанишад и начала буддизма» (1915).

Палмер Эдвард (Edward Palmer, 1842–1899) — австралийский скотовод и политик. Был членом Законодательной ассамблеи Квинсленда. Автор посмертно изданной книги «Ранние дни в Северном Квинсленде» (1903).

Паркер Кейти Лангло (Katie Langloh Parker, 1856–1940) — псевдоним австралийской писательницы и фольклористки Кэтрин Элизы Соммервилл Стоу (Catherine Eliza Somerville Stow), собирательницы легенд аборигенов, в частности — племени юалаи. Автор книг «Австра-

лийские легенды: фольклор нунгабурра в рассказах для пикканинни» (1896), «Другие австралийские легенды» (1898), «Племя юалаи: исследование жизни австралийских аборигенов» (1905).

Паркинсон Ричард (Richard Parkinson, 1844–1909) — датский торговец, путешественник и антрополог. Был представителем гамбургской торговой фирмы на Самоа. Изучал население окрестных островов: архипелага Бисмарка, Соломоновых островов, Новой Гвинеи. Автор книг «На архипелаге Бисмарка» (1887), «Тридцать лет в южных морях» (1907).

Пауэлл Джон Уэсли (John Wesley Powell, 1834–1902) — американский военный, путешественник, геолог и антрополог. Профессор Иллинойсского университета. В 1869 году возглавлял географическую экспедицию. Был первым директором Бюро американской этнологии. Изучал шошонов, юта, пайютов. Автор книг «Обследование реки Колорадо и ее каньонов» (1875), «Введение в изучение индейских языков» (1877), «Истина и ошибка: наука об интеллекте» (1898).

Пердризе Поль (Paul Perdrizet, 1870–1938) — французский археолог и историк-эллинист. Профессор Университета Нанси и Страсбургского университета. Автор книг «Дева милосердия: исследование одной иконографической темы» (1908), «Терракота греко-римского Египта из коллекции Фуке» (1921).

Петито Эмиль (Émile Petitot, 1838–1917) — французский миссионер-конгрегационалист, географ и лингвист. Известен исследованиями инуитов. Составитель франкоэскимосского словаря. В честь него названа река в Канаде. Автор книг «Монография о дене-динджи» (1876), «Монография об эскимосах-тлинкитах рек Маккензи и Андерсон» (1876), «Индейские традиции Северо-Запада Канады» (1888), «Пятнадцать лет за Полярным кругом» (1889), «Соответствие мифологий в космогонии арктических данитян» (1899).

Петри Констанция Кэмпбелл (Constance Campbell Petrie, 1873–1926) — дочь Томаса Петри, записавшая и опубликовавшая в 1904 году его мемуары «Воспоминания о раннем Квинсленде».

Петри Томас (Thomas Petrie, 1831–1910) — австралийский путешественник, золотодобытчик, лесоруб и скотовод. Первый из европейцев поднялся на гору Будерим. В честь него назван округ в Квинсленде. Автор «Воспоминаний о раннем Квинсленде» (1904).

Пиклер Дьюла (Gyula Pikler, 1864–1937) — венгерский юрист, философ и психолог. Профессор Будапештского университета. Автор книг «Мудрость уголовного права» (1892), «Возникновение и развитие права» (1897), «Возникновение и развитие человеческих обществ, в особенности государства» (1897), «Основания психологии» (1909).

Преллер Людвиг (Ludwig Preller, 1809–1861) — немецкий филолог. Профессор Йенского университета. Автор книг «Деметра и Персефона: цикл мифологических исследований» (1837), «Греческая мифология» (1854–1855), «Римская мифология» (1858).

Пройс Конрад Теодор (Konrad Theodor Preuss, 1869—1938) — немецкий историк и антрополог. Директор Музея этнологии в Берлине. Профессор Берлинского университета. Специализировался на индейцах Мексики и Колумбии. Автор книг «Духовная культура первобытных народов» (1914), «Религия и мифология уитото» (1921—1923), «Смерть и бессмертие в верованиях первобытных народов» (1930), «Грамматика языка кора» (1932).

Прокопий Газский (Προκόπιος ο Γαζαίος, ок. 475 — ок. 528) — христианский богослов, глава Газской школы риторики. Автор комментариев на книги Библии и речей.

Ракле Себастьян (Sébastien Racle, в англ. варианте Rale или Rasles, 1657–1724) — французский миссионер-иезуит, работавший в Канаде. Исследовал индейцев абенаки. Составил абенаки-французский словарь.

Ратцель Фридрих (Friedrich Ratzel, 1844–1904) — немецкий географ, этнолог и социолог. Профессор Лейпцигского университета. Создатель теории диффузионизма. Один из родоначальников антропогеографии и политической географии. Автор книг «Антропогеография: географическое распространение человека» (1882–1891), «Народоведение» (1885–1901), «Земля и жизнь: сравнительное землеописание» (1902), «Политическая география» (1897).

Ренан Эрнест (Ernest Renan, 1823–1892) — французский филолог и историк, семитолог. Профессор Коллеж де Франс. Член Французской академии. Автор множества книг, в том числе: «Общая история и сравнительные системы семитских языков» (1855), «Очерки морали и критики» (1859), «Жизнь Иисуса» (1863), «Буддизм» (1884), «Будущее науки» (1890).

Ревиль Альбер (Albert Réville, 1826–1906) — французский пастор, теолог и историк религии. Профессор Коллеж де Франс. Автор книг «История догмата о божественном происхождении Иисуса Христа» (1869), «История религий» (1883–1889), «Религии Мексики, Центральной Америки и Перу» (1885).

Ривароль Антуан (Antoine Rivarol, 1753–1801) — французский писатель и памфлетист-роялист. Перевел на французский «Ад» Данте. Автор книг «Рассуждение о всеобщем характере французского языка» (1784) и множества памфлетов, самый известный из которых — «Маленький альманах наших великих людей» (1788).

Риверс Уильям Гальс (William Halse Rivers, 1864–1922) — британский невролог, психолог и антрополог. Преподавал в Кембриджском университете. Один из основателей «Британского психологического журнала». Президент Британского общества фольклористов. Принимал участие в экспедиции в Торресов пролив в 1898 году и во множестве других экспедиций. Был автором и редактором «Отчетов Кембриджской антропологической экспедиции в Торресов пролив» (1901–1912). Автор

книг «Тода» (1906), «Родство и социальная организация» (1914), «История меланезийского общества» (1914), «Инстинкт и бессознательное: вклад в биологическую теорию психоневрозов» (1920), «История и этнология» (1922).

Риггс Стивен Ретёрн (Stephen Return Riggs, 1812—1883) — американский миссионер-евангелист и лингвист. Известен исследованиями индейцев сиу. Составил словарь и грамматику языка дакота. Автор книги «Мэри и я, или Сорок лет с сиу» (1880).

Ридли Уильям (William Ridley, 1819—1878) — английский миссионер-пресвитерианец и журналист. Работал в Австралии. Основал миссию в заливе Моретон. Изучал языки аборигенов. Автор книг «Камиларои, диппил и туррубул: языки австралийских аборигенов» (1855), «Гурре камиларои, или Изречения на камиларои» (1856), «Камиларои и другие австралийские языки» (1875).

Ришар Гастон (Gaston Richard, 1860–1945) — французский социолог. Сотрудничал с Дюркгеймом. Возглавил кафедру социологии в Университете Бордо после Дюркгейма, однако позже порвал с кругом Дюркгейма и сталего критиком. Автор книг «Опыт о происхождении идеи права» (1892), «Женщина в истории: исследование эволюции общественного положения женщин» (1909), «Общая социология и социологические законы» (1912), «Эволюция нравов» (1925), «Социология и теодицея» (1943).

Робертсон-Смит Уильям (William Robertson Smith, 1846–1894) — британский филолог, ориенталист и историк религии. Профессор Кембриджского университета. Был редактором энциклопедии «Британника». Автор книг «Пророки Израиля и их место в истории» (1882), «Родство и брак в ранней Аравии» (1885), «Лекции о религии семитов» (1889).

Рот Уолтер Эдмунд (Walter Edmund Roth, 1861–1933) — британский врач и антрополог. Работал в колониальной администрации Квинсленда. Был главным попечителем

аборигенов. Был также попечителем индейцев в Британской Гвиане. Автор книг «Этнологические исследования среди аборигенов северо-западно-центрального Квинсленда» (1897), «Структура языка коко-нимидир» (1901), «Вводное исследование искусств, ремесел и обычаев индейцев Гвианы» (1924).

Сабатье Луи-Огюст (Louis Auguste Sabatier, 1839–1901) — французский протестантский богослов. Профессор Страсбургского университета и Практической школы высших исследований. Автор книг «Апостол Павел» (1870), «Литературные источники и композиция откровения святого Иоанна» (1888), «Набросок философии религии, основанной на психологии и истории» (1897), «Религии авторитета и религия духа» (1904).

Сагар Габриель (Gabriel Sagard, ок. 1590 — ок. 1640) — французский миссионер-францисканец. Известен своим описанием Новой Франции. Проповедовал среди гуронов. Составил словарь их языка. Автор книг «Великое путешествие в край гуронов» (1632), «История Канады» (1636).

Скулкрафт Генри Роу (Henry Rowe Schoolcraft, 1793—1864) — американский геолог и этнограф. Был суперинтендантом по делам индейцев в штате Мичиган. Основал «Журнал образования». Известен исследованиями индейцев оджибве, языком которых владел. Автор книг «Рассказ об экспедиции по Верхней Миссисипи до озера Итаска» (1834), «Альгические исследования: книга индейских аллегорий и легенд» (1839), «Исторические и статистические сведения касательно истории, положения и будущего индейских племен Соединенных Штатов» (1851–1857).

Смит Генри Квинси (Henry Quincy Smith) — австралийский полицейский, служил в Маунт-Фрилинге. Был информантом Таплина.

Смит Кристина (Christina Smith, 1809–1893) — британская учительница и миссионерка, переехавшая в Австралию. Открыла школу для аборигенов в Маунт-Гамбире. Изучала аборигенов буандик. Информатор Хауитта. Автор книги «Племя австралийский аборигенов буандик из Южной Австралии: очерк их уклада, обычаев, сказаний и языка» (1880).

Смит Эрминни Адель (Erminnie Adele Smith, 1836—1886) — американский этнолог и геолог. Работала в Бюро американской этнологии. Была секретарем Американской ассоциации содействия развитию науки. Первая женщина — член Нью-Йоркской академии наук. Занималась изучением ирокезов. Автор книги «Мифы ирокезов» (1883).

Спенсер Болдуин Уолтер (Baldwin Walter Spencer, 1860–1929) — англо-австралийский антрополог и биолог. Профессор Мельбурнского университета. Президент Королевского общества Виктории. Участвовал в нескольких австралийских экспедициях. Автор книг «Туземные племена Центральной Австралии» (1899, в соавторстве с Ф. Дж. Гилленом), «Северные племена Центральной Австралии» (1904, в соавторстве с Гилленом), «По Австралии» (1912, в соавторстве с Гилленом), «Туземные племена Северной части Австралии» (1914), «Арунта: исследование людей каменного века» (1927, в соавторстве с Гилленом), «Странствования по дикой Австралии» (1928).

Спенсер Герберт (Herbert Spencer, 1820–1903) — британский философ, социолог, антрополог и биолог. Основоположник эволюционистского подхода в социальных науках. Автор книги «Основания психологии» (1855), «Начала новой системы философии» (1862), «Основания биологии» (1864), «Основания социологии» (1874–1896), «Основания этики» (1897).

Стенбридж Уильям Эдвард (William Edward Stanbridge, 1816–1894) — австралийский поселенец, золотодобытчик и политик английского происхождения. Переехал в Австралию в 1841 году. Был мэром Дейлсфорда. Известен своими исследованиями аборигенной астрономии. Член Королевского общества Виктории, Лондонского этно-

логического общества и Антропологического института в Лондоне. Изучал аборигенов буронг. Поддерживал движение за права женщин и коренного населения, занимался филантропией. Был антропологическим информатором и собирателем артефактов.

Стивен Александр Миддлтон (Alexander Middleton Stephen, 1846–1894) — американский торговец и путе-шественник. Сотрудник Бюро американской этнологии. Принимал участие в Юго-западной археологической экспедиции, спонсировавшейся Мэри Тилестон Хеменвей. Изучал индейцев навахо и хопи. Стивен знал язык хопи и прошел обряд инициации в племени.

Стивенсон Матильда Кокс (Matilda Coxe Stevenson, 1849—1915) — американский этнограф. Сотрудник Бюро американской этнологии. Вместе с мужем Джеймсом Стивенсоном занималась изучением индейцев пуэбло. Первый президент Женского антропологического общества Америки. Автор книг «Сиа» (1894), «Индейцы зуньи: их мифология, эзотерические братства и церемонии» (1904), «Этноботаника индейцев зуньи» (1915).

Стирлинг Эдвард Чарльз (Edward Charles Stirling, 1848–1919) — австралийский врач, политик и антрополог. Профессор Университета Аделаиды. Был членом Законодательного собрания Южной Австралии, где защищал права женщин. Участвовал в экспедиции Хорна вместе со Спенсером.

Стюарт Данкан (Duncan Stewart, 1833–1913) — австралийский переводчик, сын Кристины Смит, знаток языка бунгадидж. Был информатором Хауитта и Карра.

Суон Калеб (Caleb Swan, 1758–1809) — американский военный, был главным казначеем армии США. Участник Американской революции.

Суонтон Джон Рид (John Reed Swanton, 1873–1958) — американский антрополог. Сотрудник Бюро американской этнологии. Был президентом Американской антропологической ассоциации. Известен исследованиями индейцев юго-востока и северо-запада США. Автор

книг «Индейцы северо-востока Соединенных Штатов» (1946), «Индейские племена Северной Америки» (1952).

Сэй Томас (Thomas Say, 1787–1834) — американский энтомолог и герпетолог. Профессор Пенсильванского университета. Автор книг «Американская энтомология, или Описания насекомых Северной Америки» (1824–1828), «Американская конхология, или Описания раковин Северной Америки» (1830–1836).

Тайлор Эдвард Бёрнетт (Edward Burnett Tylor, 1832—1917) — английский антрополог, один из основателей культурной антропологии. Профессор Оксфордского университета. Автор книг «Анауак, или Мексика и мексиканцы, древние и современные» (1861), «Исследования по ранней истории человечества и возникновению цивилизации» (1865), «Первобытная культура» (1871), «Антропология» (1881).

Таплин Джордж (George Taplin, 1831–1879) — британский миссионер-конгрегационалист и антрополог. В 1849 году приехал в Австралию. Проповедовал в племени нарриньери, язык которого выучил. Автор книги «Нарриньери» (1874) и редактор книги «Фольклор, нравы, обычаи и языки южноавстралийских аборигенов» (1879).

Теза Эмилио (Emilio Teza, 1831–1912) — итальянский филолог, переводчик и ориенталист. Профессор Болонского, Пизанского и Падуанского университетов. Автор книг «Неопубликованные очерки об американских языках: библиографические заметки» (1868), «Об исследованиях Тавене алгонкинского языка» (1880), «О народных песнях» (1889).

Тейт Джеймс Александр (James Alexander Teit, 1864—1922) — шотландско-канадский этнолог. Участвовал в экспедиции Джесупа. Был фотографом, гидом, охотником, фермером. Помогал Францу Боасу и Эдварду Сепиру в их экспедициях. Был хорошо знаком с индейцами нлакапамук. Автор книг «Традиции индейцев с реки Томпсон

в Британской Колумбии» (1898), «Шусвап» (1909), «Мифология индейцев с реки Томпсон» (1912).

Тёрнер Джордж (George Turner, 1818–1891) — швейцарский миссионер-протестант. Служил в Меланезии и на Самоа. Автор книг «Девятнадцать лет в Полинезии: миссионерская жизнь, путешествия и исследования на островах Тихого океана» (1861), «Самоа: сто лет назад и намного раньше» (1884).

Тил Джордж Мак-Колл (George McCall Theal, 1837–1919) — британский историк и антрополог, миссионер в Южной Африке. Официальный историограф Капской колонии. Автор книг «История Южной Африки» (1889–1890), «История и этнография Африки к югу от Замбези» (1907), «Желтокожее и темнокожее население Африки к югу от Замбези» (1910), «Этнография и положение Южной Африки до 1505 года» (1919).

Тевено Жан де (Jean de Thévenot, 1633–1667) — французский путешественник и ботаник. Путешествовал по Леванту и Азии. Автор книг «Сообщение о путешествии в Левант» (1664), «Продолжение путешествия в Левант» (1667), «Третья часть записок о путешествиях» (1684).

Томас Норткот Уитридж (Northcote Whitridge Thomas, 1868–1936) — британский антрополог. Первый правительственный антрополог в Министерстве по делам колоний. Был членом Общества фольклористов и Королевского антропологического общества. Проводил антропологические исследования в Нигерии и Сьерра-Леоне. Автор книг «Туземцы Австралии» (1906), «Родственные связи и групповой брак в Австралии» (1906), «Антропологический отчет об эдо-говорящих народах Нигерии» (1913–1914).

Трегир Эдвард Роберт (Edward Robert Tregear, 1846–1931) — новозеландский политик, писатель и этнограф английского происхождения. Изучал племя маори. Один из основателей Полинезийского общества. Составил ма-

ори-полинезийский сравнительный словарь. Автор книг «Маори-арийцы» (1885), «Маорийская раса» (1904).

Трелкельд Ланцелот Эдвард (Lancelot Edward Threlkeld, 1788–1859) — английский миссионер-конгрегационалист и лингвист. Работал в Австралии. Член Лондонского этнологического общества. Занимался изучением языка авабакал. Автор книг «Образцы диалекта аборигенов Нового Южного Уэльса» (1827), «Австралийская грамматика» (1834), «Ключ к структуре языка аборигенов» (1850).

Уайат Уильям (William Wyatt, 1804–1886) — английский поселенец, врач и филантроп, эмигрировавший в Австралию в 1837 году. Жил в Аделаиде. Был официальным попечителем аборигенов и инспектором школ Южной Австралии.

Узенер Герман Карл (Hermann Karl Usener, 1834—1905) — немецкий филолог и исследователь религии. Профессор Боннского университета. Один из лидеров Боннской школы классической филологии. Автор книг «Филология и историческая наука» (1882), «Религиозные исследования» (1886), «Древнегреческое стихосложение» (1887), «Имена богов: опыт учения об образовании религиозных понятий» (1896).

Уитнелл Джон Грегори (John Gregory Withnell, 1862–1929) — австралийский торговец и поселенец. Автор книги «Обычаи и традиции туземных аборигенов северозапада Австралии» (1901).

Файсон Лоример (Lorimer Fison, 1832–1907) — австралийский миссионер-методист, журналист и антрополог. Был миссионером на Фиджи. Сотрудничал с Хауиттом, вместе в которым написал книгу «Камиларои и курнаи» (1880).

Фест Секст Помпей (Sextus Pompeius Festus, II в. н. э.) — римский грамматик. Автор трактата «О значении слов», представляющего собой выдержки из одноименного сочинения Марка Веррия Флакка.

Фиссер Маринус Виллем де (Marinus Willem de Visser, 1875–1930) — голландский ориенталист. Профессор Лейденского университета. Сотрудник Лейденского этнографического музея. Автор книг «Дракон в Китае и Японии» (1913), «Архаты в Китае и Японии» (1923), «Синто и даосизм в Японии» (1930).

Флетчер Элис Каннингем (Alice Cunningham Fletcher, 1838–1923) — американский антрополог. Сотрудничала с Музеем Пибоди. Изучала индейцев сиу, омаха, арапахо и др. Первая женщина — президент Американского общества фольклористов. Автор книг «Образование и цивилизация индейцев» (1888), «Индейские истории и песни» (1900), «Индейские игры и танцы» (1915).

Фрэзер Джеймс Джордж (James George Frazer, 1854–1941) — британский этнолог, профессор Тринити-колледжа. Один из родоначальников сравнительных исследований религий. Автор книг «Золотая ветвь» (1890), «Тотемизм и экзогамия» (1910), «Фольклор в Ветхом Завете» (1918), «Поклонение природе» (1926), «Мифы о происхождении огня» (1930).

Фюстель де Куланж Нюма Дени (Numa Denis Fustel de Coulanges, 1830–1889) — французский историк, профессор Страсбургского университета, директор Высшей нормальной школы, заведующий кафедрой средневековой истории в Сорбонне. Автор книг «Древний город» (1864), «История политических институтов древней Франции» (1874–1907), «Разыскания о некоторых проблемах истории» (1885).

Фьюкс Джесси Уолтер (Jesse Walter Fewkes, 1850–1930) — американский этнолог и археолог. Изучал индейцев хопи и зуни. Первый использовал фонограф для записи коренных американцев. Был директором Бюро американской этнологии и редактором «Журнала американской этнологии и археологии». Автор книг «Некоторые летние церемонии пуэбло Тусайян» (1892), «Змеиные церемонии в Вальпи» (1894), «Два летних сезона раскопок на руинах пуэбло» (1903), «Аборигены

Пуэрто-Рико и соседних островов» (1907), «Доисторические деревни, замки и башни северо-западного Колорадо» (1917).

Хагельштанге Альфред (Alfred Hagelstange, 1874–1914) — немецкий историк искусства, медиевист. Директор Музея Вальрафа-Рихарца. Автор книги «Жизнь южнонемецких крестьян в Средние века» (1898).

Хаддон Альфред Корт (Alfred Cort Haddon, 1855–1940) — британский антрополог и биолог. Известен исследованиями населения островов Торресова пролива. Создатель факультета антропологии в Кембриджском университете. Автор книг «Эволюция в искусстве» (1895), «Изучение человека» (1898), «Охотники за головами: черные, белые и коричневые» (1901), «Магия и фетишизм» (1906).

Хауитт Альфред Уильям (Alfred William Howitt, 1830—1908) — австралийский антрополог, исследователь и геолог. Участвовал в экспедициях в Южной Австралии, Квинсленде и Новом Южном Уэльсе. Автор книг «Камиларои и курнаи» (1879, в соавторстве с Л.Файсоном), «Туземные племена Юго-Восточной Австралии» (1904).

Хендерсон Джон (John Henderson, 1796?—1836) — английский военный врач. Служил в индийской Бенгалии. По результатам своего путешествия в Австралию написал книгу «Наблюдения, касающиеся колоний Нового Южного Уэльса и Земли Ван-Димена» (1832).

Хилл-Таут Чарльз (Charles Hill-Tout, 1858–1944) — англо-канадский учитель, этнолог и фольклорист. Президент антропологической секции Королевского общества Канады. Автор книг «Тотемизм: рассуждение о его истоках и значении» (1903), «Британская Северная Америка. Том І: Дальний Запад, родина салишей и дене» (1907).

Хирн Самюэль (Samuel Hearne, 1745–1792) — английский моряк и исследователь Канады. Осуществил три экспедиции на север Канады. Автор посмертно изданной

книги «Путешествие от Форта Принца Уэльского в Гудзоновом заливе до Северного океана» (1795).

Ходж Фредерик Уэбб (Frederick Webb Hodge, 1864–1956) — американский археолог и антрополог. Редактор журнала «Американский антрополог», со-основатель и президент Американской антропологической ассоциации. Редактор «Антологии американских индейцев к северу от Мексики» (1907–1910). Автор книги «История Хавикку, штат Нью-Мексико, одного из так называемых городов Сибола» (1937).

Хьюитт Джон Наполеон Бринтон (John Napoleon Brinton Hewitt, 1859–1937) — американский лингвист и этнограф, специалист по ирокезскому языку. Автор книги «Космология ирокезов» (1903).

Шарлевуа Пьер-Франсуа-Ксавье де (Pierre-François-Xavier de Charlevoix, 1682–1761) — французский миссионер-иезуит, путешественник и историк. Преподаватель иезуитской школы в Квебеке. Автор книг «История острова Эспаньола или Санто-Доминго» (1730), «История и общее описание Японии» (1736), «История и общее описание Новой Франции» (1744), «История Парагвая» (1756).

Шварц Фридрих Леберехт Вильгельм (Friedrich Leberecht Wilhelm Schwartz, 1821–1899) — немецкий учитель, филолог, собиратель германских легенд и сказок. Преподавал в гимназии Фридриха Вердера в Берлине, в гимназии в Нойруппине, в гимназии Фридриха Вильгельма в Познани. Автор книг «Современные поверья и древнее язычество» (1850), «Происхождение мифологии» (1860), «Индогерманские поверья: вклад в религиозную историю доисторических времен» (1885).

Шмидт Вильгельм (Wilhelm Schmidt, 1868–1954) — немецкий католический священник, этнограф и историк религии. Профессор Венского и Фрайбургского университетов. Основатель журнала «Антропос» и одноименного института. Первый директор Музея миссионерства и этнологии в Ватикане. Автор книг «Происхождение идеи

бога: историко-критическое и позитивное исследование» (1912–1955), «Языковые семьи и языковые области Земли» (1926), «Собственность на поздних этапах развития человечества» (1937–1942), «Расы и народы в предыстории и истории Запада» (1946).

Шомло Феликс (Félix Somló, 1873–1920) — венгерский философ и юрист. Профессор Коложварского университета. Автор книг «Философия права» (1901), «Вмешательство государства и индивидуализм» (1903), «Обращение материальных благ в первобытном обществе» (1909), «Основания права» (1917).

Штейнен Карл фон ден (Karl von den Steinen, 1855—1929) — немецкий врач и этнограф. Профессор Марбургского университета. Организатор двух научных экспедиций в Бразилию. Автор книг «Через центральную Бразилию: исследовательская экспедиция к реке Шингу в 1884 году» (1886), «Среди первобытных народов центральной Бразилии: описание путешествия и результатов второй экспедиции к реке Шингу в 1887—1888 годах» (1894), «Маркизцы и их искусство» (1925—1929).

Штейнталь Хейман (Heymann Steinthal, 1823–1899) — немецкий филолог и философ. Профессор Берлинского университета. Один из основателей журнала «Вопросы психологии народов и языкознания». Автор книг «Происхождение языка в связи с новейшими вопросами, касающимися любого познания» (1851), «Филология, история и психология в их взаимосвязи» (1864), «Очерк языкознания» (1871), «О Библии и философии религии» (1890).

Штолль Отто (Otto Stoll, 1849–1922) — швейцарский этнолог и лингвист. Профессор Цюрихского университета. Специализировался на языках майя. Проводил полевые исследования в Гватемале. Автор книг «Этнография Республики Гватемала» (1884), «Язык индейцев ишиль» (1887), «Внушение и гипнотизм в психологии народов» (1908).

Штрелов Карл (Carl Strehlow, 1871–1922) — немецкий миссионер-лютеранин, учитель и антрополог. Сотрудник миссий в Бетесде и Германнсбурге в Южной Австралии. Собрал одну из лучших коллекций аборигенных артефактов в мире, которую передал в этнологический музей во Франкфурте-на-Майне. Составил грамматику языков аранда, диери и лоритья. Автор книги «Племена аранда и лоритья в Центральной Австралии» (1907–1920).

Шульце Луи Густав (Louis Gustav Schulze, 1851–1924) — немецкий миссионер-лютеранин. Служил в миссии в Германнсбурге в Центральной Австралии. Вместе с Кемпе исследовал аборигенов аранда. Был антропологическим информатором и сам публиковал этнографические работы.

Шульце Фриц (Fritz Schultze, 1846–1908) — немецкий философ, неокантианец. Профессор Политехнического университета в Дрездене. Автор книг «Кант и Дарвин: вклад в историю эволюционного учения» (1875), «Основная идея материализма и ее критика» (1881), «Философия наук о природе: философское введение в научное изучение природы» (1881–1882), «Основная идея спиритизма и ее критика» (1883), «Психология первобытных народов» (1900).

Шюрман Кламор Вильгельм (Clamor Wilhelm Schürmann, 1815–1893) — немецкий миссионер-лютеранин. Служил в нескольких миссиях в Австралии. Известен тем, что вместе с коллегой Христианом Готтлибом Тайхельманом записывал фонограммы речи аборигенов Южной Австралии. Составил словарь аборигенов парнкалла. Автор книг «Очерки грамматики, словаря и фразеологии языка аборигенов Южной Австралии» (1840, в соавторстве с Тайхельманом), «Племена аборигенов Порт-Линкольна в Южной Австралии» (1846).

Эйр Эдвард Джон (Edward John Eyre, 1815–1901) — британский путешественник, исследователь Австралии. Был лейтенант-губернатором провинции Новый Мюнстер

БИОГРАФИЧЕСКИЕ СПРАВКИ

в Новой Зеландии и губернатором Ямайки. Автор книги «Дневники разведывательных экспедиций в Центральную Австралию» (1845).

Эйльманн Эрхард (Erhard Eylmann, 1860–1926) — немецкий этнолог, исследователь Австралии. Участвовал в нескольких австралийских экспедициях. Автор книги «Туземцы колонии Южная Австралия» (1908).

Юбер Анри (Henri Hubert, 1872–1927) — французский социолог и археолог. Принадлежал к кругу Дюркгейма и Мосса. Работал в Практической школе высших исследований и в Музее древностей. Известен исследованиями кельтской истории и культуры. Автор книг «Очерк общей теории магии» (1902–1903, в соавторстве с Моссом), «Работы по истории религий» (1909), «Кельты и кельтская экспансия до латенской культуры» (1937).

Именной указатель

Александер Джеффри 17, 28, 29, Боша Анри 761. См. также: 48. См. также: Alexander Beuchat Henri Jeffrey C. Бреаль Мишель 159, 166, 761. Амлен Октав 66, 759. См. также: Bréal Michel См. также: Hamelin Octave Бриджмен Джордж Фрэнсис Андерсон Бенедикт 42 270, 761. См. также: Аристотель 63, 756 Bridgeman George Francis Артёмова Ольга 742, 743 Бринтон Дэниэл Гаррисон 147, Ахелис Томас 759. См. также: 761. См. также: Brinton Achelis Thomas Daniel Garrison Бродский Иосиф 20 Базедов Герберт 451, 759. Бромлей Юлин 742 См. также: Basedow Herbert Бро-Смит Роберт 214, 225, 500, Барт Огюст 94, 98, 759. 652, 762. *См. также:* Brough См. также: Barth Auguste Smyth Robert Басселл Джон Гарретт 667, 760 Бруно Алессандро 365, 762. Бахофен Иоганн Якоб 59, 760 См. также: Bruno Alessandro Бейлис Виктор 742 Бурдье Пьер 36 Белимова Влада 750 Бурк Джон Грегори 762. Белков Павел 743 *См. также:* Bourke John Белла Роберт 22. *См. также:* Gregory Bellah Robert N. Бутру Эмиль 762. См. также: Boutroux Émile Бергень Абель 100, 101, 760. См. также: Bergaigne Abel Бэйтс Дейзи Мэй 217, 762. Бершон Эрнест 760. См. также: Bates Daisy May См. также: Berchon Ernest Бюка Пьер Мари 762. Биттнер Ванесса 48 См. также: Bucas Pierre Бишофс Иозеф 760. Marie См. также: Bischofs Joseph Бюрнуф Эжен 94, 95, 97, 762. Боас Франц 189, 278, 320, 325, *См. также:* Burnouf Eugène 330, 760, 784. См. также: Boas Franz Вайц Теодор 496, 763.

См. также: Waitz Theodor

Богораз Владимир 365, 761

Варнек Густав 763. См. также: Warneck Johannes Вейзи Стивен 35. См. также: Vaisey Stephen Вестермарк Эдвард Александр 148, 763. *См. также:* Westermarck Edvard Alexander Вибер Стефан 48, 755 Вид-Нойвид Максимилиан 453, 763. См. также: Wied-Neuwied Maximilian zu Вилькен Георг Александр 312, 313, 322, 764. См. также: Wilken George Alexander Виндельбанд Вильгельм 69, 764. См. также: Windelband Wilhelm Витгенштейн Людвиг 19 Вогт Уильям Пол 748 Вудс Джеймс Доминик 764. См. также: Woods James Dominick Вундт Вильгельм 314, 316, 317, 764. *См. также:* Wundt Wilhelm

Гартланд Эдвин Сидни 765. См. также: Hartland Edwin Sidney Гарфинкель Гарольд 32, 42 Гегель Георг Вильгельм Фридрих 43 Гекевельдер Джон Готтлиб Эрнестус 303, 765. См. также: Heckewelder John Gottlieb Ernestus Геннеп Арнольд ван 31, 260, 765. См. также: Gennep Arnold van Герц Роберт 765. См. также: Hertz Robert

Галлатин Альберт 186, 764.

См. также: Gallatin Albert

Гиллен Фрэнсис Джеймс 94, 189-192, 208-210, 212, 229, 230, 232, 234, 237–240, 243, 249, 250, 252, 257, 258, 286– 288, 331, 332, 335, 336, 357–359, 384, 387, 388, 428, 429, 431, 432, 434, 436-441, 443, 444, 460, 473, 476, 478, 480, 484, 489, 490, 498, 521, 551, 552, 556, 557, 559, 562, 565, 566, 590–592, 619, 621, 622, 625, 629-632, 639, 640, 649-651, 654, 656, 670, 678, 738, 741, 742, 765, 782. См. также: Gillen Francis James Гирц Клиффорд 25 Гомер 158 Гофман Александр 18 Грей Джордж 185, 206, 222, 357, 667, 766. См. также: Grey George Гримм Вильгельм Карл 157, 766 Гримм Якоб Людвиг Карл 157, Группе Отто 159, 169, 766. См. также: Gruppe Otto Гэзон Самюэль 446, 490, 594, 670, 673, 766. См. также: Gason Samuel

Данте 779 Д'Арк Жанна 378 Дашевский Григорий 755 Джакупова Светлана 48 Джевонс Фрэнк Байрон 90, 91, 123, 141, 317, 318, 321, 341, 544, 658, 766. См. также: Jevons Frank Byron Джеймс Уильям 690, 691, 766. См. также: James William Джеймс Эдвин 767. См. также: James Edwin Джесуп Моррис 784 Джинни Уолтер П. 767

именной указатель

Джонс Питер 767. См. также: Jones Peter ДиМаджио Пол 35. См. также: DiMaggio Paul Додж Ричард Ирвинг 767. См. также: Dodge Richard Irving Долл Уильям Хэйли 189, 767 Дорси Джеймс Оуэн 187, 189, 349, 350, 767. См. также: Dorsey James Owen Доусон Джеймс 422-424, 429, 430, 541, 658, 767. См. также: Dawson James Дуглас Мэри 30 Дюркгейм Эмиль 16-28, 30, 32-34, 38–41, 43–47, 67, 85, 148, 197, 219, 271, 274, 280, 286, 373, 376, 380, 398, 404, 409, 462, 470, 676, 700, 727, 737-742, 745-749, 751, 754-756, 759, 761, 762, 765, 771, 775, 780, 792. См. также: Durkheim Émile

Жирар Рене 47, 755

Замтер Эрнст 768. *См. также:*Samter Ernst
Земскова Валерия 48
Зенкин Сергей 26, 48
Зиберт Отто 768. *См. также:*Siebert Otto
Зиммель Георг 42

Кабо Владимир 742 Калин Стюарт 768. *См. также:* Culin Stewart Канеман Даниэль 37 Кант Иммануил 22, 66, 467, 468, 732 Карр Эдвард Миклетвейт 271, 290, 452, 768, 783.

Micklethwaite Касалис Эжен 768. См. также: Casalis Jean-Eugène Кашинг Фрэнк Гамильтон 67, 189, 768. *См. также:* Cushing Frank Hamilton Кемпе Герман 233, 578, 769, 791. См. также: Kempe Hermann Керн Хендрик 96, 97, 769. См. также: Kern Hendrik Клаач Герман 769. См. также: Klaatsch Hermann Клейтон Филипп 43. См. также: Clayton Philip Клемент Эмиль 595, 769. См. также: Clement Emile Клодд Эдвард 363, 769. См. также: Clodd Edward Кодрингтон Роберт Генри 138, 143, 150, 352, 353, 367, 481, 546, 770. См. также: Codrington Robert Henry Коллинз Дэвид 225, 770. См. также: Collins David Коллинз Рэндалл 33, 34. См. также: Collins Randall Конт Огюст 368, 706 Корбут Андрей 42 Косякова Валерия 756 Краузе Аурель 189, 224, 448, 770. См. также: Krause Aurel Крихауфф Фридрих Эдуард 578, 770 Кроули Эрнест Альфред 544, 770. *См. также:* Crawley Alfred Ernest Крюйт Альберт Христиан 770. См. также: Kruyt Albert Christian Куббель Лев 742 Кун Адальберт 159, 770. См. также: Kuhn Adalbert Куракин Дмитрий 17, 19, 29, 30

См. также: Curr Edward

именной указатель

Курасава Фуюки 48 Кэмерон Александр Ли Пол 276, 771. *См. также:* Cameron Alexander Lee Paul Кэтлин Джордж 771. *См. также:* Catlin George

Лакассань Александр 771. См. также: Lacassagne Alexandre Лафито Жозеф-Франсуа 771. См. также: Lafitau Joseph François Леви-Брюль Люсьен 414, 461, 771. См. также: Lévy-Bruhl Lucien Лейбниц Готфрид Вильгельм 88, 467, 468 Леонарди Мориц фон 191, 451, 562, 772. См. также: Leonhardi Moritz Ливингстон Давид 772 Ливингстон Чарльз 772 Лизардо Омар 35. *См. также:* Lizardo Omar Лодж Дэвид 25. *См. также:* Lodge David Локвуд Дуглас 742 Ломброзо Чезаре 410, 772. См. также: Lombroso Cesare

213, 215, 301, 337–341, 352, 495, 496, 772. См. также: Lang Andrew

Лоуи Чарльз 772. См. также:

Лэнг Эндрю 122, 139, 140, 147,

Лонг Джон 184, 207, 772. *См. также:* Long John

Lowe Charles

Мак-Леннан Джон Фергюсон 59, 185, 187, 188, 773. *См. также:* McLennan John Ferguson Маллери Гаррик 773. См. также: Mallery Garrick Маннхардт Вильгельм 103, 157, 188, 773 Маретт Роберт Рейналф 363, 365, 773. *См. также:* Marett Robert Ranulph Марилье Леон 773. См. также: Marillier Léon Маркс Карл 43 Мартин Джон Леви 35. См. также: Martin John Levi Маст Джейсон 48 Матьез Альбер 774. См. также: Mathiez Albert Мейе Антуан 774. См. также: Meillet Antoine Мейер Генрих Эдуард Август 774. *См. также:* Meyer Heinrich August Edward Минделев Виктор 189, 774 Модсли Генри 404, 774 Морган Льюис Генри 59, 186, 188, 206, 219, 259, 277, 330, 774. *См. также:* Morgan Lewis Henry Мосс Марсель 41, 67, 108, 113, 114, 219, 271, 274, 280, 286, 353, 358, 363, 397, 596, 598, 606, 642, 727, 741, 748, 756, 761, 762, 765, 775, 792. См. также: Mauss Marcel Мошвешве I 768 Мэтьюс Роберт Гамильтон 215, 271–273, 286, 303, 307, 330, 439, 447, 775. См. также: Mathews Robert Hamilton Мэтью Джон 192, 775. См. также: Mathew John Мюирхед Джеймс К. 775. См. также: Muirhead

James C.

Мюллер Иоганн Георг 775. *См. также:* Müller Johann Georg Мюллер Макс 86, 123, 158–166, 168, 169, 172–175, 178, 179, 750, 776. *См. также:* Müller Max

Hегриоли Августо 776. *См. также:* Negrioli Augusto

Оксли Джон 225, 776 Оленич Владислав 743 Ольденберг Герман 94, 99, 776. *См. также:* Oldenberg Hermann

Палмер Эдвард 217, 270, 776. *См. также:* Palmer Edward Паркер Кейти Лангло 285, 286, 298, 324, 480, 497, 503, 529, 776. *См. также:* Parker Katie Langloh

Паркинсон Ричард 777. *См. также:* Parkinson Richard

Парсонс Талкотт 27, 28. *См. также:* Parsons Talcott

Паскаль Блез 86

Пауэлл Джон Уэсли 301, 777. *См. также:* Powell John Wesley

Пердризе Поль 777. *См. также:* Perdrizet Paul

Першиц Абрам 742

Петито Эмиль 777. См. также: Petitot Émile

Петри Констанция Кэмпбелл 778. *См. также:* Petrie Constance Campbell

Петри Томас 307, 778 Пиклер Дьюла 337, 370, 778.

См. также: Pikler Gyula Пирс Фрэнк 45, 46.

См. также: Pearce Frank

Платон 719
Плиний Старший 648
Поуп Уитни 28. См. также:
Роре Whitney
Преллер Людвиг 778.
См. также: Preller Ludwig
Пройс Конрад Теодор 94,
364–366, 461, 530, 531, 547,
693, 778. См. также: Preuss
Копгад Тheodor
Прокопий Газский 410, 778.
См. также: Procope de Gaza

Ракле Себастьян 778. *См. также:* Racle Sébastien Ратцель Фридрих 404, 779. *См. также:* Ratzel Friedrich Ревиль Альбер 92, 147, 151, 185, 779. *См. также:* Réville Albert

Пучков Павел 742

Albert
Ренан Эрнест 159, 779. *См. также:* Renan Ernest
Ривароль Антуан 376, 779
Риверс Уильям 336, 779. *См. также:* Rivers William
Halse Rivers
Риггс Стивен Ретёрн 350, 780.

Ригтс Стивен Ретерн 350, 780. *См. также:* Riggs Stephen

Return

Ридли Уильям 780. *См. также:* Ridley William

Ришар Гастон 780. См. также: Richard Gaston Робертсон-Смит Уильям

117, 147, 187, 188, 229, 567, 568, 572–579, 582, 583, 673, 675, 676, 681, 762, 780.

См. также: Robertson Smith William

Рот Уолтер Эдмунд 265, 304, 424, 445, 475, 522, 523, 780. *См. также:* Roth Walter Edmund Роуз Фредерик 742 Роулз Энн 32, 48 Рыклин Михаил 755

Сабатье Луи-Огюст 118, 781. *См. также:* Sabatier Louis-Auguste

Carap Габриель 781. *См. также:* Sagard Gabriel

Сепир Эдвард 784

Скулкрафт Генри Роу 206, 222, 453, 781. *См. также:* Schoolcraft Henry Rowe

Смит Генри Квинси 781. *См. также:* Smith Henry Quincy

Смит Кристина 781, 783. См. также: Smith Christina

Смит Филипп 17, 29, 31, 48, 755. *См. также:* Smith Philip

Смит Эрминни Адель 782. *См. также:* Smith Erminnie Adele

Сойер Роберт Кит 43, 44. *См. также:* Sawyer Robert Keith

Спенсер Болдуин 94, 189–192, 208–210, 212, 229, 230, 232, 234, 237, 238, 240, 243, 249, 250, 252, 257, 258, 286–288, 331, 332, 335, 336, 340, 357–359, 384, 387, 388, 428, 429, 431, 432, 434, 436–441, 443, 444, 460, 473, 476, 478, 480, 484, 489, 490, 498, 521, 551, 552, 556, 557, 559, 562, 565, 566, 590–592, 619, 621, 622, 625, 629–632, 639, 640, 649–651, 654, 656, 670, 678, 738, 741, 742, 765, 782, 783, См. также: Spencer Baldwin

Спенсер Герберт 69, 85, 86, 117, 123, 130–132, 147, 149, 153, 782. *См. также:* Spencer Herbert Стенбридж Уильям Эдвард 782. *См. также:* Stanbridge William Edward

Стивен Александр Миддлтон 783. *См. также:* Stephen Alexander Middleton

Стивенсон Джеймс 783

Стивенсон Матильда Кокс 189, 783

Стирлинг Эдвард Чарльз 190, 783. *См. также:* Stirling Edward Charles

Стоу Кэтрин Элиза Соммервиль 776

Стюарт Данкан 271, 783. *См. также:* Stewart Duncan

Cyoн Калеб 783. *См. также:* Swan Caleb

Суонтон Джон Рид 189, 221, 224, 274, 277, 320, 783. *См. также:* Swanton John Reed

Сэй Томас 354, 784

Тайлор Эдвард Бёрнетт 93, 123, 124, 128, 130, 132, 133, 139–141, 152, 168, 187, 301, 302, 312–317, 334, 341, 454, 494, 496, 598, 747, 784. См. также: Tylor Edward Burnett

Тайхельман Христиан Готтлиб ___791

Таплин Джордж 447, 781, 784. *См. также:* Taplin George Таунсли Элеанор 48 Тверски Амос 37

Тевено Жан де 785. *См. также:* Thévenot Jean de

Теза Эмилио 784. *См. также:* Teza Emilio

Тейт Джеймс Александр 784. *См. также:* Teit James Alexander Тёрнер Виктор 30, 31

Тёрнер Джордж 785.

См. также: Turner George
Тил Джордж Мак-Колл 785.

См. также: Theal George
McCall
Токарев Сергей 742
Толстов Сергей 742
Томас Норткот Уитридж 277,
411, 785. См. также: Thomas
Northcote Whitridge
Трегир Эдвард 459, 785.

См. также: Tregear Edward
Трелкельд Ланцелот Эдвард
786. См. также: Threlkeld

Уайат Уильям 786. См. также: Wyatt William Узенер Герман Карл 123, 362, 786. См. также: Usener Hermann Karl Уитнелл Джон Грегори 786. См. также: Withnell John Gregory

Lancelot Edward

Файсон Лоример 186, 222, 228, 270, 271, 786, 788. См. также: Fison Lorimer Фейербах Людвиг 43 Фест Секст Помпей 786. См. также: Festus Sextus Pompeius Филдс Карен 15, 17, 20, 42, 739. См. также: Fields Karen E. Филиппов Александр 48, 755 Фиссер Маринус Виллем де 787. *См. также:* Visser Marinus Willem de Флакк Марк Веррий 786 Флетчер Элис Каннингем 320, 325, 350, 354, 360, 366, 546, 787. См. также: Fletcher Alice Cunningham Фрейд Зигмунд 737

Фрэзер Джеймс Джордж 83, 94, 141, 187–189, 192–195, 208, 218, 250, 254, 255, 295, 298–302, 307, 308, 313, 320, 321, 323–325, 331–338, 340, 341, 348, 365, 482, 510, 541, 577, 598, 605, 693, 742, 755, 787. См. также: Frazer James George
Фьюкс Джесси Уолтер 787.

Фьюкс Джесси Уолтер 787. *См. также:* Fewkes Jesse Walter

Фюстель де Куланж Нюма Дени 123, 787. *См. также:* Fustel de Coulanges Numa Denis

Хагельштанге Альфред 788. См. также: Hagelstange Alfred

Хаддон Альфред Корт 788. *См. также:* Haddon Alfred Cort

Хауитт Альфред Уильям 138, 186, 189, 192, 207, 208, 215, 218, 222, 228, 271–273, 289, 299, 329, 338, 446, 450, 452, 475, 489, 499, 500, 533, 540, 560, 594, 653, 661, 782, 783, 786, 788. См. также: Howitt Alfred William

Хеменвей Мэри Тилестон 783 Хендерсон Джон 489, 788. См. также: Henderson John Хилл-Таут Чарльз 189, 305, 307, 320, 321, 323, 325, 327–329, 788. См. также: Hill-Tout Charles Хирн Самюэль 223, 788.

См. также: Hearne Samuel Ходж Фредерик Уэбб 789. См. также: Hodge Frederick Webb

Хорн Уильям Остин 765, 783 Хьюитт Джон Наполеон Бринтон 351, 360, 789. См. также: Hewitt John Napoleon Brinton

Цицерон Марк Туллий 205

Чудин Роман 743

Шарлевуа Пьер-Франсуа-Ксавье де 223, 789. См. также: Charlevoix Pierre-François-Xavier de Шварц Фридрих Леберехт

Пварц Фридрих Леберехт Вильгельм 789. *См. также:* Schwartz Friedrich Leberecht Wilhelm

Шмидт Вильгельм 122, 495, 789. *См. также:* Schmidt Wilhelm

Шнирельман Виктор 742 Шомло Феликс 790.

См. также: Somló Felix Шпенглер Освальд 747 Штейнен Карл фон ден 790.

См. также: Steinen Karl von den

Штейнталь Хейман 69, 159, 790. *См. также:* Steinthal Heymann

Штолль Отто 790. *См. также:* Stoll Otto

Штрелов Карл 139, 190, 191, 208–210, 212, 225, 232–235, 237, 239, 240, 250, 255, 286–288, 332, 335, 357, 358, 413, 428–431, 436–447, 450, 451, 460, 465, 473, 476, 478, 479, 480, 484, 490, 551, 552, 559, 562, 563, 566, 576, 577, 592, 620, 625, 628, 633, 640, 641, 678, 738, 752, 768, 772, 791. См. также: Strehlow Carl

Шульце Луи Густав 335, 440, 450, 551, 591, 592, 791. См. также: Schulze Louis Gustav

Шульце Фриц 791. См. также: Schultze Fritz

Шюрман Кламор Вильгельм 791. *См. также:* Schürmann Clamor Wilhelm

Эйльманн Эрхард 491, 533, 578, 628, 658, 668, 792. *См. также:* Eylmann Erhard

Эйр Эдвард Джон 489, 791. *См. также:* Eyre Edward John Элиаде Мирча 22, 742

Юбер Анри 108, 113, 114, 353, 358, 363, 397, 596, 598, 606, 642, 756, 775, 792. См. также: Hubert Henri Ямпольская Анна 755

Achelis Thomas 401. *См. также:* Ахелис Томас Alexander Jeffrey С. 16–18, 28, 36. *См. также:* Александер Джеффри

Barth Auguste 94, 95, 98, 99. См. также: Барт Огюст Basedow Herbert 451. См. также: Базедов Герберт Bates Daisy May 217.

См. также: Бэйтс Дейзи Мэй

Bellah Robert N. 23, 45. *См. также:* Белла Роберт Berchon Ernest 410. *См. также:* Бершон Эрнест

Bergaigne Abel 100. См. также: Бергень Абель

Beuchat Henri 402, 588. См. также: Боша Анри Bischofs Joseph 447.

См. также: Бишофс Йозеф

Boas Franz 221, 226, 228, 231, 259, 260, 278, 296, 297, 299, 320, 321, 330, 346, 352, 449. См. также: Боас Франц

Bourke John Gregory 226. См. также: Бурк Джон Грегори

Boutroux Émile 695. См. также: Бутру Эмиль Bréal Michel 159, 167, 173.

См. также: Бреаль Мишель

Bridgeman George Francis 270. См. также: Бриджмен Джордж Фрэнсис

Brinton Daniel Garrison 147, 298, 300. См. также: Бринтон Дэниэл Гаррисон

Brough Smyth Robert 214, 225, 270, 281, 385, 386, 422, 452, 490-492, 494, 497, 499, 500, 501, 648, 652, 653, 659, 679. *См. также:* Бро-Смит Роберт

Bruno Alessandro 365. См. также: Бруно Алессандро

Bucas Pierre Marie 270. См. также: Бюка Пьер Мари

Burne Noel T. 27

Burnouf Eugène 94–96. См. также: Бюрнуф Эжен

Cameron Alexander Lee Paul 267, 452. См. также: Кэмерон Александр Ли Пол

Casalis Jean-Eugène 228, 254. См. также: Касалис Эжен

Catlin George 259, 297, 304. См. также: Кэтлин Джордж

Charlevoix Pierre-François-Xavier de 223, 296, 297, 300, 306. *См. также:* Шарлевуа Пьер-Франсуа-Ксавье де

Clayton Philip 43, 44. См. также: Клейтон Филипп

Clement Emile 595. См. также: Клемент Эмиль

Clodd Edward 363. См. также: Клодд Эдвард

Codrington Robert Henry 112, 113, 117, 138, 143, 150, 300, 314, 352, 353, 358, 367, 381, 453, 480, 481. *См. также:* Кодрингтон Роберт Генри

Cohen Jere 28

Collins David 226. Cm. makжe: Коллинз Дэвид

Collins Randall 33. Cm. makwe: Коллинз Рэндалл

Crawley Alfred Ernest 534, 541, 544. *См. также:* Кроули Эрнест Альфред

Culin Stewart 635. См. также: Калин Стюарт

Curr Edward Micklethwaite 206, 213, 214, 216, 270, 274, 290, 446. *См. также:* Карр Эдвард Миклетвейт

Cushing Frank Hamilton 67, 187. *См. также:* Кашинг Фрэнк Гамильтон

Daremberg Charles Victor 101,

Davies Paul 43

Dawson James 307, 422-424, 429, 472, 475, 483, 497, 541, 648, 649, 652, 654, 658, 679. *См. также:* Доусон Джеймс

DiMaggio Paul 35. См. также: ДиМаджио Пол

Dodge Richard Irving 223. См. также: Додж Ричард Ирвинг

Dorsey James Owen 151, 187, 223, 227, 241, 245, 254, 277, 297,

Джордж

298, 304, 330, 349, 350, 354, 360, 430, 453. *См. также:* Дорси Джеймс Оуэн Durkheim Émile 15, 18, 23, 45, 67, 83, 85, 148, 197, 215, 216, 219, 264, 271, 274, 280, 286, 310, 335, 363, 373, 376, 380, 398, 404, 409, 462, 470, 534, 676, 700, 727, 739. *См. также:* Дюркгейм Эмиль

Eylmann Erhard 192, 323, 423, 424, 428–430, 484, 490, 491, 533, 578, 628, 648, 652, 658, 659, 669–671. См. также: Эйльманн Эрхард Eyre Edward John 489, 652, 653, 679. См. также: Эйр Эдвард Джон

Festus Sextus Pompeius 648. См. также: Фест Секст Помпей Fewkes Jesse Walter 226. См. также: Фьюкс Джесси **Уолтер** Fields Karen E. 15, 43. См. также: Филдс Карен Fison Lorimer 186, 213, 222, 228, 248, 270, 278, 281, 284, 307, 309, 451, 484, 488. См. также: Файсон Лоример Fletcher Alice Cunningham 297, 304, 320, 330, 349, 354, 360, 366. См. также: Флетчер Элис Каннингем Fournier Marcel 18 Frazer James George 94, 106, 108, 187, 192, 193, 205, 207, 208, 218, 223, 226, 255, 295, 298-300, 302, 308, 313, 320, 322, 324, 331, 333–336, 348, 425,

451, 453, 516, 571, 596, 598, 605.

Fustel de Coulanges Numa Denis 123. *См. также:* Фюстель де Куланж Нюма Дени Gallatin Albert 186. Cm. makжe: Галлатин Альберт Gason Samuel 446, 475, 490, 594, 670, 671, 673. См. также: Гэзон Самюэль Gennep Arnold van 260, 541, 737. *См. также:* Геннеп Арнольд ван Giddens Anthony 43 Gillen Francis James 112, 136, 141, 145, 197, 206, 208-210, 212, 213, 215, 216, 225, 227-230, 232, 234-239, 241-244, 248, 249, 251–253, 257, 258, 261–264, 266, 278, 284, 286–288, 291, 308, 331, 338, 357, 358, 383, 384, 386, 388, 389, 411, 422–425, 427, 428, 432, 433, 435, 437, 438, 441, 443, 452, 472, 473, 475, 476, 480, 484, 485, 487, 488, 490, 498, 514, 515, 517-522, 526, 527, 531, 533, 539, 540, 542, 552–554, 556–563, 565, 566, 590–592, 621–625, 628-630, 633, 634, 638, 639, 642, 648-652, 654-659, 668, 670, 678, 680. См. также:

См. также: Фрэзер Джеймс

Gruppe Otto 159, 169. *См. также:* Группе Отто

Джордж

Гиллен Фрэнсис Джеймс

Goldenweiser Alexander A. 737

357, 653, 667. *См. также:* Грей

Grey George 185, 222, 251, 254,

Haddon Alfred Cort 277, 296, 305, 333. *См. также:* Хаддон Альфред Корт

Hagelstange Alfred 638. См. также: Хагельштанге Альфред Hall Thomas Sergeant 108 Hamelin Octave 63, 66. См. также: Амлен Октав Hamilton Peter 27 Hartland Edwin Sidney 188, 307, 328, 335, 495. См. также: Гартланд Эдвин Сидни Hearne Samuel 223. См. также: Хирн Самюэль Heckewelder John Gottlieb Ernestus 225, 296, 304. См. также: Гекевельдер Джон Готтлиб Эрнестус Henderson John 489. См. также: Хендерсон Джон Hertz Robert 68, 159, 277, 666. См. также: Герц Роберт Hewitt John Napoleon Brinton 222, 351, 358, 360, 366. См. также: Хьюитт Джон Наполеон Бринтон Hill-Tout Charles 224, 260, 296-300, 304-307, 320, 321, 325, 330. См. также: Хилл-Таут Чарльз Hodge Frederick Webb 219, 222. См. также: Ходж Фредерик Уэбб Howitt Alfred William 112, 138, 186, 189, 192, 197, 206-209, 212-215, 218, 222, 228, 248, 251, 253, 254, 261, 265, 266, 270, 271, 274, 276-278, 281-286, 289, 296, 298–300, 301, 304, 305, 307-309, 325, 329, 338, 346, 384–387, 411, 429, 430, 446, 450–452, 475, 483–485, 487-494, 497-501, 503, 515,

517-521, 526, 527, 531-533, 540,

541, 560, 594, 651-653, 661,

669, 671, 679. См. также: Хауитт Альфред Уильям Hubert Henri 65, 101, 108, 112, 113, 353, 358, 363, 397, 525, 529, 568, 572, 596, 606, 642. См. также: Юбер Анри

James Edwin 354. *См. также:* Джеймс Эдвин
James William 690, 691, 714, 725. *См. также:* Джеймс
Уильям
Jevons Frank Byron 90, 141, 317, 318, 541, 544, 658. *См. также:* Джевонс Фрэнк Байрон
Jones Peter 298. *См. также:* Джонс Питер

Kempe Hermann 233. *См. также:* Кемпе Герман
Kern Hendrik 94, 96, 97. *См. также:* Керн Хендрик
Klaatsch Hermann 191, 210. *См. также:* Клаач Герман
Krause Aurel 221, 223, 224, 226, 449. *См. также:* Краузе
Аурель
Kruyt Albert Christian 482. *См. также:* Крюйт Альберт
Христиан
Киhn Adalbert 159. *См. также:*Кун Адальберт

Lacassagne Alexandre 410. *См. также:* Лакассань Александр Lafitau Joseph François 300, 449. *См. также:* Лафито Жозеф-Франсуа Lang Andrew 122, 147, 213, 215, 301, 314, 332, 335, 337, 339, 352, 495, 496. *См. также:* Лэнг Эндрю

Leonhardi Moritz 191, 451. См. также: Леонарди Мориц фон Lévy-Bruhl Lucien 414, 419, 461, 604, 723. *См. также:* Леви-Брюль Люсьен Lichtenberger Frédéric Auguste Lizardo Omar 35, 36. См. также: Лизардо Омар Lodge David 26. См. также: Лодж Дэвид Lombroso Cesare 410. См. также: Ломброзо Чезаре Long John 184, 348, 670. См. также: Лонг Джон Lowe Charles 274, 282, 285, 452. *См. также:* Лоуи Чарльз Lukes Steven 18, 19 Malinowski Bronisław 737 Mallery Garrick 222. См. также: Маллери Гаррик Marett Robert Ranulph 363. См. также: Маретт Роберт Рейналф Marillier Léon 430. См. также: Марилье Леон Martin John Levi 35. См. также: Мартин Джон Леви Mathew John 192, 213, 214, 216, 217, 276, 277. См. также: Мэтью Джон Mathews Robert Hamilton 189, 190, 215, 237, 271, 283, 303, 308, 309, 329, 330, 429, 439, 447, 452, 475, 484, 491–494, 501, 503, 514, 541. См. также: Мэтьюс Роберт Гамильтон Mathiez Albert 382, 383. См. также: Матьез Альбер Mauss Marcel 65, 67, 108, 113,

219, 271, 274, 280, 286, 335, 353,

572, 588, 596, 606, 642, 727. См. также: Мосс Марсель McLennan John Ferguson 185. См. также: Мак-Леннан Джон Фергюсон Meillet Antoine 169. См. также: Мейе Антуан Meyer Heinrich August Edward 248, 299, 301, 427, 497, 563, 565. *См. также:* Мейер Генрих Эдуард Август Miles Andrew 36 Morgan Lewis Henry 186, 206, 219, 259, 277, 330. См. также: Морган Льюис Генри Muirhead James C. 274, 282, 285, 452. *См. также:* Мюирхед Джеймс К. Müller Johann Georg 227. См. также: Мюллер Иоганн Георг Müller Max 86, 98, 158, 160–166, 168, 173–175, 179. См. также: Мюллер Макс Negrioli Augusto 117, 474. *См. также:* Негриоли

358, 363, 397, 402, 525, 529, 568,

Августо

Oldenberg Hermann 94, 95, 97, 99, 169. См. также: Ольденберг Герман

Palmer Edward 217, 270. См. также: Палмер Эдвард Parker Katie Langloh 158, 192, 248, 255, 273, 284, 286, 298–300, 306, 324, 325, 327, 423, 424, 426, 480, 491–494, 497–499, 503, 514, 527, 652. См. также: Паркер Кейти Лангло

именной указатель

Parkinson Richard 353. См. также: Паркинсон Ричард Parsons Talcott 28. См. также: Парсонс Талкотт Pearce Frank 45. См. также: Пирс Фрэнк Perdrizet Paul 152. См. также: Пердризе Поль Petitot Émile 449. См. также: Петито Эмиль Petrie Constance Campbell 307, 309. *См. также:* Петри Констанция Кэмпбелл Pikler Gyula 337. См. также: Пиклер Дьюла Pope Whitney 28. См. также: Поуп Уитни Powell John Wesley 186, 223, 301, 330. *См. также:* Пауэлл Джон Уэсли

Preller Ludwig 474. См. также: Преллер Людвиг Preuss Konrad Theodor 364, 366, 405, 531. См. также: Пройс Конрад Теодор Procope de Gaza 410. См. также: Прокопий

Газский

Racle Sébastien 297. *См. также:*Ракле Себастьян

Ratzel Friedrich 68, 404. *См. также:* Ратцель Фридрих

Reed Isaac Ariail 20

Renan Ernest 159. *См. также:* Ренан Эрнест

Réville Albert 92, 147, 151, 185, 510. *См. также:* Ревиль Альбер

Richard Gaston 510. См. также: Ришар Гастон Ridley William 490–494, 497, 499, 501, 527. *См. также:* Ридли Уильям

Riggs Stephen Return 349, 350, 354. *См. также:* Риггс Стивен Ретёрн

Rivers William Halse Rivers 336, 352. *См. также:* Риверс Уильям

Robertson Smith William 117, 147, 188, 229, 541, 567, 572, 574, 578, 673, 675, 679, 682. См. также: Робертсон-Смит Уильям

Roth Walter Edmund 145, 217, 248, 265, 296, 304, 305, 422, 424, 426, 428, 445, 448, 453, 472, 475, 483, 484, 522, 542, 635, 652–654, 678, 679. См. также: Рот Уолтер Эдмунд

Sabatier Louis-Auguste 118. *См. также:* Сабатье Луи-Огюст

Sagard Gabriel 296. См. также: Сагар Габриель Saglio Edmond 101, 474 Samter Ernst 474. См. также:

Замтер Эрнст Sawyer Robert Keith 42

Sawyer Robert Keith 43. *См. также:* Сойер Роберт Кит

Schmidt Wilhelm 122, 335, 495, 501. *См. также:* Шмидт Вильгельм

Schoolcraft Henry Rowe 206, 222, 224, 225, 227, 245, 259, 453. *См. также:* Скулкрафт Генри Роу

Schultze Fritz 106. *См. также:* Шульце Фриц

Schulze Louis Gustav 189, 229, 335, 385, 413, 423, 426, 429,

440, 450, 475, 515, 541, 553, 592. *См. также:* Шульце Луи Густав Schürmann Clamor Wilhelm 346, 423, 424, 429, 484. См. также: Шюрман Кламор Вильгельм Schwartz Friedrich Leberecht Wilhelm 159. См. также: Шварц Фридрих Леберехт Вильгельм Siebert Otto 560. Cm. makжe: Зиберт Отто Smith Christina 452. См. также: Смит Кристина Smith Erminnie Adele 187, 223, 259. *См. также:* Смит Эрминни Адель Smith Henry Quincy 447. См. также: Смит Генри Квинси Smith Philip 17, 18, 28, 31. См. также: Смит Филипп Somló Felix 337. См. также: Шомло Феликс Spencer Baldwin 112, 136, 141, 145, 190, 197, 206, 208-210, 212, 213, 215, 216, 225, 227-230, 232, 234-239, 241-244, 248, 249, 251-253, 257, 258, 261-264, 266, 278, 284, 286-288, 291, 308, 331, 338, 357, 358, 383, 384, 386, 388, 389, 411, 422-425, 427, 428, 432, 433, 435, 437, 438, 441, 443, 452, 472, 473, 475, 476, 480, 484, 485, 487, 488, 490, 498, 514, 515, 517-522, 526, 527, 531, 533, 539, 540, 542, 552-554, 556-563, 565, 566, 590-592, 621-625,

628-630, 633-635, 638, 639,

670, 678, 680. См. также:

Спенсер Болдуин

642, 648-652, 654-659, 668,

Spencer Herbert 86, 117, 123, 126, 130, 150, 153. См. также: Спенсер Герберт Stanbridge William Edward 652. *См. также:* Стенбридж Уильям Эдвард Steinen Karl von den 453. См. также: Штейнен Карл фон ден Steinthal Heymann 69. См. также: Штейнталь Хейман Stephen Alexander Middleton 227. *См. также:* Стивен Александр Миддлтон Stewart Duncan 213, 251, 271, 282–284, 768. См. также: Стюарт Данкан Stirling Edward Charles 635. См. также: Стирлинг Эдвард Чарльз Stoll Otto 376, 378. См. также: Штолль Отто Stoltz Dustin S. 36 Strand Michael 35 Strehlow Carl 136, 139, 191, 208– 210, 212, 225, 232-240, 244, 249, 250, 252–255, 258, 265, 277, 284, 286–288, 332, 335, 357, 413, 423, 424, 426, 428-430, 432, 436–438, 440, 441, 444, 445, 450, 451, 473, 475, 476, 478–480, 483–485, 487, 499, 539, 552, 559, 562, 566, 571, 576, 577, 592, 594, 620, 624, 628, 633, 640, 661, 678. См. также: Штрелов Карл Swan Caleb 225. См. также: Суон Калеб Swanton John Reed 221, 224,

226, 228, 261, 274, 277, 320, 352,

449. *См. также:* Суонтон

Джон Рид

Taplin George 206, 212, 248, 251, 253, 258, 265, 429, 447, 483, 490, 491, 493, 497, 519, 542, 680. *См. также:* Таплин Джордж Taylor Marshall A. 36 Teit James Alexander 296, 297, 299, 304-306. См. также: Тейт Джеймс Александр Teza Emilio 352. См. также: Теза Эмилио Theal George McCall 313. См. также: Тил Джордж Мак-Колл Thévenot Jean de 410. См. также: Тевено Жан де Thomas Northcote Whitridge 191, 197, 213, 276, 277, 306, 329, 335, 411, 452, 496. См. также: Томас Норткот Уитридж Threlkeld Lancelot Edward 309. См. также: Трелкельд Ланцелот Эдвард Tregear Edward 381, 460. *См. также:* Трегир Эдвард Turner George 348, 481. См. также: Тёрнер Джордж Tylor Edward Burnett 93, 123, 126, 128, 139, 224, 301, 302, 312-315, 317, 454, 495. *См. также:* Тайлор Эдвард

Usener Hermann Karl 123. *См. также:* Узенер Герман Карл

Бёрнетт

Vaisey Stephen 35, 36.

См. также: Вейзи Стивен
Valentino Lauren 35
Van Ness Justin 36
Visser Marinus Willem de 152.

См. также: Фиссер Марину
Виллем де

См. также: Фиссер Маринус Виллем де Waitz Theodor 496. См. также: Вайц Теодор Warneck Johannes 482. См. также: Варнек Густав Westermarck Edvard Alexander 148. *См. также:* Вестермарк Эдвард Александр Wied-Neuwied Maximilian zu 453. *См. также:* Вид-Нойвид Максимилиан Wilken George Alexander 312, 322. *См. также:* Вилькен Георг Александр Windelband Wilhelm 69. См. также: Виндельбанд Вильгельм Withnell John Gregory 595. *См. также:* Уитнелл Джон Грегори Wood Michael Lee 36 Woods James Dominick 248, 346. *См. также:* Вудс Джеймс Доминик Wundt Wilhelm 314, 316, 317. См. также: Вундт Вильгельм

Wundt Wilhelm 314, 316, 317. *См. также:* Вундт Вильгельм Wyatt William 248, 483, 519, 541. *См. также:* Уайат Уильям

НАУЧНОЕ ИЗДАНИЕ

Эмиль Дюркгейм

Элементарные формы религиозной жизни: тотемическая система в Австралии

Корректор Е. Ю. Дорман

Текст набран гарнитурой Adobe Garamond Premier Pro, разработанной Робертом Слимбахом

Формат 120 × 200 мм. Тираж 1000 экз. Печать офсетная. Бумага офсетная. Подписано в печать 25.10.2018. Заказ № 10099.

Издательство «Элементарные формы» www.efpress.ru

Отпечатано
в АО «Первая Образцовая типография»
Филиал «Чеховский Печатный Двор»
142300 Московская область, г. Чехов,
ул. Полиграфистов, д. 1 Сайт: www.chpd.ru
E-mail: sales@chpd.ru Тел.: 8-499-270-73-59